



S. THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES

DISPUTATÆ



3

B765
T5
Q3
v.3





1080014395

EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TELLEZ

Encomienda de Indias

DE FLAMMAM



SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

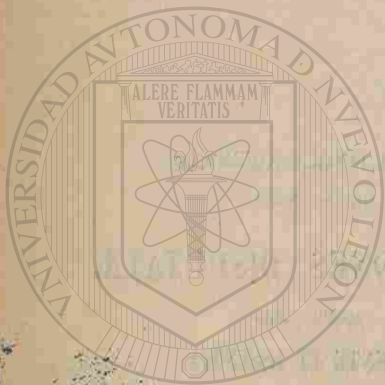
ACCREDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

Cum commentariis R.D.P. THOMÆ DE VIO CAJETANI Cardinalis

EDITIO NOVISSIMA

Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta
commendataque a S. S. LÆONE PP. XIII.

UANI

TOMUS TERTIUS

DE VERITATE I-XX



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Capita y Materia
Biblioteca Universitaria

IN LIBRARIIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI
PARISIIS, 6, VIA DICTA CASSETTE, et VIA DICTA DE LILLE, 51
BARRI-DUCIS | FRIBURGI HELV. VIA DICTA GRAND'RUE, 13
BURDIGALE | VIA DICTA DE LA BASQUE, 38 | VIA DICTA PEY-DERLAN, 20
TRAJECTI AD MOSAM

1888



44736
LIBRERIA Y EDITORIAL

B765

75

Q3

43



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



FONDO ENTORNO
 MALVERDE Y TELLEZ

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE VERITATE

QUÆSTIO PRIMA

DE VERITATE

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, quid sit veritas; 2º utrum veritas principaliter invenitur in intellectu quam in rebus; 3º utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente; 4º utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera; 5º utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna; 6º utrum veritas creata sit immutabilis; 7º utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; 8º utrum omnis veritas sit a veritate prima; 9º utrum veritas sit in sensu; 10º utrum aliqua res sit falsa; 11º utrum falsitas sit in sensu; 12º utrum falsitas sit in intellectu.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quid sit veritas.* (1 part., quæst. xvi, art. 3.)

Movetur quæstio de veritate (1), et primo quæritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in lib. Solil. (cap. v) dicit, quod *verum est id quod est*. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum nem significat omnino quod ens.

2. Sed dicebatur quod verum et ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. — Contra: ratio cujuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino (loc. cit.), ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cui ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens; videtur quod sint idem ratione.

(1) AL. quæstio est de veritate.

000000

B765

75

Q3

43



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



FONDO ENTORNO
 MALVERDE Y TELLEZ

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE VERITATE

QUÆSTIO PRIMA

DE VERITATE

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, quid sit veritas; 2º utrum veritas principaliter invenitur in intellectu quam in rebus; 3º utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente; 4º utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera; 5º utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna; 6º utrum veritas creata sit immutabilis; 7º utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; 8º utrum omnis veritas sit a veritate prima; 9º utrum veritas sit in sensu; 10º utrum aliqua res sit falsa; 11º utrum falsitas sit in sensu; 12º utrum falsitas sit in intellectu.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quid sit veritas.* (1 part., quæst. xvi, art. 3.)

Movetur quæstio de veritate (1), et primo quæritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in lib. Solil. (cap. v) dicit, quod *verum est id quod est*. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum nem significat omnino quod ens.

2. Sed dicebatur quod verum et ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. — Contra: ratio cujuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino (loc. cit.), ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cui ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens; videtur quod sint idem ratione.

(1) AL. quæstio est de veritate.

000000

3. Præterea, quæcumque differunt ratione, ita se habent quod unum eorum potest intelligi sine alio: unde Boetius in lib. de Hebdom. (inter. med. et fin.) dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separatur potiusper per intellectum bonitas ejus. Ens autem nullo modo potest intelligi si separatur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

4. Præterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse dispositio ejus; non enim est dispositio totaliter corrumpens; alias sequeretur: Est verum, ergo est non ens; sicut sequitur: Est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens; alias non sequeretur: Est verum, ergo est; sicut non sequitur: Est albus secundum dentem, ergo est albus. Similiter non est contrahens, vel specificans ens; quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

5. Præterea, illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaph. (Arist. text. iv): *Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate*. Ergo verum et ens sunt omnino idem.

6. Præterea, quæcumque non sunt idem, aliquo modo differunt; sed verum et ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentialiam, cum ens per essentialiam suam sit verum; nec etiam differunt per alias differentias; quia oporteret quod in aliquo genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

7. Præterea, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per Philosophum, IV Metaph. (com. xxxv), dicentem: *Verum deficientes dicimus esse quod est; aut non esse quod non est*; et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit super ens; et sic videtur omnino esse idem quod ens.

1. Sed contra, negatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset negatio, cum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

2. Præterea, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquid enim est verum quod non est bonum; sicut istum fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (in princ.): *In omnibus creaturis diversum est esse et quod est*. Sed verum sequitur esse rerum. Ergo verum diversum est a quod est in creaturis. Sed quod est, idem est quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

4. Præterea, quæcumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens sunt hujusmodi; quia, ut dicitur in lib. de Causis (propos. iv), prima rerum creatarum est esse; et Commentator super eundem librum: *Omnia alia dicuntur per informationem de ente*; et sic sunt ante posteriora. Ergo verum et ens sunt diversa.

5. Præterea, ea quæ dicuntur communiter de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis; et præcipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, sic appropriantur: quod ens ad essentialiam pertinet, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus sancti. Personæ autem divine non solum ratione, sed re distinguuntur; unde ad invicem non prædicantur. Ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Respondeo dicendum, quod, sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ (lib. I, cap. ix). Unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph. (com. i), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantiæ enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentialia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio

Metaph., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentialiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unitatis ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unitatis ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unitatis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima (text. XXXVII). In anima anima est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*; ut in principio Ethicæ, dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis; sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat; quæ quidem correspondentia, adequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem, sive adequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definitur inveniunt. Uno modo secundum id quod præcedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil. (cap. 7): *Verum est id quod est*; et Avicenna in XI Metaph. (cap. 11): *Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*; et quidam sic: *Verum est indivisio esse, et ejus quod est*. Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac, quod *veritas est adequatio rei, et intellectus*; et Anselmus in lib. de Veritate (cap. XII): *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adequationem quandam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaph. (com. XXVII) dicit, quod definiens verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod *verum est manifestativum et declarativum esse*; et Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. XXXVII): *Veritas est qua ostenditur id*

quod est; et in eodem (cap. XXXI): *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus*.

AD PRIMUM ergo dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod veri ratio completur in adequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur: *Verum est id quod est*, non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi; sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat affirmationem propositionis, ut sit sensus: verum est id quod est, idest cum dicitur esse de aliquo quod est; ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

AD SECUNDUM patet ex jam dictis.

AD TERTIUM dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto; et sic, ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente; et sic ens non potest intelligi sine vero; quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adequetur intellectui. Sed tamen, non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.

AD QUARTUM dicendum, quod verum est dispositio entis, non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis; sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

AD QUINTUM dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quandam ordinem; cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi, sint maxime vera; et illa quæ sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera; concludit Philosophus, quod idem est ordo alicujus rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo, quia ens et verum ratione sunt idem; sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est æquari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

AD SEXTUM dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; nec per essentialiam differunt, nec differentis oppositis invicem distinguuntur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod verum non est in plus quam

ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV Metaph. (text. II), dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum sub intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

Ad primum vero eorum quae contra obijciuntur, dicendum, quod ideo non est nigratio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter quod re differant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum; tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate, natum est conformari intellectui; et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod non excedit nec exceditur ab ente.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *Diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quod quamvis tres illae personae divinae (1) re distinguantur; appropriata tamen personae non differunt re, sed ratione. Secundo, quia, etsi personae realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiae. Tertio, quia, etsi ens, verum, unum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis; non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus crealis distinguantur etiam realiter. Hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur; sed ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum; unde ubiqueque inveniuntur, realiter unum sunt; quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniantur in Deo, quam illius rei secundum quam uniantur in creaturis.

ARTICULUS II. — *Utrum veritas principaliter in intellectu quam in rebus reperitur.*

Secundum quaeritur, utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim, ut (1) *Al. divinae.*

dicitur est, convertitur cum ente. Sed ens principaliter invenitur extra animam. Ergo et verum.

2. Praeterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur in III de Anima (com. XXXVIII). Si ergo veritas principaliter in anima invenitur, veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species ejus; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est.

3. Praeterea, omne quod est in aliquo consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, iudicium de veritate est secundum estimationem animae; et ita reddibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant: omne quod quis opinatur esse verum, et duo contradictoria esse simul vera; quod est absurdum.

4. Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi definitiones reprobat in lib. Solil. (II, cap. IV et V), sicut istam: *Verum est quod ita est ut videtur*; quia secundum hoc non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter improbat istam: *Verum est quod ita est ut cogitori (1) videtur, si velit et possit cognoscens esse*; quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cogitor (2) vellet vel posset cognoscere. Ergo et eandem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra, Philosophus dicit in VI Metaph. (com. VIII): *Non est verum et falsum nisi in mente.*

Praeterea, veritas est adequatio rei et intellectus. Sed haec adequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Respondeo dicendum, quod in illis quae dicuntur per prius et posterius de malis, non semper oportet quod id quod per prius recipit predicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus est in suo termino (3). Motus autem cognitive virtutis terminatur ad animam; oportet enim ut cognitum sit in cognos-

(1) *Al. cognitioni.* — (2) *Al. cogitatio.* — (3) *Al. additur per operationem animalis.*

cente per modum cognoscentis; sed motus appetitive virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima (com. LV et seq.) ponit circulum quemdam in actibus anime, secundum, scilicet, quod res que est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, ut supra (art. præc.) dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit VI Metaph. (com. IX), quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adæquata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum que per ipsum sunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com. IX); sed sunt mensurata ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. de Verit., et Augustinum in lib. de vera Religione (cap. XXXI), et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *Veritas cuiusque rei*, etc. Secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram estimationem; sicut è contrario res falsæ dicuntur que nate sunt videri que non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaph. (com. XXXIV). Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adæquata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode; quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per prædicationem: omne enim ens est adæquatum intellectui divino, et potens sibi adæquare intellectum humanum, et e con-

verso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per prædicationem, sed per convenientiam; eo quod eulibet vero intellectu oportet quod respondeat ens aliud, et e converso.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux que causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas que in anima causatur a rebus, non sequitur estimationem anime, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus (1) similiter.

AD QUARTUM dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multe res que intellectui nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens describitur quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei vere potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III. — *Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas.* (1 part. quest. XVI, art. 2.)

Tertio queritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum comparisonem entis ad intellectum. Sed prima operatio qua intellectus comparatur ad rem, est secundum quam format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalis et proprius (2) invenitur.

2. Præterea, verum est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adæquari rebus, ita et intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

Contra, VI Metaph. (com. VII) dicitur: *Verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, nec etiam quod quid est, est in mente.*

Præterea, in III de Anima (com. XXI) dicitur, quod indivisibilem intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

Respondetur dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividens quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei et intellectus; idem autem non adæquatur

(1) *Id* intelligitur. — (2) *Facet* magis proprie.

sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quo adequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adinquitur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividens; unde et Philosophus dicit VI. Metaph. (text. viii), quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis vera vel falsa; ut quando scilicet dicitur esse definitio eius cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis; hec enim compositio quae implicatur, scilicet quod aliquid animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem; sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit estimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis predicationem sicut intellectus quos significant.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium, quod possit readequari; et ideo non est ibi proprie veritas.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS IV. — *Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.* (I part., quest. xvi, art. 6.)

Quarto quaeritur, utrum sit una tantum veritas, qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. xiv circa fin.) dicit quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera. Sed tempus

ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter. Uno modo ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. Solil. (cap. v): *Verum est id quod est*; et sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiae rerum. Alio modo dicitur prout exprimitur se in intellectu, prout definit eam Hilarius: *Verum est declarativum esse*; et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, in quantum movent ipsum in ratione unitus, scilicet luminis. — Contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum.

3. Praeterea, Anselmus in lib. de Veritate (cap. xiv) sic arguit. Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum; quia destructis rebus veris vel rectis, adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quod, destructo signo, adhuc remanet rectitudo significationis; quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, ejus rectitudo vel veritas remanet.

4. Praeterea, in creatis nulla veritas est id cuius est veritas; sicut veritas hominis non est homo, et veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est quid increatum, et est tantum una veritas.

5. Praeterea, in creaturis nihil est majus mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in lib. Solil. (cap. ii et iii), est majus mente humana; quia non potest dici quod sit minor; sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est; non enim de ea iudicat, sed secundum eam; sicut iudex non iudicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib. de vera Relig. (cap. xxxi.) Similiter nec etiam potest dici quod sit ei aequalis; quia anima iudicat omnia secundum veritatem; non autem iudicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita una tantum veritas.

6. Praeterea, Augustinus probat in lib. LXXXIII Questionum

(quest. ix in princ.), quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile, sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: Omne creatum est mutabile. Veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est una tantum veritas.

7. Præterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo: Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tanquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: Omne creatum habet aliquid simile falso, in quantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est tantum una veritas.

1. Contra, Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. xxxvi circa med.) dicit: *Sicut similitudo est forma similibus, ita veritas est forma verorum*. Sed plurium similium plures sunt similitudines. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

2. Præterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet; ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates.

3. Præterea, colores quamvis ex virtute lucis moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures et differentes; et non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo et quamvis omnes veritates creatae se in intellectu expriment virtute primæ veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas nisi secundum quid.

4. Præterea, sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increate, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentie increate. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Præterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis cause: scilicet efficientis, exemplaris et finalis; et propter quandam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum.

6. Præterea, quamvis sit una veritas increata; a qua omnes veritates creatae extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. xxxii); unde alio modo extrahitur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplarum divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatae.

7. Præterea, veritas est adequatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adequatio rei ad intellectum. Ergo, cum res vere sint specie diversæ, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. XII de Trinit. (cap. xv in princ.): *Credendum est, mentis humanae naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit, intueatur*. Sed lux secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius anime; et ita oportet veritatem esse rem creatam; et ita in diversis creaturis diversæ erunt veritates.

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis (art II) patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum; sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundo; in rebus autem improprie et secundo, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psalmistæ (Psalm. XI): *Dimittite sunt veritates, a filijs hominum*. Veritates autem quæ sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparatur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem

intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt; sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate (cap. viii et xii). Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario vere dicuntur; sic sunt plurimum verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta; secundum quam omnia dicuntur vera; sic sunt plurimum verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res vere a veritate quæ est in intellectu divino vel in intellectu humano sicut denominatur cibus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inherente; sed a veritate quæ est in ipsa re (quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans; sicut a forma inherente; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Ad tertium ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum verarum; et ista est una tantum, sicut tempus unum, ut in II arg. concluditur. Veritas autem quæ est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata; sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quæ est in ipsis rebus; et hæc etiam mensuras oportet pluralitari secundum pluralitatem mensuratarum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversæ.

Secundum concedimus.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et hæc simpliciter est una numero; veritas autem quæ in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur; Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur; Nulla res est sum esset; et tamen esse rei quædam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid ereditur est.

Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus nisi secundum quod est

similitudo primæ veritatis; ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimus iudicare.

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima; et hæc neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad septimum dicendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quælibet aliquid simile falso habeat; tantum enim simile aliquid falso creatura habet, in quantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam quæ deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primum vero eorum quæ contra obijciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similibus; veritas autem, cum sit quædam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum ejus conformitatem omnia vera dicuntur; oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversæ similitudines.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exemplatur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem.

Et similiter dicendum est ad tertium de coloribus; quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lumen.

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

Ad sextum dicendum, quod quamvis res exemplentur differenter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint vere, et non pluribus, proprie loquendo; quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quæ sunt diversæ specie ex parte rerum, una adæquatione non adæquantur divino intellectui; intellectus tamen divinus, cum omnia adæquantur, est unus; et ex parte ejus est una adæquatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adæquantur; et ideo modo prædicto omnium rerum veritas est una.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsamento divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et hujusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multe, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere anime largo modo accipiendi genus, secundum quod omnia

intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicantur, per modum quo dicitur (Act., xvii, 28) : *Ipsius enim et nos generis sumus.*

ARTICULUS V. — *Utrum præter primam aliquam veritas sit æterna.*

Quinto queritur, utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monol. (cap. xvii in fin.), de veritate enuntiabilium loquens : *Sive dicatur veritas habere, sive non intelligatur habere principium vel finem; nullo claudi potest veritas principio vel fine.* Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio vel fine. Sed omne quod est huiusmodi, est æternum. Ergo omnis veritas est æterna.

2. Præterea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum; quia, sive ponatur esse, sive ponatur non esse, sequitur quod erit; et oportet secundum unumquodque tempus ponere de unoquoque quod sit vel quod non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum; et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est æterna.

3. Præterea, si veritas enuntiabilium non sit æterna, ergo erit assignare quando non erit enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium est; quod est contrarium et quod fuit datum. Non ergo potest dici veritatem enuntiabilium non esse æternam.

4. Præterea, Philosophus probat in I Phys. (com. lxxxii), materiam esse æternam (quamvis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante sui generationem; quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur; et si generatur, ex aliquid generatur; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse; et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse; quod tamen non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est æterna.

5. Præterea, omne quod non potest intelligi non esse, est æternum; quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium non potest intelligi non esse; quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum. Ergo veritas enuntiabilium est æterna.

6. Præterea, Anselmus sic arguit in Monol. (cap. xvii a med.):

Cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum.

7. Præterea, illud quod est futurum, semper fuit futurum; et quod est præteritum, semper erit præteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de præterito est vera, quia aliquid est præteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, ut veritas propositionis de præterito semper erit; et ita non solum veritas prima est æterna, sed multe alia.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio, quod nihil magis est æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum est veritas creata. Ergo alia veritas præter primam veritatem est æterna.

9. Præterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid; sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiationi formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiarī etiam præter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quicquid autem fuit ante mundum, est æternum. Ergo enuntiabilium veritas est æterna; et sic idem quod prius. Probatio media. Mundus factus est de nihilo, fuit post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatione vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est; quia sicut contingit vere enuntiarī quod est, esse, ita contingit vere enuntiarī quod non est, non esse, ut dicitur in I Perier. Ergo antequam mundus esset, fuit ante vera enuntiatione formari potuit.

10. Præterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab æterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab æterno; et ita plures veritates sunt æternæ.

11. Sed dicendum, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino. — Sed contra, secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita. Sed ab æterno omne sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente ejus, sed in propria natura existentia. Eccli., xxiii, 29 : *Domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia, sicut et post perfectionem cognoscit omnia;* et ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt quam ante cognoverit. Ergo ab æterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se.

12. Præterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerint ab æterno plura vera simpliciter, concedendum est plures æternas esse veritates.

13. Præterea, Sapient., i, 45 : *Justitia perpetua est et immortalis.* Sed veritas est pars justitiæ, ut dicit Tullius in Rhe-

torica (lib. II de Invent.). Ergo est perpetua et immortalis. 14. Præterea, universalis sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

15. Sed dicendum quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. — Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur et generatur nisi per accidens, simpliciter concedendum est quod veritas universaliter dicta sit æterna.

16. Præterea, ab æterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno. Sed posito uno relativorum, necesse est ponere et reliquum. Ergo ab æterno posterioritas fuit mundi ad Deum. Ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno, cui competit veritas; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum. — Contra, sicut dicit Boetius in fine de Consolat. (lib. V. pros. ult.), Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio nature, et non rationis tantum.

18. Præterea, veritas significationis est rectitudinis significacionis. Sed ab æterno rectum fuit aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab æterno.

19. Præterea, ab æterno fuit verum. Patrem genuisse Filium; et Spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura. Ergo plura vera fuerunt ab æterno.

20. Sed dicendum, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab æterno. — Sed contra, alio Pater est Pater et generat Filium; alio Filius est Filius, et spirat Spiritum sanctum. Sed eo quo Pater est Pater, hæc est vera, Pater generat Filium, vel Pater est Pater; eo autem quo Filius est Filius, hæc est vera, Filius est genitus a Patre. Ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate vera.

21. Præterea, quamvis homo et risibile convertantur, tamen non est eadem veritas utriusque istarum propositionum. Homo est homo, et Homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietates quam prædicat hoc nomen homo, et quam prædicat hoc nomen risibile; similiter non est eadem proprietates quam importat hoc nomen Pater, et hoc nomen Filius. Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

22. Sed dicendum, quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno. — Sed contra, quod omnemque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab æterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum (in

Monol., cap. xxx in medi.) idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes prædictæ fuerunt ab æterno.

Sed contra, nullum creatum est æternum. Omnis veritas præter primam est creata. Ergo sola veritas prima est æterna. Præterea, ens et verum convertuntur. Sed sola nam ens est æternum. Ergo sola una veritas est æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, art. III huius quest., veritas adæquationem, et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et paucas ultra. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter; uno modo a veritate inherente; alio modo ab extrinseca veritate; et sic denominantur omnes res vere a prima veritate. Et quia veritas que est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, que intellectum significat, a veritate prima denominatur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest tunc adæquari his que in futurum erunt, tunc autem non sunt; alias non esset hæc vera. Antichristus nascetur; unde hæc denominatur vera a veritate que est in intellectu tantum; etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adæquari potest ab æterno his que ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea que sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inherente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium; eum ipsæ res, vel intellectus, quibus veritates inherant, non sint ab æterno. Si autem accipiamus veritas verorum creatorum, que denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, que est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est æterna; et huiusmodi veritatis æternitatem venator Augustinus in lib. Soliloq. (II, cap. III et IV) et Anselmus in Monolog.; unde Anselmus dicit in lib. de Veritate (cap. I et II); *Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologo probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis.* Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diverse veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una; sed anima que componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III de Anima (com. XXI et XXII).

diversimode intelligit cursum Socratis et presentem, prae-
teritum, et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas for-
mat, in quibus diversae veritates inveniuntur. Neuter autem
horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione.
Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una
cognitione cognoscit omnia; quia per unum, scilicet per essen-
tiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens,
ut dicit Dionysius in lib. de divinis Nomin. (cap. vii a mod.).
Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum
aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne
tempus continens. Unde relinquatur quod non sunt plures veri-
tates ab aeterno, sed una tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Anselmus se ipsum
exponit in libro de Veritate, ideo dixit quod veritas enun-
tiationis non clauditur principio et fine, non quod absque prin-
cipio oratio fuerit; sed quia non potest intelligi quando illa
oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua
agebat, quae significat vere aliquid esse futurum. Unde per
hoc apparet quod noluit astruere veritatem inhaerentem rei
creatae, vel orationem esse sine principio et fine; sed veritatem
primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio
vera dicitur.

AD SEXTUM dicendum, quod extra animam duo invenimus;
scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quae
quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia
non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex
specie quam habet, divino intellectui adequatur, sicut artificialis
arti; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum
adequare, inquantum, per similitudinem sui receptam in anima,
cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum,
neque habet aliquid unde intellectui divino sequatur, neque unde
cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui
eiusdemque arguetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso
intellectui, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res autem
quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se
unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei; sed
quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo,
Veritatem non esse, est verum; cum veritas quae hic signifi-
catur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad
destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse
veritatis quae est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non
potest concludi nisi veritas quae est in intellectu, quae est
aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec
est veritas aeterna. Unde ex praedicta ratione ostenditur, quod
sola veritas prima est aeterna.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM et AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod non potest intelligi simpliciter

veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem crea-
tam esse; sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intel-
lectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere,
quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim
oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelli-
gendo intelligat; quia non semper reflectitur supra se
ipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam,
sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

AD SEXTUM et SEPTIMUM dicendum, quod id quod est futu-
rum, inquantum est futurum, non est; et similiter praeteritum,
inquantum hujusmodi. Unde eadem est ratio de veritate
praeteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non
potest concludi aeternitas alicujus veritatis, nisi primae, ut
dictum est, in corp. art. (1).

AD OCTAVUM dicendum, quod verbum Augustini est intelligen-
dum, quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente
divina; vel accipitur aeternum pro perpetuo.

AD NONUM dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de
ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo
se habent ad veritatem, ut ex dictis patet (in solut. ad secundum
argum.); ex quibus patet etiam solutio ejus quod obicitur.

AD DECIMUM dicendum, quod ab aeterno seivit Deus plura
enuntiabilia; sed tamen illa plura seivit una cognitione. Unde
ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio
vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod sicut ex praedictis in corp.
art. patet, intellectus non solum adequatur his quae sunt actu,
sed etiam his quae actu non sunt; praecipue intellectus divinus,
cui idem est praeteritum et futurum. Unde quamvis res non
fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus
fuit adequatus rebus in propria natura futuris in tempore;
et ideo veram cognitionem habuit ab aeterno de rebus etiam
in propria natura; quamvis rerum veritates ab aeterno non
fuerint.

AD DUODECIMUM dicendum, quod quamvis ratio veritatis
completur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu
completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas
rerum omnium fuit ab aeterno, per hoc quod fuit in intellectu
divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res vere
fuerunt ab aeterno, per hoc quod fuerunt in intellectu divino.

AD DECIMUM TERTIUM dicendum, quod illud intelligitur de
justitia divina; vel si intelligatur de justitia humana, tunc
dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse
perpetuae; sicut dicitur quod ignis semper movetur sursum

(1) Edit. Rom. Ad sextum dicendum, quod id quod est futurum.... Et mox:
Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini, etc., ita ut usque ad ultimum
ordo responsionum ordini argumentationum non observetur.

propter inclinationem nature, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit Tullius (lib. II de Invent.), est habitus in modum nature rationi consentaneus; quantum ex natura virtus est, habet indelicentem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum (in Digesto veteri, lib. I, tit. I, lege X) dicitur, quod iustitia est *constans et perpetua voluntas unicuique jus suum tribuens*. Et tamen veritas de qua nunc loquimur non est pars iustitiæ; sed veritas quæ est in confessionibus in iudicio faciendis.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod hoc quod dicitur universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quæ nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes æternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individua salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicitur ignem sursum ferri, et esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum; quævis igitur per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis; per hoc scilicet quod remouentur ab eo illa quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter emittabitur; sicut unitas per se attribuitur materie primæ, non per positionem alicuius forme unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando advenit forma distinguens materiam, magis simpliciter dicitur esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non convenit ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt cause corruptionis in individuis; unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corruptum hoc et in illo.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod cum omnia alia genera, in quantum huiusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim, ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit); sola relatio non habet, ex hoc quod est huiusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura; quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quædam invenitur relationes, quæ nihil in rerum natura ponant, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennæ

haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicimus idem eundem; si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus; quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas refertur ad subjectum suum per aliam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quæ significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativum ponitur ex altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiæ ad scibile est aliquid in rerum natura; non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esse infinite relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis; tum quia talis prioritas dicitur comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas æterna, nisi in intellectu divino, qui solus æternus est; et hæc est veritas prima.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod quamvis Deus natura sit prior omnibus creaturis; non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio natura, sed quia intelligitur ex consideratione nature ejus quod prius dicitur, et ejus quod posterius; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod cum dicitur, Significatione non existente rectum est aliquid significari; verum est secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperulam habere, secundum ordinationem artis in artefacte. Unde nec est hoc haberi potest quod alia veritas sit æterna quam prima.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personæ vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi unum esse; quia esse in divinis non nisi essentialiter dicitur; et omnium istorum eminentissimum, Patrem esse vel generare, Filium esse vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima et æterna.

Ad VICESIMUM dicendum, quod quamvis alio Pater sit Pater, et Filius sit Filius, quia hoc est paternitate (1), illud filiatione;

(1) *Id. ex paternitate.*

tamen idem est quo Pater est, et quo Filius est; quia utrumque est per essentiam divinam, quæ una est. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi, sed super rationem entitatis: paternitas autem et filiatio sunt una essentia; et ideo una est veritas utriusque.

Ad VIAGESIMUMPRIMUM dicendum, quod proprietates quam prædicat hoc nomen *homo*, et hoc nomen *visibile*, non est eadem per essentiam, nec habet unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

Ad VIAGESIMUMSECUNDUM dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, etiam quæ in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quæ de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

ARTICULUS VI. — *Utrum veritas creata sit immutabilis.*

(Part. I, quasi. xvi, art. 1.)

Sexto queritur, utrum veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sit immutabilis. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. xiv) dicit: *Video hac ratione probari veritatem immobitem permanere.* Præmissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex præmissis, art. 5, apparet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis; et eadem ratione veritas rei.

2. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio medie. Veritas, secundum Anselmum (lib. de Veritate, cap. viii et xii), est *rectitudo quedam, in quantum implet hoc quod accepit in mente divina.* Sed hæc propositio, Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas prædicta propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

3. Præterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest; sicut nec aliqua formæ mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum; quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus (lib. de Veritate, cap. viii et xii) probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Præterea, veritas rei est causa veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo et veritas propositionis. Probatio medie. Anselmus in lib. de Veritate (cap. xiv) probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. Sed singulariter

quælibet res implet illud quod accepit in mente divina ut habere. Ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Præterea, illud quod manet omni mutatione facta, nunquam mutatur, in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet quælibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, quælibet mutatione rei facta; quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

6. Præterea, ubi est eadem causa, et effectus idem. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum, Socrates sedet, Socrates sedebit, Socrates sedit; scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium prædictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum, Socrates sedet, semper fuit verum et erit verum, Socrates sedit vel Socrates sedebit. Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet; et ita est immutabilis; et eadem ratione quælibet alia veritas.

Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile; et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabilis essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formæ, præsens quæstio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio; sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsum corpus alteratur; et sic queritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non; quando enim est inherens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur; sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur; eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto; quando autem illud secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum; tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat; sicut locus non dicitur moveri quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in IV Physic. (com. v et xxxvi) dicitur, quod locus est immutabilis terminis continentis; eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locutorum in uno loco. Sed formarum inherens, quæ mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formæ generales, et aliter formæ speciales; forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem; sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione remanet ea-

dem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dicitur autem superius, art. præc., quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inherente quasi mensura intrinseca. Unde res creata variantur quidem in participatione veritatis primæ: ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est, quod Augustinus dicit in lib. de libero Arbit. (II, cap. vii non procul a princip.). *Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.* Si autem accipiamus veritatem inherentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem sibi mutantur; unde, ut prius, art. 2 hujus quest., dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significant. Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipitur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem; veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur; unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate; quia quancumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirit; secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quancumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adæquatio rei et intellectus; ab æqualibus autem si æqualia tollantur, adhuc æqualia remanent, quamvis non eadem quantitate; oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno æqualium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur, necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem; inde est quod si in intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter; provenit falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem; sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligitur eum nigrum, Socrate albo remanente; vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem,

intelligatur esse rubens; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur.

Ab eodem ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tamquam mensura extrinseca.

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus inflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III de Anima (com. xv et xvi); ideo quæ ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod sunt res quædam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accipit in mente divina retinendo naturam suam; ita enuntiatio vera dicitur retinendo naturam suam que est ei dispensata in mente divina; nec potest ab ea removeri, emittatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas; et sic dicitur enuntiatio vera quod adæquat rei; et talis veritas rei mutatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod veritas que romanet destructis rebus veris, est veritas prima, que etiam rebus mutatis non mutatur.

Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea que sunt sibi essentialia; sicut enuntiationis est essentialis ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis; sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentalia, mutatio accidere potest etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex prædictis, in corp. art., patet.

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus; sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem eadem res que significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum; quia in compositione intellectus adiungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

ARTICULUS VII. — *Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur.*

Septimo queritur, utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter. Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in lib. de vera Religione (cap. xxxvi): ubi dicit, quod veritas

divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Præterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et æqualitas. Sed veritas est æqualitas quædam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Præterea, omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quandam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

Sed contra. *Trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in lib. VIII de Trinit. (cap. 1). Ergo est essentialiter, et non personale.

Respondeo dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest; uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipitur veritas, tunc importabit æqualitatem divini intellectus et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quæ est essentia sua, per quam omnia alia intelligit; ideo et veritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus divini et rei, quæ est essentia ejus; et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non æquatur sicut mensurans et mensuratum; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem; unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipitur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quæ una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi idem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipitur veritas intellectus divini secundum quod adæquatur rebus creatis; sic adhuc remanebit eadem veritas; sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipitur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personæ Filii, sicut ars, et cetera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis; in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quæ Filio convenit; et secundum hanc acceptance[m] veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in lib. de vera Religione (ubi supra).

Et sic patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod æqualitas in divinis quandoque importat rationem quæ designat distinctionem personalem; sicut cum dicimus, quod Pater et Filius sunt æquales; et secundum hoc, in nomine æqualitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum; sicut cum dicimus, sapientiam et bonitatem divinam esse æquales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit æqualitas intellectus et essentiae.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnis veritas sit a prima veritate.*

Octavo queritur, utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur: Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; et fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. iv) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est et debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permitte[n]te accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum

divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Præterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et æqualitas. Sed veritas est æqualitas quædam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Præterea, omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quandam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

Sed contra. *Trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in lib. VIII de Trinit. (cap. 1). Ergo est essentialiter, et non personale.

Respondeo dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest; uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipitur veritas, tunc importabit æqualitatem divini intellectus et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quæ est essentia sua, per quam omnia alia intelligit; ideo et veritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus divini et rei, quæ est essentia ejus; et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non æquatur sicut mensurans et mensuratum; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem; unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quæ una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi idem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipitur veritas intellectus divini secundum quod adæquatur rebus creatis; sic adhuc remanebit eadem veritas; sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipitur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personæ Filii, sicut ars, et cetera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis; in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quæ Filio convenit; et secundum hanc acceptance[m] veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in lib. de vera Religione (ubi supra).

Et sic patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod æqualitas in divinis quandoque importat rationem quæ designat distinctionem personalem; sicut cum dicimus, quod Pater et Filius sunt æquales; et secundum hoc, in nomine æqualitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum; sicut cum dicimus, sapientiam et bonitatem divinam esse æquales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit æqualitas intellectus et essentiae.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnis veritas sit a prima veritate.*

Octavo queritur, utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur: Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; et fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. iv) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est et debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permitte[n]te accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum

addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privato vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur: sicut hoc, Æthiopem esse album deinde, reducitur ad hoc, quod est dentem Æthiopsis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid non est a Deo; non omnis simpliciter veritas, erit a Deo, quod est absurdum.

7. Præterea, quod non est causa cause, non est causa effectus: sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmatarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII. Questionum (quest. XXI in mod.), relinquatur quod Deus non sit causa negativarum propositionum: et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. Solil. (II, cap. v), quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquid ita se habet ut videtur. Ergo aliquid malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra, species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum.

Sed contra, I Cor., XII, super illud, *Nemo potest dicere Dominus Jesus, etc.* dicit Ambrosius: *Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est.*

Præterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, que Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, que Deus est.

Præterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Præterea, Augustinus in lib. Solil. (II, cap. v) dicit, quod verum est id quod est. Sed, omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Præterea, sicut unum conformatur cum ente, ita et verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo et omnis veritas est a prima veritate.

Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adequatur rebus quarum cognitionem habet: in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiarum: et aliquo modo secundum quod nata sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, quod

per res mensuratur, ut dicitur in X Metaph. (com. v). Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus; et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaqueque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divine artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adæquatur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque; veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, que causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit: sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem que est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum; que etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte aliusque quod in se habet.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inveniri nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adæquationem ad intellectum, et intellectus (1) ad res vel privationes rerum; quod totum a Deo est: quia et ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; sicut dicitur in VI Ethic. (cap. vi, et lib. X, cap. iv, circa med.), quod bonum minusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit ejus bonum, in quantum hujusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod cum sic arguitur: Omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis, in corp. art., patere potest. Cum enim dicimus, fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis: sed verum predicat tantum adæquationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi: Istum fornicari est a Deo: sed quod veritas ejus est a Deo.

Ad SECUNDUM dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et alie res, ut ex predictis patet: et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo.

Ad TERTIUM dicendum, quod secundum Philosophum,

(1) *AI.* et adæquationem intellectus.

VI Metaph. (com. viii), veritas non consistit in compositione que est in rebus sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhaeret; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali; sed in hoc quod actus inhaerens subjecto apprehensionis animae adaequatur.

AD QUARTUM dicendum, quod bonum, debitum, rectum, et huiusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa divinae voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus praecipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum praecipere, bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permissionis; et non ad id quod sub permissione cadit; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliam (1) rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad QUINTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quae est in intellectu, quae a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

AD SEPTIMUM dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum iudicatur tale quale est, est a Deo; unde veritas quae verum est malum esse, est a Deo.

AD NONUM dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

ARTICULUS IX. — *Utrum veritas sit in sensu.*

(Part. II, quest. xvi, art. 2.)

Nono quaeritur, utrum veritas sit in sensu; et videtur quod non. Anselmus enim dicit (lib. de Veritate, cap. xii), quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

2. Praeterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Questionum (quest. 5), probat, quod veritas corporis sensibus non cognoscitur; et rationes ejus supra posita sunt. Ergo veritas non est in sensu.

(1) Forte aliquam.

Contra, Augustinus, de vera Religione (cap. xxxvi), dicit, quod veritas est quae ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non solum intellectui, sed etiam sensui. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu; si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, quia vere iudicat; quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditioe completa; in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (propos. xv), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditioe completa. Sensus autem qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio; quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inler potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Ex his ergo patet solutio ad objecta.

ARTICULUS X. — *Utrum res aliqua sit falsa.*

(I part., quest. xvii, art. 1.)

Decimo quaeritur, utrum aliqua res sit falsa; et videtur quod

non. Quia, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (II, cap. v), verum est id quod est. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebatur, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est id quod est, ita et falsum. — Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

3. Præterea, veritas est adequatio rei et intellectus. Sed omnis res est adequata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

4. Præterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam. Sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam; quia omne esse est a forma. Ergo quælibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

5. Præterea, sicut se habent bonum et malum; ita verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius (cap. iv de divinis Nomiis) et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero; quod non videtur posse esse; quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et alium, propter hoc quod albo substantificatur in homine.

6. Præterea, Augustinus in lib. Soliloq. (II, cap. i) sic objicit. Si aliqua res nominatur falsa; aut hoc est ex hoc quod est simile; aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile, omnia reclamant, quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

1. Sed contra, Augustinus, Soliloq. (lib. II, cap. xv a med.), ita definit falsum: Falsum est quod ad similitudinem alienius rei accommodatum est, et non pertingit ad id cuius similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Præterea, dicit Augustinus, de vera Relig. (cap. xxxiv paulo post princ.): *Omne corpus est verum corpus, et falsa unitas*. Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quælibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab ea nihilominus in infinitum distet; videtur quod quælibet creatura sit falsa.

3. Præterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur

quin aliqua res inveniat mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniat falsa.

4. Item Anselmus, de Verit. (cap. II et cap. XI), dicit quod duplex est propositionis veritas: una quando significat quod accipit significare, sicut hæc propositio, Socrates sedet, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione, dicitur quælibet res vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quæ deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multe res sint tales, videtur quod multe res sint falsæ.

Respondeo dicendum, quod sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra, art. 5 et 8 hujus quest., dictum est; intellectui autem divino comparatur sicut mensuram mensuræ, quantum ad ea quæ in rebus positiva dicuntur vel inveniuntur; quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adæquantur; quia omnia hujusmodi Deus cognoscit, quomodo ea non causet. Patet ergo quod res quantumcumque se habeat sub quacumque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adæquatur. Et sic patet quod res quælibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. de Verit. (cap. VII, VIII, XI et XII). Igitur est veritas in omnibus quæ sunt entia, quia hic sunt quæ in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inæqualitas rei ad intellectum quæ quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparent; quia cognitio nostra intium a sensu sumit, cuius per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de Anima (com. n) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est; et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philosophus dicit VI Metaph. (V, com. xxxiv, et lib. IV, com. xxxvii), quod illa dicuntur falsa quæ nata sunt videri tunc quæ non sunt, aut quæ non sunt; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas præcipue in iudicio animæ existunt, anima vero inquan-

tum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se falsam facit apprehensionem; sed quia nata est facere per ea que de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est, in isto artic. et 5 et 8, comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis; secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera; ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliqua res dicitur falsa; et ideo oportet rationibus utriusque partis respondere.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ista definitio, *Verum est id quod est, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis, scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur, ut in re est; et sic etiam falsum dicitur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.*

Ad SECUNDUM dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III Metaph. (comment. x); sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentie, sicut et bonum; in quantum, videlicet, exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

Ad TERTIUM dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

Ad QUARTUM dicendum, quod quamvis qualibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cuius iudicia externis ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum hoc falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

Ad QUINTUM dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquid ens sit. Unde cum omne ens, in quantum huiusmodi, sit verum; oportet falsitatem in rebus existentem, supra veritatem fundari; unde dicit Augustinus in lib. Soliloq. (cap. x paulo a princ.), quod tragœdus qui representat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset vorus tragœdus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse vera; quia affirmatio et negatio, secundum quod dicunt verum et falsum, non referuntur ad idem.

Ad SEXTUM dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod

nata est fallere; cum autem *fallere* dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab ejus similitudine. Et ideo hoc quod dico, *fallere*, secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in lib. de vera Relig. (lib. II Soliloq., cap. xv a med.), quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad PRIMUM ergo eorum que contra obijciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili; et ideo ex similitudine majori vel minori decipitur anima secundum majorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcumque in errore inducit; sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes, fallere. Creature autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, et non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex predicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creature debent dici false.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, que omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut crederetur unitas.

Ad TERTIUM dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscujusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, que est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur; et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secunde consequitur in ipsa ratio bonitatis, que con-surgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

Ad QUARTUM dicendum, quod secundum Philosophum in III Ethic. (VI Metaph., com. viii), primum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est ejus finis. Non autem est ita in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS XI. — *Utrum falsitas sit in sensu.*
(part., quest. xvii, art. 2.)

Undecimo quaeritur, utrum falsitas sit in sensu; et videtur quod non. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III de Anima (com. xv). Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliae partes hominis rectitudinem sequuntur; sicut et in mundo majori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus; non ergo in eo erit falsitas.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (cap. xxxvi, declinando ad finem, et cap. xxxiii, circa med.): *Ipsi oculi non fallunt nos; non enim errant, possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita errant ut afficiuntur, quid ab eis amplius capere debeamus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Praeterea, Anselmus in lib. de Verit. (cap. vi) dicit: *Videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione;* et sic habetur propositum.

Sed contra est quod Anselmus dicit: *Est quidem in sensibus nostris veritas, non simpliciter; non fallunt res aliquando.*

Praeterea, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (cap. xv, a med.), falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen ad verum nonnullam imitationem habet. Sed sensus habet quandam similitudinem quarundam rerum, quae non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

Sed dicebatur, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus. — Sed contra, quodcumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita iudicat; nisi superius iudicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

Respondeo dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perliciat in intellectu; ut sic sensus inveniat quodammodo medium inter intellectum et res; est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam; et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur esse sensus falsus vel verus sicut res; in quantum, videlicet, faciunt veram existimationem in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu sicut et in

intellectu; in quantum iudicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum; sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas; sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato; quia secundum quod sensu disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (in arg. 2 hujus quaest.), quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est representativum alterius rei; cum quandoque representent ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est; quia intellectus sicut iudicat de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res; tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur falsitas et veritas in iudicio componentis et dividitis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprio, sed solum secundum ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; prout scilicet ex apprehensione tali natus est sequi tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quandam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitiva partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsicum, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum

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 superiora nihil accipiunt 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., quest. xvii, art. 3.)

Duodecimo queritur, 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 Quæstionum, quest. XXXI (quest. XXII, in prime): *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, verè 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.

Respondetur dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod anima rei cognoscit; est enim intelligere quasi nomen legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentialia rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentialibus rerum comprehensivus 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 sensibilibus 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 resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTIO II

DE SCIENTIA DEI

(In quindecim articulos divisa.)

In primo queritur, utrum in Deo sit scientia; 2^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 æquivocè 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., quest. xiii, art. 1.)

Questio est de scientia: et primo queritur 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 essentialiam, quia vivere addit supra esse, et scientia

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 accipiunt 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., quest. xvii, art. 3.)

Duodecimo queritur, 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 Quæstionum, quest. XXXI (quest. XXII, in prime): *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, verè 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.

Respondetur dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod anima rei cognoscit; est enim intelligere quasi nomen legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentialia rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentialibus rerum comprehensivus 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 sensibilibus 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 resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTIO II

DE SCIENTIA DEI

(In quindecim articulos divisa.)

In primo queritur, utrum in Deo sit scientia; 2^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 æquivocè 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., quest. xiii, art. 1.)

Questio est de scientia: et primo queritur 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 essentialiam, 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 scientie alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentie. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentie et scientie.

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 scientie non repræsentat totam perfectionem divinam; quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. de Causis (propos. xxn). 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 à principiis in conclusiones ejus intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet (vii cap. de divinis Nominibus). Ergo scientia non est in Deo.

5. Præterea, omnè 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, Algori dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino à 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 secundii, cum sit in potentia respectu ejusdem. Ergo scientia inventi 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 inventitur aliquid respondens ei quod nos concepimus ex nomine scientie in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quod 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 quem exprimit nomen scientie, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

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

(1) 44. al.

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 scientie Deo competere non potest.

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

Sed contra est quod dicitur, Rom. xi, 33: *O altitudo divitiarum sapientie et scientie 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 media. Et 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, que 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 create scientie transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio adita essentie 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 substantie 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 attribuiamus, vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientie 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. XI) 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 infundit 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 attribuantur per quandam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut hujusmodi ceteræ passionis; 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 principis ad determinatos fines; ita opera nature, quæ divinitus fiunt, ut patet in II Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera hujusmodi; quod dicit Dionysius (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 quicquid 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 quandam assimilationem rem intellectam; alias enim falsæ esset; si nihil subsisset in re, intellectus autem noster non hoc modo potest representare per assimilationem Deum sicut representat creaturas; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quandam, 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 diverse res

diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas res præsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma univ. quidquid perfectionis distinctum et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quadammodo præxistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo univ. 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 unaqueque 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 univ. 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 Perih. (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 aliquam et essentiam ejus; additio enim distinctionem præsupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguatur 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 significetur 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, Diemeter est asinator costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita; non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum

(1) *Distinctionem.*

modum cognitionis quo cognoscibilis est; quamvis cognoscat totam, nullam partem ejus ignorans. Similiter ergo et nomina que 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 que 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 predicti, 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 cognite, Deus cognoscit quedam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquid 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 scientie; ipse enim precipue omnia per causam cognoscit.

AD SEXTUM dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, que in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso; quia ab ejus intellectui effluunt forme in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animalibus nostris, ita e converso forme non sunt nisi quedam sigillatio divine scientie in rebus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod scientia que 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 scientie, que 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 eterno in actu.

AD NONUM dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re que per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex diets patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a representatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et hec est summa cognitio quam de ipso in statu viae 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 subterfingere, non quia aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo representat; sed quia nulla eum representat perfecte.

AD UNDICESIMUM 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 nomen ejus, sed est proprie nomen creature, que definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina que sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus representatur.

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

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

Secundo queritur, 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, ratio 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. Preterea, in lib. de Causis (proposit. xv) dicitur: *Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reductione completa.* Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non processit discussus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit se ipsum.

3. Preterea, 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 media. Augustinus dicit in lib. LXXXIII Questionum, quæst. XVI (quæst. XIII et XVI): omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendit 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 minus excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscit. 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 Questionum (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 cognoscit, 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 habite in unaqueque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectus in aliis speciebus invenitur; ut cupilibet rei perfectio in se considerate sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, que consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut hinc imperfectioni aliquid remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio que est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis in quantum se 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, et in ea describitur totus ordo universi, et causarum quæ in quo etiam finem ultimam hominis possuerunt, 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 que nata sunt eam determinare. Et quia forme 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) Et, qui, 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 cognite in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognita in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de Anima (comm. iii), quod non est idem modus receptionis quo formas 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: plante enim, et alia quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privatur, ut patet II de Anima (III de Anima, com. lxxvi); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species deparatus 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 lumen solis; 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; relinquatur 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 sine 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 quæ dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam rodit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physic. (com.

xx); unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut roditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quandam discursum, secundum quem est exitus et roditus 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 cognoscitur ex objectis, et potentia per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius (art. præc. ad 1 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 roditio 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 rodit, quia omnibus providens, se 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 quæ 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 comprehendi, 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; 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 infinita quae dicitur intransibilo, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae 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 quae 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 quamlibet 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 ly *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 ly *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 praedicto, 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 intellecte 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 quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly *aliter* sit modus rei cognite, tunc nullus intelligentis intelligit rem aliter quam sit; quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materiale, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

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

Tertio quaeritur, 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 cognoscat creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscat creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscat eam in propria natura.

3. Praeterea, si intellectus divinus cognoscat creaturam; aut cognoscat ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliquid extrinsecum medium; cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum 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. Praeterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse

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

5. Præterea, Philosophus in XV Metaph. (XII Metaph. contin. 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 cognosceret se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem: cum se ipsum per essentialiter suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentialiter earum cognoscat; quod esse non potest. Si aut alia et alia ratione; cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinitati 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 in 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 linea nihil deperit de ejus quantitate, si punctum ab ea separatur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinæ, si cognitio creaturæ et subtrahatur. Sed quiddam 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, quiddam Deus cognoscit, ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quiddam cognoscit, est ens; quia cognitio ejus non est nisi ens. Ergo quiddam cognoscit Deus, ab æterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab æterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Præterea, omne quod perficitur aliquid 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 aliquid 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: hujusmodi 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 creature visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli., xxxiv. 2: *Quasi qui comprehendit ventum*, etc. Ergo creature magis sunt Deo incognite quam notæ.

18. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparisonem ad Deum. — Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi in quantum 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 cause 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 intraintrant 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 aperte 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 omnisciens; 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 VII 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 quæ illuminat omnem hominem venturum 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 diligitur nisi cognitum. Sed Deus diligit omnia quæ sunt; Sapient., xi, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Præterea, in Psalm. xciii, 9, dicitur: *Qui finxit 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 finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Ille (4) 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 caelos in intellectu.* Ergo ipse intelligit caelos 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.

(4) Al. hinc.

Respondeo dicendum, quod absque ambiguo 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 finxit 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 primam ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem que 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, in quantum 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. Quandoquæ 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 aliquid 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 cognoscentis dicitur discurrere in effectum; quando vero non alio actu fertur potentia cognoscentiva in medium quo cognoscit, et in rem cogitam, 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 Nominibus) 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 proportionem 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 aliquam 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 aliorum 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 aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur; 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 que sit existentium, sed que 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 cognite, 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 aliæ 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 qui cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, que 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 cognite, quia per sua principia res cognoscibilis est, sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus; que 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 cognoscentis et cognita; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis que est in intellectu ad lapidem, quam illius que est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad representationem; et hec similitudo requiritur cognoscentis ad cognita. Quamvis igitur sit minima similitudo creature 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 quantumvis a linea si diminuat punctus in actu, nihil deperat de linee quantitate; si tamen diminuat a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit linee substantia. Similiter etiam est 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 DODECIMUM 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 cognitio ponatur de rebus non æternis.

AD DECIMOTERTIUM 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 perficiatur 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 informetur; unde patet quod res que 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 dicitur, 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 quantum 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. idem.*

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, que intant 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. XIX, art. 6.)

Quarto queritur, utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius (super Proœmium Porphyrii in Predicab., 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 cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno; cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria et distincta, videtur quod Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

3. Præterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidiorum 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, qua 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 quocumque 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 cognoscendi 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 que est per essentialia vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habet vel per essentialia vel per accidentalia ejus; quia etiam accidentalia 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 habetur 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, iuste 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, homini, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus; quod pro inconvenerenti habet Philosophus in lib. de Anima (I, text. lxxx), et in III Metaph. (com. xv).

Respondendo 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 propriam finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim cause cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius cause communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem huius 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. ii): *Tunc cognoscere dicitur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa*, id est causas proximas, et 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) 41. u.

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, cuius 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 hanc rationem assignat Dionysius (vii cap. de div. 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 cavet 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 lineam; unde punctus cognoscens se ipsum, non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; socius 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, qui singularia cognoscere potest, ut infra dicitur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes specierum; unde 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 unum 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 divine 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 uniuscuiusque.

AD TERTIUM dicendum, quod ignis non est causa calidiorum 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 altitatem 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 cognoscatur. 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, id est per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens 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 universale 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 formæ 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 uniuscuiusque sicut in causa activa; ideo, quamvis sit universale 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 nunc ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V. — *Utrum deus singularia cognoscat.*

(Part. I, quæst. XIV, art. 2.)

Quinto queritur, 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.

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 uniuscuiusque.

AD TERTIUM dicendum, quod ignis non est causa calidiorum 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 altitatem 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 cognoscatur. 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, id est per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens 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 universale 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 formæ 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 uniuscuiusque sicut in causa activa; ideo, quamvis sit universale 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 nunc ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V. — *Utrum deus singularia cognoscat.*

(Part. I, quæst. XIV, art. 2.)

Quinto queritur, 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 formas penitus deputatas, non autem sensus et imaginatio. — Sed contra, deputatio formarum in intellectu recepta 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 deputatio formarum non impedit cognitionem singularium nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas (quam in intellectu habet). Sed ista puritas formarum est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Præterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat; quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla. Probatio media. Sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. xvii), *melius est multa nescire quam scire*, scilicet vana. Sed inter singularia multa sunt vana. 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 cognoscit.

6. Præterea, quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. 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 cognoscit); videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere; et ita nullo modo cognoscit.

7. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscentis cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si 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 nulli 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 cognoscit, 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 cognoscit, 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 quædam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius (xii cap. de divin. Nominib.). Ergo ejus cognitio nullo modo determinatur ad aliquid singulare; et sic singularia non cognoscit.

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 scite esse non possunt.

12. Præterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare in quantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio media. 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; quædam 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 cognoscit, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. — Sed contra intellectus noster cognoscit 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 materie ad ipsam cognoscendam.

14. Præterea, secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria que ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens que 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. Sed 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, que sunt extra ipsum.

16. Præterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab objecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divina cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependet. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, que 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 concrectione materie et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea que 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 predictis. art. præc. patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Præterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur illud quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quædam potentie instrumentaliter ordinata ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cujus forme 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 universalibus; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coartare. Sed hic error per rationem Philosophi destri potest, qua contra Empedoclem invenitur 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, que 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 universalibus, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producit; sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus cœli et distantias celestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim que 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 inspicere, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam hæc positio stare non potest; quia ex causis universalibus non consequuntur nisi forme universales, si non sit aliquid per quod forme individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse; et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsem cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur cause universali, particularis autem particulari; et sic remanet predictum 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 cujus evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientie artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiorum. 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 donum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est formæ; per eam cognosceret artificiatum et ratione formæ et ratione materiae. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formæ, sed materiae; in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiae; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam, et quantum ad formam; unde non solum universalis, sed etiam singularis cognoscit.

Sed tunc restit dubium; cum omnia 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 intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia eius tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quæ imprimatur in sensum, et per quosdam gradus deparata, 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 materiae. 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 materiae; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter; sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, 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 materiae 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 organæ 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 deputationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio hujus actionis contingit quod similitudo materiae 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 alienius, et secundum hoc quedam scientiæ sunt prohibitæ; vel ex hoc quod per quasdam 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 artem deicunt in memoriam alienius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturæ ad cognitionem requireretur.

Ad SEXTUM dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscat res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognite sit in cognoscente; sicut saepe 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 NONAM 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 UNDICESIMUM dicendum quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scilicet; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia et alia conceptione cognoscit res præsentés, præteritas vel futuras;

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

AD DUODECIMUM dicendum, quod illa que habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt 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 materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo que sufficiat ad materiae 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, que est materiae similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum representationem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod actus divinae 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 deliens. Et preterea nulla actio cognitivae virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patientem; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cognitum in cognoscente.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; ratio enim que importatur in divina cognitione, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cognitum ad cognitionem; sicut e converso ratio que importatur nomine scientie, designat dependentiam nostre scientie 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 materiae, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

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

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

2. Proterea, 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 dirigitur, quae distinctionem unius ab altero presupponit.

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 praecognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Preterea, secundum Boetium in V de Consolat. Philosophiae (prosa IV a med.), quidquid potest virtus inferior, potest superior; Sed, ut ipso ibidem dicit, intellectus est supra imaginatorem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singularia cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

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

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

(1) *Al. dicit sed.*

nostro, accipitur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, que sunt individuationis principia; relinquuntur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum; omnis enim forma, in quantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, que, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster, singulare cognoscat; 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 que est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo que est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe (1) cognoscitur; similitudo autem que est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis; per medium quo sensus (2) noster accipit similitudinem rei que est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quandam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex speculo quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen per quandam 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 que est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem que 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 quendam 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 que 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 que 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) *Al. recte.* — (2) *Al. cognitionis per medium, quo sensus, etc.*

ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata; considerat enim hominem et canem 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, que 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 que 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 ænantiabilia.* — (1 part., quæst. XIV. art. 14.)

Septimo queritur, utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ superius factam; et hoc est querere, utrum cognoscat ænantiabilia, et præcipue circa singularia; et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eandem dispositionem; et singulare, secundum quod nunc 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 que æqualiter se habent ad rem præsentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illæ potentie que 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 que significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu

(1) *Al. quod sicut.* — (2) *Al. 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., i. 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 arce, 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 divine 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 cognoscit 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 cognita 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 quest., et art. 5 ad 9 argum., patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distinet 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 individuuntur, effluuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia, secundum Philosophum, omnis demonstratio, 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 materie, 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 unamquodque 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 inherentiæ minus 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 incomplete 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 quedam imitatio unitatis; unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus, non componendo, variis essentialia cognoscit quomodo ipse intellectus componens et dividens.

Ad quartum dicendum, quod arca quæ est in mente artificis, non est similitudo omnium quæ possunt arce 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 quacunque disposi-

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

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

Octavo queritur, 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 ens 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 artificatorum causa; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitās, 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 cognitās. Remoto autem priori remouetur posterior, sed non a conuerso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsæ præxistant; sed apud intellectum diuinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, siue sit siue non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem; scilicet speculatiuam, et practicā. Speculatiuam quidem, siue 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 speculatiuam, cum practica efficiatur per extensionem speculatiuæ 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 confligit aliquam formam artificati, vel artificii, quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens; quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendam 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 speculatiuam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit; tamen accommodatus dicitur quod intueatur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo sunt; secundum, scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis proprie bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, præteritis, presentibus, 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 cognitīs, consistit in assimilatione passiva, per quam cognosceus assimilatur rebus cognitīs prius existentibus; sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognosceus assimilata 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 practice, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerint vel sunt vel erunt; si autem sit forma etiam speculatiuæ cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, esse ideam.

Ad quartum dicendum, quod Verbum nōminat potentiam operatiuam Patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quæ se extendit diuina operatio; unde et in Psal. xxxiii, 9, dicitur: *Dixit, et facta sunt;* quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.

An quintum dicendum, quod illa quae nec fuerunt nec sunt nec erant, 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, quest. 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, finire non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicendum quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiae, 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 notitiae. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitum, ita nec scientia simplicis notitiae.

3. Praeterea, 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. Praeterea, omnia quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actus in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinite rationes erunt actus in ipso; quod videtur impossibile.

5. Praeterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranscat usque ad ultimum 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. Praeterea, quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

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

8. Praeterea, 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. lxxv); 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 cognoscatur, Deus infinita non cognoscet.

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

10. Praeterea, 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 lamen incomprehensibilis et cujus scientiae non est numerus. Ergo Deus potest scire infinita.

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

Praeterea, 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.

Praeterea, Deus scit quaecumque 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.

Praeterea, sicut dicit Commentator in XI Metaph. (com. xviii), omnes proportionem et formas quae 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 infinite formae 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.

Praeterea, 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.

Praeterea, 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 eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum eternum, sequebatur quod esset revolutio eorundem secundum numerum in diversis seculis; quod penitus est absurdum. Unde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his que sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum que fuerant vel sunt vel erunt, sed etiam omnia que nato 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 medii cognoscendi, cognitio ad multa vel pauca se extendit; sicut similitudo que recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est directiva 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 que 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, que ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex precedentibus 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 aliquod 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 infinitum non per viam infinitatis sue, 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 debet cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem ejus; si autem cognoscatur naturam albedinis vel corporeitatis, que invenitur in corpore infinito, sic cognosci infinitum perfecte quantum ad omnes partes ejus, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscatur; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unam post alteram cognoscatur, et ita quantitatem discretam per viam quantitatis continue cognoscatur. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam finiti; 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 finiti; si enim per viam finiti 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 adsequantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat; 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 finiti scitur.

Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae; 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 que sunt extra ipsum, que sunt vel presentia, vel preterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut

(1) *Al. dicitur in.*

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

AD TERTIUM dicendum, quod visus proprie 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 que est presentium, præteritorum, et futurorum. ERITATIS

AD QUARTUM dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque; 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 inconueniens 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 quantitatibus invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectius est ut aliqui per nihil terminetur.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quantumque partem quantitatis ejus acceperis, cujuscumque mensura, 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 quantum, 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 alterius 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 queritur, 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 que non reducitur ad actum; et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit (lib. VIII *Epistolarum*, epist. lvi parum ante med.): *Idea est exemplar rerum que 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 infinita non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondetur 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 minus ponantur, et indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si ædificator facit domum, in ejus factiōne plures serræ consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factiōnem domus nisi per accidens, ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotiesque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opinionēs processerunt.

Quidam enim antiqui philosophi posterunt 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 xxi, et in II 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 infinitis; sic enim ejus esse nunquam completur. Sed infinitum per accidens posterunt non solum esse in potentia, sed in actu; unde Algazel in sua Metaphysica ponit animas humanas à 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 posterunt, 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 impediēte 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 presens.

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 infinite 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 esse 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 inquantum effectus ejus, vel ipse actus, diversus ab eo existens, est potentia finis. Nullus autem divine potentie effectus est finis ipsius, nec actus ejus est diversus ab eo; et ideo ratio non procedit.

AD QUARTUM vero quod obijcit in contrarium, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possit 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 æon, ut in III Physic. dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt; idea enim secundum predictam 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 QUINTUM 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 poterat, nisi creatura potentia præexistere; 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 quaeritur, utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas invocationis vel analogie, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utrique 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 simplicius. 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.; ut patet si id quod vocamus hominem, illi vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturæ potest aliquid esse commune nisi secundum æquivocationem parvam.

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, laetrabili, 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 equalia 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 imitatur 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 scientiam 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 prædicatur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum secundum rem, suæ 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 nominum que creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex æquivoceis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoca, nec pure æquivoce, nomen scientie de scientia Dei et nostra predicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dicti quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogia communitas. Est enim quedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eò quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplex; convenientia etiam quandoque attenditur duplicem ad invicem inter que non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario, ex hoc quod sicut senarius est duplex ternarii, ita quaternarius binarii. Primà ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primæ convenientiæ invenimus aliquid analogice dictum de quibus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidentis habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundum 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 que 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 analogie nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod 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 predicto; sicut est in omnibus que symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel hujusmodi; quia in horum definitione cadit materia, que 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-

tionem non clauditur defectus, nec dependat a materia secundum esse, 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 similis aliquis fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso; quia homo non dicitur suæ imaginis similis, sed e converso; si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile id quod imitatur et ad ejus imitationem fit; simile, secundum quod representat; sed non simile, in quantum a perfecta representatione deficit; et ideo Sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat; sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat; concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit (Psal. LXX, 19): *Deus, quis similis erit tibi?*

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

Ad TERTIUM dicendum, quod obiecto illa procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creature ad Deum non esse.

Ad QUARTUM dicendum, quod similitudo que 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 que est secundum convenientiam proportionum; talis enim similitudo similiter invenitur in nullum 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 creature ad Deum similitudinem predictam non tollit.

Ad QUINTUM dicendum, quod ens et non ens aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet IV Metaph. (com. xi); unde nature distantia que est inter creaturam et Deum, communitatem analogie impedire non potest.

Ad SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogie que 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 eâ; et tunc erit nomen pure æquivocum; nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter eâ, unde non erit æquivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram externam, 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 creature 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., quest., XIV, art. 13.)

Duodecimo queritur, 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 Peribet. (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 hæc. Datur 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 positum 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 creature, 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 scite.

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

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 maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter eâ; et tunc erit nomen pure æquivocum; nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter eâ, unde non erit æquivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram externam, 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 creature 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., quest., XIV, art. 13.)

Duodecimo queritur, 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 Peribet. (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 hæc. Datur 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 positum non deberet sequi aliquod inconueniens. 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 creature, 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 scite.

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

quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquid contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psalms. XXXII. 15. dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Præterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius in V de Consolat. (prosa ult. a med.). Ergo omne contingens est scilicet a Deo.

Præterea, Augustinus dicit (lib. LXXXIII Quæst., quæst. XXVI), quod scilicet mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquid contingens, quod est mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Præterea, Deus cognoscit res in quantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tunc necessaria quam contingentia cognoscit.

Præterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quantumvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

Præterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad modum scientie nostræ, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse; quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quæ contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleret de his. Sed hoc esse etiam non potest; quia secundum hoc periret liberum arbitrium; nec esset necessarium consilium querere; injustum esset etiam pœnas vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit; nec tamen propter hoc impeditur quia aliqua contingenter eveniant. Ad huiusmodi autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quedam potentie et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum: quidam vero in quibus potest esse

falsitas; sicut imaginatio, et opinio, et estimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea sit falsitas, oportet quod summe cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, antequam fiat; eo quod cause ejus sunt immutabiliter ordinate ad ejus productionem. Unde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram occipsum vel ortum solis per scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum; quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam jam contingens in esse productum est, iam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in presenti, potest esse iudicium illius potentie vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur; sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cum falsitas subesse non possit; unde, cum divine scientie non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quæcumque rem contingentem; sed semper ordo divine cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo presentis ad presens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per viam successivo, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret presentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore sue visionis omnes transeuntes presentialiter videret; nec tamen simul omnes presentialiter, quia tempus sue visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul presentialiter omnes videret, quantumvis non omnes simul presentialiter transirent; unde, cum visio divine scientie æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quicquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut presens videatur; hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divine visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed presens. In ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostre futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divine visioni, quæ est extra tempus, futurum non est; sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi

illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntis simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt presentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive que nobis sunt presentia, sive que preterita, sive que futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficillias autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis consignificando differentias (1): si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper presentia; unde etiam, ut Boetius dicit in lib. V de Consolatione (prosa ult. parum ante med.), ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam prævidentia; quia ea porro, quasi longe positus, in æternitatis speculo intuetur: quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamvis futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intellus divina cognitionis.

Ad SECUNDUM dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I Periherm. (cap. vi. declinando ad fin.) dicitur: non tamen sequitur quod simpliciter dicitur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

Ad TERTIUM dicendum, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam presentis, non secundum quod futurum est; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet; eventus enim non est nisi ejus quod futurum est: quia id quod jam est, non potest ulterius evenire; sed verum est id evenisse; et hoc est necessarium.

Ad QUARTUM dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo est necessarium, hæc est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: Omne scitum a Deo est necessarium; quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: Id quod est scitum a Deo, neces-

(1) *Id est magnificando differentias.*

sarium est esse: res enim que a Deo sunt scite, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis in corp. art., patet.

Et si objiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis que sibi invicem succedere possunt in subjecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic predicta distinctio hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo; tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua presentia: presentia autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo; et secundum hoc predicta distinctio procedit.

Ad QUINTUM dicendum, quod si sit de re predicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientie ad scitum.

Ad SEXTUM dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut presentia sibi, aliis autem futura; et ideo objectio non procedit.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens. Hoc est scitum a Deo: eo quod, quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium: sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium; quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II de Gener. et Corruption. (com. xxvi) dicitur: *Futurus quis incedere non incedit*. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur, Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem cause que sunt ordinate ad aliquem effectum possint impediri, quod non sequatur effectus; tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinate; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum; nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in predicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens. Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali con-

positione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens predictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quantum antecedens predictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impedi per contingentiam cause proxime; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floribus arboris, quae est ejus effectus, est contingens, quia causa ejus proxima est variabilis, scilicet vis generativa plante. Sed etiam hoc non videtur sufficiens; quia hoc non est per naturam cause et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens; quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non invenitur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et haec conditionalis est falsa, Si sol movetur arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his que attribuntur rei secundum se, aliter de his que attribuntur rei secundum quod est cognita: illa enim que attribuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum ipsum modum; sed illa que attribuntur rei vel que consequuntur ad ipsam inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognite; ut si dicam, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu; et similiter cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est secundum, non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum, Si Deus scit aliquid, illud est, quam hoc erit; unde idem est iudicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis contingens, dum est

futurum, non habeat esse; tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem; et sic divinae visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit, inquantum, scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producantur; sic enim non loquitur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur; sed inquantum cognoscitur in se ipso; sic enim cognoscitur ut praesens.

Ad decimum dicendum, quod futurum Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem quantumcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

Ad undecimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad id quod cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra, art. 3 hujus quest., dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est cognitio medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut ea posito conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognite; et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adequatum nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum; ut supra, art. 4 hujus quest., et art. 5, ad 9 arg., dictum est.

ARTICULUS XIII. — *Utrum divina scientia sit variabilis.*

(1 part., quest. xiv, art. 15.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum scientia Dei sit variabilis; et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilatur rebus scitis. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis.

2. Praeterea, omnis scientia quae potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Praeterea, scientia nostra, quae est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quae est per hoc quod confertur alicui rebus, est per modum rei scite. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia ejus variabilis.

4. Praeterea, ablato relativorum, auferitur aliud. Ergo variatio variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia ejus variabilis.

5. Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo, etc.

Probatio medie. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, ejus scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, que facturus est; posset autem plura facere, que nunquam est facturus: ita posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum que facturus est. Ergo scientia ejus potest augeri et minui.

6. Sed dicebatur, quod quamvis plura vel pauciora essent subjecta divine scientie, non tamen ejus scientia variatur. — Sed contra, sicut possible sunt subjecta divine potentie, ita scibilia sunt subjecta divine scientie. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, ejus potentia augetur; minueretur autem, si posset, in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augetur ejus scientia.

7. Præterea, quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed jam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit et sic ejus scientia variatur.

8. Præterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso variantur, ejus scientia variabilis erit.

9. Præterea, in Deo dicitur esse (quædam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur scientia ejus esse variabilis.

10. Præterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse producte. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divine.

11. Præterea omnis scientia que transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est hujusmodi; quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacob., 1. 17: *Apud quem non est transmutatio.*

Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de Anima (comment. xxviii). Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

Præterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondendo dicendum, quod, cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accedere variatio in ipsa; uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte rei cognite. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia con-

siderare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum ejus, et modum ipsius; et secundum hoc tria potest variatio accedere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientie, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebat; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientie. Talis autem variatio in divina scientia accedere non potest; quia scientia divina, ut supra (art. 8 hujus quæst.) ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quendam modum scientia Dei sit tantum existentium in presenti, præterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accederet in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, que determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabatur. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accedere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libera actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velle vel non velle facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul cum vult non velle; sic in voluntate divina, que immutabilis est, non potest accedere ut prius voluerit aliquid et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate que est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit; et sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirit duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solum modo sequeretur, quod scilicet ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientie vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia ejus vel in voluntate; hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura faciendam.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actus considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed

solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte mediis cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc quam prius: quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate mediis per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua: quae est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutus aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus quae cognoscit, sua essentia est, quae invariabilis est. Ergo relinquatur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognite scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae fuit prius vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua presentia, prout est iam determinatum ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad sciendum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum representationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis sciunt a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, art. praeced. ad 7 argum. patet.

AD TERTIUM dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognite est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

AD QUARTUM dicendum, quod illud ad quod refertur divina

scientia, secundum quod substat divinae scientiae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis predictae.

AD QUINTUM dicendum, quod cum dicitur, Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utriusque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis, in corp. art., patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur *plura*, importetur comparatio ad praesentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

SEXTUM concedimus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius, in corp. art., dictum est; et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, et quando sunt et quando non sunt; ita cognoscit diversa enuntiabilia quando sunt vera et quando sunt falsa; quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile esse verum, scilicet Petram currere, illo tempore quo verum est; et similiter hoc enuntiabile Petram esse cursum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petram currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit; quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formatum enuntiabile in se ipso, tunc non sciret (1) aliquid enuntiabile nisi quando est verum, sicut in nobis accidit, et sic ejus scientia variaretur.

AD OCTAVUM dicendum, quod modis scienti est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi scienti varietas facit scientiam variabilem, non autem variari rerum scitarum.

AN NONUM patet responsio.

AD DECIMUM dicendum, quod actus potentie terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod quamvis Deus per essen-

(1) *Al. deservit.*

tiam suam alia cognoscit, non tamen est ibi aliquis transitus; quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

ARTICULUS XIV. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum,*
(I part., quest. XIV, art. 8.)

Quartodecimum queritur, utrum scientia Dei sit causa rerum; et videtur quod non. Origenes enim super epistolam ad Romanos (cap. VIII ad illa verba, *Quos vocavit, hos justificavit, ait: Non propter aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientia Dei quam e converso.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab æterno. Si ergo ipsa esset causa rerum, videtur quod res ab æterno fuerint; quod est hæreticum.

3. Præterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius; unde etiam demonstrationes que sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit æterna. Ergo et res, cum sint scitæ a Deo, omnes essent necessarie; quod est absurdum.

4. Præterea, si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra; quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod falsum est.

5. Præterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequeretur necessitas in rebus; et sic ideo quod prius.

6. Præterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimi in effectum, hæc non e converso. Sed scientia nostra, que comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis; et ita contingentia non cognosceret; quod est contra predicta.

Contra, Augustinus XV de Trinit. (cap. XII in medio) dicit: *Univas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit.* Ergo scientia Dei est rerum causa.

Præterea, scientia Dei est quedam ars rerum creandarum; ut dicit Augustinus in VI de Trin. (cap. X), quod Verbum est

ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum.

Præterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagoræ, quam commendat Philosophus (lib. VIII Physic., com. XXXVII; et III de Anima, com. IV), qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturæ, sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturæ, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaph. (com. IV). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alienius formæ, oportet quod quæcumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiæ, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitæ a Deo sint causa scientiæ in eo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit æterna; temporale autem non potest esse causa æterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquatur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed a converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, nec causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales infundit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exendo aliquid ab agente; sed forma in quantum hujusmodi, habet esse in perficendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agentis nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, que de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scien-

fiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet cause secundas, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem cause primæ, sed etiam mediæ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa que inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicitur, *Quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importat causam essentialem, sed causam inferendi tantum.

Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandoque scientia, sed quandoque voluntas determinat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem cause proximæ, que etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum; non autem oportet quod sequatur necessitatem cause primæ; quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producentur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum celestium, mediantibus virtutibus inferioribus; sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quoniam motus cæli sit semper eodem modo se habens.

Ad quartum dicendum, quod res proxima causa est scientiæ nostræ, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa primæ; unde non est simile. Vel aliter dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant scientiam; sed magis propter adæquationem virtutis intellectivæ ad res scitæ, quæ requiritur in scientia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius induat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ; et ideo, si sit possibilitas ad deficientiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu; quamvis causa prima deficere non possit; sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quæcumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem; non autem si alteri tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria ubi prima sit contingens, inde est quod

ad necessitatem cause sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem cause secundæ.

Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

ARTICULUS XV. — *Utrum Deus malorum scientiam habet,*
(I part., quest. xiv, art. 10.)

Quintodecimo et ultimo queritur, utrum Deus sciat mala; et videtur quod non. Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed (1) scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa ejus, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Præterea, sicut dicitur in II Metaphys. (com. iv), unumquodque sicut so habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est; ergo non est verum (2). Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Præterea, Commentator dicit in III de Anima (com. xxiii), quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Sacerdot., cap. xi). Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Præterea, quicquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentia Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile; neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest; malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Præterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero Arbitrio (in principio), malum non est addiscibile; per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Præterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest ulcisci que ignorat. Deus est aliorum malorum. Ergo cognoscit mala.

Præterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

Respondetur dicendum, quod secundum Philosophum in III Metaphysic. (com. x, in fin.), quicumque non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione; et

(1) *AE. 6.* — (2) *AE.* sed malum non est verum, *intercedit omisiss.*

ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysic. (com. iv), et aliarum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. LXII, et præced.) dicitur, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum, et mensuram ejuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia que habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum; quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphysic. (text. ii); unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, que in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex predictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam forme ab intellectu, que non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per presentiam forme in intellectu.

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro XII de Civit. Dei (cap. III), quod vitium opponitur Deo tanquam malum bono; sed nature, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addicibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

QUÆSTIO III

DE IDEIS

[In octo articulis divisa.]

Primo enim queritur, utrum sint ideæ; 2^o utrum sint plures ideæ; 3^o utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4^o utrum ideæ in Deo sint; 5^o utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6^o utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7^o utrum accidentium sint ideæ in Deo; 8^o utrum singularium ideæ sint in Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum sint ideæ.

(Part. I, quæst. xv, art. 1.)

Quæstio est de ideis. Et primo queritur, utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio que habetur de re per essentiam ejus, quam qua habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, que dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicitur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, que est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unum rei cognitæ, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creaturarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiæ non consistit in unione mediæ cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei que est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum condiciones particulares; et tamen cognitio que est

ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysic. (com. iv), et aliarum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. lxxii, et præced.) dicitur, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum, et mensuram ejuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia que habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum; quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphysic. (text. ii); unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, que in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex predictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam forme ab intellectu, que non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per presentiam forme in intellectu.

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro XII de Civit. Dei (cap. iii), quod vitium opponitur Deo tanquam malum bono; sed nature, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addicibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

QUÆSTIO III

DE IDEIS

[In octo articulis divisa.]

Primo enim queritur, utrum sint ideæ; 2° utrum sint plures ideæ; 3° utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4° utrum ideæ in Deo sint; 5° utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6° utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7° utrum accidentium sint ideæ in Deo; 8° utrum singularium ideæ sint in Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum sint ideæ.

(Part. I, quæst. xv, art. 1.)

Quæstio est de ideis. Et primo queritur, utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio que habetur de re per essentiam ejus, quam qua habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, que dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicitur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, que est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unum rei cognitæ, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creaturarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiæ non consistit in unione mediæ cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei que est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum condiciones particulares; et tamen cognitio que est

per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

4. Præterea, propter hoc improbatur a Philosopho (lib. I Metaphysicæ comm. vi et xxv) opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum: quia intellectus divinus est in summo firmamentalis. Ergo multo magis inconveniens est ponere ideam in intellectu divino.

5. Præterea, Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideæ posite a Platone non possunt nec generare nec generari, et ita sunt indivisibiles. Sed ideæ, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint simplia generatis, etiam oportet generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideam in mente divina.

6. Item, Dionysius dicit, in vii cap. de divinis Nominibus, quod Deus noscitur existentia ex non existentibus, et non cognoscitur res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscatur res. Ergo ideæ non sunt in mente divina.

7. Præterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creature ad Deum, sicut nec finitum ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum; ergo, cum ideæ sint forme exemplares, videtur quod ideæ rerum non sint in Deo.

8. Præterea, ideæ est respectu cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deducere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Deus est huiusmodi. Ergo, etc.

9. Præterea, sicut unum in quantitate facit æqualitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V Metaphysicæ (comment. xx). Sed propter diversitatem quæ est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse æqualis, vel e converso; nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo ideæ nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideæ non sint in Deo.

10. Præterea, si ideæ sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog. (cap. xxx non procul a fin.): *Satis manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed simpliciter essentialia.* Ergo, etc.

11. Præterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de Civitate Dei: *Qui negat ideam esse, infidelis est, quia negat Filium esse.* Ergo, etc.

Præterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quæ ideæ dicuntur.

Præterea, sicut dicitur in II Physicæ, tres causæ incidunt in unam; scilicet efficiens, finalis, et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo et est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quæ sit pars rei. Ergo, etc.

Præterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria universaliusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideam, existere.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Ordine: *Piget me dicitur, duos esse mundos: sensibilem, et intelligibilem, non quia hoc verum sit; sed quia hoc dicitur imaginari ex me, cum tamen a philosophis dictum sit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura.* Sed manifestum intelligibilis nihil aliud est quam ideæ mundi. Ergo verum est ponere ideam.

Præterea, Boetius dicit in III de Consolatione (metro ix) loquens ad Deum: *Tu cuncta superioris ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.* Ergo et mundi, et omnium quæ in mundo sunt, exemplum est in Deo; et sic idem quod prius.

Præterea, Joann. 1, 3, dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat;* hoc est, quia, ut Augustinus dicit (tract. i in Joan. a med.), omnes creature sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideæ sunt in Deo.

Præterea, speculum non ducit in cognitionem aliorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed Verbum in creatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum, quia eo Pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

Præterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate (cap. x), quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illæ nihil aliud sunt quam ideæ. Ergo, etc.

Præterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res: scilicet per essentialia, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per eorum essentialia, quia sic cognoscuntur solum illa, quæ sunt in cognoscente per sui essentialia. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex præ-

dictis, præced. quæst., patet, relinquatur quod sciat res per earum similitudines; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XLVI), ideas latine possumus dicere species, vel formas, ut verbo transferre videamur. Forma autem alieujus rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingat ad completam rationem formæ agentis, cum frequenter deficient, maxime in causis æquivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alieujus secundum quam aliquid formatur; sicut anima est forma hominis, et figura statua: est forma cupri; et quamvis forma, que est pars compositi, vere dicitur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea; quia videtur hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alieujus illud ad quod aliquid formatur; et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen *idea* accipi, ut idem sit *idea* quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitator aliquem cujus figura depingitur; aliquando autem est prædicta imitatio per accidens præter intentionem; et a casu; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alieujus, de quo non intendunt. Quod autem imitator aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia *ly ad* videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel *idea*, sit ad quam formatur aliquid; oportet quod formam exemplarem vel *ideam* aliquid imitatur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum; aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagitte, que movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente; et similiter operatio nature, que est ad determinatum finem, presupponit intellectum, præstituentem finem nature, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cujus omne opus nature dicitur esse opus intelligentie. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel *ideæ*; non enim dicimus quod forma hominis generatur sit *idea* vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem; sive illa forma sit in agente, sive extra agentem; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificati; et similiter etiam formam que est extra artificem, ad cujus imita-

tionem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio *ideæ*, quod *idea* sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant *ideam* ponere. Sed hæc opinio a philosophis reprobatur; quia que sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus; nature autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem nature, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni *ideæ*; quia ea que ex necessitate nature agunt, non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori; et sic aliqua causa erit eo superior; quod non potest esse; quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam eorum. Et ideo Plato refutans Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, et Empedocles et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate nature, posuit *ideas* esse. Et hæc etiam rationem ponendi *ideas*, scilicet prædefinitionem operum agendorum, tenuit Dionysius in v cap. de divinis Nominibus, dicens: *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter præexistentes; quos Theologia prædefinitivos vocat, et divinos et bonos voluntates existentium prædefinitivos et effectivos; secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædefinit et producit.* Sed quia forma exemplaris vel *idea* habet quoddammodo rationem finis, et ab ea accipit artificem formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere *ideas* esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

An ratio ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio que est per essentiam, quam que per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim quod per se ipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex se ipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc modo non est inconveniens ponere quod res create sint minus cognoscibiles quam essentia divina, que per se ipsum est cognoscibilis.

Ad secundum dicendum, quod ad speciem, que est medium cognoscendum, requiruntur duo; scilicet representatio rei cognite, que competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente; unde per speciem

quæ est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quæ est in subjecto, quia est immaterialior; et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quæ est in mente divina, quam per ipsam ejus essentiam cognosci possit; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

AD TERTIUM dicendum, quod in cognitione est duo considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et hæc sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; et determinationem cognitionis ad cognitum, et hæc sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognita per modum representationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quæ est natura cognoscens in quantum hujusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

AD QUARTUM dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt; unde in intellectu nostro formæ rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

AD QUINTUM dicendum, quod ideas existentes in mente divina non sunt generate, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo, sed sunt creativæ et productivæ rerum; unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII (Questionum quæst. XLVI ante mod.); *Cum ipsa neque oriuntur neque intereant; secundum ea tamen informantur dicitur omne quod oriri et interire potest.* Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo; et sic ponens Plato ideas esse generationis principium proximum; et idea contra ipsum procedit ratio predicta.

AD SEXTUM dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscatur; unde alia translatio loco hujus dicit: *Neque per visionem singulari se immittit.* Unde per hoc non concluditur omnino ideas non esse.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creature ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in precedenti questione, art. 2, expositum est.

AD OCTAVUM dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quæ sit aliud quam suum esse; ita, quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a se ipso; sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse quia sua essentia est suum esse.

AD NONUM dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensionata, ut secundum eam æqualitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivæ qualitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alienius formæ respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Dens; et quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse æqualitatem.

AD DECIMUM dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet insipienti verba ejus, quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formæ sunt sumptæ a Verbo; et ideo dicit quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipitur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipitur ex parte rei cognitæ; quia creatura quæ a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo; unde nulla multiplicitas in ejus essentia sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum necessarium sit ponere plures ideas.*

Secundo queritur, utrum sit necessarium ponere (1) plures ideas; et videtur quod non. Quia ea quæ essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vero in eo quam illa quæ dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas personalium proprietatum indicit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideas sint essentialia, quia sunt communes tribus personis; si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres persone in ipso, sed infinita.

2. Sed dicendum, quod ideas non sunt essentialia, sed sunt ipsa essentia. — Sed contra, bonitas et sapientia et potentia Dei sunt ejus essentia, et dicuntur tamen essentialia attributa. Ergo et ideas, quamvis sint ipsa essentia, possunt dici essentialia.

3. Præterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est hujusmodi; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de Causis (propos. XVII). Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unum re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero illorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideas.

(1) *Id. utrum sit ponere.*

4. Præterea, Philosophus dicit in V. Metaphys. (com. viii) : *Quod omnino est unum, non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia.* Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens; non potest separari ratione; et ita idem quod prius.

5. Præterea, si plures sint ideæ, sequitur eas esse inæquales; quia una ideæ continetur esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligitur; secundum quod res cuius est ideæ, in pluribus assimilatur Deo: Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideæ.

6. Præterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et in efficientibus et finalibus. Ergo et in formulis est status ad unam formam primam. Sed est status ad ideam; quia ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII. Questionum (quest. xvi a med.), *ideæ sunt principales forme, vel rationes rerum.* Ergo in Deo non est nisi una tantum ideæ.

7. Sed dicendum, quod quamvis sit una prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. — Sed contra, non potest dici quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt; quia est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. v de divin. Nomini., parum ante med.); nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt; quia sic res ideate sunt temporales, ideæ vero sunt æternæ. Ergo nullo modo per respectum formæ primæ possunt ideæ dici plures.

8. Præterea, nulla relatio que est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed ideæ vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo ideæ sit in Deo, per huiusmodi respectus ideæ multiplicari non possunt.

9. Præterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed hæc a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideæ sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sunt plures ideæ in Deo.

Sed contra, idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eandem rationem, sed secundum plures, causat res. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideæ. Ergo, etc.

Item, Augustinus dicit in lib. LXXXIII. Questionum (quest. xvi, a med.): *Restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qui equus; hoc enim est absurdum existimari.* Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideæ.

Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium (epist. ix, olim cxv), quod sicut inconveniens est dicere quod eadem

sit ratio anguli et quadrati; ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et huius hominis. Ergo plures rationes ideales sunt in Deo.

Præterea, Hebr., xi, 3: *Fide credimus opitata esse sæcula verba Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

Præterea, ideæ a Sanctis significatur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quandam importat; est enim collectio præceptorum ad unum finem tendentium; et similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideæ.

Respondeo dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate nature, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturæ in universalis; sed creaturarum distinctio facta est per alias causas: dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, que produxit tria, scilicet animam, orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio; et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo ideæ, sed una tantum totius creaturæ, toti autem communis; sed proprie ideæ singulorum essent in causis secundis; sicut et Dionysius narrat in v. cap. de divinis Nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, præter intentionem ejus erit, et quasi casuale, quicquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquid triangulatum, præter intentionem ejus esset quod esset magnum vel parvum. Cuiuslibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquid commune tantum, præter intentionem ejus esset quod qualitercumque determinaretur per aliquid speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quod generatum esset homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturæ casualiter accidit, inconveniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, et sit per se per comparationem ad causas secundas; quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de Causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causæ primæ, et per se respectu secundæ; potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea que sunt casualiter quoad nos, sunt Deo præcognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit prædefinita.

ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum propria rationes, et ita plures ideas.

Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur; quia per formam excogitatum artifex intelligit quibus operandam sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat acti, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari non potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquid artificatum producat ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed in quantum intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius proceduntur, quandoque ut quod alterum imitatur, perfectie imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis præconceptionis formam operanti, habet ut ideam ipsam formam rei imitatis, prout est illius rei imitatis; quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfectie imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatis absolute ut ideam vel exemplar rei operande; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari debet vel imitaretur.

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentia suæ producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creata non perfectie imitatur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creature tendente ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diverse autem res diversimode ipsam imitantur; et unaqueque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversæ rerum proportionibus, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte

essentia; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

Ab eodem ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideo autem, et alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis; attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam Creatoris; unde etiam non plurificantur; quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes; sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formator ratio ideæ, ratione cuius dicuntur plures ideæ; nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent (1), nihil prohibet essentialia dici.

Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiæ et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt; et hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ et materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specificata forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maxime (2) unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo; unde hoc non repugnat maxime unitati, vel simplicitati.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod forma quæ est in intellectu, habet respectum duplicem; unum ad rem cuius est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed aliquid tantum; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, qui sequitur modum eius in quo est; unde ex hoc quod rerum naturalium quedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideæ sint inæquales, sed inæquales.

Ab sexto dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se consi-

(1) *AI.* perinat. — (2) *AI.* hinc et infer maxime.

derata; ex cuius consideratione divinus intellectus affinevit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ideae pluralificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, illi respectus sint temporales: quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intellegimus præterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in V Metaphys. (com. xx) dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni.

AD OCTAVUM dicendum, quod relatio quæ est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum; prout, scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiali suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

AD NONUM dicendum, quod idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem ejus quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentialitatem intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus.

ARTICULUS III. — *Utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipse ideae.* (I part., quæst. xv, art. 3.)

Tertio queritur, utrum ideae pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum; et videtur quod tantum ad practicam. Quia, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XLVIII), ideae sunt formæ rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

2. Sed dicendum, quod non solum habent ideae respectum ad id quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oriri aut interiri potest, ut habet Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, tamen esse possunt; de quibus Deus speculativam cognitionem habet. — Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit; et sic dicitur practica esse pars medicine. Sed Deus scit modum operandi ea quæ potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

3. Præterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione.

quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliquid. Ergo ideae solum practicam cognitionem respiciunt.

4. Præterea, secundum Philosophum practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideae in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicam intellectum pertinent.

5. Præterea, omnes formæ intellectus vel sunt a rebus, vel ad res; quæ autem ad res, sunt practici intellectus; quæ vero a rebus, speculativi. Sed nullæ formæ intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

6. Præterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum; quia hujusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem; quia latius respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis; quia causa non pluralificatur, quamvis effectus sint plures, sicut nullo modo potest distingui alia idea speculativa cognitionis ab idea practica cognitionis.

7. Sed dicendum, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

8. Præterea, cognitio speculativa nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia. Sed simplex notitia nihil aliud præter notitiam habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

9. Præterea, finis practicae est bonum. Sed respectus ideae non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præter intentionem accident. Ergo idea solum practicam intellectum respicit.

1. Sed contra, cognitio practica non extendit se nisi ad faciendum. Sed Deus per ideas non solum scit faciendum, sed præsentia et facta. Ergo ideae non solum se extendunt ad practicam cognitionem.

2. Præterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

3. Præterea, cognitio speculativa est quæ considerat principia et causas rerum, et passiones earundem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quæ in rebus cognosci possunt. Ergo ideae in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in III de Anima

(com. XLIX), intellectus practicus differt a speculativo fine: finis enim speculativi est veritas absoluta, sed practici est operatio, ut dicitur in II Metaph. (com. III). Aliqua vero cognitio practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex præconcepit forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificem, et scilicet per modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitus vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt nature produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producit. Sunt autem quedam quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quæ secundum esse distinguuntur non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitus, sed speculativa tantum; sicut si artifex considerat domum investigando passionem ejus, genus et differentias, et hujusmodi, quæ secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quæ ad ejus esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum; quædam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quocumque tempus, et horum habet practicum cognitionem in actu; quedam vero cognoscit quæ nullo tempore facere intendit, scilicet enim ea quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, ut in præcedenti questione, art. 8. dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicum, sed virtute tantum; et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eodem modo quo non sunt operabiles; et scilicet etiam quedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicum et speculativum cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est, secundum quem modum prædictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut patet Augustinus (lib. LXXXIII Qq., quæst. XLVI), secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; quod si rem atque adams, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis

duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra; sicut scientia respicit seibile; hic tamen respectus non est omni forme communis, sicut primus. Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem cause; est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur; sive formatio fiat per modum inherentiæ, sicut in formis intrinsicis; sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo cause. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus formationem ideæ refert non tantum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ fieri possunt; de quibus si nunquam fiat, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

Ad TERTIUM dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem cause; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu vel virtute; non autem solum ad illam quæ est actu practica; quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod, ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat; et similiter est de ideis.

Ad QUARTUM dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocummodo, sed in quantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quæcum causa sunt in nobis, possumus habere speculativam scientiam, ut ex dictis, in solut. ad 2 et in corp. art., patet.

Ad QUINTUM dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concepit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes forme quæ sunt intellectus speculativi, sint acceptæ a rebus.

Ad SEXTUM dicendum, quod idea practica et speculativa in

Deo non distinguuntur quasi due ideae: sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit supra animal rationale; nec homo tamen et animal sunt due res.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso; cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Tunc nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

Ad OCTAVUM dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiæ ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur; sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiæ; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentielles ejus, sed comixtionem extranei.

Ad NOXIMUM dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum; sicut cum definitur bonum et naturam ejus ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad PRIMUM quod contra objicitur, dicendum, quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt; quia ipse sua aternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit presentia, præterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli., xxiii, 29: *Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur; sic et post perfectum cognoscit omnia*. Et sic non oportet quod idea proprie accepta limitem practice cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificia non ut sunt producibilia ab ipso, quæ est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

Ad TERTIUM dicendum, quod est commune practice et speculative scientiæ quod sit per principia et causas; unde ex hac

ratione non potest probari de aliqua scientia quod sit speculativa, neque quod sit practica.

ARTICULUS IV. — *Utrum malum in Deo ideam habeat.*

(Part. I, quæst. xvi, art. 3, ad 1.)

Quarto quaeritur, utrum malum habeat ideam in Deo; et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

2. Præterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro; quia contrariorum in animo non sunt contrarie species. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

3. Præterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis predicationem; ut dicitur in III Metaphys., (VI, text. viii), quod negationis et privationis dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

4. Præterea, omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per se ipsum cognoscitur, sicut et verum; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI Ethic., (cap. ii). Ergo malum habet ideam in Deo.

5. Præterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

6. Præterea, si malum habet ideam, non est hoc nisi quia malum est non ens. Sed forme cognitive possunt esse de non entibus; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimæram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

7. Præterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in omnibus que signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus (1) bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

8. Præterea, quidquid est a Deo, habet ideam in Deo. Sed malum est a Deo, potius scilicet (2). Ergo habet ideam in ipso. Sed contra, omne ideatum habet esse terminatum per ideam.

(1) *Id. quod a rebus bonis, etc.* — (2) *Id. malum potius est a Deo, scilicet.*

Sed malum non habet esse terminatum, cum non habet esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea, secundum Dionysium, exemplar vel idea est prædefinitio divine voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea malum est privatio modi, speciei et ordinis, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. iv et sequentibus). Sed ideam Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

Respondéo dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, art. præc., importat formam, que est principium formationis aliorum rei: unde, cum nihil quod est in Deo possit esse nisi principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea; sed nec si accipiatur committere pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. xvii circa medium; et tract. i in Joannem super illud, *Sine ipso factum est nihil*, malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere; cum aliquid dicitur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiæ non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, que nec sunt nec erant nec fuerunt; et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiæ, non autem respectu malorum.

Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo ejus accipi possit.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid prædicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum; quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquitur.

Ad quartum dicendum, quod hoc principium, Nullum totum est majus sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscera hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut cecitas per privationem visus.

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malæ quantum ad illud quod habent de entitate, bonæ suat, et a Deo sunt; ita est etiam de habitibus qui sunt eorum principia vel effectus; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione ejus, sicut

cecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et hujusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non inventitur in rerum natura, quavis ipsa privatio entitatis non claudatur in ejus definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideæ respondeat ei pro idea; quia in Deo privatio esse non potest.

Ad octavum dicendum, quod malum pœne exit a Deo sub ratione ordinis justitiæ; et sic bonum est, et ideam in Deo habet.

ARTICULUS V. — *Utrum prima materia ideam habeat in Deo.*

(I part., quæst. xv, art. 3, ad 3.)

Quinto queritur, utrum materia prima habeat ideam in Deo; et videtur quod non. Idea enim, secundum Augustinum (lib. LXXXIII Questionum, qu. xlvii), forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiæ responderet.

2. Præterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea habet ideato respondere et (1) habet ideam, oportet quod ejus idea sit in potentia tantum. Sed in Deo potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo eorum que sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

4. Præterea, idea est ut secundum eam aliquid formetur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia ejus. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

1. Sed contra, omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est hujusmodi. Ergo, etc.

2. Præterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quicquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est hujusmodi. Ergo, etc.

Respondéo dicendum, quod Plato (in dialogo de Natura non multum remote ante med.), qui inventur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo

(1) *Supple materia.*

modo sit ejus idea in Deo; cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utrumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ vel compositi; quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei initatio primæ formæ; quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est initatio primæ entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ, sed secundum representationem tantum; unde et rerum compositarum est simplex idea; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.

AD QUARTUM dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis; et talis idea materiæ primæ non convenit.

AD PRIMUM quoque in contrarium obijctur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito; et sic si idea, proprie loquendo, in Deo non respondet.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

ARTICULUS VI. — *Utrum eorum quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt, sint in Deo ideæ.* (Part. I, quæst. xv, art. 3, ad 2.)

Sexto quaeritur, utrum in Deo sit idea eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nullo modo habet esse determinatum. Ergo nec ideam.

2. Sed dicendum, quod quamvis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. — Sed contra, ex hoc est aliquid determinatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab

invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse determinatum.

3. Præterea, Dionysius dicit (cap. v de divin. Nomin. a med.), quod exemplaria sunt divinæ et bonæ voluntates, quæ sunt prædeterminativæ et effectivæ rerum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nunquam fuit prædeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

4. Præterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea ejus quod nunquam in esse produciatur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum.

Sed contra, Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut dictum est supra in questione de scientia Dei (art. 8). Ergo est in eo idea etiam eorum quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt.

Præterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rerum. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo; potest igitur esse etiam de his quæ nec fuerunt nec erunt nec sunt.

Respondet dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habita. Unde, cum Deus de his præ facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam; relinquatur quod idea possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt; quia ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis quod nec fuit nec est nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei; malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in divina scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in precedenti questione dictum est, ideo in ejus scientia res distinctæ sunt, quamvis in ipso sint unum.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere hujusmodi res in esse quarum ideas habet; tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas prædefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

AD QUARTUM dicendum, quod ideas illæ non sunt ordinate a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICULUS VII. — *Utrum omnium accidentium sint in Deo ideae.*
(I part., quest. xv, art. 3.)

Septimo quaeritur, utrum accidentia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per subjectum, et ex ejus principis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

2. Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione *quia est*, non autem cognitione *quid est*. — Sed contra, *Quod quid est* significat definitionem rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII Metaphys. (comm. xii usque ad xvi); et subjectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, et cum dicitur, *Sinum est nasus curvus*. Ergo quantum ad cognitionem *quid est* accidens per substantiam cognoscitur.

3. Proterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quae aliqui recipere possunt; ideo non habent ideam.

4. Proterea, in illis quae dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, sicut patet in III Metaphys. (comment. xvii et xviii) et in I Ethic. (cap. vi); et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam.

Sed contra, omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

Proterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci ad primum illius generis; sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideae sunt principales formae, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quaestionum (quest. xvi ante med.). Ergo, cum accidentia sint formae quaedam, videtur quod habeant ideas in Deo.

Respondeo dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I Metaphys. (comm. xxix). Cujus ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebatur proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quae dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundum. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius in v cap. de divinis Nominibus, imponens eam eidem Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse

inferiorum exemplaria; et haec ratione, cum accidens immediate a substantia causatur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus praedefinitione proveniunt; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus; et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principis subjecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto; unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum hujusmodi, non erit taliam accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accidentibus ejus erit una idea; sicut edificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accidunt inquantum hujusmodi, per quam, domum cum omnibus sedibus accidentibus simul in esse produci, cujusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia hujusmodi. Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua produciuntur subjectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem; et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti; sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et Philosophus dicit in I Metaphysic. (comm. xxix), quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae; sed quantum ad alia, propter quae Plato ponebat ideas, ut scilicet essent cause generationis et essendi, ideae videntur esse substantiarum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., in Deo idea est non solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subjectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia; ut cum dicitur, *Similis est curvitas nasi*. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subjecto; unde sic non assignatur eis nec genus nec species; et ita verum est quod subjectum ponitur in definitione accidentis ut genus.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit par-

icipans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

AD QUARTUM patet responsio ex dictis, in corp. et in præc. sol.

ARTICULUS VIII. — *Utrum singularium sint in Deo ideae.*
(I part., quest. xv. art. 3.)

Octavo queritur, utrum singularia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum ejus quod est, sed etiam ejus quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideae infinite; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

2. Præterea, si singularia habeant ideam in Deo; aut est idea eadem singularis et speciei, aut alia et alia. Non alia et alia; tunc enim unus rei essent multe ideae in Deo; quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia que sunt ejusdem speciei conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

3. Præterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt prædefinita. Cum ergo idea requirat prædefinitionem, ut ex dictis, art. 3. patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

4. Præterea, quedam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; et hoc videtur absurdum; cum inconueniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

Sed contra, ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus esse cognoscit et operator singularium. Ergo in ipso sunt ideae eorum.

Præterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo *de justo* parum a princ., et in dialogo *de natura*, non remote ante mod.) non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideae non erant factive materiae, sed formæ tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singularium collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum que per se sunt intenta, ut ex dictis, art. præc., patet. Intentio autem naturæ est principaliter ad speciem conservandam;

unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturæ est quod generet hominem; et propter hoc etiam Philosophus dicit in XVIII de Animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignande cause finales; non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturæ non terminatur ad productionem formæ generis, sed solum formæ speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res; non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit (lib. II Metaph., parum ante fia.).

AD SECUNDUM dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individualis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia præcognoscit.

AD QUARTUM dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter equum et asinum; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, que est effecta per commixtionem seminum, in quantum virtus activa maris non potuit perdacere materiam femine ad terminos propriae speciei perfecte, propter materiam extraneitatem, sed perduxit (1) ad aliquid propinquum suae speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea nullo et asino.

QUÆSTIO IV

DE VERBO

(In octo articulis dicta.)

Primo queritur, utrum in divinis Verbum proprie dicatur; 2^o utrum in divinis essentialiter vel personaliter Verbum dicatur; 3^o utrum Verbum Spiritui sancto conveniat; 4^o utrum Pater dicat creaturam; 5^o utrum Verbum respectum ad creaturam

(1) Al. producit.

importet; 6^o utrum in Verbo res verius esse habeant quam in se ipsis; 7^o utrum eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt, sit Verbum; 8^o utrum quod factum est, sit vita in Verbo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in divinis verbum proprie dicatur.*
(I part. quest. XXXIV, art. 2.)

Quaestio est de verbo: et primo quaeritur, utrum verbum proprie dicatur in divinis; et videtur quod non. Est enim duplex verbum; scilicet interius, et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod definiens Damascenus, II lib. (cap. XVIII, non procul a fin.), inquit: *Sermo interius dispositus est, motus animae in excogitando factus, sine aliqua enuntiatione.* In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

2. Praeterea, Augustinus in III de Trinit. (lib. XV, cap. xi) probat, quod verbum est ipsis mentis; ex eo quod etiam ejus os aliquid esse dicitur, ut patet Matth. XV, 48: *Quae procedunt de ore, haec cōtingunt hominem;* quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur: *quae autem procedunt de ore, de corde cecunt.* Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

3. Praeterea, verbum ostenditur esse medium inter Creatorem et creaturas, ex hoc quod Joann. 1, 3, dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt;* et ex hoc ipso probat Augustinus (tract. I in Joann.), quod Verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod Verbum non est Creator: ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Si igitur Verbum est medium inter Patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod Verbum per essentiam distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Praeterea, quicquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis; sicut esse hominem, vel ambulare, vel aliquid hujusmodi. Sed ratio Verbi non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus; quia ratio Verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; Filii autem non manifestat Patrem nisi secundum quod est incarnatus; sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Praeterea, si verbum proprie diceretur in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab aeterno apud Patrem, et quod est ex tempore incarnatum; sicut dicimus, quod est idem Filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia Verbum incarnatum

comparatur verbo vocis, sicut Verbum apud Patrem existens, verbo mentis ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (XV, cap. XVII): non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod Verbum quod ab aeterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad essentiam divinam pertineat.

7. Praeterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi; sicut vinum est causa febris dolii, et ulterius eivendi, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus habet maximo rationem signi. Sed verbum quod est in voce est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptualis mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo Verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen *verbum* imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. Ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur esse in divinis.

9. Praeterea, verbum alicujus dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente. Sed Pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquid verbum sui. Sed nihil aliud est dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit in Monol., cap. IX. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Praeterea, omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit (XV de Trinit., cap. XI). Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicitur.

11. Praeterea, Basilus dicit in lib. contr. damon., cap. XI, quod incipit *Prophetera*, quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur; sapientia, quo omnia cognoscuntur; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo; quia prolato ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

12. Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum, ita verbum mentis ad Verbum aeternum, ut per Augustinum patet (XV de Trinit.). Sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de Verbo aeterno nisi metaphorice.

Sed contra, Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. x circa fin.): *Verbum quod insinuare intendimus, cum aeternae notitia*

est. Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo et verbum.

Præterea, Augustinus in XV de Trinit., cap. XI, in princ. : *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen : nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est ; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est.* Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spiritali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

Præterea, Richardus de Sancto-Victore, lib. VI de Trinit., (cap. XII, circa princ.) dicit, quod verbum est manifestativum sensus alicujus sapientis. Sed Filius manifestat verissime sensum Patris, Ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur.

Præterea, verbum, secundum Augustinum in XV de Trinit., (cap. X), nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

Præterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in Verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed Verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo proprie dicitur verbum.

Præterea, secundum grammaticos, hæc pars orationis que verbum dicitur, ideo sibi nomen commune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi præcipua pars orationis ; et quia per verbum manifestantur alie partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

Respondetur dicendum, quod nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus ; et quia ea que sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis ; inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius id aliquo duorum invenitur in quorum alteri res significata per nomen prius existit ; sicut patet de nominibus que dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, et bonum, et huiusmodi, que prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam predicationem translata ; quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut inte-

rius verbum manifestetur ; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius ; verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et hæc intellecta sunt ; unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, ejus principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiorum ; et ideo, sicut aliorum artificiorum præexistit in mente artificis imago quædam exterioris artificii, ita in mente profertoris verbum exterius, præexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artificie tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium jam productum ; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur ; scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur ; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum ; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis ; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis ; et sicut in artificie præcedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formæ artificii, et ultimo artificium in esse productum ; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice : prout ipsa, scilicet, creatura a Deo producta etiam verbum ejus dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum ; ut sic dicantur verbum Dei ideo rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu ; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitans, intelligere et intellectum.

An patiam ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus ; verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III Phys. (comment. xxviii) ; sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in III de Anima (comm. xv) ; et ideo Damascenus dicit (lib. I, cap. xviii, non procul a fin.) verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi, quod scilicet actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare ; sed sufficit quali-

tercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus: propter hoc Damascenus (lib. I orth. Fid., cap. xviii) et Anselmus (Monol. cap. xvi, circa med.) desinientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

AD SECUNDUM dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

AD TERTIUM dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus; sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens; sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo Filius est medium inter Patrem creatorem et creaturam factam per Verbum; non autem inter Deum creatorem et creaturam, quia ipsum Verbum etiam est Deus creans; unde sicut non est creatura, ita non est Pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur; dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam; ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat Verbum non esse creaturam, quia est medium; sed quia est universalis creaturæ causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum; sicut alterabilia omnia redeuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod redeuntur creata omnia, oportet esse increatum.

AD QUARTUM dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum æquidistantiam terminorum, aliquando autem non; sed medium quod est inter agens et patiens, etsi sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque ultimo patienti; et quandoque se habet secundum æquidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis; sed medium quod est forma qua agens agit semper est propinquius agenti; quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem; et hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem et creaturam. Unde non oportet quod æqualiter distet a Patre et creatura.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quæ est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis; et hæc manifestatio aliam præcedit; et ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est; sed per verbum

ab æterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen Verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

AD SEXTUM dicendum, quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur, quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum æternum. Sed quantum ad hoc est dissimile; quia ipsa caro assumpta a Verbo æterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quæ assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum æternum; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causæ, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius, per prius habet rationem significationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

AD OCTAVUM dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter; aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hæc est differentia specifica illius rei; et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentia essentialis sunt nobis ignote, quandoque utitur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. (VII, comm. 3) dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentie essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est ledere pedem; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi a verberatione vel a beato dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei.

AD NONUM dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentialiter; constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentialiter sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per similitudinem sive per essentialiter intelligatur, potest verbum interius dici.

AD DECIMUM dicendum, quod de his que dicuntur de Deo et creaturis, quedam sunt quorum res significatæ per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius

fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas et sapientia, et huiusmodi. Quædam vero sunt quorum res significata Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo; sicut dicimus Deum leonem vel ambularem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicitur.

Ad *verbum* dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei; et ideo, quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicitur; sicut etiam Damascenus dicit (lib. I orthod. Fidei, cap. xii) quod hoc nomen *Deus* dicitur ab *Ethio*, quod est ardere; et tamen quamvis ardere dicitur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen *Deus*.

Ad *proponendum* dicendum, quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quandam similitudinem tantum, ut ex dictis in corp. art. patet; et ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed verbum æternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum dicitur utrobique proprie.

ARTICULUS II. — *Verbum verbum in divinis essentialiter vel personaliter dicitur.* (Part. I, quest. xxxiv, art. 1.)

Secundo queritur, utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; et videtur quod etiam essentialiter possit dici. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est, art. præced. Sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare. Ergo ei verbum per se competit; et ita verbum essentialiter dicitur.

2. Præterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV Metaphys. (comment. xxviii) dicitur. Sed Verbum, secundum Augustinum in IX de Trinit. (cap. x circa fin.), est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monolog. (cap. vi in med.), dicere, summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Præterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed Pater dicit non solum se ipsum, sed etiam Filium et Spiritum sanctum, ut dicit Augustinus in lib. prædicto (cap. xiv et xvii). Ergo verbum tribus personis commune est: ergo verbum essentialiter dicitur.

4. Præterea, quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII de Trinit. (cap. 17. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. xviii), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus intelligens; et tamen non

sunt tres intelligentes, sed unus intelligens; ita Pater est dicens, et Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens; et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Præterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo verbum nihil aliud est quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

6. Præterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit (tract. i in Joan.), est potentia operativa Patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

7. Præterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

8. Præterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est huiusmodi; quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit se ipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

1. In contrarium est quod dicit Augustinus in VI de Trinitate, quod solus Filius dicitur Verbum, non autem simul Pater et Filius Verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Præterea, Joan., i. 1. dicitur: *Verbum erat apud Deum.* Sed *ly apud*, cum sit prepositio transitiva, importat distinctionem. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicitur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Præterea, omne illud quod in divinis importat relationem personæ ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est huiusmodi. Ergo, etc.

4. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de Sancto Victore, qui ostendit in suo lib. de Trinitate (VIII, cap. xi et xii), solum Filium dici Verbum.

Respondeo dicendum, quod verbum, secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, procul dubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem querimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Questio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quia verbum originem quædam importat secundum quam in divinis personæ distinguuntur; sed interiori considerata, difficilior invenitur; eo quod in divinis invenimus quædam quæ originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen *operatio*, quæ procul dubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste

processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur; quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio; unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen *verbum* processum realem importet, sicut hoc nomen *Filius*, vel rationis tantum, sicut hoc nomen *operatio*; et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur. Unde, ad hujus notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur, conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis, per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ad altero; vel sicut progreditur a principis conceptione conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione; et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ovis conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a nobilitate mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum; sic hoc nomen *verbum* in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen *intellectum*. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem; quia si aliquid eorum que sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio; unde si verbum proprie accipitur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum est ut plures utantur, quia secundum Philosophum, usus maxime est servandus in significationibus nominum; et quia omnes Sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio; et quia essentia non realiter progreditur a se ipsa, quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam; sicut etiam dicitur Pater vel Filius.

Ad secundum dicendum, quod notitia que ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, qua est in nobis notitia actualis. Quamvis autem notitia vel sapientia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Anselmus dicit (in Monol., cap. IX a med.), quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia mediante operatio intellectus peringit ad rem; et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res que dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus; quia Filius manifestat totam Trinitatem; unde Pater dicitur uno Verbo suo omnes tres personas.

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi; dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli Filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emitte verbum. Similiter autem ipsi Anselmo contrariari Augustinus in VII de Trinitate est dicens, sed Pater Verbo suo; unde, sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli Filio; ita et dicere etiam soli Patri convenit. Sed Anselmus accipit *dicere* communiter pro intelligere, et verbum proprie; et potuisset facere e converso, si placuisset ei.

Ad quintum dicendum, quod in nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit; et ideo non omne *intelligere* in Deo, proprie loquendo, dicitur *dicere*.

Ad sextum dicendum, quod sicut Verbum non dicitur notitia Patris nisi notitia genita ex Patre, ita dicitur etiam virtus operativa Patris, quia est virtus procedens a Patre; virtus autem procedens personaliter dicitur; et similiter potentia operativa procedens a Patre.

Ad septimum dicendum, quod dupliciter potest aliquid procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente; sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distincte, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operatio ab operante, non est nisi ratiois tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem; quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphys. (cap. viii); et ideo voluntatis non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit per modum operationis; sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis; sed etiam per modum rei operatae; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

Ad octavum dicendum, quod non intellectu distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quae in contrarium obijciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium suslinere.

Ad hoc vero quod obijcitur de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

Ad secundum posset dici, quod etsi haec praepositio *apud* importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi, nudo ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem, non potest concludi quod Verbum personaliter dicatur; quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

Ad tertium posset dici, quod relatio illa est ratiois tantum.

Ad quartum dicendum, sicut ad primum.

ARTICULUS III. — *Utrum verbum Spiritui sancto conveniat.*

(I part., quest. xxxiv, art. 2.)

Tertio quaeritur, utrum verbum Spiritui sancto conveniat; et videtur quod sic. Sicut enim dicit Basilus in iii sermone de Spiritu sancto (in lib. V contra Eunom., cap. quod incipit *Propterea*), sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium; et propter hoc dicitur quidem Ver-

bum Patris Filius, Verbum autem Filii sanctus Spiritus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

2. Praeterea, Heb., i. 3, dicitur de Filio: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis*. Ergo Filius habet Verbum a se procedens, quod omnia portantur. Sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

3. Praeterea, Verbum, ut dicit Augustinus, IX de Trin. (cap. x, circa med.), est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur Filio, ita amor Spiritui sancto. Ergo, sicut Verbum convenit Filio, ita et Spiritui sancto.

4. Praeterea, Heb., i, super illud, *Portans omnia verbo virtutis suae*, dicit Glossa (interlin.), quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium accipitur inter signa voluntatis. Cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod Verbum possit dici.

5. Praeterea, verbum in sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut Filius manifestat Patrem, ita Spiritus sanctus Filium; ut dicitur Joan., xvi, quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo Spiritus sanctus debet dici Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XVI de Trinit. (VII, cap. ii), quod Filius eo dicitur Verbum quo Filius. Sed Filius dicitur Filius, eo quod genitus; sed Spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est Verbum.

Respondeo dicendum, quod usus horum nominum, scilicet *verbum* et *imago*, aliter est apud nos et Sanctos nostros, et aliter apud antiquos Doctores Graecorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferenter Spiritum sanctum et Filium verbum et imaginem appellant; sed nos et Sancti nostri in usu nominum horum emulamur consuetudinem canonice Scripturae, quae aut vis aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationalis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quandam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu; si enim aliquid quod est extra intellectum manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquatur; quod postea est principium manifestatum in eo. Proximam ergo manifestans est in intellectu; sed remotum potest etiam esse extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice; in quantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; Spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo Spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod

omne manifestans dicitur verbum; et hoc modo exponenda est auctoritas Basili.

Et sic patet responsio ad PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro Spiritu sancto; et sic dicendum sicut ad primum. Val potest dici secundum Glossam (interlin., ibid., ad Heb. i. r.) quod accipitur pro imperio Filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevit imperare.

AD TERTIUM dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam ejus, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod Spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedit ex verbo.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, secundum quod ad intellectum pertinet.

AD QUINTUM patet solutio ex dictis.

ARTICULUS IV. — *Utrum Pater dicat omnem creaturam.*

(I part., quest. xxxiv, art. 3.)

Quarto queritur, utrum Pater dicat creaturam; et videtur quod non. Quia cum dicimus, Pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens et dicitur; et ex utraque parte significatur Pater tantum. Cum ergo Pater non producat ex se Verbum nisi secundum quod dicit se; videtur quod verbo, quod ex Patre procedit, non dicatur creatura.

2. Præterea, verbum quod unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed Verbum non potest dici similitudo creaturæ, ut Anselmus probat in Monolog. (cap. xxxii); quia vel Verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturæ, et periret in eo summa immutabilitas; vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas; quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo. Ergo Filius non est Verbum quod creatura dicitur.

3. Præterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiat. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quod creaturæ dicuntur non est verbum quod personaliter dicitur.

4. Præterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu

præterea; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturæ imago. Ergo oportet quod verbum creaturæ in Deo sit creaturæ exemplar. Sed exemplar creaturæ in Deo est idea. Ergo verbum creaturæ in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter, dictum in divinis, quo Pater dicit se ipsum, non est verbum quod dicuntur creaturæ.

5. Præterea, magis distant creaturæ a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures idee in Deo. Ergo non est idem verbum, quo Pater se et creaturam dicit.

6. Præterea, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. ii, ante med.), eo dicitur verbum quo imago. Sed Filius non est imago creaturæ. Ergo Filius non est verbum creaturæ.

7. Præterea, omne verbum procedit ab eo cuius est verbum. Sed Filius non procedit a creatura. Ergo non est Verbum quod creatura dicitur.

Sed contra, Anselmus dicit (in Monolog., cap. xxxii), quod Pater dicendo se dicit omnem creaturam. Sed verbum quod se dicit, est Filius. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea, Augustinus (lib. II super Genes. ad litter., cap. vii), sic exponit dictum, *Dicit et factum est*; id est, verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars æterna, a qua creaturæ producuntur sicut artificiatia quedam. Ergo Pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et ita, dicendo se, dicit omnes creaturas.

Præterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturæ dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo se ipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

Respondeo dicendum, quod Filius procedit a Patre et per modum naturæ, in quantum procedit ut Filius, et per modum intellectus, in quantum procedit ut verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad ideam. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturæ procedat ex aliquo; quia intelligere et esse non sunt idem apud nos, sicut apud Deum; uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturæ procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiæ ejus recipit. Filius autem Dei, in quantum per viam naturæ procedit a Patre, totam in se

Patris naturam recipit, ut sint nature unius omnino Pater et Filius. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actuale considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur; non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione; sed aliquid ejus. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod verbum ejus perfectum sit, oportet quod verbum ejus exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur; et precipue enim Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimat, et hoc modo quo in scientia continetur: ut sit verum verbum suo principio correspondens per scientiam; et verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia que cognoscit Pater cognoscendo se ipsum; et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimit Patrem, exprimit omnem creaturam. Ethic ordo ostenditur in verbis Anselmi in Monolog. cap. xxxii, qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura; in quantum, scilicet, Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creature totius.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius (ex cap. de divinis Nominibus): ubi dicit, quod in *aque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis recipiacionem*; ut scilicet unum dicitur alteri simile, et e converso; sed in his que se habent per modum cause et causati, non invenitur, proprie loquendo, recipiatio similitudinis; dicimus enim quod imago Herculis simulatur Herculi, sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creature, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus (loc. cit.) vult quod verbum non sit similitudo creature, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creature, non quasi imago ejus, sed quasi exemplar, sicut etiam Augustinus (lib. LXXXIII Quæst., quæst. iv) dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem que per verbum dicitur, secundum conformitatem nature, sed secundum representationem, ut in questione de scientia Dei (art. 13) dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero

progrediens, que est dispositio genita, et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita: quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creature in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate nature, tamen Deus est creature exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura; non autem idea qua exprimitur creatura una, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam et verbum: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures idee; sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creatura; et quia creature secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum.

Ad sextum dicendum, cum dicit Augustinus, quod Filius eo dicitur verbum quo imago intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, que est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur Filius, sive verbum, sive imago; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium predictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis; et hoc modo est aliquo modo creatura, in quantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

Ad septimum dicendum, quod verbum est alienius multipliciter: uno modo ut dicitur et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum; et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit, est causata a rebus; quod in Deo non accidit; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V. — *Utrum Verbum relationem ad creaturam importet.* (1 part., quæst. xxxiv, art. 3.)

Quæritur quæritur, utrum hoc nomen Verbum importet respectum ad creaturam; et videtur quod non. Omne enim nomen quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus. Sed Verbum de Deo ab æterno dicitur. Ergo non importat relationem ad creaturam.

2. Præterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam

referatur; quod non invenitur: maxime enim inveniretur referri per genitivum casum, ut diceretur, Verbum est creatura: quod Anselmus in Monolog. (cap. XXXII et XXXIII) negat. Ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

3. Præterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia; quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat reliquum. Sed non intellectu aliquam creaturam esse, vel futuram, adhuc Verbum intelligitur in Deo, secundum quod Pater dicit se ipsum. Ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Præterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causæ ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. II (VII) de divin. Nomin., omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. Verbum autem non est huiusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Præterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, bonitatem, et potentiam. Sed omnia illa non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem. Cum ergo Verbum non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Præterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per Verbum omnia disponantur, non tamen nomen Verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

7. Præterea, Verbum relative dicitur, sicut et Filius. Sed tota relatio Filii terminatur ad Patrem; non est enim Filius nisi Patris. Ergo similiter tota relatio Verbi; ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

8. Præterea, secundum Philosophum, V Metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse; cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed Verbum relative dicitur ad Patrem. Non ergo ad creaturam.

9. Præterea, si unum nomen imponitur diversis secundum speciem, æquivoce eis conveniet, sicut *causis* latrabiliæ marino. Sed superpositio et suppositio sunt diversæ species relationis. Si ergo unum nomen importat utramque relationem, oportet nomen illud esse æquivocum. Sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositivis; relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositivis; non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi æquivoce sumatur.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. sic dicens: *In principio erat Verbum, quod græce λόγος dicitur, latine rationem et verbum significat: sed hoc loco*

melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quæ per verbum facta sunt operativa potentia. Ex quo patet propositum.

2. Præterea, super illud Psalmistæ, Ps. LXI, *Semel locutus est Deus*, dicit Glossa (interl. ex Augustino): *Semel, id est Verbum eternaliter genuit, ex quo omnia disposuit. Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.*

3. Præterea, omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed ad creaturam.

4. Præterea, Filius ex hoc quod est Filius, perfecte representat Patrem secundum illud quod est ei intrinsicum. Sed Verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exterius. Ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius VII cap. de divin. Nomin., *Deus laudatur ut ratio vel verbum, quia est sapientia et rationis largitor*; et sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causæ. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Præterea, intellectus practicus refertur ad ea quæ operata sunt per ipsum. Sed Verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod quodcumque aliqua duo se habeant ad invicem, quod unum dependet ab altero (1), sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius; ut patet in scientia, quæ dependet a scibili, et non e converso. Unde, cum creatura omnes a Deo dependant, sed non e converso; in creaturis sunt relationes reales quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositæ secundum rationem tantum; et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quæ important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illæ tantummodo quibus personæ ad invicem distinguuntur. In relativis autem nominibus invenimus quod quædam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen *similitudo*; quædam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus; sicut hoc nomen *scientia* imponitur ad significan-

(1) Ad alterum.

dum qualitate quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quæ ab æterno et quæ ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen *Pater*, quod ab æterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen *Dominus*, quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen *Creator*, quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen *Verbum* imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adjuncto; est enim idem Verbum quod sapientia genita, ut dicit Augustinus (lib. VII de Trinit., cap. XI). Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur; quia, sicut Pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen *verbum* habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convernitur dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, et quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accedit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa tenet in illis quæ important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quæ important respectum habitualem; et dicitur respectus habituaalis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ; quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est in actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter; sed secundum dici dicitur; nec removetur quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est Verbum creatura, id est de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat; et præterea, si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocumque modo referatur; ut puta si refertur per præpositionem ad junctam casui (1), ut dicatur, quod Verbum est ad creaturam, scilicet constitutendam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nomi-

(1) *At. ad junctam casuali.*

nibus quæ per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen non est hujusmodi, ut ex dictis, in corpore arguitur; patet; et ideo ratio illa non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen *Verbum* dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

Et per hoc patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

Ad septimum dicendum, quod Filius importat relationem tantum alicujus ad principium a quo oritur; sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur; quod quidem principaliter est Pater; sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse divinæ personæ principium; et ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de nominibus quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniantur.

Et similiter est dicendum ad nonum.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam refertur Verbum; non autem quod hanc relationem per se importat, et quæ principaliter; et in hoc sensu concedendæ sunt.

ARTICULUS VI. — *Utrum res verius in Verbo quam in seipsis sint.*

(1 part., quæst. XVIII, art. 4.)

Sexto queritur, utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis; et videtur quod non sint verius in Verbo. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi est per suam similitudinem. In se autem res sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed diceretur, quod pro tanto sunt verius in Verbo, quia ibi habent nobilius esse. — Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam dicit Augustinus in lib. de Trin. (VI, cap. viii); et tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

3. Præterea, verus est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in se ipsa est in actu, in Verbo autem tantum in potentia, sicut artificium in artifice. Ergo verius est res in se quam in Verbo.

4. Præterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res

in se ipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in Verbo. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

5. Præterea, illa sunt solum comparabilia quæ sunt unius rationis. Sed esse rei in se ipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in Verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in Verbo quam in se ipsa.

1. Sed contra, creatura in Creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit (in Monolog., cap. xxxv). Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius habet esse in Verbo quam in se ipsa.

2. Præterea, sicut posuit Plato Ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem (in dialogo X de Republ.), verius erat homo separatus, homo, quam homo materialis; unde hominem separatum *per se hominem* nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in Verbo quam sint in se ipsis.

3. Præterea, illud quod est verissimum in unoquoque generis, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in Verbo existentes, sunt mensura veritatis in rebus omnibus; quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in Verbo. Ergo res verius sunt in Verbo quam in se ipsis.

Respondet dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (in cap. de divia. Nomin.), causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quæ eis supercollocantur; et propter istam distantiam causæ à causato, aliquid verè prædicatur de causato quod non prædicatur de causa; sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamvis sint nobis causæ delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur; et hoc invenimus in omnibus causis æquivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est; quia ly *verius* potest designare vel veritatem rei, vel veritatem predicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis. Si autem designet veritas predicationis, sic est e converso; verius enim prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si intelligatur de veritate predicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitu-

dinem quæ est causa rei; minus autem verè ubi est per similitudinem causatam a re.

AD SECUNDUM dicendum, quod similitudo rei quæ est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in Verbo; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod potentia activa perfectior est quam actus, qui est ejus effectus; et hoc modo creature dicuntur esse in potentia in Verbo.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis creature in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, in quantum sunt effective rerum, et operationum ipsarum.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in se ipsis secundum univocationem; sunt tamen aliquo modo unius rationis, scilicet secundum analogiam.

AD ID VERO quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem predicationis.

AD SECUNDUM dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse præter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc species naturales verè prædicari possent de his quæ sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS VII. — *Utrum eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, verbum sit.* (I part., quest. xxxiv, art. 3, ad 3.)

Septimo quaeritur, utrum verbum sit eorum quæ non sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod sic. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de eis quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut in questione de scientia Dei, art. 8, dictum est. Ergo verbum de his esse potest.

2. Præterea, secundum Augustinum, lib. VI de Trinitate (cap. x), Filius est ars Patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst., ratio, etsi per illam nihil fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quæ nec erunt nec facta sunt.

3. Præterea, Verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quæ sunt in scientia dicentis. Sed in scientia Patris dicentis sunt ea quæ nunquam erunt nec facta sunt. Ergo et ista erunt in Verbo.

Sed contra est quod Anselmus dicit in Monol., cap. m, ante med.) : *Ejus quod nec est nec erit nec fuit, nullum verbum esse potest.*

Præterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo Verbum ejus non est de aliquo quod non aliquando fiat.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in Verbo. Uno modo sicut id quod Verbum cognoscit, vel quod in Verbo cognosci potest; et sic in Verbo est etiam illud quod nec est nec fuit nec futurum est; quia hoc cognoscit Verbum sicut et Pater; et in Verbo etiam cognosci potest sicut et in Patre. Alio modo dicitur esse aliquid in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem: quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod in mente concipimus; unde etiam dicere Dei, dispositio ipsis est, ut patet per Glossam (ex Aug.) super illud Psal. LXI: *Semel locutus est Deus, etc.* Unde, sicut Deus non disponit nisi que sunt vel erunt vel fuerunt; ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut ipsorum dictorum: scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem; et ideo non est simile de eis et de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum opus quod factum est, sit vita in Verbo.* (I part., quest. xviii, art. 4.)

Octavo queritur, utrum opus quod factum est, sit vita in Verbo; et videtur quod non. Quia secundum hoc, Verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vite. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vite, sequitur quod omnia sint viva: quod falsum est; ergo et primum.

2. Præterea, res sunt in Verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in arte non sunt vita: non enim ipsis artificis vitæ sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiorum, quæ vitæ carent. Ergo nec creature in Verbo sunt vita.

3. Præterea, officientia vite magis appropriatur in Scriptura Spiritui sancto quam Verbo, ut patet Joan., vi, 61: *Spiritus est qui vivificat*; et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de Filio tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quest., patet. Ergo nec convenienter dicitur quod res in Verbo sunt vita.

4. Præterea, lux intellectualis est principium vite. Sed res in Verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sunt vita.

1. Sed contra est quod dicitur Joan., i, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.*

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Physic. (in princ.), motus cœli dicitur vita quædam omnibus natura exi-

stentibus. Sed magis induit Verbum in creaturis quam motus cœli in natura. Ergo res, secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

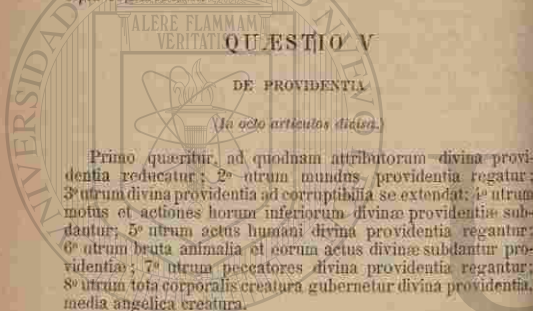
Respondeo dicendum, quod res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparisonem ad Verbum; alio modo per comparisonem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creature in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicitur quod in se ipso habet motus vel operationes quæsimque: ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum; et hinc processit nomen vite ad omnia que in se ipsis habent operationis proprie principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum, illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam, dicitur proprie vita rei; quia vivere viventis est esse, ut in II de Anima (com. xxxvii) dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo; nisi secundum quod vivere accipitur pro opere, quod est signum vite; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere Verbi est summe esse, et similiter ipsis similitudo; unde similitudo creature in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creature est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur, quod anima est quodammodo omnia; unde ex hoc quod similitudo creature in Verbo est productiva et motiva creature in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura se ipsam moveat, et ad esse perducat, inquantum scilicet producit in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creature in Verbo est quodammodo creaturae vita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creature, sed ad modum quo est in Verbo; unde, cum non sit eodem modo in se ipsa, non sequitur quod in se ipsa vivat, quamvis in Verbo sit vita; sicut non est in se ipsa immaterialis, quamvis sit in Verbo immaterialis. Sed bonitas, entitas, et hujusmodi, pertinent ad propriam rationem creature; et ideo, sicut secundum quod sunt in Verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in arte non possunt proprie dici vita; quia non sunt ipsæ esse artificis viventis, nec etiam ipsa ejus operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit (tract. i in Joan.), quod anima in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vite pertinet.

AD TERTIUM dicendum, quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motu videntur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUARTUM dicendum, quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; impanitur, scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.



Primo quaeritur, ad quodnam attributorum divina providentia reducatur; 2^o utrum mundus providentia regatur; 3^o utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4^o utrum motus et actiones horum inferiorum divina providentia subdantur; 5^o utrum actus humani divina providentia regantur; 6^o utrum bruta animalia et eorum actus divina subdantur providentia; 7^o utrum peccatores divina providentia regantur; 8^o utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

ARTICULUS PRIMUS. — *Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur.* (Part. I, quest. xxii, art. 1.)

Questio est de providentia. Et primo quaeritur, ad quod attributorum providentia reducitur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa vi ante med.), *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam generandarum rerum esse providentiam.* Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Praeterea, Boetius dicit in lib. praedicto (ibid.): *Modus (1) rerum generandarum, cum in ipsa divina intelligentia puritate conspiciatur, providentia nominatur.* Sed puritas intelli-

(1) *Id. motus.*

gentiae ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam (1) pertinet.

4. Praeterea, Boetius dicit in V de Consol. (prosa vi parum ante med.), quod providentia dicitur cognitio: *quod porro a rebus inferioribus constituta, quasi ab caelo rerum cacumine circumspiciat.* Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Praeterea, Boetius dicit Boetius in IV de Consol. (prosa vi parum ante med.), ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quest. (quest. xxvii in fin.), *quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione.* Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia; sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis: unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Boetius dicit in IV de Consol. (prosa vi parum a princ.), *quod providentia ipso est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta.* Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quest. (quest. xlvii). Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiae quia providentia praesupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicum, sed speculativam tantum.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem; quia dicit Damascenus II lib. (cap. xxix, circa princ.): *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt.*

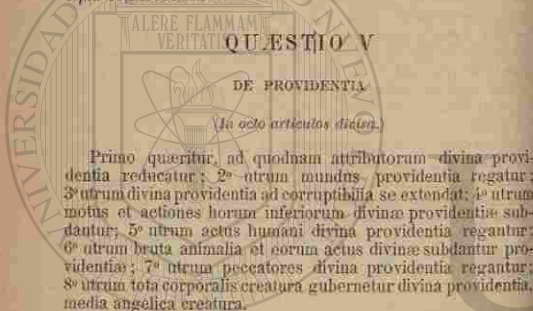
2. Praeterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Praeterea, sicut Boetius dicit in IV de Consol. (prosa vi), Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cuius est gubernare.

(1) *Id. cognoscitivam speculationem.*

AD TERTIUM dicendum, quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sie quodammodo omnes res a principio intrinseco motu videntur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUARTUM dicendum, quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; impanitur, scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sie res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.



Primo quaeritur, ad quodnam attributorum divina providentia reducatur; 2^o utrum mundus providentia regatur; 3^o utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4^o utrum motus et actiones horum inferiorum divina providentia subdantur; 5^o utrum actus humani divina providentia regantur; 6^o utrum bruta animalia et eorum actus divina subdantur providentia; 7^o utrum peccatores divina providentia regantur; 8^o utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

ARTICULUS PRIMUS. — *Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur.* (Part. I, quest. xxii, art. 1.)

Questio est de providentia. Et primo quaeritur, ad quod attributorum providentia reducatur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa vi ante med.), *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam generandarum rerum esse providentiam.* Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Praeterea, Boetius dicit in lib. praedicto (ibid.): *Modus (1) rerum generandarum, cum in ipsa divina intelligentia puritate conspiciatur, providentia nominatur.* Sed puritas intelli-

(1) *Al. motus.*

gentiae ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam (1) pertinet.

4. Praeterea, Boetius dicit in V de Consol. (prosa vi parum ante med.), quod providentia dicitur cognitio: *quod porro a rebus inferioribus constituta, quasi ab caelo rerum cacumine circumspiciat.* Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Praeterea, Boetius dicit Boetius in IV de Consol. (prosa vi parum ante med.), ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quest. (quest. xxvii in fin.), quod *lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione.* Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia; sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis: unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Boetius dicit in IV de Consol. (prosa vi parum a princ.), quod *providentia ipso est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta.* Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quest. (quest. xlvii). Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiae quia providentia praesupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicum, sed speculativam tantum.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem; quia dicit Damascenus II lib. (cap. xxix, circa princ.): *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt.*

2. Praeterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Praeterea, sicut Boetius dicit in IV de Consol. (prosa vi), Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cuius est gubernare.

(1) *Al. cognoscitivam speculationem.*

4. Præterea, disponere non est scientiæ, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in IV de Consol. (ibi sup.), providentiæ sunt fines, ut eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilibus sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste videndum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilibus. Similiter etiam ad ea que sunt ad finem, perficitur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

5. Præterea, provisum, in quantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo, nec providens, in quantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentiæ non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in V lib. de Consol. (III, prosa n. declinando ad finem illius): *Providentiæ dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut in quo possint, naturaliter movere deinde epl.* Ergo providentiæ est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentie. Ergo providentiæ ad potentiam pertinet.

7. Præterea, gubernatio est providentiæ effectus, ut dicitur Sapient. xiv, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiæ.* Sed, sicut dicit Hugo in lib. de Sacramentis (I, part. n. cap. ult. circa fin.), voluntas est ut imperans, sapientiæ ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientiæ et voluntas. Ergo providentiæ magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

Respondeo dicendum, quod ea que de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his que apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentiæ dicatur in Deo, videndum est quomodo providentiæ sit in nobis.

Sciendum est igitur, quod Tullius providentiæ ponit prudentiæ partem in II veteris Rhetoricæ (lib. II de Inventione), et est pars providentiæ quasi completiva; alie enim due partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quedam præparationes ad prudentiæ actum. Prudentiæ autem, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. v), est recta ratio agibilibus. Et differunt agibilia a fictilibus; quia fictilia dicuntur illa que procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scannum et domus; et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones que non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum; sicut caste vivere, patienter se habere, et huiusmodi; et horum recta ratio est prudentiæ. Sed in istis agibilibus duo quedam consideranda occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentiæ provise dirigit in his que sunt ad finem; ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consiliativus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. ix). Consilium autem non est de fine, sed de his que sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. (cap. v). Sed finis agibilium præexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; que quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philoso-

phum in VI Ethic. (cap. ix), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilibus sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste videndum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilibus. Similiter etiam ad ea que sunt ad finem, perficitur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiæ est aliqua ordinate ad finem disponente. Et quia ista dispositio eorum que sunt ad finem in finem per prudentiam, est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis predicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiali); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines; non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventer; et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethic. (cap. ult. et penult.) dicitur. In omnibus autem virtutibus et actibus anime ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentiâ quodammodo includitur et voluntas, que est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentiæ se habet ad alia que de Deo dicuntur. Scientiæ enim committitur se habet ad cognitionem finis, et eorum que sunt ad finem; per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentiæ pertinet tantum ad cognitionem eorum que sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentiæ includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentiæ autem executivæ est providentiæ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentiâ non includitur potentiæ sicut voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari; scilicet ipsa species ejus absolute, et ordo ejus ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentiæ. Ipse autem ordo a divina providentiâ rebus inditus, *fatum* vocatur, secundum Boetium (lib. IV de Consol., prosa vi). Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentiæ ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentiæ tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute; scientia enim practica absolute communitur se habet ad cognitionem finis et eorum que sunt ad finem; unde non presupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

AD QUARTUM dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiæ rationem, sed rationem nominis assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et præterea, secundum hoc Boetius exponit providentiæ quasi præcedentiam, quia Deus est excelsio rerum cacamine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelsio rerum cacamine quod omnia ordinat et causat; et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

AD QUINTUM dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quietis ad mobile; sicut enim intellectus simplex est, et sine discursu; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex et immobilis est; fatum autem multiplex et variabile; unde non sequitur ratio.

AD SEXTUM dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens; lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo; quod est prudentiæ, sive providentiæ; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentiæ, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principis indemonstrabilibus attribuitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona; et hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad objectum attributi; prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem cause; non enim que per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita; et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde quamvis a providentia sit lex

naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex æterna.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem ad quem presupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

AD NONUM dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egressiuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio; dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimodo collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione; quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiatum. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars que respicit productionem rerum, nec dispositio que respicit rerum ordinem ad invicem; non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

AD PRIMUM vero quod de voluntate obicitur, dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit providentiæ esse voluntatem, quia voluntatem includit et presupponit, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XI et XII), nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia, et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem; non quia providentia sit in voluntate.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia; sed quia est providentiæ principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsam sicut moralis virtus ad nos.

AD QUARTUM dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem presupponat, non tamen est actus voluntatis; quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit (II Metaph., cap. I); et ideo dispositio et providentia realiter ad cognitionem pertinent.

AD QUINTUM dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad

scientiam; unde non oportet quod provisum, in quantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS II. — *Utrum mundus providentia regatur.*

(I part., quest. XII, art. 2.)

Secundo queritur, utrum mundus providentia regatur; et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate nature, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate nature; quia, ut dicit Dionysius (cap. IV de divin. Nomina.), *divina bonitas se creaturis communitat, sicut nosse sol, non provelgens neque precognosceus, radios suos in corpora diffundit*. Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Præterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, que voluntatem præsupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo præcedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum, quod principium uniforme præcedit multiforme in eodem, non in diversis. — Sed contra, quanto aliquid principium majorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto majorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. XVII), *omnis virtus unila plus est infinita quam multiplicata*. Igitur, si in eodem sive in diversis accipiatur uniforme principium, præcedit multiforme.

4. Præterea, secundum Boetium in sua Arithmetica (lib. I, cap. XXXI, et lib. II, cap. I), omnis inequalitas ad æqualitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, que multiplicatam habet, ad actionem nature, que simplex est et æqualis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

5. Præterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente; quia ad hoc regimen aliquid adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinata ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum, quod ad hoc providentia gubernatione indigent, non conservantur in esse. — Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriore conservante. Sed quedam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem; sicut patet in corporibus celestibus et substantiis spiritualibus, que sunt principales partes mundi. Ergo hujusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Præterea, principia quedam sunt in rerum natura que neque etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare. Ergo, ad minus, hujusmodi providentia gubernante et providente non indigent.

8. Præterea, ut Damascenus dicit in II lib. (cap. XXIX non procul a princ.), non conveniens est esse alium rerum factorem, et provisorem alium. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod possit spiritus producere aliquid corpus, sicut nec corpus potest aliquid spiritum producere. Ergo hujusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Præterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. de Causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Præterea, que sunt in se ipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt hujusmodi; quia, ut dicitur II de Anima (comment. XI), *omnium natura existentium terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Præterea, si res gubernantur per divinam providentiam ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II lib. (IV, cap. XXX non remote a princ.), *oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, que providentia sunt*. Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra est quod Boetius dicit (in III de Consolat., metro IX):

O qui perpetuo mundum ratione gubernas.

Præterea, quecumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

Præterea, ea que sunt diversa, non conservantur in aliqua conjunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde et quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

Præterea, sicut dicit Boetius in IV de Consolat. (pros. VI non procul a princ.), *factum singula in malum dirigit certis locis, fortis aut temporibus distribuit; et ipsa temporalis ordinis explicatio in divina mentis adunata prospectu, providentia est*. Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora vel loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

Præterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res crea-

tæ per se in esse conservari non possunt; quia quæ ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. xxvii circa principium illius). Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

Respondeo dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Phys. (lib. II Metaph., comment. lxxv). Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materiale[m]; unde, cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia præcedebant de necessitate causarum præcedentium, vel materiæ, vel agentis. Sed hæc positio hoc modo a philosophis improbat. Causa enim materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt effectus causa essendi; non autem sufficient ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in se ipso, ut permanere possit; et in aliis, ut operetur; verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, si non poneremus aliam causam præter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem predictam, ut omnes convenientie et utilitates que inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens, casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse; ea enim quæ casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus nature aut semper, aut in majori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei præstituram finis, et dirigatur in ipsam; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum (1), ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projectantis; ita etiam omne opus nature dicitur a philosophis opus intelligentiæ.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui

(1) *Id. modum.*

predictum ordinem nature indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiæ economicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinetur in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius; cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; in quantum, scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posteriori uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; et sic multiforme est prius quam uniforme; quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia ejus non est causa rerum nisi secundum quod est scita; et per consequens, secundum quod est volita communicari creature per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod ejus natura in potentia est ad contrarias formas; et hoc modo corpora celestia et substantiæ spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsi rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam produ-

ctionem; et similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quae Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creatura subsistat, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram (lib. IV, cap. xii, et lib. VIII, cap. xii); non per modum quo domus sit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praebet creatura esse, quod in eius voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigetur.

Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dicitur consequi providentiam divinam et dispositionem; ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus; ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principis, ut dicitur in IV Metaphysic.

Ad octavam dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferior spiritui, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

Ad nonam dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas; sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

Ad decimam dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituitur in ea.

Ad undecimam dicendum, quod creaturae deficient a representatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo; et ideo prohibemur persecruti ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen persecrutionis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (II de Trinit., inter princ. et med.), quod *qui pie inquisita persecratur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit procedendo.*

ARTICULUS III. — *Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.* (I part., quest. xxxii, art. I.)

Tertio queritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; et videtur quod non. Causa enim et effectus sunt ejusdem coordinationis. Sed creaturae corruptibiles sunt causae culpae, ut patet: quia species mulieris est fomentum et causa luxuriae; et Sapient., xiv, 2, dicitur, quod *creaturae Dei factae sunt in musculam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subduntur.

2. Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus ejus: quia sic contrarietur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et edificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisa a Deo.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. xxix, non procul a princ.), *neesse est omnia quae providentia sunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest, melius fieri.* Sed corruptibilia possunt esse meliora, quia incorruptibilia (1). Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Praeterea, omnia corruptibilia, de sui natura corruptionem habent: alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicujus defectus. Ergo creaturae corruptibiles non sunt provise a Deo.

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius in IV de divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subjacent divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sapient., xiv, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Praeterea, Sapient., xii, 13, dicitur, quod ipse est Deus, *qui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia ejus providentiae subsunt.

Praeterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. xxix, non procul a princ.), non est convenientius alium esse factorem rerum, alium provisorum. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

Respondet dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est, art. preced., providentiae qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem, aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gen-

(1) *Id.* quam incorruptibilia.

lis est eminentius quam civitatis vel familie vel persone, ut habetur in principio Ethic. (cap. II, in fin.). Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua que possunt meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo: dixerunt, ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Job, xxii. 14: *Nubes latibulum ejus, scilicet Deus, neque nostram considerat; sed circa cardines caeli perambulat.* Hec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII Metaphysic. (com. LII et seq.) reprobat per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem; alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamvis ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorruptibiles sunt ad invicem ordinatæ, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus celestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in majori parte secundum eundem modum; unde oportet omnia corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiæ principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, et non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit hominum domus, sicut illi, possessiones, et hujusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi, et hæc perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quæ vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiæ spirituales, et corpora celestia, quæ sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisæ propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsæ sunt provisæ propter se, sed individua eorum non sunt provisæ nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod

ad hujusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim verum est si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providentur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non sunt unius et ejusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quæ suæ providentiæ subduntur, sed magis qui competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicujus rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet; melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret: quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuum in una natura posset æquivalere diversitati naturarum; cum bonum natura, quod est communicabile, præemineat bono individuo, quod est singulare.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebræ sunt a sole non ex hoc quod aliquid agit, sed ex hoc quod aliquid non emittit; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis que propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ providentur; et ideo particularia quedam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisæ, corrumpuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum motus et actiones omnes horum inferiorum divina subdantur providentiæ.* (I part., quest. xxxii. art. 2.)

Quarto quaeritur, utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divine providentiæ: et videtur quod non. Deus enim non est provisor ejus cuius non est actor; quia non est conveniens ponere alium provisorum et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II lib. (capit. lxxxix non procul a princ.). Sed Deus non est actor mali, cum omnia, inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus et motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum divine providentiæ subsint.

2. Præterea, contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariæ actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinæ providentiæ.

3. Præterea, nihil cadit sub providentiâ nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non videtur in finem; quin immo malum est privato ordinis. Ergo malum non cadit sub providentiâ. In his autem inferioribus multa accidunt. Ergo, etc.

4. Præterea, non est prudens qui sustinet aliquid malum evenire in illis quorum actus ejus providentiæ subsunt, si possit præcavere vel impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particularis actus horum inferiorum divinæ providentiæ non subdantur.

5. Sed dicendum, quod Deus ideo permittit mala fieri, quis potest ex eis elicere bona. — Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis elicantur bona.

6. Præterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV de Consolat. (pros. vi). Sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum procedat. Ergo divina bonitas non permittit vel dimittit aliquid malum suæ providentiæ subesse.

7. Præterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia necessitate contingerent; quod est impossibile.

8. Præterea, si omnia ex necessitate materie contingerent in his inferioribus, hæc inferiora non regerentur providentiâ, ut Commentator dicit, II Phys. (comment. lxxv). Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materie. Ergo ad minus illa divinæ providentiæ non subdantur.

9. Præterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quæ sunt in his inferioribus, non cadant sub providentiâ concessiōnis vel permis-siōnis.

10. Præterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut eliciat mala ad bonum consequendum, ut patet Rom., III, 8: *Et non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere: Faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub ejus providentiâ cadant mala, ut bona ex eis elicantur.

11. Præterea, si actus inferiorum corporum divinæ providentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinæ

justitiæ conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere; quia ignis æqualiter comburit domum justis hominis et injusti. Ergo actus inferiorum corporum non subdantur providentiæ divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth., x, 19: *Novæ duo passeres asse veniunt? et unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro;* ubi dicit Glossa (super illud: *Numerati sunt*): *Magna est Dei providentiâ, quam neque parca latent.* Ergo minimi motus horum inferiorum subdantur divinæ providentiæ.

Præterea, Augustinus dicit, III super Genesim ad litteram (VIII, cap. ix circa princip.): *Secundum divinam providentiâ videmus cœlestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumvolvi, ærem alius superfundi, ar busta et animalia concepere et nasci, crescere et decrescere, occidere, et quidquid aliud in rebus inferiori naturalique motu geritur.* Ergo omnes motus inferiorum corporum subdantur providentiæ divinæ.

Respondeo dicendum quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quæ sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quæ vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in II de Generatione (com. lxx); unde et in ordine rerum ad finem, illa quæ sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quæ vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua et remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem; sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt præter rectum ordinem ex defectu nature; unde Philosophus in XII Metaph. (com. lxi) dicit, quod in ordine universi substantiæ incorruptibiles simulantur liberis in domo, qui sæpe operantur ad bonum domus; sed corruptibilia corpora servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit (IV Metaph., cap. vi), quod ultra orbem lune non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiæ. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiæ: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis et ad finem, sicut dicitur in II Metaph. (com. vi et vii); et ideo quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentiâ non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut

ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliud ordinatur ad ipsum; sicut actus virtutis generative, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliud, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis; sed actus deficiens, quo interdum monstratur generatur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus cause; et respectu primi est providentia approbationis, respectu secundi autem est providentia concessionis, quos duos modos providentiæ Damascenus ponit in II lib. (cap. XXIX).

Sciendum tamen, quod quidam predictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicujus speciei ordinavit, ut ex virtute quæ consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo predictum providentiæ ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificioium ordinantur in uno ordine civilitatis unius.

Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquid parvum malum, ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicujus nature universalis. Non potest autem impediiri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, que talis est, ut possit deficere vel non deficere, et que alicui particulari nocentum infert, et tamen universo quamdam pulchritudinem addit; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sui providentia non prohibet mala; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura ejus requirit; et enim dicit Dionysius, IV cap.

de divin. Nomín., providentia non est naturas perdere, sed salvare.

Ad quintum dicendum, quod aliquid bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo; sicut bonum patientie non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum penitentie ex malo culpæ; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni; quia hujusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

Ad sextum dicendum, quod illud quod producit, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis; quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non impossibile aliquid malum ordinari a bono in bonum; sed impossibile est aliquid a bono ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisus.

Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter; uno modo in ordine ad causas proximas; et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam; et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequitur ex necessitate cause primæ, sed proxime (1).

Ad octavum dicendum, quod illa que ex necessitate materie proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa sub providentia etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materie contingerent.

Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium; sed omne contrarium inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducit; similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis, in corp., patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrarium bonitati; et ideo permittere malum propter aliquid bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accident ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis que eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia

(1) Ad causas primas, sed proximas.

omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt.

ARTICULUS V. — *Utrum actus humani providentia regantur.*
(I part., quest. xxi, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum humani actus providentia regantur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in II lib. cap. xxvi, xxviii et xxix, *quae in nobis sunt, non providentiae sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Praeterea, malum culpae est maxime odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud; quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpae accidere, videtur quod humani actus providentia ejus non regantur.

4. Praeterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus dimittit hominem in manu consilii sui, ut dicitur Eccli., I, 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Praeterea, Eccli., ix, 11, dicitur: *Vidi neque velocium cursant, neque fortium bellum, sed tempus casusque in omnibus;* et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

6. Praeterea, in his quae providentia aguntur, diversa diversis attribuantur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt; Eccli., ix, 2: *Universa aequae eveniunt iusto et impio, bono et malo.* Ergo res humanae providentia non reguntur.

Sed contra, Matth., x, 30, dicitur: *Vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo et minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Praeterea, punire et praecipere et praecepta dare, sunt providentiae actus; quia per huiusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat. Sed Deus haec omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinae providentiae subdantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilior sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisae, sed etiam quod

provideant; et haec est causa quare predictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, et non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis; et quia primus providens ipsemet est sicut providentia finis, habet regulam providentiae sibi conjunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae; sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde ordinantur secundum quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiuntur; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inheret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae ipsius. Quod ergo huiusmodi creaturae delicere possunt in suis actibus, et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero huiusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt et secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisae; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur; et inter has creaturas est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo, quod ipsi proviores sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut cum post peccatum resurgens humiliter redditor; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis; sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiae, xii, 18: *Cum reverentia disponis nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo, quod omnia ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo ibi non potest accidere de-

fectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiæ humanæ; et ideo plures defectus et inordinationes inventiuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem ejus pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorum gradum sub divina providentiâ teneat.

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult presentiam magis boni quam absentiam minus mali. quia et absentia mali quoddam bonum est; ideo ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos in mala culpa cadere, quæ maxime secundum genus sunt odibilia, quantumvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

Ad quartum dicendum, quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum propriorum actuum provisorum; sed tamen providentiâ hominis de suis actibus non excludit divinam providentiâ de eisdem, sicut neque virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causæ; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentiâ, quæ omnibus præeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, consideratis inferioribus causis; ostendit quod humani actus divina providentiâ gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt; ostendit enim per hoc quod victor magis est ex divina providentiâ quam ex humana virtute; et similiter est de aliis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidunt, ex hoc quod pœcimus quia de causa divina providentiâ singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis et malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentiâ omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

ARTICULUS VI. — *Utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur.* (I part., quæst. xxii, art. 2.)

Sexto queritur, utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur; et videtur quod non. Quia I Cor., ix, 9,

dicitur: *Non est Deo cura de bobus.* Ergo neque de aliis brutis, eadem ratione.

2. Præterea, Habacuc, i, 14, dicitur: *Numquid facies homines quasi pisces maris?* et sunt verba Prophetæ conque- rentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentiâ non gubernantur.

3. Præterea, si homo sine culpa puniretur, et pœna in ejus bonum non cederet, non videretur quod res humana providentiâ gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordi- natur; quia nihil est premium eis post mortem. Ergo eorum vita providentiâ non regitur.

4. Præterea, nihil regitur Dei providentiâ nisi quod ordi- natur ad finem quem ipse intendit; qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentiâ non gubernantur.

Sed contra est quod dicitur Math., x, 29, quod unus ex passeribus non cadit super terram sine Patre caelosti.

Præterea, bruta animalia sunt digniora aliis sensibilibus creaturis. Sed aliæ creatura cadunt sub divina providentiâ; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

Respondetur dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentiâ, nisi in quantum participant naturam speciei, quæ est a Deo provisæ et ordinatæ; et ad hunc providentiæ modum referuntur omnia quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quæ videntur importare providentiâ Dei circa bruta, sicut illud (Psalm. cxxv, 9): *Qui dat juventis escam ipsorum, et pennis corcoran incoquantibus eam, et iterum (Psalm. ciii, 21): catuli leonum rugientes ut rapiant, et querant a Deo escam suam;* et nulla hujusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit; non enim potest esse ut sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde prædictus error derogat divinæ scientiæ, subtrahens ei ordi- nationem particularium, in quantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt, quod brutorum actus sub providentiâ cadunt, et eodem modo sicut actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione; nec enim debetur pœna vel premium nisi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum, quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentiâ; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus; quia de hominibus etiam in sin-

gulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud; sicut et de aliis creaturis corruptilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius; sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalis ad penam ejus, vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus non intendit universaliter a cura divina bruta amoveri; sed quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta det homini legem, scilicet ut eis bene faciat, vel ab occisione eorum absteat; quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisae, sed propter hominem.

Ad SECUNDUM dicendum, quod in piscibus et brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora inferiora subjiciant absque aliquo demeriti vel meriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturae; et ideo admiratur Propheta, si hoc modo etiam res humanae gubernentur; quod est inconveniens.

Ad TERTIUM dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentiae requiritur quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in rebus humanis esset, res humanae improvide viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

Ad QUARTUM dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarundam vero est finis hoc modo quod ipse creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.

ARTICULUS VII. — *Utrum peccatores divina providentia regantur.*
(I part., quest. xxii, art. 2.)

Septimo quaeritur, utrum peccatores divina providentia regantur; et videtur quod non. Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali sibi relinquuntur; Psalm. lxxxv. 13: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventioibus suis.* Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibeat. Sed Angeli custodientes, quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Jerem., li, 9: *Curavimus Babylonem, et non est cir-*

rata; derelinquamus ergo eam. Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis. Sed hoc bonis in praemium repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psalm. xxxiii, 16: *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* Ergo, etc.

Sed contra, nullus punit juste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus juste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipsi ejus regimini subduntur.

Respondeo dicendum, quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter: uno modo in quantum ipsi providentur; alio modo in quantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficient, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum honorem non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom., viii, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creature rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum; secundum quod in Psalm. xlviii, 13, dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est juvenentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod aliorum modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciunt, in alium ordinem drahuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab ejus providentia alieni; sed quia eorum actus non ordinantur in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

Ad SECUNDUM dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur dimittere, in quantum ex justo Dei judicio permittunt eum cadere in culpam vel penam.

Ad TERTIUM dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hoc non competit malis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur, media angelica creatura.* (I part., quest. xxii, art. 8, et quest. cx, art. 1.)

Octavo queritur, utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica creatura: et videtur quod non. Quia Job, xxiv, 13, dicitur: *Quem constituit altum super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* super quo dicit Gregorius (XXXIV Moral., cap. xxvi, ante med.): *Mundum quippe per sanctissimum regit, quem per se ipsum fabricatus est et condidit.* Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Præterea, Damascenus dicit, II lib. (cap. xxix non remote a princ.), quod non est conveniens alium esse factorem, et alium gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporaliū creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit in lib. de Sacram. (lib. II de Sacram., part. II, cap. ix), quod divina providentia est ejus prædestinatio, quæ est summa sapientia et summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporaliū.

4. Præterea, secundum hoc corporales creaturæ reguntur providentia, quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint nature determinate naturalium corporum, sed a Deo immediate; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Præterea, Augustinus, VII super Genes. ad litteram (cap. ix.), distinguit duplicem operationem providentiæ: quarum una est naturalis, alia voluntaria; et dicitur, quod naturalis est quæ lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero est quæ est per Angelorum et hominum opera; et sic patet quod omnia corporalia naturalis providentiæ operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis; quia sic esset providentia voluntaria.

6. Præterea, illud quod attribuitur ali ratione suæ dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus (Matt., xvii, super illud: *Angeli enim semper vident, etc.*), magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat Angelum ad sui custodiam deputatum. Hæc autem dignitas in corporaliū creaturis non invenitur. Ergo non sunt commissæ providentiæ et ordinationi Angelorum.

7. Præterea, horum corporaliū effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur; quia aut defectus isti acciderent eis volen-

tibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito ordine; aut acciderent eis volentibus; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis volentibus accideret.

8. Præterea, quanto aliquis creatura est nobilior et potentior, tanto habet perfectionem effectum. Causæ autem inferiores tales effectus produciunt, quod possunt conservari in esse, etiam remota operatione causæ producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione; et ideo non indigent per Angelos gubernari.

9. Præterea, divina bonitas ad suam manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov., xvi, 4: *Unicversa propter sanctissimum operatus est Dominus.* Magis autem manifestatur divina bonitas, ut dicit Dionysius, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quæ eandem naturam habent; et propter hoc etiam non facit omnes creaturas rationales vel per se existentes; sed quasdam rationales, et quasdam per se existentes, et alias existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad majorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quæ indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quæ nullo regimine indigent; et sic idem quod prius.

10. Præterea, duplex est creaturæ actus; scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum (1) forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; secundus autem actus est operatio. Sed eas corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi in quantum est causa operationis ejus aliquo modo. Ergo hujusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Præterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus; sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturæ non gubernantur creaturas corporales per influentiam luminis receptam, sive cognitionis; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse conjunctum mobili, ut probatur VII Phys. (comment. x); substantiæ autem spirituales his corporaliū non sunt conjuncte. Ergo non eis mediantibus gubernantur.

12. Præterea, secundum Augustinum, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc ostendatur magis ejus potentia. Sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur ejus providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat corporalia mediantibus spiritualibus.

13. Præterea, Boetius in lib. III de Consol. (prosa XII parum (1) Al. quo.

ante med.) dicit: *Deus per se solam cuncta disponit*. Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI Dialog. (cap. v non procul a fin.): *In hoc mundo visibil nihil per creaturam invisibilem disponi potest*.

Præterea, Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. v): *Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vite reguntur*.

Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. LXII a med.), dicit, quod *Deus quædam facit per se ipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas; alia per servientiam sibi creaturarum integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni odorem, et usque ad numerum copillarum nostrorum dicina providentia procedente*. Sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Præterea, Num., XII, super illud: *Balaam surrexit mane, et strata, etc.*, dicit Origenes in Glossa (homil. XIV in Num., a med.): *Opus est mundo Angelis, qui super bestias sunt, et præsent animantium naturam, virgultorum, plantarum, et ceterorum incrementis*.

Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quæ ad vitam hominum utilitantur, sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediatis Angelis.

Præterea, in omnibus coordinatis ad invicem prima agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, utpote primo principio propinquiores. Ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

Præterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus quo Deus universum; in quo etiam anima præ Angelis est ad imaginem Dei. Sed anima nostra corpus gubernat mediatis quibusdam spiritibus, qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu anime. Ergo et Deus regit creaturas corporales mediatis spiritibus.

Præterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediatis corporis instrumentis, sicut operationes anime sensibilis et vegetabilis; et Deus quasdam operationes exercet immediate, sicut beatificare animas, et illa quoque agit in substantiis summis. Ergo aliquæ operationes ejus erunt in infinitis substantiis, mediatis supremis.

Præterea, prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in lib. de Causis (prop. I) dicitur. Sed si Deus immediate omnia guber-

naret, tunc secundæ cause nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

Præterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid etiam non rectum sed regens, scilicet Deus. Ergo aliquid est regens et rectum, quod est medium inter utraque. Ergo Deus mediatis creaturis superioribus regit inferiores.

Respondeo dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius (cap. IV celestis Hier., parum a princ.) et Augustinus (Enchir., cap. XXIII) dicant. Veluit enim Deus perfectionem suæ bonitatis, secundum quod possibile est creaturæ, alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum; unde et divina bonitati congruebat ut utraque creaturæ communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quoque magis sunt soli conformiora, plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum alii. Unde et in ordine universi creaturæ superiores ex influenza divinæ bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonæ sunt; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quo extremum modum participationis divinæ bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent; et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit (XII super Genes., cap. XVI, in med.), et Philosophus (III de Anima, comm. XIX). Inter superiores autem creaturas maxime propinquæ sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, vivunt, et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eundem modum influendi habeant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturæ; unde omnes inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per creaturas corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales anime tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius (cap. XII celestis Hierar., et cap. XV, non procul a princ.); et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca; scilicet ad res humanas, et ad ea quæ in usum vite humane venire possunt. Sed providentia An-

golorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales; et ideo tam a Sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrantur mediantibus Angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum; scilicet in quantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens; ut si dicatur, Hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi instrumentis Deus agit; sed excluditur regimen alterius principaliter agentis.

Ad SECTIMUM dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem ejus in finem. Ordo autem rei ad finem presupponit ejus esse; sed esse nihil aliud presupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deducta sunt, est illius solius causa que nullam aliam presupponit; sed gubernatio potest esse illarum causarum que alias presupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

Ad TERTIUM dicendum, quod illa que a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina que de Deo dicuntur, talis apparet differentia; quod illa que absolute aliquam perfectionem expriment, creaturis sunt communicabilia; illa vero que expriment eam perfectionem modum quo inveniuntur in Deo creature, communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas, et huiusmodi. Et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturis non communicetur, tamen providentia communicari potest.

Ad QUARTUM dicendum, quod quamvis institutio nature, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen earum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricole adiuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pululationem agri, ita per Angelos omnis administratio creature corporalis administratur.

Ad QUINTUM dicendum, quod naturalis providentia operatio dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis; quia alienis

operationis divine providentia subjacentis proximum principium est natura, alicujus vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

Ad SEXTUM dicendum, quod, sicut omnia corporalia divine providentia subjacent, et tamen dicitur ea esse de hominibus tantum, propter specialem providentia modum; ita etiam quavis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita; quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quæ divine voluntati conformantur perfecte.

Ad OCTAVUM dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica (lib. VI, cap. 1 et 11), nullus effectus potest romanere, si auferatur illi quod erat causa ejus in quantum huiusmodi. Sed in creaturis inferioribus quedam sunt causa fieri, quedam essendi; et dicitur causa fieri que educit formam de potentia materia per modum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se; sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse ejus; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creature omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fieri rebus, sed etiam essendi.

Ad NONUM dicendum quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante; hoc enim rationi creature repugnat, quia, in quantum huiusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad DECIMUM dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum; et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicujus quantum ad motum et operationem, quod non sit causa ejus quantum ad esse.

Ad TRICESIMUM dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus; nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporalibus conjungatur, sed eis solum que immediate movent; scilicet corporibus primis; nec eis conjunguntur ut forma, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

Ad PRICESIMUM dicendum, quod divine providentia et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate; quia secundum hoc, quantum ad plura divine bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad DECIMUM TERTIUM dicendum, quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, hec prepositio per importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum,

potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum: et sic per instrumentum dicimus aliquid fieri: vel secundum quod exit ab operante: et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis, ut agit; sed forma agentis solum vel aliquid superior agens); instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, *ly per* denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere: quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICULUS IX. — *Utrum divina providentia corpora inferiora disponat per corpora coelestia.* (1 part. quest. xxii, art. 3, et quest. cxxv, art. 3.)

Nono queritur, utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora coelestia; et videtur quod non. Quia dicit (1) Damascenus in II lib.: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet superiora corpora, non sunt cause alicujus eorum que sunt, neque corruptionis eorum que corrumpuntur.* Ergo, cum hæc inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicendum, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem. — Sed contra, si effectus corporis coelestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si hæc inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impediendam in aliquam virtutem corporis coelestis reducere, ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habeat necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernentur.

3. Præterea, ad completionem alicujus actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inventiuntur virtutes activæ naturales, et etiam passivæ. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis coelestis; ergo non disponuntur mediatis corporibus coelestibus.

4. Præterea, Augustinus dicit, quod in rebus inventur aliquid actum et non agens, sicut sunt corporalia: aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiæ. Sed coelestia corpora sunt corpora pura. Ergo non habent virtutem agendi in hæc inferiora; et sic inferiora eis mediatis non disponuntur.

5. Præterea, si corpus coeleste agit aliquid in hæc inferiora;

(1) 44. et dicit.

aut agit in quantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Non in quantum est corpus, quia sic agere cunctis corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum (aliam Auctorem lib. de Spiritu et Anima, cap. xvi). Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeæ virtuti debet attribui actio; et sic idem quod prius.

6. Præterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. ii), formæ corporales præsupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formæ sunt principia actionum; et sic nullum corpus agit nisi per virtutem incorporealem in eo existentem; et sic idem quod prius.

7. Præterea, in libro II de Causis, super illa propositione: *Omnis anima nobilis tres habet operationes*, dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quæ est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam divinam virtutem in eo existentem; et sic idem quod prius.

8. Præterea, illud quod est simpliciter, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quæ sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius cæli; quia virtus illa est extensa in materia; quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis coelestis; et ita non gubernantur hæc inferiora in suis motibus per corpora coelestia.

9. Præterea, Augustinus in lib. de Civit. Dei (V, cap. vi circa fin.) dicit: *Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis secus; et tamen sub eadem positione siderum diversi secus in gemitu concipi possunt.* Ergo per superiora corpora inferiora influxum non habent; et sic idem quod prius.

10. Præterea, causa prima plus influat in causatum cause secundæ quam etiam causa secundæ, ut dicitur in principio de Causis (propos. 1). Sed si inferiora corpora per superiora disponuntur, tunc virtutes inferiorum corporum erunt sicut cause primæ respectu inferiorum virtutum, quæ erunt sicut cause secundæ; Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum coelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis inventur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora corpora per superiora disponantur.

11. Præterea, motus cæli est naturalis, ut in I Cæli et Mundi (com. lxxxviii et sequent.) dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electus; et ita quæ per ipsum causantur, non causantur.

lar ex electione; et ita non subduntur providentiæ. Sed inconveniens est inferiora corpora non gubernari providentiæ. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

12. Præterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse cause est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non cantsunt a motu eorum, qui est necessarius, cum sit naturalis, et sic idem quod prius.

13. Præterea, id propter quod sit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora celestia, ut dicitur Deuteronom., iv, 19: *Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solum et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas que creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus.* Ergo homo est dignior corporibus celestibus. Sed vilius non induit in nobiliss: Ergo corpora celestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, que sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

14. Sed dicendum, quod homo est nobilior corporibus celestibus quantum ad animam, non quantum ad corpus. — Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis libet nobilioris perfectionem quam corpus cœli; forma enim cœli est pure corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. Ergo et corpus humanum est nobilior corpore celesti.

15. Præterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis celestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus celeste quando ad humiditatem movet, tunc medicus intendit digerere materiam desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore celesti in contraria dispositione. Ergo corpora celestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Præterea, cum omnis actio sit per contactum; quod non tangit, non agit. Sed corpora celestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod corpora celestia tangunt, sed per medium. — Sed contra, quodcumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis citius calefacit aerem quam nos. Sed effectus solis et stellarum non possunt recipi in orbibus inferioribus, quia sunt de natura quinte essentie, et ita non sunt susceptiva caloris aut frigiditatis, aut aliarum dispositionum que in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest.

eis mediantibus, a supremis corporibus in hæc inferiora actio provenire.

18. Præterea, ei quod est medium providentiæ, providentiæ communicatur. Sed providentiæ non potest communicari corporibus celestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., (cap. iv): *Corpora inferiora et crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quadam ordine reguntur.* Sed corpora celestia subtiliora sunt et potentiora quam hæc inferiora. Ergo hæc reguntur per illa.

Præterea, Dionysius dicit VIII (v) cap. de divin. Nomin., quod radius solaris generationi visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. Ergo et omnes alii effectus adveniunt a divina providentiæ mediantibus corporibus celestibus.

Præterea, secundum Philosophum in II Metaph. (com. iv), illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum que sunt post in illo genere. Sed corpora celestia sunt prima in genere corporum; et motus eorum sunt primi inter motus alios corporales; ergo sunt causa corporalium, que hic aguntur; et sic idem quod prius.

Præterea, Philosophus in II de Generatione (com. lv) dicit quod latio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum prædictum. In lib. etiam de Animalibus dicit, quod omnes diversitates que sunt in conceptionibus, sunt ex corporibus celestibus. Ergo eis mediantibus, hæc inferiora disponuntur.

Præterea, Rabbi Moyses dicit, quod cœlum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante cœlo.

Respondeo dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, reputaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, aut multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positiō non est rationalis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsarum; alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent in quantum sunt ab alio regulata. Actio au-

tem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso: sicut effectus artis non debet attribui serae artificis: unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietates naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens: formae autem illae ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus: contrarium tamen videmus ad sensum.

Unde oportet probare, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant: oportet ea tamen semper manere prima principia generationis et corruptionis ut generatio continua esse possit: et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum: ut, per accessum et recessum et motus varios et contrarios, contrarii et diversi effectus fiant in his inferioribus. Et huiusmodi sunt corpora caelestia: et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim inferiora in corpora caelestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur: unde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci: cum nihil a se ipso moveatur, et non sit alibi in infinitum. Corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod in se substantia eius, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquid primum principium reductionem fieri, ut sic ea quae alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum: et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem: sicut Avicenna dicit in sua Metaphysica (lib. IX, cap. v), quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima: et ex his quibus corpora caelestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc aliquid

est a fide, quae ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utriusque creaturae ex divino opere attributis, non est contra fidem: et ideo ponimus corpora caelestia esse causas inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem. Corpora autem caelestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes caelestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impediennes; et hoc est quod Philosophus dicit in libro de Somno et Vigilia (lib. de Divinationibus per somnium, articulo ii) quod frequenter fiunt signa inbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti, sed ex divina operatione, per quam ignis est calidus effectus, et aqua frigida; et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas caelestes reducere.

Ad tertium dicendum, quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali motore et agente, ita nec virtutes inferiores activae agere possunt nisi motu a corporibus caelestibus.

Ad quartum dicendum, quod illa obiectio tangit quandam opinionem quae habetur in libro Poetis vitae, quae ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas, quae in materia est, impedit formam ab actione; et quod omnis actio quae attribuitur corpori, est aliquid virtutis spiritualis operantis in ipso corpore, et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum; dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus igne. Sed haec positio stulta est, cum afferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et Sanctorum. Unde dicimus, quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod autem inducit, quod corpora tantum aguntur et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus (lib. II, cap. xxvii), quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per

hoc tamen non excluditur quin agunt secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I de Generatione (comm. XIII et 1); et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur; et ideo corpus non agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur in quantum est animal, sed in quantum est homo; et similiter ignis non calefacit in quantum est ignis, sed in quantum est calidus; et similiter est de corpore celesti.

Ad sextum dicendum, quod dimensiones preintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur quod, si materia vel dimensiones in materia preexistentes non agunt, forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiatur, forma non patiatur; et tamen forma corporis celestis non inest ei mediis huiusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem (in lib. de substantia Orbis).

Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, alii ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum intelligentia; tertium vero anima; unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur cause primae; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae; et tertius, qui est movere, attribuitur anime. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute cause primae, et sic habet aliquid de operatione ejus; sicut etiam inferiores orbis habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed etiam dat esse; et anima, que est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis; sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam corporis celestis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat; sed etiam cause inferiores per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae creaturæ a Deo collate, quibus mediis naturalibus effectus in esse producat; unde ipse dicit in III de Trinit. (cap. ix circa princ.), quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mun-

dius gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum celestium, que sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales, in quantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum que sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

Ad nonum dicendum, quod oportet sexum diversitatem ad vires celestes reducere; omne enim agens intendit assimilare sibi patientem, secundum quod potest; unde vis activa que est in semine maris, intendit conceptum semper dicere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femininus accidit præter intentionem nature particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus que intendere fecerit femininum sexum, generatio femine esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit præter intentionem nature particularis, ratione cuius femina dicitur mas occasionatus; tamen est de intentione nature universalis, que est vis corporis celestis, ut Avicenna dicit (lib. VI Metaphysic., cap. v). Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus celestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore celesti ad contrarium, propter materie indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem celestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione nature materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femininus; sive corpus celeste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus celeste disponat ad femininum sexum.

Ad decimum dicendum, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus cause secundæ; tamen magis similatur cause secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus primæ cause ad hunc effectum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus celestis, secundum quod est actus corporis mobilis, non sit actus volun-

tarius; secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quae ex motu illo causantur, sub prudentia cadere possunt.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectum nisi posita necessitate in causa secunda.

Ad **DECIMUMTERTIUM** dicendum, quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis eius est bonitas divina. Est iterum, quod homo sit nobilior caelesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus caeleste, nihil prohibet tamen corpus caeli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum, scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic potest agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidum, agit in corpus humanum, inquantum est calidum potentia.

Ad **DECIMUMQUARTUM** dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quaedam et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est melior forma caelesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spirituales quam perficiat ipsum ut forma, sed quae perficiat ipsum ut motor tantum; et haec perfectio secundum naturam nobilior est quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerunt, motores orbium conjunctos esse formis eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Gen. ad litteram (lib. II, cap. xv, et in Ench., cap. lxxv). Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle., I, super illud: *Lustrans universa in circuitu, etc.* (super illud, *Vadit ad austrum, et gyrat*); Glossa: *Spiritus solem nominavit, quod sicut animal spiritus et cetera*. Damascenus tamen in II lib. (cap. vi, circa fin.) dicit contrarium. *Nollus, inquit, animatos caelos et humana existinet: inanimati enim sunt et insensibiles.*

Ad **DECIMUMQUINTUM** dicendum, quod actio etiam contrarij, quod repugnat virtuti, activae alicujus corporis caelestis, habet causam in caelo; per motum enim primum ponitur a philosophis quod conservantur res interiores in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicujus corporis caelestis, ut pote calidum quod impeditur a actione huius, habet etiam aliquam causam caelestem; et sic etiam spiritus quae consequitur, non omnino contrariatur actioni corporis caelestis, sed habet aliquam radicem.

Ad **DECIMUMSEXTUM** dicendum, quod corpora caelestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I de Ge-

nerat. (com. xxxix et xlv); nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

Ad **DECIMUMSEPTIMUM** dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum mediij; et ideo quandoque alio modo recipitur, in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahens ferrum deservit ad ferrum per medium aërem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum deservit ad manum mediante reti quod non stupefacit, ut dicit Commentator in VIII Physic. (com. xxxvii). Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in medijs orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.

Ad **DECIMUMOCTAVUM** dicendum, quod haec inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur; sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICULUS X. — *Utrum humani actus a divina providentia gubernentur medijs corporibus caelestibus.* (I parti., quest. xxii, art. 3, et quest. cxv, art. 4.)

Decimo queritur, utrum humani actus gubernentur a divina providentia medijs corporibus caelestibus; et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. II orthodox. Fidei, cap. vii, a med.), quod corpora caelestia constituent in nobis habitus et complexiones et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia horum actuum. Ergo humani actus medijs corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

2. Praeterea, dicitur in sex Principijs, quod anima conjuncta corpori complexione corporis imitatur. Sed corpora caelestia imprimant in complexione humani corporis. Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Praeterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animae est prius quam ejus potentiae, sicut voluntas et intellectus, cum ex essentia animae oriuntur. Cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis imprimant enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit; videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia horum actuum.

4. Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis. Sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis; et motus ejus non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus ejus non solum agit in vir-

tute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud celeste præeminet humano corpori, ita spiritus ille præeminet spiritui humano. Ergo, sicut motus ille imprimitur in corpus humanum, ita imprimitur in animam humanam; et ita videtur quod corpora celestia sint principia horum actuum.

5. Præterea, experimentaliter inveniuntur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint medici, et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proximi agentis; quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quadam ad quæ parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod hæc diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora celestia. Nec potest dici, quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, mediatisque propriis corporibus; quia ad huiusmodi inclinationes nihil operantur corpore qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et huiusmodi animæ passiones. Ergo corpora celestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediatisque corporibus celestibus disponuntur.

6. Præterea in humanis actibus isti videntur ceteris præeminere, scilicet regnare, regere bella, et huiusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in lib. I de definitionibus: *Deus fecit regnare orbem super regna et bella*. Ergo multo fortius alii humani actus mediatisque corporibus celestibus disponuntur.

7. Præterea, facilis est transformare partem quam totum. Sed ex virtute corporum celestium quandoque movetur tota multitudo unius provincie ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum celestium commoveatur aliquis homo particularis.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II lib. (cap. vii. a med.): *Nostrorum actuum nequamquam sunt causa, scilicet corpora celestia; nos enim liberi arbitrii a conditore facti sumus; domini nostrorum existimus actuum*.

Præterea, ad hoc etiam est quod Augustinus determinat in XV de Civit. Dei (cap. ix), et in fine super Genes. ad litteram; et quod Gregorius determinat in homilia Epiphantie (hom. x in Evang.).

Respondendo dicendum, quod ad huius questionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani; dicuntur enim illi proprie actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, sed per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii questio versatur. Actus enim aliqui sunt in homine non subjacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivæ et generativæ potentie; et huiusmodi actus eodem modo subjacent virtutibus celestibus sicut et alii corporales actu.

De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex. Qui-

dam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V de Civit. Dei (cap. ix). Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III de Anima (com. lvi) probatur; unde oportet ejus actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reducerunt in corpora celestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animæ corporales esse, et ita actionibus corporum celestium subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III de Anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio ejus non est corporalis; sed, sicut dicitur in XVI de Animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore*; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia materialia reducatur.

Et ideo Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. IX, cap. iv), quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita et corpus celeste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora celestia, ita actiones animæ omnes reducuntur in animas celestes sicut in principia. Ita quod omnis voluntas quæ est in nobis, causatur a voluntate animæ celestis. Et istud potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis; quem ponit esse in conjunctione animæ humanæ ad animam celestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est obiectum ejus, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis; quia non agit efficiens, nisi secundum quod agit imprimi in susceptibilem formam ejus.

Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanæ vite; ejus enim visione perfuerunt beatificatur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium responderi ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quæ sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis; quævis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat. Propter quod autem voluntati est intellectus, remotiores sunt corporales vires; et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimi solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimi in intellectum nostram, secundum quod per Angelos illuminatur, purgatur et perficitur; sed celestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organum affixas. Secundum vero quod motus unitus potentie animæ redandat in aliam, contingit quod impressio

corporis celestis redundat in intellectum quasi per accidens; et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva moviva, per modum quo objectum movet potentiam; quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in III de Anima (com. xxxix); et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod leso organo phantasia, de necessitate impeditur actio intellectus; et secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis celestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora perse; et dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis; sicut appetitus sensitivus non est naturaliter movivus voluntatis; sed e converso; quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in III de Anima (comm. lxxvii); et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Genes., iv. 7: *Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius*. Et ideo ex corporibus celestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dicit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in corp. art.) patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea que voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus celeste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis celestis non pervenit ad anime essentiam nisi per accidens; scilicet nisi per corporis unionem, cujus ipsa est, actus. Voluntas autem non oritur ex essentia anime secundum quod est corpori conjuncta; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spirituales, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus celeste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio que est secundum virtutem spirituales, non potest pertinere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante; sed in corpore utroque modo actio ejus pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares; scilicet calidum et humidum, et infusum; sed ex virtute spirituali movet ad

speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus celestibus in istis corporibus; qui non causatur ex calido et frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum; et per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquatur a corpore celesti, ex quo contingit ut anima ei conjuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescant passionibus; sed sapientes ratione superant passionem et inclinationes prædictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinatur corpus celeste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam; et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accedere.

QUÆSTIO VI

DE PRÆDESTINATIONE

(In sex articulos divisa.)

Primo enim queritur, utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet; 2^o utrum præscientia meritum sui causa prædestinationis; 3^o utrum prædestinatio certitudinem habeat; 4^o utrum prædestinatorum numerus sit certus; 5^o utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio; 6^o utrum prædestinatio juvari valeat precibus Sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.*

Questio est de prædestinatione. Et primo queritur, utrum prædestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem; et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in lib. de Prædestinatione Sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et prædestinatio.

2. Præterea, prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephes., i. 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*; quia idem dicuntur

corporis celestis redundat in intellectum quasi per accidens; et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angelus in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva moviva, per modum quo objectum movet potentiam; quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in III de Anima (com. xxxix); et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod lesio organo phantasia, de necessitate impeditur actio intellectus; et secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis celestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora perse; et dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis; sicut appetitus sensitivus non est naturaliter movivus voluntatis; sed e converso; quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in III de Anima (comm. lxxvii); et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Genes., iv, 7: *Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius*. Et ideo ex corporibus celestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dicit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in corp. art.) patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea que voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus celeste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis celestis non pervenit ad anime essentiam nisi per accidens; scilicet nisi per corporis unionem, cujus ipsa est, actus. Voluntas autem non oritur ex essentia anime secundum quod est corpori conjuncta; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spirituales, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus celeste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio que est secundum virtutem spirituales, non potest pertinere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante; sed in corpore utroque modo actio ejus pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares; scilicet calidum et humidum, et infusum; sed ex virtute spirituali movet ad

speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus celestibus in istis corporibus; qui non causatur ex calido et frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum; et per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquatur a corpore celesti, ex quo contingit ut anima ei conjuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescant passionibus; sed sapientes ratione superant passionem et inclinationes prædictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinatur corpus celeste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam; et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accedere.

QUÆSTIO VI

DE PRÆDESTINATIONE

(In sex articulos divisa.)

Primo enim queritur, utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet; 2^o utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis; 3^o utrum prædestinatio certitudinem habeat; 4^o utrum prædestinatorum numerus sit certus; 5^o utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio; 6^o utrum prædestinatio juvari valeat precibus Sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.*

Questio est de prædestinatione. Et primo queritur, utrum prædestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem; et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in lib. de Prædestinatione Sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et prædestinatio.

2. Præterea, prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephes., i, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*; quia idem dicuntur

electi et prædestinati. Sed electio, secundum Philosophum (in VI et X Ethic.), magis est appetitus quam intellectus. Ergo et prædestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicendum, quod electio prædestinationem præcedit, nec est idem ei. — Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non præcedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Significat electio prædestinationem præcedit, prædestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Præterea, si prædestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse prædestinatio quod præscientia; et sic quicumque præsciret salutem alicujus, prædestinaret illum. Sed hoc est falsum. Propheta enim præseveravit salutem gentium, quam non prædestinaverunt. Ergo, etc.

5. Præterea, prædestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis. Ergo magis prædestinatio pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Præterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia respicit effectus tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quæ sunt vel fuerunt; voluntas vero respicit equaliter effectum præsentem et futurum. Sed prædestinatio dicit effectum in presenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur (lib. de bono Perseverantiæ, cap. XXV), quod prædestinatio est præparatio gratiæ in presenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio pertinet ad voluntatem.

7. Præterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; prædestinatio vero respicit id quod faciendum est. Ergo prædestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Præterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota; sicut homo generatur ab homine magis quam a generante solo. Sed præparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo præparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed prædestinatio est præparatio ad gratiam et gloriam, ut dicit Augustinus (ibidem). Ergo, etc.

9. Præterea, quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materia ordinatur primo alteratio, secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid præparandum ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita prædestinatio in voluntate esse videtur.

10. Præterea, si unum contrariorum maxime appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divini præscientiæ; malos enim dicitur præscire. Ergo præscientia non respicit bona. Prædestinatio autem

est de bonis salutaribus tantum. Ergo prædestinatio non pertinet ad præscientiam.

11. Præterea, illud quod proprie dicitur glossa non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor., viii, 9: *Si quis diligit Deum hic cognitus est a Deo*, id est approbatus; et II Tit., II, 19: *Novit Dominus qui sunt ejus*, id est approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed prædestinatio est proprie de bonis. Ergo, etc.

12. Præterea, preparare est motiva virtus, quia ad opus pertinet. Sed prædestinatio est preparatio, ut dictum est (in argum. VI et VIII). Ergo prædestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

13. Præterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, que est exemplata a divina, videmus quod preparatio est voluntatis, et non scientiæ. Ergo et in præparatione divina erit similiter; et sic idem quod prius.

14. Præterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem; sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid a Deo dictum, cuius effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus prædestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et prædestinatio ad voluntatem pertinet, et non ad scientiam.

1. Sed contra est quod dicit Glossa (ord. ex Augustino in lib. de bono Perseverantiæ, cap. XIV, super illud Rom., VIII, 20: *Quos præscivit et prædestinavit, etc.*): *Prædestinatio, inquit, est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, etc.*

2. Præterea, omne prædestinatum est scitum, sed non e converso. Ergo prædestinatio est in genere sciti. Ergo et prædestinatio erit in genere scientiæ.

3. Præterea, magis est ponendum unumquodque in genere ejus quod convenit ei semper, quam in genere ejus quod non convenit ei semper. Sed prædestinationi convenit semper id quod est ex parte scientiæ; semper enim prædestinationem præscientiæ concomitantur, non autem semper concomitantur eam oppositio gratiæ, que est per voluntatem; quia prædestinatio est æterna, oppositio autem gratiæ temporalis. Ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ quam voluntatis.

4. Præterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, que ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI Ethic. (cap. IV et V). Sed prædestinatio importat principium operativum et cognitivum; quia et est præscientia et præparatio, ut ex definitione inducta (in argum. I) Sed contra patet. Ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

5. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed præde-

stinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ, quia Deus præscit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

Respondeo dicendum, quod destinatio, unde nomen prædestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, dicimus dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimus destinare; secundum illud II Machab., vi, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo non admittere illicita propter rite amorem. Sed hæc præpositio *pro*, quæ adjungitur, adjungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi ejus quod est, prædestinare potest esse etiam ejus quod non est; et quantum ad hæc duo prædestinatio sub providentia collocatur ut pars ejus. Dictum est enim in precedenti quæst. de Providentia, quod ad providentiam pertinet directe in finem: providentia etiam a Tullio (lib. II de Inventione) ponitur respectu futuri; et et a quibusdam definitur, quod providentia est *presens ratio futurum pertractans eventum*. Sed tamen prædestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationalia sive irrationalia, sive bona, sive mala; prædestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creaturæ, utpote gloriam; et ideo prædestinatio non est nisi hominum, et eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad fidem est duo considerare: scilicet ipsam ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines et bestias ordinantur. Sed prædestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriæ consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiæ divinitus date. Unde, sicut de providentia, supra, art. 1 et 2 præc. quæst., dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia (1) cujus est pars, eo quod solus rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem præexigit voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult: unde etiam perfecta prudentia electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XII et XIII): per virtutem enim

(1) *Id.* sicut et providentia.

moralem affectus alicujus in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: et ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde, sicut prudens non ordinat in finem nisi in quantum est temperatus vel justus; ita Deus non prædestinat nisi in quantum est diligens. Præexigitur etiam et electio; per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem dirigitur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare: quia *antequam nati essent aut aliqui boni viderent aut mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; ut dicitur Roman., ix, 2. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, qui est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ: quod ad vocationem pertinet; unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animæ ita est quod procedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: et quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis; ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinentis; et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non est idem electioni, sed præsupponit eam, ut dictum est, in corp. art.; et inde est quod prædestinatio etiam electi dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod cum electio sit rationis et voluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referatur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; et ideo electio in proposito prædestinationem præcedit.

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio, quamvis ponitur in genere scientiæ, tamen aliquid supra scientiam et supra præscientiam addit; scilicet directionem vel ordinationem in finem; sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens; ita nec omnis præsciens est prædestinatus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiæ in quantum hujusmodi, est tamen de ratione

scientie in quantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non in quantum est animal, sed in quantum est rationale.

AD SEXTUM dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum presentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod predestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen predestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex prepositione designatur, quæ importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in presenti, et habere effectum presentem; quia in presenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum presentis vite, sive sit presentis, sive præteritum, sive futurum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quavis scientia in quantum est scientia, non respicit faciendam, tamen scientia practica respicit faciendam; et ad talem scientiam predestinatio reducitur.

AD OCTAVUM dicendum, quod preparatio importat proprie dispositionem potentie ad actum. Est autem duplex potentia; scilicet activa, et passiva: et ideo duplex est preparatio; una patientis, secundum quem modum dicitur materia preparari ad formam; alia agentis, secundum quam dicitur quod aliquis se preparat ad agendum aliquid; et talem preparationem predestinatio importat, quæ nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicujus in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; ut ex dictis patet in argum. *Sed contra*; et ideo secundum rationem inductam predestinatio principaliter rationi quam voluntati attribuitur.

Et per hoc patet solutio AD NONUM.

AD DECIMUM dicendum, quod mala appropriantur præscientiæ; non quod præscientia sit magis proprie de malis quam de bonis; sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quam præscientia, mala autem non; sicut etiam convertible non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam æque convenit definitioni, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

AD DODECIMUM dicendum, quod preparare vel ordinare est motiva potentie tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III de Anima (comment. XVIII et seq.).

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod in ratione humana ita est, quod preparatio, secundum quod importat ordinationem

vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus ejus ad effectum; quia idem est effectus scientiæ, potentie et voluntatis; sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem predestinatio importat ad effectum summum, cum respectu scientiæ, in quantum est dirigens, magis congruit quam cum respectu potentie et voluntatis; et ideo predestinatio ad scientiam reducitur.

Alia concedimus (1); quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter predicari.

AD TERTIUM posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur predestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

AD ULTIMUM etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur predestinationi, sed electioni; quia qui eligit, alterum accipit et alterum rejicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem; est enim reprobare quasi relinere; nisi forte dicitur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad præscientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpe; non enim vult culpam, sicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur preparatio quantum ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

ARTICULUS II. — *Utrum præscientia meritorum causa sit predestinationis.* (1 part., quest. XXIII, art. 3.)

Secundo quaeritur, utrum præscientia meritorum sit causa vel ratio predestinationis; et videtur quod sic. Quia Rom., xv, super illud, *Misererebatur cuius miserabor*, dicit Glossa Androssii: *Misererebatur illi preparatio, quem scio post eorum toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum, et non dare illi cui non dandum est; ut cum coquet quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire.* Sed obedire, et toto corde converti ad Deum, ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo præscientia meriti vel demeriti est causa vel ratio quare Deus proponat alii misericordiam facere, et alium a misericordia excludere; quod est predestinare vel reprobare.

2. Præterea, predestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humane; nec potest dici quod includat solum voluntatem antecedentem; quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri.

(1) Al. Alia concedimus. Ad primum et secundum, quamvis ad secundum posset dici. Item: Ad argumenta in contrarium. Ad primum, etc.

ut dicitur I Timoth., II; et sic sequeretur quod omnes essent prædestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus (lib. II orthod. Fidei, cap. XXIX in fine), est ex nostra causa; scilicet in quantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra præscita a Deo, sunt causa prædestinationis.

3. Præterea, prædestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute hominis. Sed salutis humane causa est humana merita; scientia ipsam est causa et ratio voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo præscientia meritorum causa est prædestinationis; cum duo eorum que præscientia continet, sint causa illorum duorum que in prædestinatione continentur.

4. Præterea, reprobatio et prædestinatio significant divinam essentiam, et commovent effectum in creatura. In essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas prædestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sic considerati, sunt ex parte nostra. Ergo ex parte nostra est quod prædestinati et reprobi ab invicem segregantur, quod per prædestinationem fit. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, sicut sol quantum est de se, universaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint lumen ejus equaliter percipere; ita Deus equaliter se habet, quamvis non omnia equaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a Sacerdotibus et Prophetis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora, sol non est causa hujus diversitatis, quod aliquid sit tenebrosius et aliquid luminosius; sed diversa dispositio eorum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa hujus diversitatis, quod aliqui salvantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam prædestinantur, et quidam reprobandantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

6. Præterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia non est capax ejus. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam prædestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita præscita causa sunt quare aliqui prædestinantur, et aliqui non.

7. Præterea, ibi, Numer., III: *Ego tuli Levitas, etc.*, dicit Glossa Origenis (homil. III in Numeros, inter princ. et med.): *Jacob, natu posterior, prævogenitus judicialis est; ex proposito enim cordis, quod Deo placuit, antequam in hoc mundo nasceretur, aut quicumque agerent boni vel mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau odio habui.* Sed hoc pertinet ad prædestinationem Jacob, ut Sancti communiter exponunt. Ergo

præcognitio propositi quod habiturus erat Jacob in corde, fuit ratio prædestinationis; et sic idem quod prius.

8. Præterea, prædestinatio non potest esse injusta, cum universæ viæ Domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia justitia attendi inter Deum et hominem quam distributiva; non enim ibi cadit commutativa justitia; cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Justitia autem distributiva, inæqualia non nisi inæqualibus dat; inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem prædestinat et aliquem non, ex præscientia diversorum meritorum procedit.

9. Præterea, prædestinatio præsupponit electionem, ut supra, art. præced., dictum est. Sed electio non potest esse rationalis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationalis esse non possit, ex prævisione meritorum procedit, et per consequens prædestinatio. Ergo, etc.

10. Præterea, Augustinus exponens illud Malach., I, 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobovit, non potest esse injusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed hæc occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in præscientia. Ergo prædestinatio de præscientia meritorum venit.

11. Præterea, sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiæ ad effectum prædestinationis. Sed abusus gratiæ in Juda fuit ratio reprobationis ejus; secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Anselmus (de casu diab., cap. III), et Dionysius. Ergo et bonus gratiæ usus in Petro et alio quolibet, causa est quare ipse est electus vel prædestinatus.

12. Præterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiæ continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse prædestinatum. Ergo prædestinatio potest ex meritis provenire.

13. Præterea, prius est, secundum Philosophum (in Post-prædicamentis, cap. de prioritate), a quo non conceperit consequentia. Sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationem: quia omnia Deus præservit que prædestinat; mala autem præscit que non prædestinat. Ergo præscientia est prius quam prædestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo præscientia est causa prædestinationis.

14. Præterea, nomen prædestinationis a destinatione vel

missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio præcedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior prædinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud (Roman., 1, 12): *Non ex operibus, sed ex vocante* (1), etc., que sic dicit: *Sicut non pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet, Iacob dilexi, etc., ita nec pro meritis futuris.* Et infra, super illud: *Numquid iniquitas est apud Deum?* dicit Glossa: *Nemo dicat Deum, quia futura opera præcedebat, alterum elegisse, alterum respicisse.* Et sic non videtur quod præscientia meritorum sit causa prædinationis.

Præterea, gratia est effectus prædinationis, et principium meriti. Ergo non potest esse quod præscientia meritorum sit causa prædinationis.

Præterea, ad fil., III, 5, dicit Apostolus: *Non ex operibus iustitie que fecimus nos.* Ergo prædinationis salutis humana non provenit ex præscientia meritorum.

Præterea, si præscientia meritorum esset causa prædinationis, nullus esset prædestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris. Ergo præscientia meritorum non est causa prædinationis.

Respondendo dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quicquid est causa causa, oportet esse causam effectus; non tamen quicquid est causa effectus, oportet quod sit causa causa de necessitate; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum cause primæ; cuius tamen cause causa non est. In prædinatione autem est duo considerare; scilicet ipsam prædinationem æternam, et effectum ejus temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam; quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloriam; sed gratia causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quædam, in quantum per actus preparantur ad gratiæ susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam præcedant, sive sequantur, sint ipsius prædinationis causa.

Ad irremovendum autem prædinationis causam oportet accipere quod prius, art. præced., dictum est; scilicet quod prædinationis est quedam directio in finem, quem facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest esse aliquid prædinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter: uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem

(1) Al. sed ex voluntate.

ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum; et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in lib. de libero Arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest: illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex præsuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ quod ei det equum. Finis autem divine voluntatis est ipsa ejus bonitas, que non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas ejus in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cujusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa velle esse non potest; sicut si there vult hominem, quod det ei rationem. Ubi cumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiæ et gloriæ sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem que ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam prædicto potest solvi quedam controversia que inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsæ est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem nature. Media autem via est eligenda; ut ponatur, ea que sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero que ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed sine voluntati, ad cuius explationem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod debitum gratiæ usus est

quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat : unde non potest esse quod ipse reclus gratie usus præscitus sit causa movens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit : *Dabo illi gratiam quem scio, etc.*, non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut fit ad ejus productionem divina voluntas gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; sed non quælibet scientia, sed scientia finis, qui est objectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione sue bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod in alios diffundere velit; non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in prædestinatione includitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversitas attributorum divinarum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causa attributorum divinarum; non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum secundum ea quæ in nobis sunt, sicut secundum causas; sed magis sicut secundum signa quadam causarum; et ideo non sequitur quod ea quæ ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reproberetur et alius prædestinetur.

Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo, quantum ad primam rerum dispositionem, quæ est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod jam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, inquantum omnibus æqualiter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quam etiam præparatio gratiæ computatur.

Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, inquantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaqueque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod est ejus capax; non autem requiritur de perfectionibus superadditis, inter quas sunt gratia et gloria; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Jacob præscitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit; sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandum ordinavit; et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum

dilexit; quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia prævidit quod propositum cordis ejus fuit ad gratiam susceptionem dispositum.

Ad octavum dicendum, quod in illis quæ sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem justitiæ distributiæ, si æqualibus inæqualia darentur; sed in his quæ ex liberalitate donantur, in nullo justitiæ contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro mea libito voluntatis. Hujusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem justitiæ distributiæ; si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inæqualitate meritorum considerata.

Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum eligit, et alium reprobat, rationalis est; nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed in ipsa electione ratio est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus (Enchirid., cap. cviii) vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationaliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

Ad decimum dicendum, quod in xii dist. I libri dicit Magister, illam auctoritatem esse retractatam ab Augustino in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam.

Ad undecimum dicendum, quod præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis in Juda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam denegat; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione divina; unde potest esse causa prædestinationis.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus prædestinationis, non tamen potest esse prædestinationis causa.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, tamen non sequitur quod sit eo modo prius quo causa prius dicitur; sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod præscientia sit causa prædestinationis.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS III. — *Utrum prædestinatio certitudinem habeat.* (I part., quæst. xxiii, art. 7.)

Tertio quaeritur, utrum prædestinatio habeat certitudinem, vel non; et videtur quod non. Nulla enim causa cujus effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus prædestinationis potest variari; quia ille qui est præ-

destinatus, potest non consequi effectum prædestinationis; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit (in lib. de Correctione et Gratia, cap. xiii, exponens illud quod habetur Apocal., iii: *Tene quod habes*): *Si (inquat) alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus. Ex quo videtur quod unus potest amittere, et alius accipere coronam, que est prædestinationis effectus.*

2. Præterea, sicut res naturales subdantur divinæ providentiæ, ita et res humane. Sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem divinæ providentiæ, qui ex suis causis necessario producuntur. Cum igitur effectus prædestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo prædestinationis non sit certus.

3. Præterea, si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventæ, resistunt interdum actioni corporum celestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed prædestinationi divinæ nihil potest resistere: *Voluntati enim ejus quis resistet?* ut dicitur Rom., ix, 19. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus ejus necessario produceret.

4. Sed dicebat, quod prædestinationis certitudo ad effectum, est cum præsuppositione causæ secundæ. — Sed contra, omnis certitudo que est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita; propter hoc quod dispositio solis ad effectum prædictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundam. Si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ causæ, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates moveatur si currit, et quod iste salvabitur, si preparabit se; et ita non est in divina prædestinatione alia certitudo de salvandis quam in me; quod est absurdum.

5. Præterea, Joh., xxxiv, 24, dicitur: *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*; quod exponens Gregorius (XXV Moral., cap. ix parum a princ.) dicit: *Locum vite, aliis cadentibus, alii sortiantur*. Sed locus vite est ad quem prædestinatio ordinat. Ergo a prædestinationis effectu prædestinatus deficere potest; et sic non est certa prædestinatio.

6. Præterea, secundum Anselmum (in dialog. de Veritate, cap. xi), eadem est veritas prædestinationis, et propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet certam et determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum

in lib. Perier (cap. ult.), et in II de Generat., ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet.

7. Præterea, aliquis prædestinatus quandoque est in peccato mortali; sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, prædestinatio effectum suum non consequeretur. Ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicendum, quod cum dicitur quod prædestinatus in peccato mortali potest mori; si accipiatur subiectum prout stat sub forma prædestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera. — Sed contra, in formis illis que non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribatur subiecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo hæc est falsa, Corvus niger potest esse albus. Sed prædestinatio est talis forma que non potest a subiecto vel prædestinato removeri. Ergo prædicta distinctio in proposito locum non habet.

9. Præterea, si æternum conjugatur temporali contingenti, totum erit temporale et contingens; sicut patet de creatione, que est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentialiam Dei æternam et effectum temporalem; et similiter missio, que importat effectum temporalem. Sed prædestinatio, quamvis importet aliquid æternum, tamen cum hoc etiam importat effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est prædestinatio, erit temporale et contingens; et ita non habebit certitudinem.

10. Præterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed prædestinatio Dei de salute alicujus potest esse et non esse; sicut enim potuit ab æterno prædestinare et non prædestinare, ita et nunc potest prædestinare et non prædestinare; cum in æternitate non differat præsens, præteritum, et futurum. Ergo prædestinatio non habet certitudinem.

Contra est quod super illud quod dicitur Roman., vii: *Quos præsciit et prædestinavit, etc.*, dicit Glossa (ord. ibi, et sumitur ex Augustino de bono perseverantiæ, cap. xiv): *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certis sine liberantur quicunque liberantur.*

Præterea, illud cujus veritas est immobilis, oportet esse certum. Sed veritas prædestinationis est immobilis, ut dicit Augustinus in lib. de prædestinatione Sanctorum. Ergo prædestinatio habet certitudinem.

Præterea, cuicumque convenit prædestinatio, ab æterno convenit. Sed quod est ab æterno, invariabile est. Ergo prædestinatio invariabilis est, et ita certa.

Præterea, prædestinatio includit præscientiam, ut patet ex

Glossa inducta in arg. 1. (*Sed contra*). Sed præscientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V. de Consolat. (prosa vi). Ergo et prædestinatio.

Respondens dicendum, quod duplex est certitudo; scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquid ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimata de re sicut est; et quia certa existimatio habetur de re præcipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causæ ad effectum, ut dicatur ordo causæ esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Præscientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causæ respectu horum quorum est, non consideratur in eis nisi certitudo cognitionis tantum; sed prædestinatio, quia præscientiam includit, et habitudinem causæ ad ea quorum est, addit, in quantum est directio sive preparatio quedam; et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solam certitudinem prædestinationis huc querimus; de certitudine enim cognitionis, in (1) ipsa inventa, patere potest ex his que dicta sunt, cum de scientia Dei quaeretur.

Sciendum est autem, quod, cum prædestinatio sit quedam providentiæ pars; sicut secundum suam rationem super providentiæ addit, sic est certitudo ejus supra certitudinem providentiæ. Ordo enim providentiæ dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res que a divina providentiâ in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus celestibus, et in omnibus que necessario aguntur in natura. Alio modo in universali; et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, quæst. præced. art. 3, dum de providentiâ ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiæ, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo prædestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecratione salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo providentiæ, quia in providentiâ ordo non est certus respectu particularis finis nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in prædestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concor-

(1) *Id. ibid. in.*

dare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ; ut si dicatur, quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de prædestinato (1) sit, quod non deficit a salute; sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem impossibilem esse respectu aliquid dupliciter. Uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingunt, et deficere possibilem, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consequentium effectus loco ejus que deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successivam unius ad alteram potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentiâ taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente; et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula preparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem.

Ad prædicta ergo dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona justitiæ presentis, vel de corona gloriæ. Utrobique autem modo si intelligitur, secundum hoc dicitur accipere unum coronam alterius, altero cadente, in quantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in auxilium gloriæ propter connexionem caritatis, que facit omnia bona membrorum Ecclesiæ conamnia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente, et ita præmium meritorum non consequente, alius fructum percipit de meritis que ille habuit, sicut etiam percipisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod prædestinatio cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere

(1) *Id. Sed cum hoc prædestinato, etc.*

dicitur, non quod aliquis coronam quae est ei praedestinata, amittat; sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem iustitiam, et alius in locum ejus substituitur ad supplendum numerum electorum; sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectum est ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod corpus coeleste agit in haec inferiora necessario quasi necessitate inducens, quantum est de se; et ideo effectus ejus necessario evenit, nisi sit aliquid res stans; sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit; et ideo, quamvis divine voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quae libet alia res, executur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsius modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impletur; et ideo quaedam explet divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Ad quartum dicendum, quod causa secunda quam oportet supponere ad inducendam praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subjacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu aliequae superioris virtutis agentis; et ideo ordo divine praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat.

Ad quintum dicendum, quod verba illa Job et Gregorii referenda sunt ad statum praesentis iustitiae, a quo aliqui aliquando decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest aliquid concludi contra praedestinationis certitudinem; quia illi qui finaliter a gratia deficient nunquam praedestinati fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non auferit futurorum contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differat quantum ad hoc, quod propositio de futuro non respicit futurum nisi ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praedestinationis et praescientiae respicit futurum ut praesens, ut in quaest. de scientia Dei (quaest. iv. art. 12) dictum est; et ideo certitudinem habet.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est; sicut si dicerem,

quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam projectantis. Cum ergo dicitur, Praedestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestino secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distinguere secundum distinctionem primo inductam; scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma.

Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quantum in subjecto manet; sed praedestinatio non est forma existens in praedestino, sed in praedestinante; sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiae, tamen potest aliquid attribui ei considerando naturam suam, utiamsi repugnet ordini praedestinationis; hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus; sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus; secundum quem modum dicit Prophyrius (in *Praedicabilibus*, cap. de *accidentibus*), quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestino attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

Ad nonum dicendum, quod creatio, missio, et huiusmodi, important productionem alicujus temporalis effectus; et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudat. Sed praedestinatio non importat productionem alicujus effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et huiusmodi omnia; et ideo quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens; non oportet quod praedestinatio sit temporalis vel contingens; quia ad aliquid temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse; quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam est futurum; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile; non enim potest non praed-

destinare supposito quod prædestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod prædestinatio possit variari.

ARTICULUS IV. — *Utrum numerus prædestinatorum sit certus.*
(1 part., quæst. xxiii, art. 7.)

Quarto quaeritur, utrum numerus prædestinatorum sit certus; est videtur quod non, quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio; hoc enim peti Moyses, Deuter., 1, 2, dicens: *Domini Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum nulla millia.* Glossa (ordin. ibi) dicit: *definitum apud Deum, qui vocit qui sunt ejus.* Finistra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, sicut dispositio naturalium bonorum est preparatio ad gratiam, ita per gratiam præparamur ad gloriam. Sed in quocumque est preparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo et in quocumque est invenire gratiam, est invenire gloriam. Sed aliquis non prædestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit prædestinatus; ergo aliquis non prædestinatus potest fieri prædestinatus; et sic augetur numerus prædestinatorum; et ita non erit certus.

3. Præterea, si quis habens gratiam non sit habiturus gloriam; aut hoc erit propter defectum gratiæ, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiæ, quia quantum est in se, sufficienter disponit ad gloriam; nec ex defectu dantis gloriam; quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habebit gratiam, de necessitate habebit gloriam; et sic aliquis præscitus habebit gloriam, et erit prædestinatus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, quicumque preparat se sufficienter ad gratiam, habet gratiam. Sed aliquis præscitus potest se ad gratiam preparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo præscitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri prædestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

5. Sed dicendum, quod præscitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. — Sed contra, omnis necessitas carens principio et fine, et in medio conjuncta, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis necessitas est necessitas præscientiæ, cum sit æterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

6. Præterea, quolibet numero finito potest esse aliquis major. Sed numerus prædestinatorum non est finitus. Ergo eo potest esse aliquis major; ergo non est certus.

7. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita

bonitas non debet ponere terminum suæ communicacioni. Sed prædestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est ejus statere certum prædestinatorum numerum.

8. Præterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum prædestinatio. Sed Deus potest facere plura quam fecit; subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap., xii. Ergo similiter non tot prædestinatio quia plures possit prædestinare; et sic idem quod prius.

9. Præterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab æterno illum prædestinare quem non prædestinavit. Ergo modo etiam potest prædestinare eum et sic potest fieri additio numero prædestinatorum.

10. Præterea, in omnibus potentis que non sunt prædeterminate ad unum; quod potest esse potest non esse. Sed potentia prædestinantis ad prædestinationem, et potentia prædestinantis ad consequendum prædestinationis effectum sunt hujusmodi; quia et prædestinans voluntate prædestinat et prædestinatus voluntate effectum prædestinationis consequitur. Ergo prædestinatus potest non esse prædestinatus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Luc., x, super illud: *Rumpatur autem rete eorum*, dicit Glossa (ordin. ibi): *In Ecclesia circumcissionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Judæis, quod apud Deum erant ad vitam præordinati.* Ergo numerus prædestinatorum potest diminui; et ita non est certus.

Sed contra, dicit Augustinus in lib. de Correctione et Gratia (cap. xii, in princ.): *Certus est prædestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui.*

Præterea, Augustinus in Enchir. (cap. xxx), dicit: *Suprema Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia forlasse regnabit.* Sed civis illius non potest augeri nec minui, et ita est certus.

Præterea, quicumque est prædestinatus, ab æterno est prædestinatus. Sed quod est ab æterno est immutabile; et quod non fuit ab æterno, nunquam potest esse æternum. Ergo ille qui non est prædestinatus, nunquam potest esse prædestinatus, nec e converso.

Præterea, omnes prædestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in celo empyreo. Sed locus ille est finitus, cum omne corpus sit finitum; duo etiam corpora glorificata, ut committer dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse prædestinatorum numerum determinatum.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hanc questionem distinxerunt, dicentes, quod numerus prædestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero nume-

rato, sive materialiter accepto; puta, si diceretur, quod certum est esse centum prædestinatos, non autem certum est qui sint illi centum; et illud dictum occasione videtur sumere ex verbo Augustini superius (art. præced., arg. 1) inducto, in quo innere videtur quod unus amittere possit, et alius assumere prædestinatorum coronam, numero tot prædestinatorum nullatenus variato. Sed si hæc opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum prædestinantem, ipsa appareret absurda; ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero prædestinatorum formali et materiali; scilicet enim quot et qui salvandi sunt; et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri invenitur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri prædestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humane, ad quam prædestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humane, que est variabilis, in quantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret; sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humane, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri prædestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnimode certus; et sic potest prædicta distinctio sustineri; ita tamen quod simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum est autem quod numerus prædestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quia additionem vel diminutionem non patitur; secundum autem hoc pateret additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus; quod esset contra certitudinem præscientie vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis prædestinatus posset fieri non prædestinatus; quod est contra certitudinem reprobationis. Et sic patet quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur ex duplici certitudine; scilicet ex certitudine prædestinationis, et certitudine præscientie vel reprobationis. Sed hæc due certitudines differunt; quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, art. præced., certitudo autem præscientie est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero prædestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu presentis iustitie; quod patet ex Glossa interlineariter; quæ ibi dicit: *Nunero etiam numerato*. Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis etiam præfinitio Dei,

quæ etiam istum numerum prædefinit, nunquam fallatur; definit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores; vel etiam definit per modum sententie aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, que definitio mutari potest; sed prædefinit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et hæc definitio invariabilis est; quia dicit Gregorius (XX Mor., cap. xxiii in med.): *Mutat sententiam, sed non consilium*.

Ad SECUNDUM dicendum, quod nulla præparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritie, sed tempore perfecte ætatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore præparationis nature; unde non potest inter utrumque aliquid impedimentum intercedere; et sic in quocumque invenitur præparatio nature invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratie; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercedere; et propter hoc non est necessarium quod præscitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

Ad TERTIUM dicendum, quod non est neque ex defectu gratie; neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloriam prævetur; sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

Ad QUARTUM dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse præscitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras sicut super presentia, ut alibi, qu. de scientia Dei, art. 12, dictum est; et ideo, si entis hoc quod est non esse habiturus finalem gratiam, est impossibile ei quod est esse prædestinatum, quamvis sit in se possibile; ita esse habiturus finalem gratiam, est impossibile ei quod est esse præscitum, quamvis in se sit possibile.

Ad QUINTUM dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter; sed est defectus ex causa proxima. Æternitatem autem, ut sit sine principio et sine fine, sive durans in medio, habet prædicta necessitas ex divina scientia, que est æterna; non ex causa proxima, que est temporalis et mutabilis; et ideo non est simpliciter necessaria.

Ad SIXTUM dicendum, quod, quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis major; tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divine præscientie, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia major inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod bonitas divina non communi-
cat se ipsam nisi secundum ordinem sapientie; hic est enim

optimus communicandi modus. Ordo autem divina sapientia requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur Sap. IX; et ideo convenit divine bonitati ut sit certus prædestinatorum numerus.

Ad OCTAVUM dicendum, quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum prædestinare vel non prædestinare; tamen supposito quod prædestinaverit, non potest non prædestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis; et ideo dicitur communiter quod hæc: Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare; in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones ille que sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Unde non est concedendum quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio; quia additio præsupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures prædestinare quam prædestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorum; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed prædestinatio et præscientia, et huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine mutatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet.

Ad NONUM autem et DECIMUM patet responsio per hoc quod procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua præsuppositione.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod Glossa illa intelligenda est, quod non intrant tot de iudeis, quot sunt omnes qui præordinati sunt ad vitam, quia non soli iudei sunt prædestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de præordinatione prædestinationis, sed præparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt primitiva Ecclesia tot; quia cum pleritudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet in Ecclesia finali; Rom., XI, 25.

ARTICULUS V. — *Utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio.*

Quinto queritur, utrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio; et videtur quod sic. Quia, ut dicitur I Joan., II, 27: *Unctio docet nos de omnibus*; et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem receptam omnes homines certi redduntur de sua prædestinatione; ergo, etc.

2. Præterea, divine bonitati convenit, cuius est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad præmium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo præ-

mio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad præmium pervenit, qui illic est perventurus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, dux exercitus, omnes quos adscribit ad meritum pugnae, adscribit etiam ad præmium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de premio. Sed homines certi sunt quod sunt in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad præmium pervenient.

Sed contra, Eccle., IX, 9: *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.*

Respondeo dicendum, quod non est Deo inconveniens alicui suam prædestinationem revelare; sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt prædestinati. Si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse, ex hoc quod se prædestinatos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione, securi essent de sua salute; et ideo non tantam sollicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam prædestinationem vel reprobationem ignorent.

Ad PRIMUM dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet nos de omnibus*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus que secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem prædestinationis non est necessaria ad salutem, etsi prædestinatio sit necessaria.

Ad SECUNDUM dicendum, quod non esset conveniens modus dandi præmium, certificare de premio habendo certitudinem absolutam; sed conveniens modus est ut illi cui præmium preparatur, datur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex se ipso deficiat; et talis certitudo unicuique prædestinato per virtutem spei infunditur.

Ad TERTIUM dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum utrum sit in statu merendi; quamvis ex aliquibus conjecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim nunquam cognoscitur nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus de gratia certitudo haberi; nisi forte ex revelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et præterea in pugna seculari ille qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de premio nisi conditionaliter; quia non *convocatur, nisi qui legitime certaverit*; II Tim., II, 5.

ARTICULUS VI. — *Utrum Sanctorum precibus prædestinatio iuvari possit.* (I part., quæst. xxiii. art. 8; et I Sent., dist. xi. art. 4; et III, dist. xvii. quæst. iii. art. 3.)

Sexto queritur, utrum prædestinatio possit iuvari precibus Sanctorum; et videtur quod non. Quia ejusdem est adjuvari et impedi. Sed prædestinatio non potest impedi. Ergo nec adjuvari.

2. Præterea, illud quo positio vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non juvat ipsum. Sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit; sive oratio fiat, sive non. Ergo prædestinatio orationibus non juvatur.

3. Præterea, nullum æternum præceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, prædestinatio autem est æterna. Ergo prædestinationem oratio præcedere non potest, et ita nec adjuvare.

4. Præterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Corinth., xii. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime periclitantur per prædestinationis effectus. Ergo unus homo non juvatur ad effectus prædestinationis consequendos precibus alterius.

1. Sed contra est quod dicitur Genes., xxi. 21: quod Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod esset sterilis; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebecca; et ex illo concepta natus est Jacob, qui ab æterno prædestinatus fuerat; nec unquam fuisse prædestinatio impleta, nisi natus fuisset. Ergo oratione Isaac est impetratum; ergo orationibus prædestinatio juvatur.

2. Præterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli (August., Serm. ccc.lxxxiii de S. Stephano, al. IV de Sanctis) legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: *Nisi Stephanus servus meus orasset pro te, disposui in mente mea perdere te* (1). Ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est prædestinatus; et sic idem quod prius.

3. Præterea, aliquis potest alii mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est prædestinatus. Ergo aliquis potest juvari precibus alterius ad hoc quod sit prædestinatus.

4. Præterea, Gregorius oravit pro Trajano, et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregori; et sic idem quod prius.

5. Præterea, membra corporis mystici sunt similia membris

(1) Augustini textus num. 4: *His quidem debui perdere te; sed Stephanus servus meus oravit pro te.*

corporis naturalis. Sed membrum unum juvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod prædestinationem juvari precibus Sanctorum, dupliciter potest intelligi. Videlicet uno modo, quod orationes Sanctorum juvent ad hoc quod aliquis prædestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna; neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei: quia præscientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa prædestinationis, ut supra (art. 2 hujus quæst.) dictum est. Alio modo potest intelligi prædestinationem precibus Sanctorum posse juvari, quod oratio juret ad consequendum prædestinationis effectum, sicut aliquis juvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitio de hæc questione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim, attendentes immobilitatem divine ordinationis, posuerunt, quod oratio vel sacrificium vel hujusmodi in nullo prodesse potest. Et hæc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire debebant ex dispositione superiorum corporum, quæ deos nominabant.

Alii autem dicebant, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per hujusmodi mutatur præordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset prædestinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri quod talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna, qui in fine sue Metaph. (lib. X, cap. 1) ponit, quod omnia quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum celestium voluntates. Ponit enim, corpora celestia esse animata; et sicut corpus celeste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ celestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad imaginationem earum sequuntur omnia quæ in his inferioribus eveniunt; et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc ut hujusmodi animæ concipiant ea quæ nobis volumus evenire.

Sed istæ positiones a fide sunt alienæ; eo quod prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendum: scilicet quod prædestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ

causæ ad effectum, et ordo etiã causæ primæ ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influat super causatum suum, ut patet in lib. de Causis (proposit. 1).

Dico igitur, quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa primæ; sed ejus possunt esse multe aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinate a divina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde, sicut prædestinationis divina est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiã Gregorius dicit in I lib. Dial., quod ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur; præter quod, ut dicit Boetius in lib. V de Consol. (in fin.), *preces, cum recte sunt, inefficaces esse non possunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multi sunt quæ ordini prædestinationis subjacent ut causæ mediæ; et ista sunt quæ dicuntur juvare prædestinationem modo prædicto, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex quo præsciũ est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi prædestinatione remota; sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non juvat prædestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ; membra autem corporis naturalis, quamvis non juvantur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, juvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiã aliquod membrum in corpore quod primo formatum juvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinæ sententiæ, quæ accipitur secundum inferiores causas, quæ quandoque mutantur; unde non sequitur quod oratio fuerit causa prædestinationis, sed quod juverit solum ad prædestinationis effectum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prædestinatio et finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quicquid est causa gratiæ finalis quocumque modo, sit etiã causa prædestinationis, sicut patet ex prædictis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Trajanus esset in loco reprobatorum, non tamen erat simpliciter reprobatus; prædestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum concedimus.

QUÆSTIO VII

DE LIBRO VITÆ

(In octo articulis dicta.)

Primo enim queritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum; 2º utrum liber dicatur in divinis personaliter vel essentialiter; 3º utrum liber vitæ approprietur Filio; 4º utrum liber vitæ idem sit quod prædestinatio; 5º utrum liber vitæ dicatur respectu vite increate; 6º utrum liber vitæ respectu vitæ in creaturis dicatur; 7º utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ; 8º utrum, sicut dicitur liber vitæ, possit dici etiã liber mortis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum liber vitæ sit aliquid creatum.*

(I part., quæst. xxiv, art. 1.)

Quæstio est de libro vitæ; et primo queritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal., xx, super illud: *Alius liber apertus est, qui est liber vitæ*, dicit Glossa (ordin.): *Id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.* Sed Christus in iudicio in forma humana erit, que non est aliquid increatum. Ergo liber vitæ nihil increatum dicit.

2. Præterea, Gregorius in Moralibus (lib. XXIV, cap. viii) dicit, quod *liber vitæ dicitur ipse iudex venturus; quia quisquis eum viderit, nix cuncta que fecit, ad membra revocabit* (1). Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet Joan., v, 27: *Potesatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturæ. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, que in Deo esse non potest. Ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum.

4. Præterea, liber, cum importet quandam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata,

(1) Gregorius: *Liber unguis vitæ est ipse ratio increata iudicis: in quo quasi scriptura est omne mandatum: quia quisquis eum viderit, nix teste consentientis quicquid non fecit intelligit.*

causæ ad effectum, et ordo etiã causæ primæ ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influat super causatum suum, ut patet in lib. de Causis (proposit. 1).

Dico igitur, quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa primæ; sed ejus possunt esse multe aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinate a divina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde, sicut prædestinationis divina est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiã Gregorius dicit in I lib. Dial., quod ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur; præter quod, ut dicit Boetius in lib. V de Consol. (in fin.), *preces, cum recte sunt, inefficaces esse non possunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multi sunt quæ ordini prædestinationis subjacent ut causæ mediæ; et ista sunt quæ dicuntur juvare prædestinationem modo prædicto, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex quo præsciũ est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi prædestinatione remota; sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non juvat prædestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ; membra autem corporis naturalis, quamvis non juvantur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, juvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiã aliquod membrum in corpore quod primo formatum juvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinæ sententiæ, quæ accipitur secundum inferiores causas, quæ quandoque mutantur; unde non sequitur quod oratio fuerit causa prædestinationis, sed quod juverit solum ad prædestinationis effectum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prædestinatio et finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quicquid est causa gratiæ finalis quocumque modo, sit etiã causa prædestinationis, sicut patet ex prædictis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Trajanus esset in loco reprobatorum, non tamen erat simpliciter reprobatus; prædestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum concedimus.

QUÆSTIO VII

DE LIBRO VITÆ

(In octo articulis dicta.)

Primo enim queritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum; 2º utrum liber dicatur in divinis personaliter vel essentialiter; 3º utrum liber vitæ approprietur Filio; 4º utrum liber vitæ idem sit quod prædestinatio; 5º utrum liber vitæ dicatur respectu vite increate; 6º utrum liber vitæ respectu vitæ in creaturis dicatur; 7º utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ; 8º utrum, sicut dicitur liber vitæ, possit dici etiã liber mortis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum liber vitæ sit aliquid creatum.*

(I part., quæst. xxiv, art. 1.)

Quæstio est de libro vitæ; et primo queritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal., xx, super illud: *Alius liber apertus est, qui est liber vitæ*, dicit Glossa (ordin.): *Id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.* Sed Christus in iudicio in forma humana erit, que non est aliquid increatum. Ergo liber vitæ nihil increatum dicit.

2. Præterea, Gregorius in Moralibus (lib. XXIV, cap. viii) dicit, quod *liber vitæ dicitur ipse iudex venturus; quia quisquis eum viderit, nix cuncta que fecit, ad membra revocabit* (1). Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet Joan., v, 27: *Potesatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturæ. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, que in Deo esse non potest. Ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum.

4. Præterea, liber, cum importet quandam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata,

(1) Gregorius: *Liber unguis vitæ est ipse ratio increata iudicis: in quo quasi scriptura est omne mandatum: quia quisquis eum viderit, nix teste consentientis quicquid non fecit intelligit.*

que est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Igitur liber ibi dici non potest.

5. Præterea, in quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figuræ, quibus cognoscimus quæ in libro scripta sunt et leguntur. Idem autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

6. Sed dicendum, quod quamvis in natura divina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. — Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vite; et ita non erit quid increatum.

7. Præterea, liber vite videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub scientia visionis continetur: cum enim anima Christi omnia in Verbo videat quæ Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, et omnes electos. Ergo anima Christi liber vite dici potest; et sic est aliquid creatum.

8. Præterea, Eccl., xxiv, 32, dicitur: *Hæc omnia liber vite. Glossa (ordinaria ibi): Id est novum et vetus testamentum.* Sed hæc sunt quid creatum. Ergo liber vite dicitur quid creatum.

9. Præterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum; scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabule in qua nihil est scriptum. Sed divina natura multo est purior et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

10. Præterea, liber est ad hoc quod in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in se ipso legat; ut per Augustinum patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vite, quia aliquid in se ipso legat ad hoc quod cognoscat in se quæ prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

11. Præterea, a libro non accipitur cognitio de rebus tamquam a causa rerum, sed tamquam a signo. Sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vite divina cognitio dici non potest.

12. Præterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

13. Præterea, alio modo est scientiæ principium liber quam

magister. Sed omnis sapientia dicitur esse a Deo tamquam a magistro. Non ergo quasi a libro.

14. Præterea, alio modo præsentatur res in speculo quam in libro. Sed Deus dicitur speculum, Sapientie, vii, propter hoc quod res omnes representantur in ipso. Ergo non debet dici liber.

15. Præterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes humane et angelice quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt. Si ergo mens divina liber vite dicitur; et mentes create libri debent dici; et sic liber vite non semper dicit quid increatum.

16. Præterea, liber vite videtur importare representationem vite, et quendam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo; quia etiam in ipso, sicut in exemplari, representatur omnis vita gratiæ et gloriæ, ut dictum est Moysi, Exod., xxv, 4: *Vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse secundum quod homo, potest dici liber vite.

Sed contra est quod dicit Augustinus in XX de Civit. Dei (cap. xiv, post med.): *Vis quedam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, ad memoriam revocentur; quæ nimirum vis divina libri nomen accepit.* Sed vis divina est quid increatum. Ergo liber vite dicit quid increatum.

Præterea, Augustinus in eodem dicit, quod liber vite est præscientia divina, quæ falli non potest. Sed præscientia est quid increatum. Igitur, etc.

Respondeo dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphoricè, ut ipsa representatio vite liber vite dicitur. Et ad hoc sciendum, quod vita dupliciter representari potest: uno modo ipsa vita secundum se: alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum se ipsam representari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinæ: quæ quidem representatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplina, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vite dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum, liber vite dicuntur. Alio modo per modum exemplaris; et hæc quidem representatio pertinet ad visum; et sic liber vitam dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam. Sic autem nunc non agimus de libro vite; sed secundum quod liber vite dicitur representatio eorum qui ad vitam perveniunt, qui dicuntur in libro vite conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quæ

providentia regitur abiectione gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subiecta. Multitudo autem quae convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae civitas Dei vocatur in Scripturis; et ideo conscriptio illarum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive representatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis; dicitur enim Lucae, x. 29: *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis*, id est in libro vitae; et Isa., vi. 3: *Sanctus creabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem*; Heb., xii. 22: *Accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis, Hierusalem caelestem, et multorum militum Angelorum frequentium, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis*. Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praestet, quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur aliquid increatum dicit.

Ad primum ergo et sextimum patet responsio ex dictis in corp. art. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitae secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi: quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordaverit, et in quo discordaverit.

Ad tertium dicendum, quod in illis quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nullam imperfectionem in divina predicatione assumatur; et ideo auferendum est quicquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem sit liber acceptivus alienius extraneae impressionis, convenit libro in quantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divina predicatione non venit.

Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quae cognoscuntur per librum; quia per unum librum multorum cognitio traditur; sed quod oportet, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, hoc est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quoddam posset omnia edocere quam per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litterae in eo scriptae differunt a charta in qua scribantur: hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua

contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab essentia ejus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum; tamen representatio, quae complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

Ad septimum dicendum, quod liber vitae, ut dictum est in corp. art., habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus; sed ex cognitione intrinseca, quae est ipse. Unde scientia anime Christi non potest dici liber vitae secundum quod de eo hic loquimur.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod, quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas; tamen comparatur libro scripto, et non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulae rase, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nulla carum sit in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formas rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio scripturae.

Ad decimum dicendum, quod in libro vitae et ipse Deus legit, et alii legere possunt, secundum quod eis datur; nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitae legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat quae prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, in quantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quae est exemplaris; et haec est causa rei; alia quae est exemplata; et haec est effectus et signum rei. Liber autem conformatur apud nos scientie nostrae, quae est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitae accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

Ad duodecimum dicendum, quod liber vitae est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis create; sicut liber creatus est signum veritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidit in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiae, potest dici magister.

Ad decimumquartum dicendum, quod representatio speculi in hoc differt a representatione libri, quod representatio spo-

culi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione; continentur enim in libro figuræ, quæ sunt signa-vocum, quæ sunt signa intellectuum, quæ sunt similitudines rerum; in speculo autem ipse formæ rerum resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod etiam mentes Sanctorum libri dici possunt ut patet Apocal. xx. 12: *Libri aperti sunt*; quod Augustinus exponit de conscientiis justorum; non possunt tamen dici libri vite per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vite aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vite gloriæ per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde secundum quod homo, non potest dici liber vite.

ARTICULUS II. — *Utrum liber vite dicatur in divinis personaliter vel essentialiter.* (I part., quest. xxxix, art. 8.)

Secundo queritur, utrum liber vite dicatur essentialiter, vel personaliter, in divinis. Et videtur quod personaliter. In Psalmo, enim xxxix. 9, dicitur: *In capite libri scriptum est de me*; Glossa (ordinaria ibi): *Apud Patrem, qui est caput mei*. Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, personaliter dicitur in divinis. Ergo liber vite dicitur personaliter.

2. Præterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione predicta, quest. præced., art. 2, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vite.

3. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem, liber autem processionem rationis tantum. — Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quæ apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

4. Præterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum scripture, quod significat verbum vocis. Si ergo Verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit XV de Trinit., cap. xi, realiter distinguitur a dicente; multo magis liber, qui scripturam importat.

5. Præterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quæ sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid representet; sed etiam

quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

6. Præterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita quod scribatur. Sed secundum quod scribitur, est ab alio; secundum quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ad alium et ab alio; et sic personaliter dicitur.

7. Præterea, liber vite dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vite importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

Sed contra est, quod liber vite est ipsa divina prædestinatio, ut Augustinus dicit in lib. de Civit. Dei (XX, cap. xv in fin.), et ut habetur in Glossa Apoc., xx (ordinaria, et interlin. super illud: *Liber apertus est*). Sed prædestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vite.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vite quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divinam ex ratione scripture, dicitur personaliter, et secundum hoc importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur; secundum autem quod importat representationem eorum quæ in libro scribuntur, dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis; quia non aliquid dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc quod in divinam prædicationem venit. In his autem quæ translativè dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quæ est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vite non transfertur ad divinam secundum id quod est commune omni artificato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum liber. Procedere autem a scriptore convenit non libro inquantum est liber, sed inquantum est artificatum; sic enim et domus est ab artifice, et callidus a fabro. Sed representatio eorum quæ scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum insumendi; unde tali representatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificatus. Unde patet quod liber non transmittitur ad divinam ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod representat ea quæ scribuntur in libro. Et ideo, cum representatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ea quæ in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen *Deus* quandoque supponit pro persona Patris, quandoque pro persona Filii, ut cum dicitur *Deus generans*, vel *Deus genitus*; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen

potest supponere pro persona Filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quest. de Verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transfertur; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processus a scriptore quam in nomine domus processio ab edificatore.

AD QUARTUM dicendum, quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur; in his autem quae metaphoricè dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat eidem secundum omnia praedicata (1) quae ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphoricè, haberet unguas et pilos.

AD SEXTEM patet responsio ex dictis, et similiter ad septimum.

ARTICULUS III. — *Utrum liber vitae approprietur Filio.*

(1 part., quest. xxx, art. 8.)

Tertio quaeritur, utrum liber vitae approprietur Filio; et videtur quod non. Liber enim vitae ad vitam pertinet quae attribuitur Spiritui sancto in Scripturis; Joan., vi, 64: *Spiritus est qui vivificat*. Ergo et liber vitae Spiritui sancto appropriatur, et non Filio.

2. Praeterea, principium in quoquoque potissimum est. Sed Pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psal. xxxix, 9: *In capite libri scriptum est de me*. Ergo Patri appropriari debet nomen libri.

3. Praeterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur Patri, sicut intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto. Ergo liber vitae debet Patri appropriari.

4. Praeterea, caput libri Pater est. Sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de Filio. Ergo Pater est liber Filii, et sic Patri debet appropriari.

Sed contra, Augustinus dicit (XX de Civit. Dei, cap. xv, in fin.), quod liber vitae est praesentia Dei. Sed scientia Filio

(1) *At. praedicta.*

appropriatur, I Corinth., i, 21: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Ergo et liber vitae Filio appropriatur.

Praeterea, liber representationem importat, sicut speculum et imago et character et figura. Sed omnia ista Filio appropriantur vel attribuuntur. Ergo et liber vitae Filio appropriari debet.

Respondeo dicendum, quod appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicujus personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat; hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, majorem habet similitudinem ad id quod est proprium personae unius, quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quendam convenientiam cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas objectum amoris); et similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia in quantum hujusmodi est quoddam principium; Patri autem proprium est esse principium totius Divinitatis; et eadem ratione sapientia appropriatur Filio; quia habet convenientiam cum proprio ejus; procedit enim Filius a Patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, Filio appropriari debet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen vitae cognitio appropriatur Filio; hunc autem liber vitae importat.

AD SECUNDUM dicendum, quod Pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam Filio; sed quia Filius, cui appropriatur liber vitae, a Patre oritur.

AD TERTIUM dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa; sicut donum sapientiae appropriatur Spiritui sancto in quantum est donum; omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur Filio in quantum est sapientia; et similiter memoria appropriatur Patri in quantum est principium intelligentiae; secundum autem quod est quaedam potentia cognitiva, appropriatur Filio; et hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi; et sic memoria potest habere rationem libri; unde et liber magis appropriatur Filio quam Patri.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis liber approprietur Filio, tamen etiam convenit Patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconveniens, si in Patre aliquid scribi dicatur.

ARTICULUS IV. — *Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio.* (1 part., quest. xxiv, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio; et videtur quod sic. Augustinus enim dicit (XX de Civit.

Dei, cap. xv, in fin.), quod liber vite est predestinatio eorum quibus debetur vita aeterna.

2. Præterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus predestinationis et libri vite, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est predestinatio, et liber vite.

3. Præterea, quicquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie. Sed liber vite dicitur metaphorice in divinis. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci. Sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci quam ad predestinationem. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio scripturæ ad predestinationem non pertinet. Ergo predestinatio non est idem quod liber vite.

2. Præterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quæ dicitur; predestinatio autem importat. Ergo non est idem predestinatio cum libro vite.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. I hujus quæst., patet, liber vite dicitur in divinis ad similitudinem scripturæ, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a civitate sue consortio. Hæc autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere, ab his quos excludit, et præcedit ipsam admissionem vel exclusionem; scriptura autem prædicta non est nisi representatio sue predestinationis. Ita etiam et liber vite nihil aliud est quam quædam conscriptio divine predestinationis in mente divina: predestinatio enim predestinat eos qui sunt ad vitam gloriæ admittendi. Hujusmodi autem predestinationis notitia semper apud Deum manet; et hoc quod est cognoscere se prædestinasse aliquos, est suam predestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vite. Liber autem vite et predestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vite ipsa predestinatio; sicut dicitur, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit XX de Civit. Dei; cap. xv, in fin.), quod liber vite est predestinatio.

Unde patet responsio ad PRIMUM.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis eundem effectum respiciant liber vite et predestinatio, non tamen eodem modo; sed predestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vite mediantem predestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate; sed in libro conscribuntur signa vocum, quæ sunt nove passionum in anima; et ita liber mediate est signum rei.

Ad TERTIUM dicendum, quod liber vite ad aliquid proprie dictum in divinis reducitur: hoc autem non est predestinatio,

sed predestinationis cognitio, qua Deus aliquos se prædestinasse cognoscit.

Ad ea quæ contra obijciuntur, non esset difficile respondere.

ARTICULUS V. — *Utrum liber vite dicatur respectu vite increate.*
(I part., quæst. xxiv, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum liber vite dicatur respectu vite increate; et videtur quod sic. Quia ut dicit Augustinus (XX de Civit. Dei, cap. xiv), liber vite est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vite respicit etiam vitam increatam.

2. Præterea, liber vite est representatio vite. Sed non vite creata; primum enim non representat secundum, sed e converso. Ergo liber vite est representativus vite increate.

3. Præterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius et de alio per posterius dicitur, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis; quia ejus vita omnis vite est origo, ut ostendit Dionysius de divin. Nomin. (vi cap.). Ergo cum in libro vite vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata.

4. Præterea, sicut liber representationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam representet. Sed Filius dicitur figura Patris, Heb., i. Ergo et Filius potest dici liber respectu vite Patris.

5. Præterea, liber dicitur respectu ejus quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de Filio, juxta illud Psalm. xxxix, 9: *In capite libri scriptum est de me.* Vita autem Filii est increata. Ergo liber vite potest respicere vitam increatam.

6. Præterea, non potest esse idem liber et cuius est liber, respectu ejusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vite create; ergo restat quod liber vite dicitur respectu vite increate.

7. Præterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est ipsius divine essentie quam creatura: Pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vite per prius respicit vitam increatam quam creatam.

Sed contra, secundum Augustinum (XX de Civit. Dei, cap. x, in fin.), liber vite est predestinatio, predestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vite.

Præterea, liber non representat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit se ipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis (art. præced. et artic. 1) patet, liber vite est quædam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vite collatione, secundum quod de

aliquo præordinatum erat; et ideo vita respectu-cujus liber vite dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicujus; aliud est, quia consequitur conscriptionem prædictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem deest vite increate; quia vita gloriæ non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam ejus præcedit, sed ipsa Dei vita præcedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vite non potest dici respectu vite increate.

Ad primum ergo dicendum, quod non qualibet notitia dicitur liber vite; sed illa quæ est de vita quam habituri sunt prædestinati; ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod representare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quæ est factiva rei, sicut quæ est in intellectu practico; et per modum hujus similitudinis primum potest representare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; et per hunc modum posterius representat primum, et non e converso. Liber autem vite non hoc modo, sed primo, vitam representat.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicujus adjuncti; sicut ens in alio intelligitur accedens; et similiter vita ratione ejus quod adjungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quæ per posterius vita dicitur.

Ad quartum dicendum, quod figura representat id cuius est figura quodammodo ut principium; eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vite representat vitam ut principium ab ipso. Deo autem competi esse principium Filii, qui est figura Patris; sed non competi vita ejus quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

Ad quintum dicendum, quod illud intelligitur de Filio secundum humanam naturam.

Ad sextum dicendum, quod causa representat effectum, et e converso, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creature, et e converso.

Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium ejus quod per verbum dicitur, sicut liber vite, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

ARTICULUS VI. — *Utrum liber vite respectu vite nature in creaturis dicatur. (Ibidem.)*

Sexto quaeritur, utrum liber vite dicatur respectu vite nature in creaturis; et videtur quod sic. Quia sicut vita gloriæ representatur in Dei notitia, ita et vita nature. Sed Dei notitia dicitur liber vite respectu vite gloriæ. Ergo etiam debet dici respectu vite nature.

2. Præterea, divina notitia continet omnia per modum vite; quia, ut dicitur Joan. 1. 3, *quod factum est, in ipso vita erat*. Ergo debet dici liber vite respectu omnium, et maxime viventium.

3. Præterea, sicut ex divina providentia aliquis præordinatur ad vitam gloriæ, ita et ad vitam nature. Sed notitia præordinationis ad vitam gloriæ dicitur liber vite, ut dictum est prius (art. præced.). Ergo et notitia præordinationis ad vitam nature dici potest liber vite.

4. Præterea, Apoc., III, super illud: *Non debebo nomina eorum de libro vite*, dicit Glossa (ordin.): *Liber vite est divina notitia, in qua constant omnia*. Ergo liber vite dicitur respectu omnium; et ita etiam respectu vite nature.

5. Præterea, liber vite est notitia quedam de vita gloriæ. Sed non potest cognosci vita gloriæ nisi cognoscatur vita nature. Ergo liber vite respicit vitam nature.

6. Præterea, nomen vite translatum est a vita nature ad vitam gloriæ. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transmittitur. Ergo liber vite magis respicit vitam nature quam vitam gloriæ.

7. Præterea, id quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita nature est permanentior quam vita gloriæ vel gratiæ; et similiter communior; quia vita nature sequitur ad vitam gratiæ et gloriæ, sed non convertitur. Ergo vita nature est nobilior quam vita gratiæ et gloriæ; ergo liber vite magis respicit vitam nature quam vitam gloriæ vel gratiæ.

Sed contra, liber vite est quodammodo prædestinatio, ut patet per Augustinum. Sed prædestinatio non est de vita nature. Ergo nec liber vite.

Præterea, liber vite est de illa vita quæ immediate a Deo datur. Sed vita nature datur a Deo mediante causis naturalibus. Ergo liber vite non est de vita nature.

Respondeo dicendum, quod liber vite est quodam notitia dirigens datorem vite in vite collatione, ut dictum est supra. In collatione autem aliqua non indiget directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Unde liber vite non est nisi respectu illius vite quæ cum electione datur. Vita autem naturalis, sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vite nature non est liber vite, sed solum respectu illius vite quæ, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non datur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita nature representetur in Dei notitia, sicut et vita gloriæ; non tamen notitia vite nature habet rationem libri vite, sicut notitia vite gloriæ, ratione prædicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod liber vite non dicitur liber vite quia vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui secundum electionem præordinantur, qui sunt conscripti in libro.

AD TERTIUM dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum nature ipsorum; sed vitam glorie non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo vitam nature dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam glorie; et propter hoc non est aliquis liber vite nature, sicut est vite glorie.

AD QUARTUM dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia consent, idest contineantur, in libro vite; sed quia omnia quae in eo scribuntur, constant, idest firma sunt.

AD QUINTUM dicendum, quod liber vite non solum importat notitiam respectu vite glorie, sed etiam quandam electionem; non autem respectu vite nature, ut dictum est, in corp. artic.

AD SEXIMUM dicendum, quod vita glorie est minus nota nobis quam vita nature; et ideo ex vita nature devenimus in cognitionem vite glorie; et similiter ex vita nature glorie vitam nominamus, quamvis vita glorie plus habeat de ratione vite; sicut ex his quae sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vite intelligatur de vita nature, quando simpliciter profertur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod vita glorie, quantum est in se, est permanentior quam vita nature, quia per vitam glorie vita nature stabilitur; sed per accidens vita nature est permanentior quam vita gratiae; in quantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita nature, non autem vita glorie. Communiter autem est quodammodo vita nature, et quodammodo non. Dicitur enim dupliciter aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquid unum invenitur in multis secundum unam rationem; et sic illud quod est commune, non est nobilius, sed imperfectius; sicut animal homine; et hoc modo vita nature est communior quam glorie. Alio modo per modum cause; sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic illud quod est communius, est nobilius. Hoc autem modo vita nature non est communior quam vita glorie.

ARTICULUS VII. — *Utrum liber vite dicatur simpliciter respectu vite gratiae.* (I part., quest. xxiv, art. 2.)

Septimo quaeritur, utrum liber vite dicatur simpliciter respectu vite gratiae; et videtur quod sic. Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in lib. de divinis Nominibus (cap. II). Sed gloria est effectus gratiae. Ergo

vita gratiae est nobilior quam vita glorie; ergo liber vite principalis respicit vitam gratiae quam vitam glorie.

2. Praeterea, liber vite est quedam praedestinationis conscriptio, ut supra, art. I et 5 huius quest., dictum est. Sed praedestinatio est communiter praeparatio gratiae et glorie. Ergo et liber vite utramque vitam communiter respicit.

3. Praeterea, per librum vite aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam glorie aliqui efficiuntur cives Hierusalem caelestis, ita per vitam gratiae aliqui efficiuntur cives Ecclesiae militantis. Ergo liber vite respicit vitam gratiae sicut et glorie.

4. Praeterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiae est prior vita glorie. Ergo, cum dicitur liber vite, intelligitur de vita gratiae.

Sed contra, ille qui habet praesentem iustitiam, simpliciter habet vitam gratiae. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vite, sed solum secundum quid, idest secundum praesentem iustitiam. Ergo liber vite non respicit simpliciter vitam gratiae.

Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed vita glorie est finis gratiae. Ergo est nobilior; ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita glorie.

Respondeo dicendum, quod liber vite significat quandam conscriptionem alicujus ad vitam obtinendam quasi quoddam premium, et quasi possessionem quandam, ad quam huiusmodi homines consueverunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad utrum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio Metaph. (lib. I, cap. II a med.), quod scientia quae est de Deo, non est humana possessio, sed divina; quia solus Deus perfecte se ipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vite oppositus excluditur. Hoc autem facit vita glorie, in qua omnis mors et corporalis et spiritualis penitus absorbetur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiae. Et ideo liber vite non respicit simpliciter vitam gratiae, sed glorie tantum.

Ad quartum ergo dicendum, quod quaedam cause sunt nobiliores his quorum sunt cause, scilicet efficiens, formalis, et finalis; et ideo quod est in talibus causis, nobilior est in eis quam in his quorum sunt cause. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subjectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; et hoc modo gratia

est causa glorie; et ideo vita non est nobilior in gloria quam in gratia.

AD SECUNDUM dicendum, quod predestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse predestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratie, sint cives Ecclesie militantis, tamen status Ecclesie militantis non est status in quo vita plene habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu huiusmodi non dicitur liber vite.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis vita gratie sit prior in via generationis quam vita glorie; tamen vita glorie est prior secundum viam perfectionis, ut finis his que sunt ad finem.

ARTICULUS VIII. — *Utrum, sicut dicitur liber vite, possit dici liber mortis.*

Octavo queritur, utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vite; et videtur quod sic. Luc. x. 20, super illud: *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis*, dicit Glossa (ordinar.): *Si quis caelestia sive terrestria gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam aeternaliter est affixus*. Sed sicut per opera caelestia, que sunt opera iustitie, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, que sunt opera peccati, ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vite, ita et liber mortis.

2. Præterea, liber vite in Deo non ponitur nisi in quantum apud se conscriptos habet quos ad præmia aeterna præparavit, ad similitudinem eius quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et præmia, ita etiam penas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

3. Præterea, sicut Deus cognoscit predestinationem suam, qua alios præparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua alios præparavit ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua predestinatione, dicitur liber vite, ut dictum est art. I huius quest. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Sed contra, secundum Dionysium (libro de divinis Nominibus, in principio), de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacre Scripturæ introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vite. Ergo non debemus ponere librum mortis.

Respondeo dicendum, quod de eo quod in libro scriptum

habetur, habet aliquam notitiam præ aliis privilegiatam; unde et respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio; scilicet simplicis notitie, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitie communis est omnibus, bonis et malis; scientia autem approbationis est honorum tantum; et ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vite.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quidam opera caelestia exponunt de operibus contemplative vite, opera autem terrestria de operibus active. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vite pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per que quamvis aliquis, per se loquendo, ordinatur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, in quantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut præpositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito; quia opera que quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divine presentie vel predestinationis, neque reprobationis aeternæ. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito; dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera que gessit, non quia huiusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat; sed quia Deus cognoscit quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione vite que pertinet ad librum vite, que est ex parte Dei.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliqua conscribantur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per penas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis pena infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et præmia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

AD TERTIUM dicendum, quod de reprobis Deus non habet notitiam privilegiatam, sicut de predestinatis; et ideo non est simile.

QUÆSTIO VIII

DE COGNITIONE ANGELORUM

(In decem et septem articulos divisa.)

Primo enim queritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; 2^o utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; 3^o utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere poterit; 4^o utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; 5^o utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; 6^o utrum Angelus cognoscat se ipsum; 7^o utrum omnis Angelus alium intelligat; 8^o utrum Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis; 9^o utrum formas per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innate, vel a rebus acceptæ; 10^o utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; 11^o utrum Angelus singularia cognoscat; 12^o utrum Angeli futura cognoscat; 13^o utrum Angeli occulta cordium scire valeant; 14^o utrum Angeli simul multa cognoscat; 15^o utrum Angeli cognoscat res discurrando de uno in aliud; 16^o utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; 17^o utrum cognitio Angelica per matutinam et vespertinam sufficienter distinguatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Angeli videant Deum per essentiam.*

Quæstio est de cognitione Angelorum. Et primo queritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; et videtur quod non. Dicitur enim Joan., 1, 18: *Deum nemo vidit unquam*; super quo dicit Chrysostomus (homil. xiv in Joan. aliquantulum a princ.): *Sed nec ipsa, dico caelestis essentia; scilicet ipsa Cherubim et Seraphim, ipsam ut est unquam videre potuerunt*. Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

2. Præterea, Exod., xxxiii, super illud: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, etc.*, dicit Glossa: *Substantiam Dei nec hominum, nec Angelorum quisquam, sicut est, unquam videre potuit*; et sic idem quod prius.

3. Præterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitæ. Sed Angeli desiderant in Deum prospicere, ut dicitur I Petri, ii. Ergo Deum per essentiam non vident.

4. Præterea, Chrysostomus super Joan. dicit: *Ipsam quod est Deus, non solum Propheta; sed nec Angeli nec Archangeli*

videre potuerunt; et sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est essentia Dei.

5. Præterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus videt essentiam Dei, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus ejus; et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum: quod non potest dici de divina essentia, quæ non potest venire ut pars in constitutionem alienjus. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum, videat eum mediante aliqua alia forma; et sic non videt eum per essentiam.

6. Præterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, quia in infinitum distant; et talium nulla est proportio. Ergo non potest Deum Angelus per essentiam videre.

7. Præterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem ejus receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam suam.

8. Præterea, quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium (cap. i de div. Nom.), et Damascenum (lib. I, cap. xix), de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Caium), *in Deo tenebre describuntur propter superabundantem ejus claritatem; et propter hoc quod absconditur omni homini, et occultatur omni cognitioni*. Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam Angelorum. Ergo eorum cognitio claritas divinæ essentia absconditur.

10. Præterea, Dionysius sic arguit in primo capite de divin. Nom. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi superessentiali cognitione, quæ est cognitio divina.

11. Præterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Caium), *si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus*. Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

12. Præterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinite virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab omni intellectu creato. Cum ergo omnis intellectus creatus sit finite virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

13. Præterea, ad cognitionem quamlibet requiritur iudicium. Sed iudicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus intellectus creatus Deum per essentiam videre potest.

14. Præterea, ut Boetius dicit (V de Consol., prosa v), iudicium est actus iudicantis. Ergo iudicatum se habet ad iudicium ut passum. Sed divina essentia non potest se habere ut passum respectu alicujus intellectus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.

15. Præterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. Ergo intellectus Angelinon potest videre essentiam Dei, quæ in infinitum distat ab eo.

Sed contra est quod dicitur Math., XVIII, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. Faciem autem Patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut nobis promittitur in statu beatitudinis. Sed nos videmus Deum per essentiam, ut patet per illud I Joan., III, 2: *Videbimus eum sicuti est*. Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est causa Angelorum. Ergo essentiam divinam vident.

Præterea, omne quod videtur, videtur per essentiam suam, vel per similitudinem. Sed in Deo non est aliud similitudo et essentia: quia quicquid est in Deo, Deus est. Igitur cum Angeli Deum vident, vident eum per essentiam suam.

Præterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo: unde dicit Augustinus (in Psal. cxviii, serm. viii): *Procedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed Angeli diligunt divinam essentiam. Ergo multo magis vident eam.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quæ est inter intellectum creatum et divinam essentiam. Sed hæc positio sustineri non potest, cum sit hæretica. Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creature beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creature rationalis in nobilissima visione intellectus consistat: nobilitas autem intellectivæ visionis est ex nobilitate intellecti: sicut etiam dicit Philosophus in X Ethic. (cap. ix, circa med.), quod *perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quæ cadunt sub visu*. Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non pervē-

niret ad videndum divinam essentiam, beatitudo ejus non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo: quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quodam pertingit ad summum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quæ ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat.

Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat: et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum; vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum representationem, sicut species in anima convenit cum re quæ est extra animam; non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a representatione speciei, non autem a representatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a representatione generis, representaret autem secundum convenientiam analogie tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur; sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinæ essentiae in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogie tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talen similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbatur quidam fulgor divinæ essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increate, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a representatione divinæ essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla, a claritate quæ est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspicies quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; et sicut ex forma, quæ est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit conjungi intellectui ut forma, sic ostendit Com-

mentator in III de Anima (comm. v et xxxvi). Quodcumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad suam perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, quæo ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiæ create, sit imperfectio divini essentia in eo existente, comparabitur divini essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et hujus exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicujus materiæ forma; si in ea aliquid de materia invenitur; sicut lapis non potest esse alicujus materiæ forma; sed res per se subsistens quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quæ est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in II, dist. II, Sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beate unionis spiritus rationalis ad Deum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicitur, Hoc videtur ut est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quæ res visa est, cadat sub visione; hoc est dictum, ut videatur in re visa ipse modus quæ res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam ejus habere illum modum quem habet; et sic intelligitur quod habetur I Joan., III, 2: *Videbitis eum sicuti est*. Alio modo potest intelligi ut modus prædictus conformetur visioni videntis; ut scilicet, tatis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentia rei in se; et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quæ Deus est; et hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

Et similiter dicendum est AD SECUNDUM ET TERTIUM ET QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod forma qua intellectus videns Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; nec tamen sequitur quod sit forma quæ est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quæ est pars rei in essendo.

AD SEXTUM dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit una alteri, vel tripli; et exinde translatus est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio dicitur; sicut dicitur materia esse proportionati formæ inquantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudo quantitatis; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam,

inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniat. Perfectio autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua ejus similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

AD OCTAVUM dicendum, quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viæ, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a representatione divini essentia; et ideo per eam non potest videri divina essentia, sed tantum cognoscitur quod Deus est super illud quod de ipso intellectu representatur; unde illud quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in viâ; et ideo non videmus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter representat se ipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

AD NONUM dicendum, quod divina claritas intellectus viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostræ, quanta est perfectio essentia sue; quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. art., patet. Sed in visione beata Deus excedit quidem virtutem intellectus nostri, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedit formam qua videbitur, scilicet essentiam suam; et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio Dionysii procedit de cognitione viæ, quæ est secundum formas existentium creatorum; et ideo non potest pertinere ad id quod est supra existens. Hoc autem non erit in visione patriæ; et ideo ratio ejus non est ad propositum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viæ, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione jam dicta, in corp. art. et ad 9 arg.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ideo oportet esse majorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva; potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut e converso potentia

activa quanto est perfectior, tanto magis movere potest; quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur; et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si equalis forma perveniret a propinquo et remoto, non magis videretur propinqua quam remotum. Ipsa autem Deus quavis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui conjungitur; et ideo non est simile.

An **DEICUMENTARIUM** dicendum, quod duplex est iudicium. Unum quo iudicamus qualiter res esse debeat; et hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatur qualiter res sit; et hoc iudicium potest esse et de superiori et de equali; non enim minus possum iudicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale iudicium est in cognitione.

An **DEICUMENTARIUM** dicendum, quod iudicium non est actio que egrediatur ab agente in rem exteriorem qua per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius; et ideo non oportet quod illud de quo iudicatur intellectus vel sensus, sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens, in quantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

An **DEICUMENTARIUM** dicendum, quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit ejusdem naturae cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

ARTICULUS II. — Utrum intellectus Angelus ac hominis beati essentiam divinam comprehendat. (I part., quaest. XII, art. 7.)

Secundo queritur, utrum intellectus Angelus vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; et videtur quod sic. Simplex enim si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

2. Sed diceretur, quod licet videatur tota, non tamen totaliter. — Sed contra, *totaliter* dicit quendam modum. Sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

3. Praeterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quae est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videns Deum, quanta est perfectio divinae essentiae; ergo comprehendet ipsam.

4. Praeterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne

complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli divinam essentiam.

5. Praeterea, Philip., III, 12, dicitur: *Sequitur autem, si quo modo comprehendam, etc.* Sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. Ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte comprehenderet Deum.

6. Praeterea, Glossa (ordin.) ibidem dicit: *Ut comprehendam, id est ut cognoscam quae sit immensitas Dei, quae omnem intellectum excedit.* Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (lib. 1): *Eam quae in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

Praeterea, secundum Ambrosium in eodem lib., illud comprehenditur cujus fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (epistol. cxlvii, al. 112, cap. v circa med.): *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.*

Respondeo dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est undique inclusivum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem aequale. Haec autem ad quantitatem pertinent; unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis; scilicet secundum quantitatem dimensionalem et virtutalem. Secundum dimensionalem quidem, ut dolium comprehendit vinum; secundum virtutalem (1) autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiae remanet imperfectum a forma (2). Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, in quantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni ejus; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit.

Hic autem excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtutalem, sed etiam secundum quantitatem dimensionalem; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum

(1) Al. virtutem. — (2) Scil. quod non perficatur a forma.

ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensionam; ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtutalem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis; quia virtus claritatis solis, quæ est visibilis, excedit proportionem virtutis visivæ quæ est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensionis; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ; sed partem ejus videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed non perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensionam, in quantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensionam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid extra intellectum; per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensionam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtutalem; et ideo in his, quæ per se intelliguntur sine conjunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem, Triangulum habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam; non quod unam partem ejus ignoret alia scita; sed quia ista conclusio est scilicet per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit; et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione ejus. Constat autem quod in intellectu Angeli, præcipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensionis; et ideo consideranda est ibi æqualitas vel excessus secundum quantitatem virtutalem tantum. Virtus autem divina essentialis, quæ est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinæ essentialis, quæ cognoscibilis est, excedit lumen cujuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentialiam comprehendat; non quia partem aliquam ejus ignoret; sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod divina essentialia ab Angelo tota videtur, quia nihil ejus est non visum ab eo; ut scilicet ly *tota* exponatur privative, non per positionem partium: non tamen perfecte videt; unde non sequitur quod eam comprehendat.

Ad SECUNDUM dicendum, quod in visione quilibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis ejus; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum; hoc est dictum, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus ejus est ipsa essentialis; et sic totaliter videt Deum, quia videt totum modum Dei eodem modo quo totam essentialiam. Tertius est ipsius visionis, quæ est medium inter videntem et rem visam; et dicitur modum videntis per comparisonem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem; et hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentialia, ut ex dictis, in corp. art., patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cujus demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis ejus, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

Ad TERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quæ est principium actionis agentis, conjungitur secundum totum modum suum; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentialia, quamvis quodammodo sit in forma intellectus; quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formæ, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quæ est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

Ad QUARTUM dicendum, quod res comprehenditur cujus definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitivum ipsius; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

Ad QUINTUM dicendum, quod visio Dei per essentialiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viæ, quæ ad essentialiam non pertingit; non tamen est comprehensio simpliciter, ratione jam dicta; et ideo eum dicitur *Comprehendam, sicut comprehensus sum a Christo Jese, ly sicut* notat comparisonem similitudinis, non æqualitatis.

Ad SEXTUM dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense; videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere poterit.*

Tertio queritur, utrum Angelus ex propriis naturalibus poterit pertingere ad videndum Deum per essentiam; et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum super Genesim ad litteram (lib. II, cap. VIII, Angeli in principio suae conditionis, in quo statuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in Verbo. Sed hoc esse non potuissent, nisi Verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angelus vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, quod potest minus intelligere, potest et magis intelligere. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immixtis; ex quo contingit aliquid esse intelligibile actui. Cum igitur intellectus Angelus naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

3. Sed diceretur, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico. — Sed contra, illud quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus; cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut Dionysius dicit in iv cap. de divin. Nomin. Ergo illud quod est maxime intelligibile in se, est magis intelligibile Angelo.

4. Praeterea, Commentator dicit in III de Anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat: Hoc est magis intelligibile; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angelus est huiusmodi. Ergo in eo praedictum argumentum sequitur.

5. Praeterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

6. Praeterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire poterunt.

7. Praeterea, secundum Augustinum (IX de Trinit., cap. III, fides, quia praesens est per essentiam in anima, videtur in anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam praesentialiter est in anima; et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

8. Praeterea, secundum Augustinum (X Confess.), tripliciter est aliquid praesens in anima: per speciem, per notionem, et

per praesentiam essentiae suae. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet eam esse per opposita; et ita, cum Deus sit praesens intellectui angelico per essentiam, non erit ei praesens per similitudinem; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per naturalia essentialiter.

9. Praeterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suae conditionis viderunt res in Verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt Verbum.

10. Sed diceretur, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. — Sed contra, sicut lumen naturae deficit a lumine gloriae, ita etiam a lumine gratiae gratis datae vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

11. Praeterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in Verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in Verbo eas cognoverunt; et ita viderunt Verbum.

12. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturae. Ergo utriusque naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem (1) est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

13. Praeterea, superiores potentiae sunt perfectiones inferioribus. Sed inferiores potentiae per suam naturam possunt in sua objecta; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiae sit Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XII), videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

14. Sed diceretur, quod non est simile: quia objecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. — Sed contra, quantumcumque perfectiatur intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus in infinitum ipsam excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum.

15. Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. VI, in princip.) dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiae, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus

(1) *Ad*, per quem.

est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit (XIII de Trin., cap. xiii ante med.). Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

16. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

17. Præterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam: ut patet per hoc quod habetur I Cor., xii. 12: *Videmus autem per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo: quia, ut ait Augustinus (II super Genes., cap. viii a med.), *ex quo creati sunt, æterna Verbi Dei visione perfruantur, non invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspicientes*; quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

18. Præterea, illud quod videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus naturali (1) cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

19. Præterea, Augustinus dicit (IX de Trin., cap. iii; et XIII, cap. i) quod ea que sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo idem quod prius.

20. Præterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videtur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cuius est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Sed contra, videre Deum per essentiam, est vita æterna, ut patet Joan., xvii. 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed ad vitam æternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman., xi. 23: *Gratia Dei vita æterna.* Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

Præterea, Augustinus (alius Auctor, lib. de Spir. et Anim., cap. xii) dicit quod (2) anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; et sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

(1) Al. naturaliter. — (2) Ita Anselmi textus tom. VIII Oper. Augustini in Apollonio: *Et si spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum et diligendum bonum; tamen nisi inferioribus lucis cultio fuerit perfusus, et calore succensus, nunquam consequitur æquiverè cognitionem, vel certitudinem affectum. Intellectus et intelligentia præterea superbia, quia Deus ignis et lux est.*

Præterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatu intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non uniuatur formæ nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ; quia proprius actus fit in propria potentia; sicut corpus non uniuatur anime ut formæ, nisi postquam fuerit organatum et dispositum; unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficiatur perfectibile tali formæ que est essentia divina, quod est aliquid intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit natura (1), ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis; unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus; unde forma sensibilis, que est alterius generis, non potest esse forma ipsius; sed forma immaterialis tantum, que est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivæ potentie create, ita essentia divina est supra ipsum; unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut conjugatur essentia divine ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam; et hoc est lumen glorie, de quo in Psal. xxxv. 10, dicit: *In lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis igitur facultas cujuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem: aliter tamen in homine et in Angelo; quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, sed præcipue ad formam que est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est et cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis, et ideo dicitur in lib. de Clausis (prop. viii), quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiæ suæ, quia in quantum creata est a Deo, substantia sua est similidum quædam substantia vel essentia diviniæ. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, que lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; et ideo

(1) Forte naturale.

Rom., i, 20, super illud, *Inuisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur*, dicit Glossa (ord.), quod homo iuratur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei que est per formam creaturam, non est visio eius per essentiam; et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis Verbum per essentiam non viderit in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in Verbo multo plenius cognoverunt, quando Verbum per essentiam viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

Ad TERTIUM dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilium luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur infantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentie; et ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam que est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, que est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divine essentia, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad QUARTUM dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentie increate. Pro tanto enim substantia intelligibilis, que in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, que in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam qua (1) naturaliter intelligimus; et similiter, homo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis; sicut intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibiles.

Ad QUINTUM dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque representationem forme qua intellectus intelli-

(1) *Al.* quam.

git; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum; et secundum hoc verum est quod dicitur in II Metaph. (com. 1), quod *intellectus se habet ad manifestissimam naturam sicut oculus nocturni ad lucem solis*.

Ad SEXTUM dicendum, quod gratiam non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata disposito ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen glorie sibi dari; per quod Deum in essentia videat.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, in quantum essentia sua conjungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non conjungitur essentia divina intellectui creato in statu vie, sed sicut sustinens eum in esse.

Ad OCTAVUM dicendum, quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad NONUM dicendum sicut ad primum.

Ad DECIMUM dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, que est lumen glorie.

Ad UNDICESIMUM dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in Verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis Verbum non videretur.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod sicut dicit Philosophus in II Caeli et Mundi (com. LXI, et sequent.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicine; et hic gradus est divine perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis modis, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit de bonitate aliquid in multis modis. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creature igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, que est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, que est eorum finis naturalis, quam ex vi nature sue consequuntur. Sed creature rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus

quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturæ inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per se ipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum AD DECIMUMTERTIUM de ordine poteruntur.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quamvis per lumen gloriæ intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen per illud lumen fit (1) ut intellectus uniatür essentiaæ divine sicut formæ intelligibili; quod aliter fieri non posset (2).

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem ejus Angelus ex propriis naturalibus potest, sed hæc non est visio Dei per essentiam.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum que est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad divinam essentiam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilem a sensu, sicut nos accipimus; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod tripliciter alii quid videtur. Uno modo per essentiam suam; sicut quando essentia visibilis conjungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem; scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimatur in visum, sicut cum video lapidem; tertio vero per speculum; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei representatur; sicut in speculo resultant species sensibiles. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angeli; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum representantibus. Unde cum dicitur quod omnis cognitio est per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo in quantum est res quedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitive in imaginem, et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem,

(1) *Al.* tamen illud lumen fit. — (2) *Al.* non posset.

potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod ea que sunt essentialiter in anima, ut conjunguntur ei formæ (1) intelligibiles intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris; et ideo ratio non sequitur.

AD VIGESIMUM dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simplicio rem ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.*

Quarto quaeritur, utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; et videtur quod sic. Quia, sicut dicit Isidorus (lib. I de summo Bono, cap. XII, ante med.), Angeli in Verbo Dei omnia vident antequam fiant.

2. Præterea, uniuscujusque visus videt illud cuius similitudo est apud ipsam. Sed essentia divina, que est similitudo omnium, intellectui angelico conjungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

3. Præterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medi. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et immaculatum, vel incontaminatum, ut dicit Dionysius (cap. I de divin. Nom.); nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medi quod cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia representat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

4. Præterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animæ humanæ. Sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum; ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III de Anima (comm. XIV et XXXVII) dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

5. Præterea, sicut dicit Gregorius (XVI Moral., cap. XII), amor in patria cognitionis æquatur; quia quisque ibi tantum diligit, quantum cognoscit. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

(1) *Al.* ut formæ.

6. Præterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem; quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

7. Præterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori aliquid possunt omnia revelari; quod quidem de presentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II Dialog. Gregorii (cap. XXXV. circa med.); de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui Prophete aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare; et similis ratio est de præteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione præteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione præteritis omnia cognoscit.

8. Præterea, in IV Dial. (cap. XXXIII. in fin.) Gregorius dicit: *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

9. Præterea, puritas Angelus in cognoscendo non est minor quam puritas anime. Sed dicit Gregorius in II Dial. (cap. XXXV. a med.): *Anima videnti Creatorem augustus est omnis creatura.* Ergo et Angelo; et sic idem quod prius.

10. Præterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum; ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis cum se ingerat; Angelus eo cognitio omnia cognoscat.

11. Præterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscentis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnium rerum rationes que sunt in ipso.

12. Præterea, nullus creature cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis æqualiter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

13. Præterea, omnis potentia non redacta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio ejus imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, que omnem imperfectionem tollit.

14. Præterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia; cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile; quia, sicut dicit Augustinus in XV de Trinit. (cap. xvi. a med.), in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod

esset, si aliquid scirent quod prius noscissent. Ergo Angeli ab intelligentibus Deum omnia vident.

15. Præterea, visio beatitudinis æternitate mensuratur, unde et vita æterna dicitur. Sed in æternitate non est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit; et sic idem quod prius.

16. Præterea, Joán. x. 9. dicitur: *Ingredietur et egredietur, et pasceat inveniit*; quod in lib. de Spiritu et Anima (cap. vii a med.) sic exponitur: *Ingredietur ad contemplandam Divinitatem Salvatoris, et egredietur ad contemplandam vel intuendam humanitatem ipsius; et utrobique gloriosam refectionem inveniet.* Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate Salvatoris, quod nihil existens in corpore ejus erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in Divinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo; et sic cognoscat omnia.

17. Præterea, ut dicitur III de Anima (com. vii), intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibile, sed magis. Sed maxime intelligibilis est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

18. Præterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ. Sed Deus est causæ omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

19. Præterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiunt actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per rationes videt.

1. Sed contra est quod dicitur Ephes. iii, 10: *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*; ubi dicit glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium incarnationis per predicationem Ecclesie sunt edocti. Ergo ante predicationem illud ignoraverunt; et tamen per essentiam Deum viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

2. Præterea, Dionysius dicit in fine eccles. Hierar. quod *multæ sacramentorum rationes latent supernas essentias; et sic idem quod prius.*

3. Præterea, nihil alteri conquantur in extensione quæ est secundum quantitatem molis, nisi sit ei æquale secundum eandem quantitatem. Ergo et nihil ægnatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi conquantur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non conquantur intellectuali divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quæ se extendit intellectus divinus.

4. Præterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum.

secundum hoc quod cognoscunt ipsum, laudant eum. Sed non omnes equaliter eum laudant, ut patet per Chrysostomum super Joan. (homil. xiv). Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii. Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo vident Deum per essentiam non omnia videt.

5. Præterea, de substantia beatitudinis est cognitio et gaudium. Sed Angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso: *gaudium enim est Angelis Dei super uno peccatore penitentem agente*; Lucae, xv. 19. Ergo, et possunt cognoscere quæ prius non cognoscebant: ergo videntes divinam essentiam, aliqua ignorant.

6. Præterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

7. Præterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creature. Ergo non potest esse ut omnia quæ Deus scit, creatura cognoscat.

8. Præterea, Hierem., xvii. 9. dicitur: *Periculis est cor hominis, et inscruutabile; et quis cognoscat illud? Ego Dominus.* Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

Respondendo dicendum, quod Deus videndo essentiam suam, quædam cognoscit scientia visionis, scilicet præsentia, præterita, et futura: quædam autem scientia simplicis intelligentiæ; scilicet quæ potest facere, quamvis nec sint nec futura sint. Impossibile autem videtur quod creatura aliqua videns essentiam divinam, omnia sciat quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causæ in plurimum effectuum cognitionem devenire potest; sicut ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione aliquæ causæ omnes effectus eius cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis, art. I. huius quæst., patet; unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est ut aliquis intellectus, creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quæ Deus scit scientia visionis; ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et anime bestiarum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant; sicut qui videt speculum, videt omnia quæ in speculo reflectunt. Sed hoc dicit Sanctorum repugnare videtur, et præcipue Dionysii, qui in vii cap. eccl. Hierarch. (a med.) expresse dicit, inferiores Angeles

per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere, superiores Angeles cognoscere quæ inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplantur.

Et ideo dicendum, quod res non sunt in essentia divina sicut actu distincte; sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. v de divin. Nomin., parum ante med.), per modum quo multi effectus ununtur in una causa. Imagines autem in speculo resultantur sunt ibi in actu distincte; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina, similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinæ essentiae. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod per essentiam suam videt, omnia cognoscat quæ facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt; et ideo anime Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, præterita, et futura; aliis autem non, sed unusquisque per mensuram quæ videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister in II Sentent. (dist. xi) dicit, cum dicitur, Angeli in Verbo vident omnia antequam fiant, hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel dicendum, quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt; et potest esse quod aliquis sciat triangulum quid est, qui nescit omnia quæ de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus; et hoc est quod Isidorus dicit (lib. I de summo Bono, cap. xii), quod sciunt in Verbo omnia antequam fiant; fieri enim rei est intelligibilis ratio. Non autem oportet quod Angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa; et si forte sciat omnes proprietates naturales quæ comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus subsistat ordini divinæ providentiæ, quia una res ordinatur ad varios eventus; et de his rationibus inferiores Angeli a superioribus vel supremis illuminantur; et hoc est quod dicit Dionysius, in cap. de divin. Nomin., quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando visus similitudini conjungitur secundum posse totum simili-

ludinis ipsius; tunc enim necesse est ut visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinæ essentiæ; et ideo ratio non sequitur.

AD TERCIUM dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiæ secundum totum posse ejus. Hic autem defectus puritati ejus non repugnat, ut supra dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea que possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quæ formæ sunt abstractæ a sensibilibus; et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium que in Dei sapientia latent. Et præterea illorum etiam que anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum; unde uno et eodem modo apprehenso aliqui in cognitionem alieque devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentiâ Dei visa superior Angelis multa cognoscit quæ inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli; unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

AD QUINTUM dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sinit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illæ intentiones sunt intellectæ, non autem dilectæ; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentialiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res possunt diligi, eas diligunt.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suæ infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; et ideo non oportet quod omnia infinita que ipse cognoscit, cognoscant.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Deus aliqui victori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia que superior intelligit, ut etiam plura. Sed de hoc nunc non querimus; sed solum de hoc querimus, an ex hoc quod essentialiter Dei videt intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

AD OCTAVUM dicendum, quod verbum Gregorij potest intelligi de his que pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest

dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medi; quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium; unde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa, futura non cognoscuntur; sed quod omnia non cognoscuntur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

AD NONUM dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentialiam, omnis creatura est ei angusta, id est nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest; quia scilicet non conjungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

AD DECIMUM dicendum, quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum ejus posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem ejus ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

AD DUODECIMUM dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad Sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas (1) de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod si etiam (2) nullo modo ad beatitudinem pertinet creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ aequaliter se habeat ad visionem beatitudinis; cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, alij vero magis lateant; sicut patet quod ex principis demonstrationis statim aliquæ conclusiones dicuntur, quedam vero non nisi per multa aliaque; et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manducetur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentialium; quia quedam sunt latentiores, quedam manifestiores; et ideo ex visione divinæ essentialis quedam cognoscuntur, quedam non.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda que suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret

(1) Al. ut etiam aliter creaturas. — (2) Al. sic etiam.

intellectus Angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedientia tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa que supra naturam Deus in eo potest; et si talis potentia non reducit ad actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia que Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet similitudinem sine administris medicinae, qua sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creature ordinatur ad cognitionem Dei; et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus; nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creature beatificatur; sed ex hoc quod perfectus Deum cognoscit; unde dicit Augustinus, lib. Confessionum I, cap. iv in princ.; *Infectio homo qui scit omnia illa, scilicet creata, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa nocuit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod volubilitas cogitationum (1), que a beatis Angelis remouetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excludit (2). Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum que cogitantur; et sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio; quia per unum diversa cognoscit; sed quantum ad ea que cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est in successio; unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram (cap. xx, xxi et xxxiii), quod Deus mouet spirituum creaturam per tempus; quod est per affectiones mutari.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo; et in isto non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationem superiorum, proficere possunt; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur aternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum, et in successionem angelicorum intellectuum.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod corpus Christi est fini-

(1) *Al.* cognitionum. — (2) *Al.* accidit.

tum, et comprehendi potest visu corporali; essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret; quod quia non est, ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad DECIMOCENTAVUM de causa et effectu, ut ex dictis patet.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICULUS V. — *Utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rectas in intellectu angelico existentes.* (I part., quest. xii, art. 9.)

Quinto quaeritur, utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Præterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spirituales. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Præterea, gloria non destruit naturam, sed perdit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloria, que est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Præterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris; quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea que in Verbo cognoscit.

5. Præterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor., xi, in Glossa ordin. et interl. super illud: *Scio hominem raptum*, et *ibi audiuit* (1) *arcana verba, que non licet homini loqui*. Illorum autem verborum non fuit obitus postquam Verbum per essentiam videre desit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret; et eadem ratione Angeli, que cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum, quod abeunte Verbo remanserunt in anima Pauli quadam reliquie illius visionis, scilicet impres-

(1) *Al.* vidit.

intellectus Angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedientia tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa que supra naturam Deus in eo potest; et si talis potentia non reducit ad actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia que Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet similitudinem sine administranda medicina, que sanitatem faciant. Omnis enim cognitio creature ordinatur ad cognitionem Dei; et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus; nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creature beatificatur; sed ex hoc quod perfectus Deum cognoscit; unde dicit Augustinus, lib. Confessionum I, cap. iv in princ.; *Infectio homo qui scit omnia illa, scilicet creata, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa nescit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod volubilitas cogitationum (1), que a beatis Angelis remouetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excludit (2). Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum que cogitantur; et sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio; quia per unum diversa cognoscit; sed quantum ad ea que cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est in successio; unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram (cap. xx, xxi et xxxiii), quod Deus movet spirituum creaturam per tempus; quod est per affectiones mutari.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo; et in isto non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationem superiorum, proficere possunt; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur aternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum, et in successione angelicorum intellectuum.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod corpus Christi est fini-

(1) *Al.* cognitionum. — (2) *Al.* accidit.

tum, et comprehendi potest visu corporali; essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret; quod quia non est, ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad DECIMOCENTAVUM de causa et effectu, ut ex dictis patet.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICULUS V. — *Utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rectas in intellectu angelico existentes.* (I part., quest. xii, art. 9.)

Quinto quaeritur, utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Præterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritalem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Præterea, gloria non destruit naturam, sed perdit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloria, que est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Præterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris; quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea que in Verbo cognoscit.

5. Præterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor., xi, in Glossa ordin. et interl. super illud: *Scio hominem raptum*, et ibi *audire* (1) *arcana verba, que non licet homini loqui*. Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam Verbum per essentiam videre desit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret; et eadem ratione Angeli, que cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum, quod abeunte Verbo remanserunt in anima Pauli quadam reliquie illius visionis, scilicet impres-

(1) *Al.* vidit.

siones quadam vel similitudines, quibus reminisci poterat quæ in Verbo viderat: sicut abentibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. — Sed contra, res aliqua magis imprimit in aliquam in sui presentia quam in sui absentia. Si ergo Verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui presentia.

Sed contra, quidquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem; nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

Præterea, rationes rerum resultant in Verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ in speculo refulcent. Ergo et per ipsam formam verbi vident omnia quæ in Verbo cognoscuntur.

Præterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (prop. x). Sed tabule pictæ non superadduntur alie picturæ: propter hoc enim probatur in III de Anima (comment. xiv), quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit Angelus in Verbo, aliquas similitudines habeat.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: quidquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile: ut si filius simulari patris in hoc quod ipse pater est similis avo, et filius avo simulari. Dupliciter igitur aliquid alicui simulari: uno modo ex hoc quod similitudinem ejus immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et similiter etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum Socratem in quantum visus noster assimilatur Socrati et in quantum assimilatur imagini Socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem.

Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quæ sit immediate ipsius rei cognite; et si cognoscens cognoscit unam et eandem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diverse cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitiva potentia quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quæ recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta et forma montis format quoddam phantasma auri montis. Et

similiter est in intellectu; quia ex forma generis et differentie comprehensa format quidditatem speciei. In huiusmodi ergo potentis quandoque una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod præter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa possum formare quoddam aliam similitudinem quæ sit ipsius Herculis immediate; sed et cognitio jam est alia ab illa quæ cognoscebam Herculem in statua sua: si enim esset eadem, tunc oportet hoc accidere in qualibet alia potentia: quod manifesto falsum apparet: cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuae.

Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam; sed illa cognitio quæ cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione quæ cognoscit res per Verbum: quamvis etiam illæ similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione; sive, quod est verius, per influxum Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quæ cognoscitur per Verbum, intellectus angelicus divina essentie conjunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad secundum dicendum, quod a Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli; sed cognitio quæ fit per illam impressionem, est alia a cognitione quæ est per Verbum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat; hoc est, ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

Ad quartum dicendum, quod Verbum non est alicujus rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentie rei; est tamen intellectui forma intrinseca et intelligibile per ipsum.

Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quas in Verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum, quod similitudines illæ quæ remanserunt post absentiam Verbi, imprimebantur etiam quando Verbum per essentiam videbat; sed tamen illa visio quæ videbat per Verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis in corp. art., patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum Angelus cognoscat se ipsum.*

(Part. I. quæst. lvi, art. 1.)

Sexto queritur, utrum Angelus cognoscat se ipsum; et videtur quod non. Quia, ut dicit Dionysius, vi cap. celestis Hierarchie, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

2. Præterea, si Angelus cognoscit se ipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam; quia in his que sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in III de Anima (com. xv). Sed per essentiam suam se cognoscere non potest: quia illud quod intelligitur, est forma intellectus; essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus ejus; cum magis intellectus insit essentie ut proprietatis quædam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

3. Præterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars ejus sit movens vel agens, et alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII Physic. (com. xxx). Sed intelligens et intellectus se habent ut agens et patiens. Ergo non potest esse ut Angelus totum se intelligat.

4. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus ejus. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicujus, nisi sit actus purus: res enim non potest esse alicujus forma; esse autem actum purum nulli essentie convenit nisi divine. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

5. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quædam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus se ipsum intelligere non potest.

6. Præterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest: quoniam intellectus est in essentia; non enim potest esse aliquid in altero et e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

7. Præterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a se ipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus cognoscat vel intelligat se ipsum.

8. Præterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentie sue. Sed non potest idem

esse principium agendi et patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

9. Præterea, demonstratio est actus intellectus. Sed non potest idem per idem demonstrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

10. Præterea, qua ratione reflectitur in se intellectus et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

11. Præterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intellectus et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam et se ipsam, impossibile videtur quod Angelus se ipsum intelligat.

Sed contra, quod potest virtus inferior, potest superior; ut dicit Boetius (lib. V de Consolat., prosa iv, a med.). Sed anima nostra se ipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

Præterea, hæc est ratio quare intellectus noster se ipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli est magis separatus ab organo corporali quam etiam noster intellectus. Ergo Angelus etiam cognoscit se ipsum.

Præterea, intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo et Angelus.

Præterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

Præterea, in libro de Causis (propos. xv) dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam ratione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una que procedit ab agente in rem externam, quam transmutat; et hæc est sicut illuminare; quæ etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, que non procedit in rem externam, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et hæc proprie dicitur operatio, et hæc est sicut lucere. Hæc autem due actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actus; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est, sicut actio progrediens in materiam externam; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actus; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed

intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quilibet, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso; ita intellectus intelligit omnem illud quod est actu intelligibile in eo.

Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilem est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentia in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilem aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in genere intelligibilem sicut materia prima in ordine sensibilibus, sicut dicit Commentator in III de Anima (colum. XIX); omnes autem substantie angelice sunt medie, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere tantum, sed etiam in genere intelligibilem. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quidam emanatio forme ipsius magis quam materia; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere autem quam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cujus est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam que est ut actus in genere intelligibilem, sibi presentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam.

AD PRIMAM ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundum quod deducitur ab exemplari eterno eam comprehendunt; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

AD SECUNDAM dicendum, quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam

in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

AD TERTIAM dicendum, quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. art.; quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

AD QUARTAM dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a se ipso; et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

AD QUINTAM dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia; constat enim quod forme naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadet; sed oportet quod denudetur a materia individuali, que est materia determinatis dimensionibus subsistans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali qualis est in Angelis.

AD SEXTAM dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis; sicut totum in partibus, et e converso; et similiter est in proposito; essentia enim Angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

AD SEPTIMAM dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentie ejus, sed respectu ejus semper est in actu; respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia; nec tamen sequitur quod quando intellectus est in potentia, per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat; quando autem est in potentia accidentaliter, sicut habens habitum dum non considerat, potest per se ipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

AD OCTAVAM dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

AD NONAM dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscentis; et sic magis notum est causa cognoscendi minus notum; et hoc modo medium demonstrationis est causa cognoscendi vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis; et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente; et sic nihil prohibet aliquid per se ipsum cognosci. — AD DECIMAM dicendum, quod dilectio naturalis non est habitus, sed actus.

AD UNDECIMAM dicendum, quod operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum; sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

ARTICULUS VII. — *Utrum unus Angelus intelligat alium.*
(I part., quest. lvi, art. 2.)

Septimo queritur, utrum unus Angelus intelligat alium; et videtur quod non. Quia, ut Dionysius dicit (vi cap. celest. Hierarch.), ipsi Angeli suam ordinationem ignorabant. Si autem Angelus unus cognosceret alium, suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

2. Præterea, omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum causa est ei, ut dicitur in lib. de Causis (propos. viii); et quod est infra se, in quantum est causatum ab ea. Sed secundum fidem non ponitur quod unus Angelus est causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

3. Præterea, sicut dicit Boetius (super prologum Porphyrii in prædicabilia, non multum procul a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona. Cum igitur Angelus tantum per similitudinem cognoscatur, videtur quod Angelus Angelum non cognoscit.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscit per essentiam cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius; quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam eius.

2. Præterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoscitur, est conjunctum ipsi cognoscenti. Si ergo Angelus cognoscere alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset pluribus in locis; cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

3. Præterea, Angeli essentia substantia quoddam est, intellectus autem accidentis, cum sit potentia quædam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse alterius forma, qua intelligat.

4. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui præsentiam quod est separatum ab eo. Sed unius Angeli essentia est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiam suam præsentiam.

1. Item, videtur quod unus Angelus non cognoscit per essentiam sui cognoscentis alium. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores; ita et sensibiles creatura. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam suam cognoscit alios Angelos; eadem ratione per essentiam suam cognoscit omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in lib. de Causis (prop. viii).

2. Præterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod

habet similitudinem cum eo. Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si ergo unus alium cognoscit solum per essentiam sui cognoscentis, non cognosceret cum nisi in genere; quod est imperfecte cognoscere.

3. Præterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscit, essentia sua erit ratio propria omnium; quod videtur soli divine essentiae convenire.

Item, videtur quod unus Angelus non cognoscit alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem; quia, ut dicit Dionysius (cap. ix de divin. Nomin., ante med.), Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se. Ergo nec Angelus.

2. Præterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Originem (com. ii in diversos, a med.), super illud Joan. 1: *Et tenebre eam non comprehenderant.* Sed similitudo tenebre oportet quod sit tenebra; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sit tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem; sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum in ipso existens.

3. Præterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. xxxi), anima cognoscit omnia, et iudicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes æternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem eius, sed per rationem æternam.

4. Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia æqualiter similitudo innata se habet ad præsens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscit per similitudinem innatam, non cognosceret de eo quando erit præsens, et quando erit distans.

5. Præterea, Deus potest de novo facere unum Angelum. Sed Angelus qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo feret.

6. Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus; quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

7. Item, videtur quod nec per formas abstractas a phantasmatis; quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscit.

1. Sed contra, in libro de Causis (prop. ix) dicitur: *Omnis*

intelligentia scit res que non corrumpuntur nec cadunt in tempore. Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. Ergo unus Angelus ab alio Angelo cognoscitur.

2. Præterea, similitudo est causa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius, etc.

3. Præterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus essentiam alterius Angeli cognoscet.

4. Præterea, ut dicitur in lib. de Intelligentiis, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva; et hoc probatur ex hoc quod habetur III de Anima (comment. iv et xiv), quod intellectus est immixtus; ut omnia cognoscit. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscit per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram (cap. xii), quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alteri per essentiam conjungatur. Ergo unus Angelus potest alteri per essentiam conjungi; et ita per essentiam ab alio cognosci.

2. Præterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem exigitur vel sufficit contactus. Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

3. Præterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscit.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram (cap. xxv), intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentia. Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem que sit aliud quam essentia ejus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunitus. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in formas ipsas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis.

Commentator enim in XII Metaphys. (com. 1) dicit, quod in substantiis separatis a materia non differt forma que est in intellectu, a forma que est extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus que est in mente artificis, sit aliud a forma domus que est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia; et secundum hoc, cum Angeli sint substantiæ et formæ immateriales, ut dicit Dionysius (cap. i eel. Hierar. parum ante med.), videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia ejus, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu, et propter hoc Philosophus in XII Metaph. (com. 1) probat, quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum ejus, et esset eo nobilior. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentia essent perfectiones intellectibus superiorum, et eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores; ut scilicet inferior superiorum intelligat per essentiam superiorum. Et huic videntur consonare verba Dionysii, iv capit. de divinis Nominibus, ubi Angelos distinguere videtur per intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam dicit, quod inferioribus (1) sunt superiores ut citus; quod videtur posse intelligi hoc modo, in quantum scilicet superiorum essentia sunt formæ quibus inferiores intelligunt. Sed hæc via posset sustineri fortassis apud philosophos, qui posuerunt superiores intelligitias esse inferiorum creatrices; sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui montibus angelicis et humanis inhabitat. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu; ande non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti; dicit enim Commentator in XI Metaphys. (com. xxiv), quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor (2) orbis Jovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam ejus. In commento etiam libri

(1) *Al.* in inferioribus. — (2) *Al.* motore.

de Causis (prop. VIII) dicitur, quod intelligentia inferior, quod est supra se, per modum substantiæ suæ intelligit, et non per modum substantiæ superioris. Avicenna etiam dicit in Metaphys. sua (lib. III, cap. viii), quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse: non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI Metaphys. (com. xlii), intelligentiæ est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma quæ res in se subsistit: eo quod ipsa forma, quæ talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocal intelligibiles et intellectuales; vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, id est videns, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, X de Trinitate (lib. IX, cap. III, in fine), ubi sic dicit: *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per seipsum.* Ex quo videtur similiter etiam de mente Angelii, quod cognoscendo se ipsam, cognoscat alios Angelos. Huic videtur etiam attestari quod dicitur in libro de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiæ suæ.

Sed istud non videtur sufficere; quia, cum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere quam hoc in quo essentia est similis. Unus autem Angelus alteri non similitur nisi in natura communi; et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa; et præcipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt, plures Angelos specie ab invicem differre, forte potest aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectuales naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscunt omnes gradus naturæ intellectualis. Diversæ autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ; et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturæ intellectualis; et per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut predicta conceptio forma acquisita dicatur: sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, et ulterius etiam

omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo aliquis speciei aliud erit quod ei conveniet in quantum est quoddam speciei, et aliud quod ei conveniet in quantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; et has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius Angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini (IX de Trinit., cap. III, in fin.) non sonat quod mens per se ipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam: sic enim per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus; ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas; sed a creatione divinitus impressas; sicut et res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit; et hoc magis per sequentia patet.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod divinitus providentia substant; hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ratio causæ et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ, et e converso; unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, præter hoc quod sit causa vel causatum ejus; remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

Ad TERTIUM dicendum, quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quæ sensui substant; huiusmodi autem particulare non est Angelus; et ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quæ probant quod Angelus non cognoscit Angelum alium per essentiam Angelii visi vel videntis, concedimus; quamvis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quæ probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit respondendum est.

Ad quarum PRIMAM dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel ea deficientiorem, sicut quædam similitudo ejus est color, vel etiam perfectior, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina in quantum sunt formæ actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

Ad SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur: Omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata: non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas; sed quia

non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideratur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

Ad tertium dicendum, quod anima convertitur rationibus æternis in quantum impressio quedam rationum infernarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quæ de omnibus iudicat; et huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam dicitur in cognitionem Angeli alterius, non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel presens.

Et per hoc patet responsio ad FRA SÆQUENTIA.

Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus.

Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum est, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem; secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

Ad secundam dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. 6 ad 5, et in corp. art., patet; sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile, sed oportet quod cognoscibile cognoscatur a natura ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

Ad tertiam dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis convenit cum intellectu Angeli alterius quam cum similitudine rei materialis secundum participationem nature unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis que requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore; et tamen una anima non est forma alterius anime, sicut est corporis.

Ad quartam dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum vel alia que in ipso sunt per essentiam suam; constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad objectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem et imaginationis objectum sunt exteriora accidentia, que sunt similitudines rei, et non res ipsa; sed objectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur

in III de Anima; et sic similitudo rei qua est in intellectu, est similitudo directæ essentiae eius; similitudo autem qua est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.* (I part., quasi. xv, art. 1; et quæst. lxxv, art. 1.)

Octavo quaeritur, utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis; et videtur quod per essentiam sui. Unaqueque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in v cap. de divinis Nominibus inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia rerum materialium est in Angelis. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

2. Præterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarior ibi relucet. Sed essentia Angeli est propinquior divinæ essentiae quam res materiales. Ergo potius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo nos ea in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli suam essentiam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

3. Præterea, lumen intellectus agentis est pars anime nostre. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

4. Præterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunita materia; neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

5. Præterea, si lux corporalis se ipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis, se ipsum cognoscendo, cognoscit omnia materialia.

6. Præterea, intellectus Angeli medius est inter divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quædam, cognoscendo essentiam suam, cognoscat.

7. Præterea, Dionysius dicit, vii cap. de divinis Nominibus (a medio): *Angelos scire dicimus eloquia sacra, scilicet ea que sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam.* Ergo videtur

quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscunt.

8. Præterea, si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsis resullerent. Sed in intellectu Angeli non resullant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium, vii cap. de divin. Nomin. Si ergo materialia cognoscerent, oportet quod per essentiam suam ea cognoscerent, cum sint quoddam speculum, ut patet per Dionysium, iv cap. de divin. Nomin.

9. Præterea, potentia cognoscitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multæ potentie materialium rerum possunt per se ipsas in sua objecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

10. Præterea, efficacia est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in libro de Causis (prop. x), quod omnis intelligentia est plena formis; et in eodem libro dicitur, quod formæ sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per huiusmodi formas intelligit res; et non per essentiam suam.

Præterea, magis convoicit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognosceret.

Præterea, illud quod est principium unitatis non potest esse principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsis, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distincte cognitionis de rebus.

Præterea, nihil præter Deum est illud quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva; ergo initio minus est id quod intelligit; ergo non intelligit res per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem cause demonstrat, et sic in genere cujuslibet forme ad unum primum principium illius forme redire oporteat; impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum; vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causeantur, quæ eandem formam utrique imprimat; et secundum hoc diversimode potius Angelos materialia cognoscere ab eo quod philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum

nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid habet non a se ipso sed ab altero, est ei præter essentiam suam; et per hunc modum probat Avicenna (lib. II Metaph., in princ.) quod esse cujuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, inpressa in ipsam a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem lux et vita; vita quidem sunt, in quantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in arteficiatum; lux vero sunt, in quantum eadem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut habetur in libro de Causis (prop. xii). Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quæ est in ipsa; unde hanc ejus operationem dicit divinam; et sic hæc virtus est ei non ex principis essentia sue prodiens, sed ab alio accepta; et sic huiusmodi virtus est ei præter essentiam suam. Unde et similitudines materialium rerum si ponantur ejus effectus, erant præter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

Ad primum ergo dicendum, quod exemplar, proprie accipitur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad ejus imitationem sit aliud; unde et Dionysius, ibidem, sententiam Clementis improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio representatur, sic etiam Angelorum essentia possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscujusque rei per rationem idealem ejus, quam apud se habet; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se, quamvis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius, ult. cap. de div. Nominibus, et Philosophus, et Commentator ejus in v Metaph. (com. xxi); et ita potest esse per se ipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod

genus; unde non habet in se unde sit similitudo materialium omnium, nisi et aliud superaddatur, quo res id propria natura cognoscat.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium in quantum est hec vel illa forma, sed in quantum solum sunt intelligibilia, sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

AD QUARTUM dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo forma universales sunt quæ a sensibus abstrahuntur; sed eo modo quo sunt universalium et particularium similitudines, ut infra, art. sequent., melius apparebit.

AD QUINTUM dicendum, quod lux corporalis si se ipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum in quantum sunt visibiles; alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret; quod est manifeste falsum.

AD SEXIMUM dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum divinum et humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiali superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiali, in quo excedit intellectum humanum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod auctoritas Dionysii non est intelligenda quod ita virtus et natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter cognoscit materialia, et sensibilia sine sensu.

AD OCTAVUM dicendum, quod speculum materiale, si se ipsum cognosceret, nullo modo, essentiali suam cognoscendo, cognosceret res alias, nisi quantum cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum forme illæ essent acceptæ a rebus, vel naturaliter indite.

AD NONUM dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nihil aliud actum quam potentia naturalis rei materialis; unde quavis pluribus adiumentis indigeat, nihilominus perfectior et dignior remanet.

AD DECIMUM dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens et alterum patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, in quantum ex cognoscibili et cognoscente fit aliquo modo cognitio, ut ex predictis patet; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IX. — *Utrum forma per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ.* (1 part., quæst. LV, art. 2.)

Nono quaeritur, utrum forme per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ; et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III in fin.), sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

2. Præterea, Ephes., III, 10, dicitur: *Ut innolescat Principibus et Potestatibus in celestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei;* unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium Incarnationis didicerunt ab Apostolis. Sed scientia quæ est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo non est per species innatas scientia Angelorum.

3. Præterea, species innatæ Angelis æqualiter se habent ad præsentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet æqualiter ad utraque; cum scienti præsentia, ignorant autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

4. Præterea, Angeli rerum cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus liberi non potest nisi per hoc quod est distinctio principii; cum sit idem principium essendi et cognoscendi; principium autem distinctionis rerum materialium sunt forme quæ sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

5. Præterea, ea quæ sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt quæ prius nescierunt; unde secundum Dionysium (cap. vii col. Hierarch. A. med.), a nescientia (1) aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

6. Præterea, forme quæ sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, ut posterius, ut dicitur in I de Anima (comm. VIII). Ergo forme illæ vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores, venit a rebus acceptæ.

7. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu Angeli impressas.

8. Præterea, lumen intelligibile in Angelis est efficacius quam anime humane. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo ma-

(1) *Id est scientia.*

gis intellectus Angelii potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

9. Præterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quæ est Angelis inferior, potest se ipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quæ neque ei innatæ sunt, neque a rebus acceptæ; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad præsentiam rerum se ipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

In contrarium est quod dicit Dionysius, vii cap. de divi. Nom., quod Angelii non colligunt cognitionem ex sensibilibus vel sensibus, aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

Præterea, Angelii magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedant inferiora. Sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

Respondeo dicendum, quod supposito quod Angelii non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas Angelii cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res; ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formas enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sint omnino materia deparatæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus afficiatur actu intelligibiles: et hoc est necessitas potendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formæ ille intellectum unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum; et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam, ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat in quantum est actu, patiatur vero in quantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens, et e converso; sicut se habet de forma et de materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant: non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem mate-

riales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in V Metaphysic. (com. xx.), et in X (com. xii); unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit nature conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus in quantum sunt formæ sine materia: cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materie dentur: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et inter intellectum. Unde si Angelii intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere: quod auctoritati Sanctorum et recte rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei apud ejus præsentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia Angelii, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus est semper unius rationis: unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentia; et quod fuerit primo potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducit de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oportet quod Angelum præexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis et auri; et similiter intellectus ex formis generis et differentie format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas.

Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quæ communior est et verior, quod Angelii res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente divina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mente angelica ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angelii nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit

materiam informem; unde intellectus noster comparatur tabula in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabula depicta, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod differentia illa speculativa et practice scientie non est per se, sed per accidens, in quantum scilicet sunt humane; homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

AD SECUNDUM dicendum, quod mysterium Incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus; unde et homines de ipso per Angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius cap. IV celestis Hierar. Ipsi enim Incarnationis mysterium mundo absconditum a sanctis cognoverunt; et per Angelorum Ecclesiam, que est in cœlestibus, principibus et potestatibus hujus mundi prædictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus, V super Gen. ad litteram (cap. XIX). Et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit, V super Gen. ad litteram (ibid.); quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba ejus non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acquirant; sed quia Apostolis prædicantibus res jam completas, que fuerant prius per Prophetas prædictæ, Angeli plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt presentia quam futura, ut infra, art. 12 hujus quest., patebit.

AD TERTIUM dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, que tamen, dum sunt presentia, sciunt; non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt; cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alieni assimilari; quod quidem contingit dupliciter: uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse jam habet. Et similiter aliquis incipit de novo aliquid cognoscere uno modo ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cognitæ, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam que est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt presentia que prius fuerant futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, et non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se; sed cum hoc incipit esse homo, secundum eandem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo ejus; ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint

eorum similitudines: nec differt undecumque illæ similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

AD QUINTUM dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut jam dictum est, in corp. art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas; sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, que accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

AD SEXTUM dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales; hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius; quia per formas artis universales apud nos existentes artificialia producimus; et similiter per rationes æternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formas in intellectu angelico; unde non sequitur quod forme intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus æternis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive cognitæ forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

AD OCTAVUM dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen prædictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex prædictis patet; et ideo ratio non sequitur.

AD NONUM dicendum, quod anima non format in se ipsa aliquas formas nisi aliquibus formis præsuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis, in corp. art., patet, non cogit ratio.

ARTICULUS X. — *Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.* (I part., quest. LV, art. 3.)

Deinde quaeritur, utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; et videtur quod non. Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

2. Præterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, in fin.); nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res natu-

rales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Præterea, si omnia quæ cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales; oportet quod forma quæ est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscunt quam inferiores; quod est absurdum.

4. Præterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, vii cap. de divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius, xii cap. coelestis Hierarchie; ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiore et universalioris; inferiores autem Angeli habent particularem et subiectam scientiam.

Præterea, in lib. de Causis (prop. x) dicitur, quod intelligentiæ superiores continent formas magis universales.

Præterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formæ in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales; quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum, quod potentia quæ ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote ædificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quæ ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, et cæsores lignorum, et alii huiusmodi, per diversæ artificiatæ diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliqui qui est elevatioris intellectus, ex paucis principis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus; ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. præced., patet; non quidem ad causandum res, sed

ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti; et sic propositio veritatem habet; quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscatur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur, et sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formæ magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causant; sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscit, inferior autem non nisi per nullas species; et præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod in quod unum est non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria inæsequiva quæ in eis divisiim inveniantur; et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium; quia in ipsa uniformiter præexistit quicquid divisiim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit (i cap. myst. Theol. circa med. et cap. v de div. Nom. parum ante med.). Et similiter, cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divina essentia propinquiores; non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus, unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adæquate quantum ad representationem; licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse; unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS XI. — *Utrum Angelus cognoscat singularia.*
(I part., quest. LVII, art. 2.)

Undecimo quaeritur, utrum Angelus cognoscat singularia; et videtur quod non. Quia, ut dicit Boetius (super prologum Por-

rales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Præterea, si omnia quæ cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales; oportet quod forma quæ est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscunt quam inferiores; quod est absurdum.

4. Præterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, vii cap. de divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius, xii cap. coelestis Hierarchie; ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiore et universalioris; inferiores autem Angeli habent particularem et subiectam scientiam.

Præterea, in lib. de Causis (prop. x) dicitur, quod intelligentiæ superiores continent formas magis universales.

Præterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formæ in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales; quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum, quod potentia quæ ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote ædificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quæ ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, et cæsores lignorum, et alii huiusmodi, per diversæ artificiatæ diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus; ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. præced., patet; non quidem ad causandum res, sed

ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti; et sic propositio veritatem habet; quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscatur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur, et sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formæ magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causant; sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscit, inferior autem non nisi per nullas species; et præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod in quod unum est non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria inæsequiva quæ in eis divisiim inveniantur; et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium; quia in ipsa uniformiter præexistit quicquid divisiim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit (i cap. myst. Theol. circa med. et cap. v de div. Nom. parum ante med.). Et similiter, cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divina essentia propinquiores; non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus, unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adæquæ quantum ad representationem; licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse; unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS XI. — *Utrum Angelus cognoscat singularia.*
(I part., quest. lviij, art. 2.)

Undecimo quaeritur, utrum Angelus cognoscat singularia; et videtur quod non. Quia, ut dicit Boetius (super prologum Por-

phyrii in Prædicabilia non procedit a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularia.

2. Sed dicendum, quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo. — Sed contra, intellectui nostro convenit (1) non intelligere materialia, vel singularia, ratione scæ immaterialitatis; unde cognitivæ potentie materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio. Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscens ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari in quantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia. Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sui singularitate.

4. Præterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum Philosophum. Sed forma individualata est principium essendi singulari. Ergo ipsa est principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiae, ex quibus formæ individualantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

5. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in ejus intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter; et sic universaliter; et ita per eas singularia non cognoscit.

6. Præterea, diversa in quantum diversa, non per idem medium cognoscuntur proprie, sed per aliud et aliud; quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum in quantum sunt unum. Sed quælibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

7. Præterea, universale contra singulare dividitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potest per intellectum cognosci.

8. Præterea, nulla potentia extenditur ultra suum objectum. Sed quidditas depurata a materia est objectum intellectus, ut dicitur in III de Anima (comm. xxv). Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibil, non potest per intellectum cognosci.

9. Præterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest

(1) Forte contingit.

aliter se habere; quia intellectus non est similiter præsentium et absentium; de his autem quæ possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in VII Metaphysic. (comm. LIII). Sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui et variationi subiecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

10. Præterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formæ ipsius sunt immateriales. Sed formæ non sunt individuum nisi sint materiales. Ergo formæ illæ sunt universales; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

11. Præterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaph. (comm. III). Ergo et species, quæ est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quæ per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

12. Præterea, potestas gloriæ excedit potestatem naturæ. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quæ hic sunt; quia, ut dicit Augustinus in libro de cura pro Mortuis agenda (capit. XIII, XIV et XV), nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

13. Præterea, si Angelus singularia cognoscit; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares, quia oportet quod tot apud ipsum essent species, quot singularia; singularia autem sunt in potentia infinita; quod præcipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat (1) Deo esse possibile; et sic essent infinitæ formæ in intellectu Angeli; quod est impossibile; nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo nullo modo Angeli singularia cognoscunt.

Sed contra, nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines; ut patet in Psal. xc, II: *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Ergo ipsi cognoscunt singularia.

Præterea, amor non est nisi cognitui, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. VIII, cap. IV). Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

(1) *Al.* quod cognoscit.

Præterea, Philosophus dicit in lib. Posteriorum (lib. I. comm. II et III), quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angelus cognoscunt rerum universales causas. Ergo et singularia cognoscunt.

Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior, ut Doctus dicit in lib. de Consol. Sed sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius intellectiva ipsius Angelus.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed hæc positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines; et etiam recte rationi repugnat; quia si Angelus igno- rant ea quæ nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imper- fectior est eorum cognitio; sicut et Philosophus dicit in I de Ani- ma (com. LXXX), quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assi- gnati a diversis, quibus Angelus singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstracte, sicut et nos per sensus cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationalis. Primo, quia Angelus non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, et Augustinum in II super Gen. ad litteram (cap. VIII), et ex his quæ supra dicta sunt. Secundo, quia dato quod a rebus accipe- rent, formæ tamen receptæ in intellectu angelico essent per modum intellectus recipientis; et sic eadem difficultas remane- ret qualiter per eas possent singularia cognosci, quæ ex mate- ria individuantur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. VIII. cap. VI) dicens, quod Deus et Angelus singularia cogno- scunt universaliter, et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc secundum omnes condiciones individuantis; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclipsim cum eam sensu percipit; universaliter vero cum ex motibus celestibus eam prænuñciat; et sic ab Angelis singularia cognoscuntur univer- saliter; in quantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignorantium in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere; ponimus enim Angelos sin- gularia cognoscere etiam secundum ea quæ ad eorum singula- ritatem pertinent; sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et huiusmodi quæ spectant ad officium custodiæ.

Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui di- cunt, quod Angelus habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicent ad hoc vel ad illud singulare, et sic ex formis universalibus singularia

cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens; quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo præcognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quæ in cognitione nostra sensitiva præexistit. In Angelis autem non est alia cognitio quam intel- lectiva, in qua singularium cognitio præexistat, ut sic univer- sales formæ intellectus eorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare præe- xigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius.

Et ideo quarto modo, secundum alios dicitur, quod formæ quæ sunt in intellectu Angelus, sunt efficaces ad causandum cog- nitionem non solum universalium, sed etiam particularium, nulla applicatione præsupposita; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quæ se habent ad res dupliciter; uno modo ut causæ rerum, sicut formæ practici intellectus; alio modo sicut causatæ a rebus, sicut formæ intellectus speculativi, quibus natu- ralia speculantur. Per formas autem practici intellectus arti- fex non operatur nisi formam; unde forma illa est similitudo solus formæ. Et quia omnis forma, in quantum huiusmodi, uni- versalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem arti- fex de artificato nisi universalem; sed cognitionem illius in sin- gulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materia et formam, tunc forma illa exem- plar esset formæ et materiæ; et sic per illam formam cogno- sceretur res artificata non solum in universali, sed etiam in sin- gulari; quia principium singularitatis est materia. Formæ autem quæ sunt in intellectu speculativo, flunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi qua sit similitudo formæ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in- quantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinetur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia in- tellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum for- mas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effec- tive rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam; et ideo similitudines sunt rerum quantum ad utrumque; et propter hoc cognoscitur res a Deo non solum in universali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divi non effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utro- que; ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate in quantum sunt similes formis

lactivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipse non sint rerum factiva.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus; non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate à Deo; et hoc ratione jam dicta, art. 9 hujus quæst.

AD SECUNDUM dicendum, quod quia in intellectu Angeli forme immateriales recipiuntur quam in intellectu nostro, jam sunt efficaciores; et sic se extendunt ad representandum, non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

AD TERTIUM dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non existit similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum representationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius nature quam forma lapidis in materia; sed in quantum representat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis forme quæ sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum naturam sui, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

AD QUARTUM dicendum, quod non oportet formam, quæ est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individua; sed solum quod sit forme individuatæ similitudo.

AD QUINTUM dicendum, quod forme in intellectu angelico sunt immateriales, et tamen sunt similitudines rerum materialium; sicut et ideæ in Deo existentes, quæ sunt multo immateriales; et sic per eas possunt cognosci singularia.

AD SEXTUM dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum, in quantum est superexcedens, ut ex dictis supra, in corp. art., patet. Per unum autem medium adequatum non possunt diversa distincte cognosci.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis.

AD OCTAVUM dicendum, quod per illam speciem à materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales condiciones rei, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD NONUM dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo cognoscit cuiusque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicæ non tollit.

AD DECIMUM dicendum, sicut ad prædicta.

AD UNDECIMUM dicendum, quod mensura, in quantum est principium cognoscendi mensuratum, est unius generis cum mensurato, et non simpliciter; sicut patet quod una est mensura panis, et non convenit cum eo nisi in quantitate; sic enim est mensura ejus. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum essendi; cum singulari sit materiale, et forma prædicta sit immaterialis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in Verbo ea quæ hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in Moralibus (XII Moral., cap. XIII; et IV Dial., cap. XXXIII); verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. Nec est simile de Angelo et anima; quia Angelus naturaliter habet formas à creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod forme intellectus angelici neque sunt singulares, sicut forme imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut forme intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis representatur; sed se in immateriales existentes, expriment et demonstrant universalem naturam, et particulares condiciones.

ARTICULUS XII. — *Utrum Angeli cognoscant futura.*
(1 part., quæst. LVII, art. 3.)

DUODECIMO queritur, utrum Angeli cognoscant futura; et videtur quod sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed forme illæ regulariter se habent ad præsentia et futura. Ergo cum Angeli per eas præsentia cognoscant, similiter et futura.

2. Præterea, Boetius, in V de Consol. (prosa III, et prosa IV non procul a fin.), hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter præscire potest, quia ejus visio est tota simul, cum æternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum æternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

3. Præterea, Gregorius IV Dialog. (cap. XXVI in princ.) dicit quod anima cum recedit à nexibus corporis, vi subtilitatis nature cognoscit futura. Sed Angelus est maxime à nexibus corporis absolutus, et est subtilissimæ nature. Ergo cognoscit futura.

4. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra, art. 4 et 8 hujus quæst., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

5. Præterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et præscientiam eorum quæ spectant ad ipsum. Sed

Angeli habent providentiam et curam de nobis per officium castoditæ. Ergo ipsi cognoscunt ea quæ nobis sunt futura.

6. Præterea, intellectus angelicus excedit humanum intellectum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quæ habent causas determinatas in natura. Ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quæ non habent aliquas causas determinatas; ergo, etc.

7. Præterea propter hoc non aliter nos habemus ad cognoscenda præsentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus; unde oportet res cognitâs præexistere scientiæ nostræ. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo æqualiter se habent ad cognoscenda præsentia et futura; et sic idem quod prius.

8. Præterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstractit ab hic et nunc; et sic æqualiter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo æqualiter se habet ad cognoscenda præsentia, præterita et futura; et sic idem quod prius.

9. Præterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere; Sed homo in statu innocentie cognoscebat futura; unde Genes., II, 24, Adam dicit: *Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adheret ubi uxor sua.* Ergo et Angeli cognoscunt futura.

1. Sed contra est quod dicitur Isa., XLII, 33: *Quis ventura sunt annuntiare; et dicemus quoniam dilexistis eos;* et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dñi. Ergo futura ignorant.

2. Præterea, certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quæ habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt huiusmodi, ut patet in I Periherm. (cap. tit.). Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

3. Præterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quæ facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo nullo modo Angeli contingentia futura cognoscunt.

1. Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit in libro de Sacramento (part. V, cap. XXI), quod monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

Respondedo dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quæ est in eo. Quædam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri eras; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri

effectus in causis suis non sunt determinati, ut aliter evenire non possint; sed tamen eorum cause magis se habent ad unum quam ad alterum; et ista contingentia sunt, quæ ut in pluribus vel paucioribus accidunt; et huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infalibiler, sed cum quadam certitudine conjecturæ. Quidam autem effectus futuri sunt quorum cause indifferenter se habent ad utrumque; hæc autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa præcipue quæ dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II Phys. (com. XII): ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis; sed si adjuvantur cause ille quæ causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo conjecturalis de effectibus predictis haberi; sicut de his quæ ex libero arbitrio dependent, aliqua futura conicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum cause proximæ, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuentur, et sua providentia omnibus modum imponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura præscire possunt quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu cause unius quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt; unde quadam quæ contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectus alius divinam providentiam intuentur, quævis nullus eorum perfecte comprehendat; ideo quidam in Verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt.

Ad primum ergo dicendum, quod species quæ sunt in mente Angelis, non se habent æqualiter ad præsentia et futura; quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in acta formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci; illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia; et ideo per formas predictas non cognoscuntur, ut supra, in corp. art., determinatum est.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia et futura; non tamen sequitur quod in Verbo omnia futura cognoscant, quia Verbum non comprehendunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram (cap. viii), quidam posuerunt quod anima in se ipsa quamdam divinationis vim habet. Sed hoc Augustinus ibidem reprobatur; quia si per se ipsam posset futura prædicere, esset præscia futurorum; nunc autem videmus, quod non sit in potestate sua cognitio futurorum quodcumque voluerit, quamvis aliquando præsciat; unde oportet quod hoc adiutorio alicujus eveniat quod futura cognoscat. Adjuvatur autem aliquo superiori spiritu, creato vel increato, bono vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus interdit, minus est intelligibilium capax; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnum vel per egritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura prænoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quæ ipse præscit vel naturali cognitione, vel in Verbo, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia. Una naturalis quæ potest per agens naturale in actum reduci; et talis potentia est in Angelis totaliter completa per formas innatas; sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quælibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientia, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit Creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quælibet, in quantum scilicet ei possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliorum providentiam, non oportet quod præsciat futuros eventus; sed ut prævideat qui eventus contingere possunt, et secundum hoc remedia adhibeat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angelus excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod obiecto tangit.

Ad septimum dicendum sicut ad primum.

Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quæ sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet; et ideo non est mirum si alio modo cognoscat presentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea; sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentie futura contingentia præscire non poterat nisi vel in causis suis, vel in

Verbo, ut Angeli cognoscent, ut ex dictis in corp. art., patet.

Ad ea vero quæ in contrarium obijciuntur, in quantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

ARTICULUS XIII. — *Utrum Angeli occulta cordium scire possint.*
(1 part., quæst. LVII, art. 4.)

Tertiodecimo queritur, utrum Angeli possint scire occulta cordium; et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare. Sed puritas a qua purgamur, est in conscientia. Ergo Angeli conscientias nostras cognoscent.

2. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus intellectum videns alterius Angeli, videt ejus cogitationem.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro; et sic cognoscent cogitationes nostras.

4. Præterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscent phantasmata quæ sunt in nostra imaginatione; unde Augustinus dicit, XII super Gen., ad litteram (cap. xvii in princ.), quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innoscescunt spiritibus etiam inmundis. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscent.

5. Præterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere intellectum nostrum, illuminando et purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de divinationibus demonum, quod *dæmones aliquando hominum dispositiones non solum voce prolata, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimentur in corpore, tota facilitate perdiscant.* Sed non est aliqua cogitatio quæ motum aliquem non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras dæmones, et multo amplius Angeli sancti cognoscent.

7. Præterea, Origenes super illud ad Rom., ii: *Et inter se cogitationum accusantem aut defendentem*, dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quæ prius fuerunt, quarum quedam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquunt. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, quia totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscent.

8. Præterea, Angeli in causis cognoscent effectus. Sed Angeli notitia procedit a mente, ut Augustinus dicit, IX de Trin.

(cap. XXIII); et ex notitia habituali procedit notitia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscunt nostram notitiam et cogitationem actualem.

Sed contra, Hierem., XVII, 9: *Præcognitio est cor hominis; quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ergo solius Dei secreta cordium est scire.

Præterea, in Ps. VII, 2, dicitur: *Scrutans corda et renes Deus;* et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

Respondetur dicendum, quod Angeli cogitationes hominum per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertitur in actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (XI, cap. II, III, et seqq.). Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione; quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quæ in voluntate imprimit; et sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur; sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque; et hoc dupliciter. Uno modo in quantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, et sic cor quodammodo movetur; per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo in quantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum; et hanc dispositionem mutationum Angeli cognoscant. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim et diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius, non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit; sicut per speciem hominis varia de homine possunt cogitare; unde etsi Angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

Ad TERTIUM dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species

sint in nobis in habitu tantum; unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

Ad QUARTUM dicendum, quod ex eisdem phantasmatisbus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatisbus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur; unde et ibidem (XII de Trin. (cap. XVII, circa princ.), Augustinus subdit: *Si demones internam virtutem speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.*

Ad QUINTUM dicendum, quod ex actione Angeli efficiuntur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actu cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quæ nullo modo ab Angelo dependet: unde, quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet quia possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

Ad SEXTUM dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus anime, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in III de Anima (com. CXXXIV). Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita et demerita, per quæ cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

Ad OCTAVUM dicendum, quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis: quia ex una habituali notitia multe considerationes actuales progrediuntur.

ARTICULUS XIV. — *Utrum Angeli simul multa cognoscant.*

(I part., quest. XXXI, art. 2.)

Quartodecimo quaeritur, utrum Angeli simul multa cognoscant; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XV de Trinitate (cap. XVI a med.): *In patria omnem scientiam nostram simul una conspectu videbimus.* Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu cognoscunt.

2. Præterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo Angelus simul multa intelligit.

3. Præterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est ejus objectum, cujus partes sunt multe unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

4. Præterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suæ

natura, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelo ex virtute nature sua convenit multa intelligere; unde dicit Augustinus, IV super Genes. ad litteram (cap. xxxii in princ.): *Potentia spiritualis mentis angelicam cuncta que coherit simul notitia facilina comprehendit*. Ergo sive cognoscit res in Verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

5. Præterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo et unus intellectus potest simul intelligere diversa intelligibilia.

6. Præterea, Augustinus dicit, X de Trinitate (cap. viii. parum a princ.): *quod mens nostra semper metuitur sui, intelligit se, et cult se; et eadem ratio est de mente Angeli*. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

7. Præterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus multa simul potest intelligere.

8. Præterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversæ formæ, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod linea directe ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

9. Præterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multe species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. x). Ergo Angelus simul multa intelligit.

10. Præterea, multa, in quantum sunt unum, possunt simul intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

11. Præterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam; cum enim semper res in Verbo videat; nisi simul posset per species innatas res cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere; et sic potest multa intelligere simul.

12. Præterea, si non intelligit multa simul; ergo in actione ejus, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed omnis huiusmodi actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in lib. de Causis (proposit. ii et xxx), quod intelligentia est res cujus substantia et operatio est supra tempus.

13. Præterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit; cum non accipit a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

14. Præterea, formæ intellectus, cum sint perfectiones secundæ, sunt formæ accidentales. Sed plures formæ accidentales que non sunt contrariæ (ut albedo, et nigredo) possunt esse in eodem subjecto (1). Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariæ, et ita simul multa intelligere.

15. Præterea, musica et grammatica sunt formæ in uno genere, et simul per eas informatur anima ejus qui utrumque habitum habet. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

16. Præterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

17. Præterea, intellectus Angeli, quantum est de se, æqualiter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo simul per omnes; et ita simul intelligit multa.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (II Topic., cap. iv): *Contingit intelligere unum, scire vera plura*.

2. Præterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit (X de Trinitate, cap. viii; et XI, cap. iv, a med.). Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unus motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

3. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec simul multa intelligere.

4. Præterea, sicut Angelus intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in Verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura nec in Verbo potest simul multa intelligere.

5. Præterea, virtus rei non excedit substantiam ejus. Sed substantia Angeli non habet esse simul in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest multa simul intelligere.

6. Præterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quandam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

(1) Al. que non sunt contrariæ, possunt esse in eodem subjecto, ut albedo. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus possit multa intelligere.

Sciendum est igitur, quod formarum quedam sunt unius generis; quedam autem generum diversorum. Formae quidem quae sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiae sive potentiae procedat, secundum Philosophum; nam impossibile est unum subiectum simul perfecti diversis formis diversorum generum; quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquid corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani; dulcedo autem secundum naturam homidi. Formae vero quae sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariae, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Haec igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquid dealbatur; tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subiecto. Oporteret enim eandem potentiam ad diversos actus terminari; quod est impossibile, sicut et omnia lineam ex una parte terminari ad diversa puncta.

Sciendum est igitur, quod omnes formae intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint generum diversorum: omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt; et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu imperfecto, qui est melius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quae diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quae intelligit per eandem formam, simul intelligit. Unde omnia quae intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quae intelligit per formas innatas, quae sunt multa; non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus per eandem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero Angeli plura possunt una specie intel-

ligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere.

Sciendum tamen, quod aliquid est unum quodammodo, et alio modo multa; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia; et in huiusmodi si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo in quantum sunt unum, simul intelliguntur; dum intelligitur una propositio quae ex eis constat; sed in quantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuentes. Unde Philosophus dicit in VI Metaph.: *Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem et negationem, quasi non deinde, sed unum quod sit.* Non enim simul intelliguntur in quantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed in quantum ununtur in una propositione.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in Verbo.

Ad SECTIMUM dicendum, quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa ut unum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et similiter dicendum est ad TERTIUM.

Ad QUARTUM dicendum, quod ex natura mentis angelicae est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quae per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

Ad QUINTUM dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

Ad SEXTUM dicendum, quod, sicut Augustinus exponit se ipsum in XV de Trinit. (XIV, cap. viii), hoc quod dixerat in X lib. quod *mens nostrasemper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult*, ad interiorum memoriam est referendum; unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper se actualiter intelligit; quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur; mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli quodammodo se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile; cum ex forma et materia unum constitutur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile,

sicut patet in visu; lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem quasi formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visa videntur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, cognoscit quod formis superadditis indiget; cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, ut dicitur in lib. de Causis (prop. II et III), et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, VII cap. div. Nomin. Unde cum intelligit se et illa, non intelligit simul multa nisi ut unum.

Ad septimum dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formæ autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex prædictis, in corp. art., patet; et ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.

Ad octavum dicendum, quod formæ illæ non sunt in aere nisi ut in fieri; sunt enim in eo ut in medio deferente.

Ad nonum dicendum, quod species multe sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

Ad decimum dicendum, quod sicut omnia sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur in quantum sunt intelligibilia: et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

Ad undecimum dicendum, quod essentia divina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplare deriventur; non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod operatio per se cadit sub tempore quæ expectat aliquid in futurum, ad hoc quod ejus species complectatur; sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminum perducatur: non enim est idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quæ statim habent speciem suam completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens; sicut intelligere, sentire, et hujusmodi; unde Philosophus dicit in X Ethic., quod delectari non est in tempore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes, in quantum motui conjunguntur in natura tempori subjecta existentes, quæ est natura corporæ generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiæ sensibilis utuntur, a quibus noster intellectus accipit. Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore; unde in una ejus operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius; sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinate secundum prius et posterius.

Ad decimumtertium dicendum, quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam objecto tangit; secundum quod supra dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod formæ accidentales non contrarie possunt esse simul in eodem subjecto, si poten-

tias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eandem potentiam respicientes sicut patet de triangulo et quadrato.

Ad decimumquintum dicendum, quod musica et grammatica cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formæ quædam mediæ inter potentiam et actum.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formæ, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quæ reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus (IV super Genesim, cap. XXXII, in princ.) dicit, quod cum voluerit intelligit; ut patet in auctoritate prius inducta.

Ad primum vero, quod in contrarium obicitur, dicendum, quod unum tantum contingit simul intelligere, ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparisonem virtutis ad objecta; unde, sicut corpus per quantitatem dimensionam potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit perfecta virtus in actu; sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora; ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul fieri in diversa, ad quæ extendit se representatio illius formæ; et erunt multe intentiones ex parte ejus in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formæ.

Ad tertium dicendum, quod non intelligit (1) simul multa ad quæ intelligenda requiritur quod diversis formis figuretur.

Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi per habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concretis Angelo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non conveniat substantiæ; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiæ; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

Ad sextum dicendum, quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiona ad pauciora; et sic extensio dimensionis quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

(1) Al. quod intelligi.

ARTICULUS XV. — *Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.* (1 part., quæst. LVIII, art. 3.)

Decimoquinto queritur, utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud; et videtur quod sic. Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in Verbo intuentur. Ergo cognoscunt res discurrendo.

2. Præterea, sicuti nos scimus quædam, et quædam ignoramus; ita etiam Angeli, ut ex predictis, art. 12 et 13 hujus quæst., patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint altioris intellectus (1) quam nos, videtur quod ipsi possint ex his que sciunt in cognitionem ignorantium devenire. Hoc autem est discurrens. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

3. Præterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discritur de uno in aliud. Sed Angeli intelligendo moventur; ut dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin., quod *Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter; oblique et recte, sicut et animæ.* Ergo sicut animæ discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione dæmonum (cap. v), dæmones cognoscant cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est de uno in alterum discurrens. Ergo dæmones cognoscunt res, discurrentes de uno in aliud; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in utrisque naturalis.

5. Præterea, Maximus dicit in expositione vii cap. de divin. Nomin., quod *animæ nostræ vires Angelorum multa in unum concolunt.* Sed concolere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

6. Præterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli; et ita, sicut nos conferimus, conferunt et ipsi.

7. Præterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa; quia ex experimento et ex singularibus memoris multis una communis perceptio sumitur, ut dicitur in I Metaph. (parum a primo). Sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus, ut dicit Augustinus in lib. de Divinationibus dæmonum (cap. v), et in XII super Genesim ad litteram (cap. xvii). Ergo in eis est cognitio collativa.

Sed contra, omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia; quia omnis ratiocinatio (2) reductitur ad syllogismum et inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius, vii cap. de divin. Nominibus, *Angeli neque a*

(1) *Al.* altioris intellectus. — (2) *Al.* ratio.

dissimilibus, il est sensibus, congregant dicta in cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur. Ergo in eis non est aliquis discursus.

Præterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurret. Sed Angeli non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, iv cap. celestis Hierarch. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. vii), ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animæ sicut proprium ejus, ut patet in eodem lib. (cap. i). Ergo Angeli non ratiocinatur, et sic non discurret.

Præterea, in eodem lib. (cap. xii) dicitur, quod *ejusdem est visibilibus rationes cognoscere, et invisibilibus investigare.* Primam autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo et secundum; et sic non videtur Angelo convenire, qui non habet sensus.

Præterea, Commentator Maximus dicit in VII de divin. Nominibus, quod *Angeli non circumveniunt circa existentiam varietatem, sicut et nostræ animæ.* Sed secundum hoc animæ circumveniunt rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod discurrens, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo; quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque; sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili; et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per ejus speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est (1) idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas immatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis; ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut et materia celestium corporum totaliter est perfecta vel terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam; et propter hoc dicitur in lib. de Causis (prop. x), quod intelligentia est plena formis; non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur; unde nihil eorum quo naturaliter cognoscere potest, est et ignotum. Sed intellectus noster participans defectively lumen intellectuale, non est com-

(1) *Al.* quod non est.

pletus respectu omnium cognoscibilium quæ naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis; nec posset se de potentia in actum reducere, nisi quantum ad aliquam esset ejus cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quedam quæ intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia; quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde, sicut intellectus nostrus se habet ad ista principia; sic se habet Angelus ad omnia quæ naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostræ scientiæ, patet, quod in supremo nostræ nature attingimus quodammodo infimum nature angelicæ; ut enim dicit Dionysius, vii cap. de divin. Nomina, *dicina sapientia fines primorum conjungit principis secundorum*. Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simpliciter intuitu, ita et Angeli omnia quæ cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine, absque omni discursu.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non est ignotum aliquid eorum ad quæ possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqui ignotus quæ naturalem cognitionem excedunt; et in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quæ naturaliter cognoscere potest; et ideo ex his quæ novit, potest in ignota devenire; non autem in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei.

Ad tertium dicendum, quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud; sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire. Et sic triplicem motum et in Angelis et in animalibus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam; scilicet circulaem, obliquam, et rectam, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter æquidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineæ (cum partes non æqualiter distent ab uno puncto signato), tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari; et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima; unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divine

non se extendit ad diversa, sed in ipso Deo uno figuratur; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod *Angeli moventur circulariter, unitè, sine principis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni*; ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentia constituitur; ut sic cognitio Dei quam de se ipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divine cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionem communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit; et hoc ponit quantum ad rectum motum in Angelis; unde dicit, quod in *directum moventur, quando procedunt ad subjectorum proprietatem recta omnia transeunt*. Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque; in quantum scilicet, ipsi in unitate divine cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit quod *oblique moventur, quando procedentes minus habentibus, ingressibiliter inveniunt in identitate circa identitatis causam*. Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens; et iste est motus rectus; unde dicit, quod in *directum movetur anima, quando ad ea quæ circa se ipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes*. Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit Deum *sedentem super solium excelsum et elevatum* (cap. vi); et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divine illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilibus figurarum; unde dicit, quod *oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminationibus, non intellectuales et singulariter, sed rationabiliter et diffuse*. Tertius motus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra se ipsam; et sic ab omni difformitate separatur; et hic est motus circularis; unde dicit, quod *anima circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectuum virtutum ipsius covehatio; et quod domus, jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia*.

Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus

corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

AD QUINTUM dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circulaarem imitationem animae et ipsius Angeli.

AD SEXTUM dicendum, quod Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

AD SEPTIMUM dicendum, quod experimentalis cognitio in demonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo praedicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alienius cause cognoscuntur, et sic de ipsa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident.

ARTICULUS XVI. — *Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.* (I part., quest. xviij, art. 6 et 7.)

Sextodecimo queritur, utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; et videtur quod non. Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit (cap. ix de divin. Nomin. a princ.). Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

2. Praeterea, secundum Augustinum, IV super Genes. ad litteram (cap. xxi), cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deformem, et a rebus cognitionem non accipiunt. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

3. Praeterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo, in propria natura cognoscuntur; Verbum enim expressius propriam naturam rei representat quam ipse etiam formae. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Praeterea, Genes. 1, 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus*. Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV super Genes. (cap. xxii). Ergo una et eadem est in Angelis cognitio matutina et vespertina.

5. Praeterea, lux matutina crescit in meridiana. Sed cognitio quae est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam am-

pliozem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo et in propria natura.

6. Praeterea, prius est cognitio rei fiendae quam factae. Sed cognitio vespertina praecedit matulinam, ut patet Genes. 1, 5: *Factum est vespere et mane*. Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matulina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei iam factae, matulina vero rei fiendae.

7. Praeterea, Augustinus (lib. I contra Manichaeos, cap. viii; et tract. 1 in Joan.) comparat cognitionem rerum in Verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineae quae intelligitur et quae in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo et in propria natura sunt duae cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguitur.

8. Praeterea, Angelus in principio suae creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

9. Sed dicendum, quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in Verbo. — Sed contra. Omnis cognitio quae est per formam creatas, est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo praedicto, esset cognitio non matulina, sed vespertina.

10. Praeterea, Augustinus contra Manichaeos dicit, quod *mens fortis et intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera oblitiscitur*. Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; et sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Praeterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura; quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter; melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matulina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Praeterea, cognitio quae est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quae est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscatur in propria natura.

13. Praeterea, res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam

corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

AD QUINTUM dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circulaarem imitationem animae et ipsius Angeli.

AD SEXTUM dicendum, quod Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

AD SEPTIMUM dicendum, quod experimentalis cognitio in demonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo praedicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alienius causae cognoscuntur, et sic de ipsa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident.

ARTICULUS XVI. — *Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.* (I part., quest. xviij, art. 6 et 7.)

Sextodecimo queritur, utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; et videtur quod non. Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit (cap. ix de divin. Nomin. a princ.). Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

2. Praeterea, secundum Augustinum, IV super Genes. ad litteram (cap. xxi), cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deformem, et a rebus cognitionem non accipiunt. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

3. Praeterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo, in propria natura cognoscuntur; Verbum enim expressius propriam naturam rei representat quam ipse etiam formae. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Praeterea, Genes. 1, 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus*. Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV super Genes. (cap. xxii). Ergo una et eadem est in Angelis cognitio matutina et vespertina.

5. Praeterea, lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quae est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam am-

pliozem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; et sic non distinguatur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo et in propria natura.

6. Praeterea, prius est cognitio rei fiendae quam factae. Sed cognitio vespertina praecedit matulinam, ut patet Genes. 1, 5: *Factum est vespere et mane*. Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matulina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei iam factae, matulina vero rei fiendae.

7. Praeterea, Augustinus (lib. I contra Manichaeos, cap. viii; et tract. 1 in Joan.) comparat cognitionem rerum in Verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineae quae intelligitur et quae in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo et in propria natura sunt duae cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguuntur.

8. Praeterea, Angelus in principio suae creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

9. Sed dicendum, quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in Verbo. — Sed contra. Omnis cognitio quae est per formam creatas, est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo praedicto, esset cognitio non matulina, sed vespertina.

10. Praeterea, Augustinus contra Manichaeos dicit, quod *mens fortis et intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera oblitiscitur*. Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; et sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Praeterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura; quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter; melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matulina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Praeterea, cognitio quae est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quae est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscatur in propria natura.

13. Praeterea, res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam

speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in se ipsis quam in speculo. Ergo et perfectius in propria natura quam in verbo: et sic idem quod prius.

In contrarium est quod Augustinus IV et V super Gen. ad litteram (cap. xxii et xxiii), has cognitiones distinguit modo predicto.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem. Sicut enim praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diebus facit temporalem; sic praesentatio vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spirituales facit; et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur; et sic ordo dierum non fuit ordo temporis, sed ordo naturae, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitionum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporalis mane est diei principium, vespere vero finis; ita in cognitione Angeli respectu eiusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitae. Principium autem cuiuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re ad quam actio causae producentis terminatur. Unde primitiva alicuius rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quae est Verbum aeternum; unde cognitio rerum in Verbo dicitur matutina cognitio. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsa; et talis cognitio vespertina.

Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitae; alio modo ex parte mediis cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitae, ut dicitur res in Verbo cognosci, quando (1) cognoscitur esse eius quod habet in Verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in se ipsa; et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi; quia, ut Anselmus dicit (in Monol., cap. xxxv), creatura in Creatore est, creatrix essentia; unde hoc modo cognoscere creaturam in Verbo non esset cognitio creaturae, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte mediis cognoscendi; ut dicitur res cognosci in Verbo quando per verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas; sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

(1) *Id.* quod.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt eum tenebrarum admixtionem; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corp. art. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, in quantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem in quantum divinum intellectum imitatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis per Verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas; tamen alio modo cognoscunt Angeli res fiendas per Verbum, alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem eius, quam penes se habent; et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis res expressius represententur in Verbo quam in formis intellectus angelici; tamen formae intellectus angelici sunt magis rebus proportionatae, et quasi eis adaequatae; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis.

AD QUINTUM dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse; non igitur cognitio rerum in Verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquam majorem cognitionem crescat; sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. art.

AD SEXTUM dicendum, quod cognitio matutina praecedit vespertinam ordine naturae respectu unius et ejusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prior intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum; et ideo in Genesi vespere ante mane ponitur haec necessitate, quia quae prima diei est lux, quam Augustinus intelligit spirituales naturam, quae illuminatur per cognitionem ad Verbum. Angelus autem se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione; et se cognovit (1) non in se ipso permansit, quasi se ipso fruetur et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt, sed cognitionem suam in Dei laudem retulit; et sic ex sui contemplatione conversus est in Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis creaturae, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est

(1) *Id.* et in se cognovit.

duorum temporum, prout est finis præteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, et secundæ diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimum.

Ad **SEPTIMUM** dicendum, quod non est eadem cognitio artificiali secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re jam facta: prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, secundum quod attingit aliquam domum factam. Et præterea non est simile omnino: ars enim creata magis est proportionata et adæquata rebus artificialibus quam ars increata rebus creatis.

Ad **OCTAVUM** dicendum, quod Angelus in principio suæ creationis non fuit bestus, nec per essentiam Verbum vidit: unde nec cognitionem matutinam habuit: sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam: unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, quod vespere transiit in mane: quia lux illa spiritalis, quæ primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ: et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, in quo facta est et cognitio matutina; et propter hoc dicitur Genes., 1, 5: *Factura est vespere et mane dies unus.*

Ad **NONAM** dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte mediæ cognitionis, et non ex parte rei cognitæ: cognitio Creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturæ per Creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam: sed quantum ad rerum estimationem: quia illa que nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima iudicamus.

Ad **UNDECIMUM** dicendum, quod cognitio rerum in Verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura: in quantum Verbum clarius representat unamquamque rem quam creata species. Res autem esse verius in se ipsis quam in Verbo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeant nobilius esse in se quam esse quod habent in Verbo: quod falsum est: quia in se ipsis habent esse creatum, in Verbo autem increatum: et ita esse quod habent in se ipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo ut res sit perfectius hæc in se ipsa quam in Verbo: et hoc quodammodo verum est: res enim in se ipsa materialis est, quod est de ratione quarundam rerum: in Verbo autem materialis non est, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in Verbo, sit secundum

quid: tamen perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam, etiam in quantum est talis: quia perfectius representatur etiam propria rei ratio in Verbo quam in se ipsa: quamvis secundum propriam rationem existendi sic, verius sit in se ipsa. Cognitio autem sequitur formæ representationem: unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

Ad **DODECIMUM** dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscujusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

Ad **TRICESIMUM TERTIUM** dicendum, quod formæ non transfunduntur a speculo in res, sed e converso a verbo transfunduntur in res: unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in Verbo.

ARTICULUS XVII. — *Utrum angelica cognitio sufficienter dividatur per matutinam et vespertinam.* (1 part., quæst. XVIII, art. 6 et 7.)

Decimo septimo quæritur, utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam distinguatur: et videtur quod non. Et enim dicit Augustinus, II super Genes., ad litteram (IV, cap. XXII et XXIII), cognitio vespertina est qua res cognoscitur in se ipsa: matutina vero, cum refertur in laudem Creatoris: et sic cognitio matutina videtur a vespertina distinguari per relatum et non relatum. Sed præter cognitionem creaturæ in se ipsa relatum ad Verbum et non relatum, est accipere aliam creaturarum cognitionem magis differentem ab eis quam differat aliqua istarum ab alia: scilicet cognitionem creaturæ in Verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

2. Præterea Augustinus, II super Genes. ad litteram (cap. VIII), et lib. III (cap. XX), ponit triplex esse creaturæ: unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelicæ. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia ejus cognitio.

3. Præterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in Verbo, et res in propria natura: et per hoc quod est cognoscere res factas et sfendas. Sed hæc possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res sfendas in Verbo: alio modo factas in Verbo: tertio modo factas in propria natura: quarto modo sfendas in propria natura: quæ quidem videtur esse inutilis conjugatio: quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas: et sic insufficienter distinguitur per duas.

4. Præterea, vespere et mane dicuntur in cognitione ange-

lica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporalis inter mane et vespere est meridianus. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridia.

5. Præterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum Creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creature. Ergo præter cognitionem matutinam et vespertinam in Angelis est assignare tertiam.

6. Præterea, cognitio matutina et vespertina pertinet ad cognitionem gratiæ: alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam et vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in demonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis præter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Sed contra, cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum. Sed inter hæc nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et vespertinam.

Respondendo dicendum, quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est: et sic inter utraque nihil eadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo: si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic eadit inter ea aliquid medium, duplici ratione. Primo, quia mane et vespere sunt partes diei: dies autem est in Angelis per illustrationem gratiæ, secundum Augustinum (lib. IV super Genes. ad litteram, cap. XXII et XXIII): unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo, quia vespere, in quantum huiusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere: unde cognitio rerum in propria natura, non quolibet potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur in laudem Creatoris: sic enim vespere redit ad mane: et sic cognitio demonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina: sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in Angelis beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina: nec relatio ejus ad cognitionem in Verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod Angelus cognitionem matutinam habeat quia cognitionem rerum in propria natura ad Verbum refert, quasi ipsa cognitio relata sit cognitioni matutina: sed quia ex hoc quod refertur, meretur cognitionem matutinam accipere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si co-

gnitio matutina et vespertina distinguerentur ex parte rei cognita: sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distingatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum; per utrumlibet istorum mediorum quodlibet illorum esse cognoscitur: et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quæ est in Verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res jam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinæ cognitioni, quæ cognoscit omnia simpliciter antequam fiat, sicut postquam facta sunt; et tamen omnis cognitio rei in Verbo est rei ut fienda, sive sit res jam facta, sive non; ut *ly findam* non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore: sicut est cognitio artificati in arte quæ est ejus secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificatum jam sit factum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam quæ est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridia, sed sola cognitio quæ Deus cognoscit omnia in se ipso.

Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione Verbum cognoscitur, et res in Verbo: unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septima dies, quæ significat quietem diei in se ipso, habet mane: unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

QUESTIO IX

DE COGNITIONE SCIENTIÆ ANGELICÆ PER ILLUMINATIONEM

ET LOCUTIONEM

(In quibus articulis tractatur.)

Primo queritur, utrum unus Angelus alium illuminet; 2^o utrum Angelus inferior semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; 3^o utrum unus Angelus, alium illuminando, purget eum; 4^o utrum unus Angelus aliis loquatur; 5^o utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; 6^o utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc ut unus Angelus aliis loquatur; 7^o utrum unus Angelus possit aliis loqui, ita quod alii locutiones ejus non percipiant.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum unus Angelus alium illuminet.*
(I part. quest. cvi. art. 1.)

Quæstio est de cognitione scientiæ angelicæ. Et primo quaeritur, utrum unus Angelus alium illuminet; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (H de lib. Arb., cap. xvii), solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quædam formatio mentis illuminatæ, vel illuminati. Ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

2. Præterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiæ et naturæ. Sed lumen naturæ unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumen gratiæ, quæ immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

3. Præterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale. Sed corpus illuminatum a lumine superexcellenti, non illuminatur simul a minori lumine; sicut aer illuminatus a lumine solis non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat spirituale lumen divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelæ vel stellæ; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, unus ab alio non illuminetur.

4. Præterea, si unus Angelus alium illuminat, aut hoc est per medium, aut sine medio. Sed non sine medio; quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per seipsum esse (1) conjunctum; quod esse non potest, cum solus Deus mentibus illabatur; similiter nec per medium; quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic esset vel abire in infinitum in mediis; quod si esset, non posset sequi aliquam illuminationem, cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet, quod ostensum sit esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

5. Præterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per hoc quod trahit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen. Sed non primo modo; quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis; nec itorum secundo modo; quia sic oporteret quod illud lumen esse factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

6. Præterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum; quia illuminari est quoddam fieri. Sed quodcumque aliquid redu-

(1) *Id. per ipsum esse.*

citur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus Angelus ab alio non illuminetur.

7. Præterea, si unus ab alio illuminatur, lumen quod alius alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia; quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII Metaphys. (com. x); et sic sequeretur quod Angelus qui illuminaretur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens; quia accidens non se extendit ultra suum subiectum. Ergo unus alium non illuminat.

8. Præterea, ad hoc visus noster corporalis et intellectualis lumine indiget, quia ejus objectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed objectum cognitionis angelicæ est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel essentia angelica. Ergo ad cognoscendum intellectuali lumine non indiget.

9. Præterea, si unus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiæ. Sed non respectu cognitionis naturalis; quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas; similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ quæ res in Verbo cognoscunt; quia omnes Angeli Verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

10. Præterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quæ sunt concretae, neque lumen intelligibile; cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum illud Job, xxv, 3: *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius?* Ergo unus Angelus alium non illuminat.

11. Præterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde II Corinth., xii, dicit Glossa, quod in regione intelligibile, quam constat esse regionem Angelorum, sine omni imaginatione corporis mens eidet perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscata. Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

12. Præterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animæ nostræ. Sed intellectus agens animæ nostræ nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli unquam illuminantur.

13. Præterea, Apoc., xxi, 23, dicitur, quod civitas beatorum non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam; et exponit Glossa doctores majores et minores. Ergo, cum jam Angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

14. Præterea, si Angelus Angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuitam. Sed non primo modo; quia cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quæ in eo manent, ut dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin.; et sic dæmon Angelum illuminaret, quod est absurdum; similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu vite est majoris gratiæ quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiæ aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu vite existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus alium non illuminat.

15. Præterea, Dionysius dicit, iv cap. eod. Hierar. (vii. a med.), quod *illuminatio est divina scientiæ assumptio*. Sed divina scientiâ non potest dici nisi quæ est de Deo, vel quæ est de rebus divinis: utrobique autem modo scientiam divinam non assumunt Angeli nisi a Deo. Ergo unus alium non illuminat.

16. Præterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas; formas innatæ sufficienti ad omnia cognoscenda quæ Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

17. Præterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum hominum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

18. Præterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. eod. Hierar., quod ordo hierarchicus est hos quidem illuminare, illos vero illuminari.

Præterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per Dionysium (cap. v eod. Hierar., et cap. ii. Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes., iii, 8: *Mihi enim Sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, etc.*; et sic superiores Angeli inferiores illuminant.

Præterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

Respondeo dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem

corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectualitate potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquid illuminari ab alio; scilicet secundum hoc quod ejus intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuctur in aliquid cognoscendum; et hæc duo conjunguntur in intellectu; sicut patet cum aliquid per aliquid medium quod mente concipit, intellectus ejus confortatur ad alia videanda quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquid medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquid medium discipulo, per quod intellectus ejus confortatur ad alia intelligenda, quæ prius intelligere non poterat; et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquid sensibile signum, ex quo quis potest manduci in aliquis intelligibilis cognitionem; et sic dicitur sacerdos illuminare populum; secundum Dionysium (cap. vii eod. Hierar., parte I, inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quæ sunt manducones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinarum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter; et hoc est quod Dionysius dicit, vii cap. celestis Hierarchie, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur. *Contemplatio*, inquit, *sunt prima Angelorum essentia, sensibilibus symbolorum, aut intelligibilium speculationum; non ut varietate scripturæ in Deum reductæ, sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repleta*. Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectus inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad alia cognoscenda; et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quæ sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

An primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de for-

matione ultima, qua mens formatur per gratiam; quæ est immediate a Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ vel naturæ nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur: ipsum cognitum, in quantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alienius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento: prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis; ut dicit Commentator in III de Anima; et similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum, unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturæ vel gratiæ; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

AD TERTIUM dicendum, quod non est simile de lumine corporali et spiritali; quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet; sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine; quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis universalibus, Medicus autem considerat res maxime in particulari; unde non accipit immediate principia a primo philosopho; sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cujus consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia sua considerationis a primo philosopho. Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur.

AD QUARTUM dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen), sicut Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis supe-

rioris Angeli; sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat. Nec oportet quod hoc modo conjungatur illuminato quasi in ejus mentem illabatur; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

AD QUINTUM dicendum, quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab inferiori; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris; et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo: quia res non per se subsistentes, non sunt, per se loquendo, sicut nec per se sunt; unde non fit color, sed coloratum, ut dicitur VII Metaph. (com. xxxiii); unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

AD SEXTUM dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privato luminis, quæ est tenebra; ita etiam in illuminatione spiritali: unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

AD SEPTIMUM dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quæ reducitur ad genus accidentale: nec sequitur quod accidens se extendat ultra subjectum; quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie et ratione, in quantum est ejusdem; sicut et eadem specie, non numero, lux est in aere illuminato et sole illuminante.

AD OCTAVUM dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod illud quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu; ut in nobis accidit; et sic luminæ non indiget angelicus intellectus, cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alieni intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis sunt substantiæ superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus; et hoc modo intellectus Angeli luminæ indiget ad hoc ut deatur in actualem cognitionem eorum ad quæ cognoscenda est in potentia.

AD NONUM dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quæ ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent; quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectam habent naturalem cognitionem; nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorum; quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quæ revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod,

quamvis omnes Verbum videant, quidquid vident in Verbo superioris Angeli, videant et inferiores.

AD DECIMUM dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novæ species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superioris, modo prædicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut et noster intellectus confortatus per lumen divinum et angelicum, ex eisdem phantasmatis in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quæ naturalem eorum cognitionem excedunt; et propter hoc illuminatione indigent.

AD DODECIMUM dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicut anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formæ, sed ex parte materiæ; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est de his quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ periciens lumen naturæ; nec tamen sequitur quod homo in statu viæ possit illuminare Angelum; non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solum in virtute; quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus, minor autem actuali virtute.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est divinæ scientiæ assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine aliorum.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod in Angelis speciem differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color; et hoc est præcipue verum de lumine gratiæ quæ etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod lumen intellectus

agentis in nobis sufficit ad ea quæ sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur aliud lumen, ut fidei vel prophetiæ.

ARTICULUS II. — *Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.* (I part., quæst. cvi, art. 4.)

Secundo queritur, utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et intellectus illuminationem. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo, quantum est capax, et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

2. Præterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores; ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphim illuminavit Isaiam, ut patet Isa., vi. Ergo Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

3. Præterea, sicut est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur prætermisissis causis mediis; sicut cum suscitatur mortuum non cooperante corpore coelesti. Ergo etiam quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare; et ita non oportet quod illuminationes divinæ semper deficiantur per superiores ad inferiores.

Sed contra est quod dicit Dionysius (cap. v. coelest. Hierarch. a med.), hanc legem esse Divinitatis inamovibiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

Præterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus præeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet; ut patet per Augustinum, III de Trinitate (cap. iv circa med.). Ergo nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

Præterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media; sicut terra a celo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summi spiritus non illuminant inferiores nisi per medios.

Respondeo dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta; sed etiam ut aliis

perfectionem largiantur. Deo quodammodo cooperante; et hinc est nobilissimus modus divine imitationis; unde dicit Dionysius, in cap. celest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem quidam diversimode opinantur. Quidam enim aestimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam præter ipsum aliquid accidat; sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero aestimant, ita hunc ordinem stabilem vel stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis prætermittatur; sicut etiam naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua nova causa suborta; ut patet in miraculis.

Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria. Primo, quia cum sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur; dignitati eorum derogaretur, si quandoque præter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora; unde corpora inferiora, quæ maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali; corpora vero celestia semper naturalem motum servant. Unde non videtur esse rationale ut ordo celestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio quia in rebus quæ pertinent ad statum nature, non fit aliqua immutatio divina virtute nisi propter aliquid melius; scilicet propter aliquid quod pertinet ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriæ, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quæ ad ordines Angelorum spectant, aliquando immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen; quia gratia quæ ad affectum (1) pertinet, immediate a Deo omnibus datur; eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius, XII cap. celest. Hierarch., dupliciter solvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum Prophetæ labia missus est, cum de inferioribus fuerit, seque voce tamen Seraphim dictus est, eo quod incendens purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari; dicitur enim Seraphim quasi ardens vel incendens. Alio modo sic; dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia Prophetæ purgavit, non intendebat reducere in se ipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat; unde ostendit et Deum et superiorem Angelum; sicut etiam Episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos

(1) *Id.* ad effectum.

auctoritate ejus absolvit; et sic non oportet quod Seraphim eoque dicatur, neque quod Seraphim Prophetam purgaverit immediate.

Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur; sed statu gloriæ nihil est nobilius; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium; quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus, alium illuminando, eum purget.* (1 part., quest. cvi. art. 2.)

Tertio queritur, utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget; et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unius alium purgare non est.

2. Sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia. — Sed contra, cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit; non erit nisi ex natura. Sed quæ sunt naturalia, non remouentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

3. Præterea, illuminatio tenebras pellic. In Angelis autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantia vel nescientia. Si ergo per purgationem nescientia remouetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

4. Sed dicendum, quod illuminatio respicit terminum *ad quem*, purgatio vero terminum *a quo*. — Sed contra, in nullo medio est invenire terminum præter terminum *a quo* et terminum *ad quem*. Si ergo istæ duæ actiones hierarchice distinguuntur penes terminos *a quo* et *ad quem*, non erit potestatem tertiam actionem; quod est contra Dionysium (cap. in cel. Hierarch., a med.), qui tertio loco ponit perfectionem.

5. Præterea, quantum est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem judicii, ut Magister dicit in II Sentent., XII dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

6. Præterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio præcedit perfectionem, ita præcedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

Sed contra est quod Dionysius hujusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, in cap. cel. Hierarch., dicens, quod *ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos*

illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.

Respondet dicendum, quod istae tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; ut dicit Dionysius, vii cap. eol. Hierarch., quod purgatio et perfectio et illuminatio est divinae scientiae assumptio. Distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus *a quo* est aliquid contrarium perfectioni acquirendae; sicut nigredo est contraria albedini, quae per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium, directe, sed praecedunt in subiecto dispositiones quae sunt contrariae dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam; sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil praesupponitur nisi privatio sive negatio introducendae formae; sicut in aere illuminando praecedunt tenebrae, quae per lucis praesentiam remouentur. Similiter etiam terminus *ad quem* quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus *ad quem* est albedo; quandoque vero sunt duo termini *ad quem*, quorum unus ad alium ordinatur; sicut patet in alteratione elementorum, cuius terminus unus est dispositio quae est necessitas (1), alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum *a quo* invenitur praedicta diversitas; quia quandoque in accipiente scientiam praexistit error contrarius scientiae acquirendae; quandoque vero dispositiones contrariae; sicut impuritas animae, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud; quandoque vero praexistit solummodo cognitio privatio vel negatio; sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum *a quo* in Angelis. Ex parte autem termini *ad quem* est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quae exinde procedit; quae est ultimum in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiae; unde dicit Dionysius, vii cap. eol. Hierarch., quod *divinae scientiae assumptio est purgans ignorantiam*. Illuminatio vero est per assumum terminum *ad quem*; unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per alioem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum; unde dicit, quod *perficiuntur ipso lumine lucidarum scientiarum*. Et hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsis visibilis; et secundum hoc Dionysius

(1) Forte necessitate.

in eccles. Hierarch., cap. v, dicit, quod ordo Diaconorum est ad purgandum institutus. Sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et euergeticos, in quibus sunt dispositiones contrariae illuminationi, quae eorum ministerio remouentur; Sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quae sunt quasi quaedam media quibus deducimur in divina; episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quae erant in sacramentorum significatione velata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (vii cap. eccles. Hierarch.), purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit natura debitam talem negationem habere; sicut non habere rationem est naturale asino; et huiusmodi naturalis defectus nunquam remouetur tali natura remanente. Alio modo, quia non est natura debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et praecipue quando natura facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur; sicut de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriae, qui a nobis tollitur per gloriae collationem; et similiter etiam ab Angelis nescientia auferitur.

AD TERTIUM dicendum, quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiae angelicae sicut generatio et corruptio in acquisitione formae naturalis; quae quidem sunt unum subiecto, differunt autem ratione.

AD QUARTUM patet responsio ex dictis.

AD QUINTUM dicendum, quod perfectio non accipitur in proposito respectu totius cognitionis angelicae, sed respectu unius cognitionis tantum, quae perficitur dum in cognitionem alicuius rei perducitur (1).

AD SEXTUM dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quaedam vero e converso; et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis; et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

(1) *Id. perficitur.*

ARTICULUS IV. — *Utrum unus Angelus alii loquatur.*
(Part. I, quaest. VII, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum unus Angelus alii loquatur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius in Moral. XVIII (cap. xxx in fin., super illud Job, xxviii: *Non adaequabitur ei aurum vel vitrum*); tunc erit unus conspicibilis alteri, sicut nunc et vauisquisque sibi. Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

2. Praeterea, Gregorius, ibidem, dicit: *Cum unusquisque cultus attenditur, simul et conscientia penetratur.* Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

3. Praeterea, Maximus in commentario super eccl. Hier., ii cap., sic dicit, de Angelis loquens: *In incorporalitate consistentes, et in alterorum accedentes et discedentes, omni sermone expressus alterutrorum sensus speculantes, quodammodo nullo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris.* Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

4. Praeterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus; quia signum est praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem eorum, ut habetur I dist., IV Sentent. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

5. Praeterea, signum videtur esse id quod est notius quoad nos, minus autem notum secundam naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in princ. lib. Physic., demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quae est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quae sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita non per locutionem.

6. Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod exiret audientem ad attendendum verbis loquentis; quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

7. Praeterea, ut Plato dicit (dial. de Scientia, int. med. et fin.), sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscet indicia voluntatis alterius Angeli per se ipsum, quia sunt spiritalia; et omnia spiritalia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per se ipsum spirituales naturam alterius Angeli cognoscat, per se ipsum cognoscat voluntatem ipsius; et ita non indigent aliqua locutione.

8. Praeterea, formae intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quicquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formas intellectus sui cognoscit Angelum, et omne quod est intrinsecum Angelo; et ita cognoscit conceptum ejus; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, locutio in nobis duplex est; scilicet interior et exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarentur dum unus alii loqueretur; locutio autem interior non est nisi cogitatio, ut patet per Anselmum (in Monol., cap. v et (xxvi), et Augustinum (in lib. de Magistro, cap. iii, in fin.). Ergo in Angelis non potest poni locutio praeter cogitationem.

10. Praeterea, Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

11. Praeterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui ejus praesens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per se ipsum sufficit ad cognoscendum omnia quae naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo eadem ratione per eandem speciem cognoscat omnia quae voluntate sunt in alio Angelo; et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

12. Praeterea, nutus et signa non sunt ad auditum, sed ad visum; locutio autem fit ad auditum; Angeli autem conceptus suos nutu sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur I Cor., XIII, in Glossa (ordin.) super illud: *Si lingua hominum loquar et Angelorum.* Ergo non communicant per locutionem.

13. Praeterea, locutio est motus quidam cognoscitivae virtutis. Sed motus cognoscitivae terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

14. Praeterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum (1), sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni: quia Angeli natura, quae est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius; et sic non potest in ea fieri aliquid quo monstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in angelis esse non potest.

15. Praeterea, Angeli sunt quaedam naturalia lumina. Sed lumen, ex hoc ipso quod videtur, se ipsum totaliter manifestat.

(1) Al. per motum.

Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est; et sic locutio in eis locum non habet.

Sed contra est, quod dicitur I Corinth., XIII, 1: *Si linguas hominum loquar et Angelorum.* Sed frustra esset lingua, si non esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

Præterea, quod potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (V de Consol., prosa IV, a. med.). Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

Præterea, Damascenus (lib. II, cap. III, ante med.) dicit, quod *Angeli sermone prelo, sine voce tradunt sibi incicem voluntates et consilia et intelligentias.* Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

Respondeo dicendum, quod in Angelis aliquid modum locutionis ponere oportet. Cura enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in præcedenti quæst. de cognitione Angelorum (art. 15) habitum est; oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et hoc est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit (lib. de Trinitate, inter princ. et med.). Invenimus autem formam aliquam, existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, quia habens formam est perfectum in se ipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare alteri perfectionem; aliquid enim est in se licet, et alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi medio modo inter potentiam et actum; quando scilicet est in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsam intelligentem; et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, id ordine ad alterum; et transitus quidem de uno in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habet; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectus fiat in actu formæ penes ipsam existentis; ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur; et quando sic est, tunc alius Angelus ejus cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate; sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod

ad interiores conceptus exprimens quedam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, Sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quæ nunc non potest etiam inspicere in se ipso; quia corpora gloriosa erunt quasi pervia; unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis; quod nunc non potest scire abiquis de se ipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spirituale, qualis est in Angelis.

Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi (4) aliquid ex quo deveniat in cognitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in præcedentibus, quæst. præced., art. 15, est habitum; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quæ discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quæ per ipsam cognoscitur; et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cuius actu intellectus ejus fit in ordine ad alium.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causæ, signum sit id quod est posterius in natura; tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis præcognitum; unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsus sanitatis; quandoque vero causas signa effectuum; sicut dispositiones corporum coelestium signa imbrii et pluviarum.

Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem ordine cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter; sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum, non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam

(1) *Al. deest assi.*

alterius Angeli per se ipsum, aliam locutionem alterius per se ipsum cognoscat: quia cogitatio Angeli non est in cognoscibilis alteri Angelo sicut ejus natura.

Ad OCTAVAM dicendum, quod ratio illa procederet, si forma intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum; sed hoc non potest esse verum, cum nulla sit æqualitas creature ad Creatorem.

Ad NOVAM dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum, exterior locutio in Angelis dicatur.

Ad DECIMUM dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit: quod desiderium in Angelis imperfectionem non ponit.

Ad UNDÈCIMUM dicendum, quod unus Angelus cognitionem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eandem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum, secundum actum alicujus forme, ille Angelus cognoscit ejus cognitionem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli; sed cognoscibilitas nature angelicæ non dependet ex voluntate Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. XII), visus et auditus solimmodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud videre et audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem ejus quæ in nobis fit; nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Natus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distinguere, ut signum dicatur ipsa species, natus autem ordinatio ad alium. Sed possibilitas hæc faciendi dicitur lingua.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod locutio est motus cognoscitivus, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in III de Anima (in fin.), quod est lingua, ut significet alii.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus ejus quasi figuratur forma intelligibili.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate nature; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cujus conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

ARTICULUS V. — *Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.*
(I part., quæst. CVII, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; et videtur quod non, per Glossam (ordin.) quæ habetur I Cor., XII: *Si linguis hominum loquar et Angelorum; que sic dicit: Lingue sunt quibus Angeli præpositi minoribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt.* Ergo locutio, quæ est actus lingue, ad solos superiores Angelos pertinet.

2. Præterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri; quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso: cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt locui superioribus.

3. Præterea, locutio supra cognitionem addit scientiæ infusionem: Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent; quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

4. Præterea, illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicujus ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est manifestatio quedam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

5. Præterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actus cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

6. Præterea, quicunque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquantur superioribus de propriis conceptionibus quas illi ignorant, videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perire sit docere, secundum Dionysium (cap. V eccl. Hierar., part. I); et hoc est contra ordinem hierarchicum, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V Moral. (II, cap. V in med.), quod Deus loquitur Angelis, et Angelus loquitur Deo. Ergo et eadem ratione superiores inferioribus, et e converso.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio differant in Angelis; quod quidem sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicujus cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut dum non cognoscimus gesta præteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quæ ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quæ tamen non cognoscuntur nisi roboratis exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est quia aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei presens quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo presentiam per loquendum. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet, art. 1 et 3 hujus quest.

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur nobis aliqua historie, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; hujusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adjunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquid medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendam cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo fit comprehensibile ab inferiori Angelo; et talem conceptum suum alteri Angelo manifestando, eum illuminat; unde dicit Dionysius, xv cap. eol. Hierar.: *Unaquæque intellectualis essentia donata sibi a deiformi uniformem intelligentiam, præcisa virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*; et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possint a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur, quod illa locutione quæ illuminationi adjungitur, superiores solum inferioribus loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus, et e converso.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adjuncta illuminationi.

AD SECUNDUM dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto: unde non oportet etiam quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM patet responsio ex dictis.

AD QUINTUM dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod ipse reducat de potentia in actum; sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit se ipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicujus formæ secundum ordinem ad alterum.

AD SEXTUM dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus ejus; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

ARTICULUS VI. — *Utrum ad hoc quod unus Angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia.* (1 part., quest. cvii, art. 4.)

Sexto queritur, utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur; et videtur quod sic. Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes ad alterum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut Maximus dicit super vi cap. eol. Hierar. Ergo, etc.

2. Præterea, secundum Damascenum (lib. I, cap. xvii, et lib. II, cap. iii), Angelus ubi operatur, ibi est. Si igitur alteri Angeli loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

3. Præterea, Isa. vi, 3, dicitur quod *alter clamabit ad alterum*. Sed locutio clara non habet locum nisi propter distantiam ejus cui loquitur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

4. Præterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; et hoc non potest esse nisi sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem: quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

5. Præterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quæ hic aguntur; cum autem est in celo, non cognoscit; unde Isa. xvi, super illud, *A braham nesciuit nos*, dicit Glossa Augustini (de cura pro Mortuis, cap. xiii et xv): *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii*. Ergo distantia localis

impedit animæ beatæ cognitionem: eadem etiã ratione Angelus locutionem.

Sed contra est, quod maxima distantia est inter paradysum et infernum. Sed illi mutuo se inspicunt, maxime ante diem iudicii, ut patet per illud quod habetur Lucæ, XVI, de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animæ separate cognitionem, et similiter nec Angelis; et eadem ratione nec locutionem.

Respondeo dicendum, quod actio sequitur modum agentis: et ideo illa quæ corporalia et situata sunt, corporaliter et situatè agunt; quæ vero sunt spiritalia, non nisi spiritaliter agunt. Unde, cum Angelus, in quantum est intelligens, nullo modo sit situatus, actio intellectus ipsius nullo modo proportionem habet ad sitam: et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic æqualiter a propinquo vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelus in loco esse dicimus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod recessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterum.

Ad SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit; quæ quidem operatio situata est ex parte ejus in quod terminatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

Ad TERTIUM dicendum, quod clamor ille quem Seraphim clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet unitatem essentie et trinitatem personarum, dicentes: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum.*

Ad QUARTUM dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum, et locutionem ejus cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

Ad QUINTUM dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam Sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur; sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, ut expressè dicit Gregorius in Mor. (lib. XII, cap. XIII, et IV Dial., cap. XXXII); exponens illud Job: *Sicce faciunt nobiles filii ejus, sicce ignobiles, non intelliget.* Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animæ: unde non est simile de Angelo et anima.

ARTICULUS VII. — *Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant.* (I part., quest. CVII, art. 5.)

Septimo quæritur, utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant; et videtur quod non.

Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam intelligibilis species, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo locutio unius Angeli æqualiter ab omnibus percipitur.

2. Præterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si ergo aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

3. Præterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem ejus, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur.

4. Præterea, si aliquis homo loquatur, æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem nature, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Sed contra, inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possumus quod Angeli non possunt. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remaneat. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex predictis, art. 5 hujus quæst., patet, ex hoc ipso cognitio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum ejusdem spiritalis locutionis, quod Angelus fit in actu alicujus speciei, non solum secundum se ipsum, sed etiam in ordine ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate præfixum; et ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicujus speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur ab illo uno tantum ejus locutio; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens; unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

Ad SECUNDUM dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

Ad TERTIUM dicendum, quod quamvis unus Angelus alterum

intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

AD QUARTUM dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem nature; quia impellendo aerem usque ad aërem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6; sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUÆSTIO X

VALERE FLAMMAM DE MENTE
VERITATIS

(In tredecim articulis dicenda.)

Primo queritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; 2^o utrum in mente sit memoria; 3^o utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia; 4^o utrum mens cognoscat res materiales; 5^o utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6^o utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus; 7^o utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; 8^o utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; 9^o utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; 10^o utrum aliquis possit scire se habere caritatem; 11^o utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam; 12^o Utrum Deum esse, per se sit notum menti humane, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; 13^o utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua ejus potentia.* (I part., quæst. LXXIX, art. 1.)

Quæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis; et primo queritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit, IX de Trinitate (cap. iv, circ. med.), quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: et non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetituum et intellectuum sunt diversa genera potentiarum animæ: ponuntur enim, in fine I de Anima, quinque genera communissima potentiarum animæ:

scilicet vegetativum, sensitivum, appetituum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetituum et intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino (XIV de Trinit., cap. iii et iv) intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea, Augustinus, XI de Civit. Dei (com. xxxvi circa princ.), dicit, quod nos sumus ad imaginem Dei, in quantum sumus, nobis nos esse, et amamus utrumque; in IX vero de Trinit. (cap. iv et seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiæ; videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentie. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. vii de div. Nom., frequenter nominat Angelos *divinas vel intellectuales mentes*. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea, Augustinus dicit in X de Trin. (cap. ii, parum ante med.), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita*. Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Præterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animæ est proprietas ejus, secundum Avicennam; et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum (alium Avicennam, lib. de Spiritu et Anima, cap. xlv, circa fin.). Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia ejus.

8. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentia. Sed mens est imaginis subjectum, quæ consistit in tribus potentis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quedam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XII, cap. ii, iii, iv et xii). Ergo mens est potentia animæ.

Præterea, essentia animæ communis est omnibus potentis,

intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

AD QUARTUM dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem nature; quia impellendo aerem usque ad aërem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6; sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUÆSTIO X

VALERE FLAMMAM DE MENTE
VERITATIS

(In tredecim articulis dicta.)

Primo queritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; 2^o utrum in mente sit memoria; 3^o utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia; 4^o utrum mens cognoscat res materiales; 5^o utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6^o utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus; 7^o utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna; 8^o utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; 9^o utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; 10^o utrum aliquis possit scire se habere caritatem; 11^o utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam; 12^o Utrum Deum esse, per se sit notum menti humane, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; 13^o utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua ejus potentia.* (I part., quæst. LXXIX, art. 1.)

Quæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis; et primo queritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia ejus; et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit, IX de Trinitate (cap. iv, circ. med.), quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: et non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetituum et intellectuum sunt diversa genera potentiarum animæ: ponuntur enim, in fine I de Anima, quinque genera communissima potentiarum animæ:

scilicet vegetativum, sensitivum, appetituum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetituum et intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino (XIV de Trinit., cap. iii et iv) intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea, Augustinus, XI de Civit. Dei (com. xxxvi circa princ.), dicit, quod nos sumus ad imaginem Dei, in quantum sumus, nobis nos esse, et amamus utrumque; in IX vero de Trinit. (cap. iv et seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiæ; videtur quod esse sit actus menti. Sed esse est actus essentie. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. vii de div. Nom., frequenter nominat Angelos *divinas vel intellectuales mentes*. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea, Augustinus dicit in X de Trin. (cap. ii, parum ante med.), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita*. Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Præterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animæ est proprietas ejus, secundum Avicennam; et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum (alium Avicennam, lib. de Spiritu et Anima, cap. xlv, circa fin.). Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia ejus.

8. Præterea, una potentia non est subjectum alterius potentie. Sed mens est imaginis subjectum, quæ consistit in tribus potentis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quedam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (XII, cap. ii, iii, iv et xii). Ergo mens est potentia animæ.

Præterea, essentia animæ communis est omnibus potentis,

quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animæ.

Præterea, in essentia animæ non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum; dividit enim Augustinus (XII de Trin., cap. III et IV), mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animæ, non essentia.

Præterea, animæ essentia est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animæ, sed potentia ejus.

Præterea, subjectum non prædicatur de accidente. Sed mens prædicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quæ sunt in essentia animæ sicut in subjecto. Ergo mens non est essentia animæ.

Præterea, secundum Augustinum in lib. II Trin. (XII, cap. IV in fin., et cap. VII, ante med.), anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animæ.

Præterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animæ. Ergo et mens, et non essentiam.

Respondeo dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Ites autem uniuscujusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo, ut patet in X Metaph. (com. IV); et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicitur per respectum ad actum, potentiam animæ designat; virtus enim sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, XI cap. celest. Hierarch. Quia vero rerum essentie sunt nobis ignote, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus; utitur frequenter nominibus virtutum vel potentialium ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designatur per potentiam sibi propriam. In potentis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in I Cor. et Mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentie sue. Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorum gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad

altissimum gradum qui est inter potentias animæ, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; in quantum scilicet ex ipsa nata est affluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus.

Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago invenitur in nobis; imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui, in quantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia.

Ad SECUNDUM dicendum, quod genera potentialium animæ distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti; sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte objecti, sic inveniuntur quinque potentialium genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subjecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentialium animæ; scilicet vegetativum, sensitivum, et intellectivum. Operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exercetur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cujus actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliæ actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animæ non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones; sicut est in actibus potentie sensitivæ; in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat et materiam et materiæ conditiones; et sic est pars animæ intellectiva. Secundum igitur has diversas potentialium animæ participationes contingit aliquas duas potentias animæ ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectivus, qui est voluntas, consideratur secundum ordinem ad objectum, sic reducitur in unum genus, quia utriusque objectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducitur in diversa genera; quia appetitus inferior reducitur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit

dit suum objectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc: sic et appetitus sensibilis in suum objectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum objectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est ejus actio perfectior. Et ideo, si considerentur hujusmodi potentie secundum quod egrediuntur ab essentia anime, que est subjectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu: non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit anime essentia; in quantum, scilicet nominat quoddam genus potentiarum anime: ut sub mente intelligitur comprehendere omnes illas potentie que in suis actibus omnino a materia et conditionibus materie recedunt.

AD TERTIUM dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia; non tamen oportet quod mens correspondeat memorie; cum mens omnia tria contineat que in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiecto tangit, est alia a duabus premissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat et nosse notitie, esse respondeat menti sicut proprius actus ejus, in quantum est mens.

AD QUARTUM dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli, sit ejus essentia, prout intellectus et mens potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentis anime nisi hoc sub mente comprehenditur; unde totaliter sunt mens. Anime vero nostre adjunguntur alie potentie que sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis; scilicet sensitive et nutritive potentie; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

AD QUINTUM dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo invenitur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat essentiam, sicut lapides; vel esse et vivere, sicut plantae et bruta; non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divine essentie tenet,

hæc vero tria, que sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa que requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas (1) sunt una vita, una mens, una essentia*. Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse et vivere et intelligere, sicut in Deo; dicuntur tamen hæc tria *una essentia*, in quantum ab una essentia mentis procedunt; *una vita*, in quantum ad unum genus vite pertinent; *una mens*, in quantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte anime sensitive.

AD SEXTUM dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaph., quia substantiales rerum differentie sunt nobis ignote, loco earum interdum definitives accidentibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam anime essentiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut pars anime sensitive non intelligitur esse una quedam potentia præter omnes particulares potentias que sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; et etiam mens non est una quedam potentia præter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens hæc tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

AD OCTAVUM dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia anime, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subjectum potentiarum.

AD NOXUM dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendere plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organice comprehenduntur, ut digitus sub manu.

ARTICULUS II.— *Utrum in mente sit memoria.*

(I part., quest. LXXXIX, art. 6.)

Secundo queritur, utrum in mente sit memoria; et videtur quod non. Quia secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. III et VII circa princip.), illud quod est commune nobis et bru-

(1) *Al. deest et intelligentia et voluntas.*

tis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, X Confess. (cap. xxv). Ergo, etc.

2. Præterea, Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscencia (cap. i non procul a fin.) dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex prædictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Præterea, intellectus, et omnia quæ ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet præteritum; memoria namque præteritorum est, ut dicit Tullius (in lib. de Inventione), Ergo, etc.

4. Præterea, cum in memoria conserventur aliqua quæ non apprehenduntur actu; ubicunque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehenders et retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu; propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur; intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Præterea, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliqua species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Præterea, meus, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim eorum quæ cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo, etc.

7. Præterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente conservarentur sicut conservantur in mente Angelis. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad ipsas species retentas, et ita posset intelligere, sine hoc quod adphantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginative virtutis vel memorativæ, in actu exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quæ organici utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra, Philosophus dicit in III de Anima (com. vi), quod anima est locus specierum, præterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, æqualiter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XII de Trinitate (XIV, cap. xi), et probat per dicta Virgillii, qui proprio nomine memoriæ et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Præterea, memoria, proprie accipiendi, est præteritorum. Sed intellectus non solum est præsentium, sed etiam futurorum et præteritorum; intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III de Anima (com. xxii et xxiii). Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum pertinere potest.

4. Præterea, sicut memoria est præteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium (lib. II de Inventione). Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendi. Ergo eadem ratio et memoria.

Respondet dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est ejus cujus est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quandam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo vel particulare hoc; ita etiam intellectus cognoscit præsens et præteritum, non inquantum est nunc et hoc præteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat (lib. de Memoria et Reminiscencia, cap. i). Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, quæ etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scilicet se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercausa, sed continua; alio vero modo, quando est intercausa; et sic habet plus de ratione præteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriæ attingit; ut si dicatur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostræ anime; et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (XII de Trinitate, cap. iv et vii), ponens eam partem imaginis; vult enim, omne illud quod habitualiter in

mente tenetur ut in actu non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim (VI de Naturalibus) ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat, notitiam alicujus rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliqua species conservetur in parte intellectiva; sed vult quod species actu non considerata non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, que est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur; post considerationem vero in eo actu esse desinit: unde, quando iterum vult considerari aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod si aliquis de novo debet considerare, que prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio; quia relictus est in eo quadam habitus per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat; et hæc habitus est habitus scientiæ in nobis. Et secundum hæc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum sed secundum habitum ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationalis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris nature quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilis recipiatur; unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia agens intelligentia equaliter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde, si in intellectu possibili non conservarentur aliqua species, sed sola habitus convertendi se ad intellectum agentem, equaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addiceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Præterea, hoc videtur esse expresse contrarium sententiæ Philosophi in III de Anima (com. vi), qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiæ; et quod hæc vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriæ.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod memoria que communis est nobis et bruti, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed hæc non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad SECUNDUM dicendum, quod Philosophus loquitur de me-

moria que est præterit, prout est relatum ad hoc nunc, in quantum est hoc; et sic non est in mente.

Ad TERTIUM dicendum est per idem.

Ad QUARTUM dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem; sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum; et hoc est habitualiter cognoscere; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, que, secundum Anselmum (lib. de Similitud., cap. xi), est motor omnium virium.

Ad QUINTUM dicendum, quod mens est ad imaginem, præcipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam. Ipsa autem est sibi præsens, et similiter Deus, antequam aliqua species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad SIXTUM patet responsio ex dictis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. xxxix); quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata; et ideo, sicut intellectus noster secundum statum vie indiget phantasmatis ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam accepit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus objectum non est phantasma.

Ad PRIMUM vero eorum que in contrarium obijciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est; non autem quod proprie.

Ad SECUNDUM dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de presentibus objectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid præteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui obivisei, vel etiam memorari, in quantum de se ipso, qui est præsens sibi, non conservat præteritam cognitionem.

Ad TERTIUM dicendum, quod in quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. LVII, LVIII).

ARTICULUS III. — *Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.* (I part., quest. LXXVII, art. 7.)

Tertio quaeritur, utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia; et videtur quod non. Diversarum enim potentialiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoria, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est species retinere; hoc enim quod Augustinus memoriae, Philosophus intellectui possibilis attribuit (III de Anima, com. vi). Ergo memoria non distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Praeterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV de Trinitate (cap. xi), memoria est communiter praesentium, praeteritorum, et futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguatur.

3. Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, XIV de Trinitate (cap. vi et vii). Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alienius potentiae; et sic non distinguatur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quae in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguuntur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum XIV de Trinitate (vi a med.), ubi sic dicit: *Si nos referamus ad interiora mentis memoriam, quia sui meminimus, interiorum intelligentiam, quae se intelligit, et interiorum voluntatem, quae se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitantur sicut non cogitantur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguatur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur, quod intelligentia in anima est quedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et alia secundum quam actu cogitat; sic etiam intelligentia, quae nos dicitur intelligere non cogitando, distinguatur a memoria sicut potentia a potentia; contra. Eiusdem potentiae est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eandem

dem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando; et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Praeterea, in intellectiva parte animae non invenitur alia potentia nisi cognoscitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate (cap. VIII), quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest.* Sed potest anima conspiciere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod haec tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.

2. Praeterea, si ista non sunt tres potentiae, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper in actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum (IV de Trinitate, cap. III et VI).

3. Item, inter haec tria invenitur aequalitas, per quam aequalitas divinarum personarum representatur. Sed inter actum vel habitum vel potentiam non invenitur aequalitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia minus potentiae sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (XIV de Trinitate, cap. VII a med.) dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente. Primo secundum haec tria: *mens, nobilitas, et amor*; ut patet in IX de Trinitate; secundo quantum ad haec tria, quae sunt *memoria, intelligentia et voluntas*. Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest; unde secundum hunc modum perfecte imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, intelligentia, voluntate; prout memoria importat habitualement notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in XIV de Trinitate (ubi sup.), sic dicens: *Quia ibi, scilicet in mente, verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne*

quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam; in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligentius cogitantes; et eam voluntatem, que istam prolem parentemque coniungit. Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias; et sic assignat imaginem Trinitatis in anima. IX de Trinitate (cap. IV et seq.), quantum ad hæc tria, mens, notitia, amor; ut mens nominat potentiam, notitia vero et amor, habitus in ea existentes; et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitalem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur XIV de Trinitate (cap. VII, circa princ.): *Namquid recte possumus dicere: iste musicus nocit quidem musicam licet non eam intelligat, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc eam nec cogitat? Absurda est, quantum apparet ista sententia.* Et sic secundum hanc assignationem hæc duo, quæ sunt notitia et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent; ut patet per auctoritatem eiusdem in obijendo inductam. Sed quia actus sunt in potentis radicaliter sicut affectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem actiuam, potest originaliter inventri in potentis, secundum quas anima potest nominasse, intelligere actualiter, et velle; ut per verba Augustini inducta (in arg.) patet. Et sic imago attribuitur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia præter intelligentiam: quod sic patet. Potentia non diversificantur ex diversitate objectorum nisi diversitas objectorum sit ex his quæ per se accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quæ colorato accidunt, in quantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam; eiusdem enim visiva potentia est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda presentia, præterita, et futura; differentia presentis et præteriti accidentaliter intelligibili est, in quantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria; non tamen potest esse ut potentia quodam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hæc solummodo potest inventri memoria in parte sensitiva, quæ fertur ad præsens in quantum est præsens; unde si debeat ferri in præteritum, requiritur aliqua alior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias.

secundum quod una potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alienius habitualiter; sicut et Augustinus (XII de Trinit., cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

AD PRIMUM vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

AD SECUNDUM dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

AD TERTIUM dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse æqualitas, secundum quod comparatur ad unum objectum; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum quam considerationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas; nec oportet quod accipiatur unus tantum actus, numero, aut unus habitus; sed habitus et actus in genere.

ARTICULUS IV. — *Utrum mens cognoscat res materiales.*

(I part., quest. LXXXIV, art. 1.)

Quarto queritur, utrum mens cognoscat res materiales; et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa (ordini super illud, *Captum usque ad tertium celum*), II Cor., XXII, *illa est intellectualis visio quæ illas res continet quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ.* Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Præterea, Augustinus super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. XXIV, circa princ.) dicit: *Mente intelliguntur quæ nec corpora sunt nec similitudines corporum.* Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo, etc.

3. Præterea, mens, sive intellectus; habet cognoscere quidditates rerum, quia objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. xxvi). Sed quidditas rerum mate-

rialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quae quidditatem habent, corpus esse. Ergo, etc.

4. Præterea, cognitio mentis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi. Sed formæ intelligibiles quæ sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia: quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporaliū sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. Ergo, etc.

6. Præterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materie. Sed res materiales quæ sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo, etc.

Sed contra, ea quæ ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Præterea, nusquam bene iudicat quæ cognoscit, et horum est optimus index, ut dicitur in I Ethic. (cap. 1 parum a med.). Sed, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XXIV. in princ.), per mentem ista inferiora iudicantur. Ergo hæc inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Præterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales (1) res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, et secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quæ a rebus non accipitur. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formæ quæ sunt in mente nostra, primo et prin-

(1) *Al. naturales.*

cipaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus; quædam enim sunt quæ nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi: quædam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum quæ nullam sibi materiam determinant, non relinquuntur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus in I Physic. (com. LXIX), quod materia prima est scilicet secundum analogiam ad formam; et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitatem, cognoscit nasum simum. Sed formæ rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formæ et materie; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum; et similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis mentis divine, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem (1) cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

An primum ergo dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo illa referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quæ sub ipsa comprehenduntur; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsa; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, et non rerum imagines; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spiritali, scilicet imaginativa, non accidit. Objecta enim imaginationis et sensus sunt quædam accidentia, ex quibus quædam rei figura vel imago constituitur; sed objectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio. Vel dicendum (2), quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam; sic enim Augustinus, ex cuius verbis (XII super Genes. ad litteram) Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit; sicut dicitur, quod spiritalis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam; et tamen spiritalis sive imaginaria visio etiam est de his quæ presentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio (3), sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi

(1) *Al. materialium.* — (2) *Al. dicit.* — (3) *Al. imago.*

proprium ejus. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quamper essentialiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium; quamvis etiam cognoscere possit materialia, quae per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. XII in princ.), quod *per mentem etiam ista inferiora diducuntur, et ea sciuntur quae neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum.*

Et per hoc patet responsio ad SECUNDUM.

Ad TERTIUM dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitas, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentialiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditas, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

Ad QUARTUM dicendum, quod quamvis in mente non sunt nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo ejusmodi est id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statu aerea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.

Ad QUINTUM dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporarum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

Ad SEXTUM dicendum, quod intellectus cognoscit abstractendo a materia particulari et conditionibus ejus, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstractat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V. — *Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.* (I part., quest. LXXXVI, art. 1.)

Quinto quaeritur, utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quae in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Praeterea, nullus recte judicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem judicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

3. Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat

compositionis extrema. Sed hanc compositionem, Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Praeterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat objectum actus illius. Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis; ut patet in I Ethic. (cap. ult.). Ergo, cum illorum objecta sint singularia, mens singularia cognoscit.

5. Praeterea, quicquid potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (V de Consol., prosa. IV a mod.). Sed potentia sensitiva, quae sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Praeterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorum cognitionem, ut patet per Dionysium, XII cap. coel. Hier. Sed mens Angelus est altior quam mens hominis; et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*, ut dicit Boetius (super Porph. proem. in predicabil. non procul a fin.).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis, art. praeced., patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universalis. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individuat; unde dicit Philosophus in VII Metaph. (com. xxxvii et seqq.), quod *hominis partes sunt materia et forma universales, Socratis vero forma haec et haec materia.* Unde patet quod mens nostra singularia directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali; et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signate, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur virtutibus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam refle-

xionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in scientiam quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante (1) ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mentem apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de Anima (com. LVII et LXXVII). Mens vero Angelii, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad SECUNDUM dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cognoscere, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad TERTIUM dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari et universalis propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est (ubi sup.).

Ad QUARTUM dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est (ibid.).

Ad QUINTUM dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis.

Ad SEXTUM dicendum, quod cognitio mentis angelicae est

(1) *Al. movente.*

universalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, ut ex dictis (ibid.) patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat.* (I part., quest. LXXXIV. art. 6.)

Sexto quaeritur, utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat; et videtur quod non. Eorum enim quae non (1) conveniunt in materia, non potest esse actio et passio, ut patet per Boetium in lib. de duabus Naturis (a med.) et etiam per Philosophum in lib. de Gener. (I. com. XLV et LIII). Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

2. Praeterea, objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima, (com. xxvi). Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Praeterea, Augustinus dicit, X Confess. (cap. x, circa fin.), loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur: *Ibi, inquam, erat antequam ea didicissem*, scilicet intelligibilia in mente nostra; *sed in memoria non erant*. Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptae.

4. Praeterea, Augustinus probat, X de Trinit. (in princ.), quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in voluntate sua; ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xvi, a med.): *Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate*. Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se format.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. ii, circa fin.), quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporeales et sempiternas. Sed rationes acceptae a sensibus non sunt huiusmodi; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi in quantum species quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem; non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum; similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullus speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili; simi-

(1) *Al. docet non.*

liter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma jam inhaerens subjecto subjectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua Metaph. (lib. III, cap. VIII). Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Præterea, agens est nobilior patiente, ut patet per Augustinum, VII super Gen. ad litteram (cap. VI circa med.), et per Philosophum in III de Anima (com. XIX). Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Præterea, Philosophus dicit in VII Physic. (com. XXIX), quod anima in quiescendo sit scias. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo, etc.

Sed contra, sicut dicit Philosophus (lib. I Post., text. XXXIII), et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut cæcis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima alimide acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus scientiam (f) accipit.

Præterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. (lib. II, com. ultim. circa med.) Ergo scientia nostra a sensu oritur.

Præterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est materia separata, et quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilibus esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibilibus effecti individua in natura; earum vero participatione humanas mentes, scientiam habere; et sic ponebant predictas formas esse principium generationis et scientiæ, in Philosopho narrat in I Metaph. (com. VI). Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobatæ est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilibus rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec sinus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilibus separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter

(f) Al. etiam.

ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (lib. IX Metaph., cap. II, IV et V), quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia preparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationalis: ab intellectu secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas; cuius apparet contrarium manifeste: tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata: unde etiam hæc organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea predicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit potentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse: quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus predictam cognitionem obtinebrari; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationalis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur: et ita, si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc composito corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda iudicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa; non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad presentiam sensibilibus in se similitudines sensibilibus format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationalis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in predictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; in quantum, scilicet, res quæ sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinate, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali precedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit, nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redundunt, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili in quem agunt.

Ad SECUNDUM dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manducatur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secretando eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manducatur, sicut etiam sensibilia intellecta manducantur in intelligibilia divinum.

Ad TERTIUM dicendum, quod verbum Augustini est referen-

dum ad præcognitionem qua particularia in principis universalibus præcognoscuntur; sic enim verum est quod ea quæ addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad QUARTUM dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, in quantum cognoscit quædam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiæ vel visu, vel quocumque alio modo.

Ad QUINTUM dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formæ intelligibiles factæ intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum hoc vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod præcipue apparet dum imaginamur ea quæ nunquam sensu percepimus.

Ad SEXTUM dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increate veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimus iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quæ æternis contemplandis inhaeret; quæ quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*; Rom., i. 20.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

Ad OCTAVUM dicendum, quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilior esse, in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis humanis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

Ad NONUM dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III de Anima (com. XII), quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS VII. — *Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit aeterna.* (I part., quest. xciii, art. 8.)

Septimo quaeritur, utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. iv circa princ.), *cum quaerimus Trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret rationibus aeternis contemplandis, sed secundum quod inhaeret temporalibus agendis.

2. Praeterea, imago Trinitatis in anima consideratur in quantum in ea repraesentatur aequalitas personarum, et earum origo. Sed magis aequalitas personarum repraesentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit aeterna; cura aeterna in infinitum excedat mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione aeternorum; quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia amor. Ergo imago Trinitatis non solum, etc.

3. Praeterea, similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, sicut habetur II Sentent., xiii (xvi) distinct. Sed mens nostra prius cognoscit materialia quam aeterna, cum ex materialibus in aeterna perveniat; et perfectius; cum temporalia comprehendat, non autem aeterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia, etc.

4. Praeterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, art. 1 et 2 hujus quest., dictum est. Sed potentiae indifferenter se habent ad omnia objecta ad quae potentiae determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet objectorum.

5. Praeterea, perfectius videtur illud quod in se ipso videtur, quam quod videtur in similitudine. Sed anima videt se ipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viae. Ergo perfectius cognoscit se ipsam quam Deum; et ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit se ipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum illud imago Trinitatis invenitur quod perfectissimum in nostra natura habemus, ut dicit Augustinus (alias Anctor) in lib. de Spiritu et Anima (cap. lxiiv).

6. Praeterea, secundum hoc personarum aequalitas in mente nostra representatur, quod memoria, intelligentia et voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, X de Trinit. (cap. ii a med.). Sed ista mutua comprehensio non ostenderet

earum aequalitatem, nisi quantum ad omnia objecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium objectorum imago Trinitatis invenitur in potentia mentis.

7. Praeterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas est in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; unde et duplex ponitur actus caritatis; scilicet dilectio Dei et proximi. Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Praeterea, potentiae mentis in quibus consistit imago, aliis quibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiae mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad aeterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia; quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiae regulentur; in aeternis autem error non potest accidere, ut illi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo, etc.

9. Praeterea, Trinitas increata representatur in imagine mentis, praecipue quantum ad consubstantialitatem et aequalitatem. Sed haec duo inveniuntur in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur a sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur; multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

10. Praeterea, metaphoricis locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur; quia, secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divinia per metaphoricis locutiones, quam etiam ab ipsa mente; sicut patet de radio solari per Dionysium, iv cap. de divinis Nominibus. Ergo creaturae sensibiles aliquae magis possunt dici ad imaginem quam ipsa mens; et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Trinit. (ante med.), quod formae quae sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quae sunt sine materia. Formae autem in materia existentes sunt formae sensibiles. Ergo formae sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in xxv de Trinit. (cap. iii a med.), quod *trinitas quae in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem jam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda.* Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contempletur; sic enim a sapientia aeternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit: in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut Verbum a Patre; sed magis memoria ab intelligentia; quia ea quæ prius intelleximus, memoramus. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Præterea, Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. iv a med.); *Facta ista distributione mentis, quæ scilicet dividitur in contemplationem æternorum, et actionem (1) temporalium, in eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorum, non solum trinitas sed etiam est imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, si etiam trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri;* et sic idem quod prius.

Præterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quælibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressivissima similitudo, per quam aliquid representatur secundum rationem suæ speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quæ sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increate secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus; ut patet per Augustinum, XI de Trinit. (cap. ii); sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressio Dei similitudo invenitur. Et ergo cognitionem mentis secundum objecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, quæ mens cognoscit Deum, et quæ cognoscit se ipsam, et quæ cognoscit temporalia. In illa cognitione quæ mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increate neque secundum conformationem, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis; similiter neque secundum analogiam, eo quod res temporalia, quæ sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est ejusdem substantiæ cum mente, sed extraneum à natura ejus; et sic non potest per hoc increate Trinitatis consubstantialitas representari. Sed in cognitione quæ mens nostra cognoscit se ipsam, est representatio Trinitatis increate secundum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbum suum genuit ab æterno, et

(1) *Id est actionem.*

ex utroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa quæ mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, in quantum hujusmodi, assimilatur cognito. Major autem est similitudo quæ est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quæ est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua objecta comparatur. Unde expressio similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit se ipsam; et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter; sed quodam modo secundario et secundum quod cognoscit se ipsam, et præcipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei; ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quedam Trinitatis, quæ magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus (XI de Trinit., cap. vi) assignat in potentiis sensitivis.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod trinitas quedam invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporariam; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increate Trinitatis, ut patet per ea quæ ibidem Augustinus subjungit.

Ad SECUNDUM dicendum, quod æqualitas divinarum personarum magis representatur in cognitione æternorum quam temporalium. Non enim attendenda est æqualitas inter objectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem major sit inæqualitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam ejus et amorem, major invenitur æqualitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis; et ita tantum à mente uniuscujusque intelligitur et amatur, quantum menti præsens est; cujus presentia in mente ipsius memoria est in mente (1); et sic memorie quæ de ipso habetur, intelligentia et etiam voluntas sive amor adæquat. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis æqualitas in mente non invenitur, nec idem ordo originis; cum ex hoc nostre memorie presentes sint, quod intellecta fuerint à nobis; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cujus contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cujus presentia mens intellectualem lumen percipit, ut intelligere possit.

Ad TERTIUM dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo; tamen hæc est prior dignitate. Nec obstat quod materialia à nobis perfectius cognoscuntur quam Deus; quia

(1) *Nam in mente hoc loco redimat.*

minima cognitio que de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem que de creatura habetur. Nobilitas enim (1) scientie ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I de Anima; unde et in IX de Animalibus (lib. I de partibus Animalium, cap. v) Philosophus preponit modicam scientiam quam habemus de celestibus rebus, omni scientia quam habemus de rebus inferioribus.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis potentia se extendat ad omnia sua objecta, tamen earum virtus pensatur ex altimo in quod possunt, ut patet in I Cœli et Mundi (com. cxvii). Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur ei respectu nobilissimi objecti, quod est Deus.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis mens perfectius se ipsam cognoscit quam Deum; tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est in corp. art., et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis equalitas ad imaginem pertinet, que in mente nostra invenitur; non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur; respectu quorum aliqua equalitas invenitur in ipsa; et quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis caritas, que imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale objectum, cum ejus principale objectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

AD OCTAVUM dicendum, quod potentie imaginis aliquibus habitibus participant, secundum etiam quod comparantur ad Deum (2), sicut fide, spe, caritate et sapientia, et aliis hujusmodi. Quamvis enim in ipsis æternis error non invenitur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II Metaphys. (com. ii).

AD NONUM dicendum, quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensuum essentia; nec etiam invenitur equalitas, cum quandoque non semper tantum videtur visibile, quantum visibile est.

AD DECIMUM dicendum, quod creature aliquæ irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similes quam etiam et rationales, quantum ad causandi efficaciam; sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur; ex hoc convenit cum divina bonitate que omnia causal, ut dicit Dionysius (cap. vi de div. Nomin.). Tamen secundum proprietates sibi inhærentes magis creatura rationalis Deo est similis quam crea-

(1) *At. etiam*, — (2) *At. in Deum*.

tura irrationalis frequentius metaphoricè locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis; quia ut dicit Dionysius, cap. ii celestis Hierarchie, ea que sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio; translatio enim a creaturis nobilibus falsam æstimationem posset inducere, quod ea que metaphoricè dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Boetius forme materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, id est rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

ARTICULUS VIII. — *Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.*

Octavo queritur, utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; et videtur quod per aliquam speciem. Quia, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. xxx), intellectus nihil intelligit sine phantasmatè. Sed ipsius essentie anime non potest accipi aliquid phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra se ipsam intelligat.

2. Præterea, ea que per sui essentiam videntur, cognoscuntur certissime, et sciuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt; cum quidam dicerent eam esse aërem, quidam ignem, et multa alia inepto de ea sentientes. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest inquirendo quid sit. — Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas ejus. Si igitur anima videt se per essentiam suam, quibet sine errore potest scire de anima sua quid est; quod manifestè patet esse falsum.

4. Præterea, anima nostra est forma conjuncta materie. Sed omnis hujusmodi forma cognoscitur per abstractionem forme a materie, et a materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Præterea, intelligere non est actus anime tantum, sed conjuncti, ut dicitur in I de Anima (com. lxiv). Sed omnis talis actus est communis anime et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens se ipsam per essentiam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo, etc.

6. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. xv et xvi), quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo, etc.

7. Præterea, potentie cognoscuntur per actus, et actus per

objecta. Sed essentia animæ non potest cognosci nisi potentis ejus cogitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et species objectorum suorum cognoscat.

8. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, sic intellectus ad intelligibile. Sed inter sensibile requiritur quedam distantia, ex qua provenit quod oculis se ipsum videre non potest. Ergo et in intellectuali visione requiritur quedam distantia, ut nunquam se per essentiam suam possit intelligere.

9. Præterea, secundum Philosophum in I Poster. (com. VI), non est circulo demonstrare; quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius se ipso; quod est impossibile. Sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur, et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius se ipso.

10. Præterea, Dionysius dicit VII, cap. II de divinis Nominibus (ante med.), quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem, Circulus autem, motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a se ipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; et sic non intelligit se per essentiam suam.

11. Præterea, manente causa, manet ejus effectus. Si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est præsens; cum semper sit ei præsens, semper eam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

12. Præterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligenda animæ invenitur major compositio quam in ejus esse. Sed in anima (1) non est idem quod est in quo est. Ergo nec in ea est idem quod intelligit et quod intelligitur; ergo, etc.

13. Præterea, non potest idem esse forma et formatum respectu ejusdem. Sed intellectus, cum sit quedam potentia animæ, est quasi quedam forma essentiae ejus. Ergo non potest esse quod essentia animæ sit forma intellectus; ergo, etc.

14. Præterea, anima est quedam substantia per se existens. Formæ autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quæ ex hujusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animæ non potest esse ut forma intelligibilis, quæ mens se ipsam videt.

15. Præterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur; intelligibilia quæ sunt ejusdem speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intel-

(1) *Id.* Sed *improp.*

ligit se ipsam et animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per ejus essentiam, cum sibi sit absens. Ergo, etc.

16. Præterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior se ipsa. Cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscat se ipsam per se ipsam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus, IX de Trinit. (cap. III, in fin.): *Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea; nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat.*

2. Præterea, I Cor., XII, super illud, *Scio hominem, etc.*, Glossa (ordin.) dicit: *Hæc visio, quæ dicitur intellectualis, ea continentur quæ non sunt corporea nec ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens, et omnis animæ affectio.* Sed, ut in eadem Glossa dicitur, *intellectualis visio eas res cernit quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipse.* Ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

3. Præterea, sicut dicitur in III de Anima (com. XV), in his quæ sunt separata a materia, idem est quod intelligit et quod intelligitur. Sed mens est quedam res immaterialis. Ergo per essentiam suam se (1) intelligit.

4. Præterea, omne id quod est præsens intellectui ut intelligibile, intelligitur ab intellectu. Sed ipsa essentia animæ est præsens intellectui per modum intelligibilis; est enim præsens per sui veritatem. Ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Præterea, species per quam intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorẽ, quæ ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

6. Præterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil est aliud animæ similis quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Præterea, illud quod est causa cognoscibilitatis (2) aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis; sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II Metaph. Ergo anima se per ipsam solum intelligit.

8. Præterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I de Anima (in princ.) Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a se ipsa.

9. Præterea, omnis species per quam anima nostra intelli-

(1) *Id.* deest *sc.* — (2) *Id.* *causabilitatis.*

git, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima potest suam quidditatem vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit se ipsam per aliquam similitudinem.

10. Præterea, sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III de Anima (comm. XVIII). Sed lux corporalis per se ipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Præterea, sicut Philosophus dicit in III de Anima (comm. XVIII), intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando non; sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi se ipsum; nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret; quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

Respondetur dicendum, quod enim queritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, questio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam; ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quedam ejus. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad præsens queritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se.

Ad cuius rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. IV). Una quidem, qua unusquisque animam se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio que communitur de omni anima habetur, est qua cognoscitur anima natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sui proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem sentitur quid est anima, et quæ sunt per se accidentia ejus. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est; quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitæ opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethic. (cap. IX inter princ. et med.): *Sentimus autem quantum sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem

percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habituales, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alienius scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa que subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, que menti est præsens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquimur de cognitione animæ, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur; sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet; scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua natura animæ cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animæ cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem in III de Anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materia primæ cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva; quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animæ investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligitur, est immaterialis; alias esset individualata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quedam independentes (1) a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivæ potentie cognoscendas processerunt; et hoc est quod Philosophus dicit in III de Anima (com. XVI), quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod *intellectus intelligit per intentionem in ea, sicut alia intelligibilia;*

(1) id. dependens.

que quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis potentia. Si vero consideratur cognitio quam de natura animæ habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic notitia animæ habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non quævis sit uniuscuiusque hominis mens, sed quævis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit (IX de Trinit. cap. vi. parum a princ.): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostre impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (alius Auctor, in lib. de Spiritu et Anima, cap. i.), quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit (III de Anima, com. xvi); quodam vero modo intendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitalem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam; eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut hæc materie essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum ejus forma, quæ ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de Anima (com. xix). Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitalem habet, quæ possit percipere, se esse.

Ad SECUNDUM dicendum, quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu, sed error apud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie; et quantum ad hoc, hæc pars objectionum verum concludit.

Et per hoc patet responsio ad TERTIUM.

Ad QUARTUM dicendum, quod quamvis anima materie coniungatur ut forma ejus, non tamen materie subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non fit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

Ad QUINTUM dicendum, quod obiecto illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendum actum suum et obiectum, ut dictum est, in corp. art.

Ad SEXTUM dicendum, quod illud Verbum Philosophi est intelligendum, quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habet habitualiter notitiam de se an sit.

Et similiter dicendum ad SEPTIMUM.

Ad OCTAVUM dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quæ est actio situæ, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm; et ideo non est simile.

Ad NONUM dicendum, quod dupliciter aliquid aliquo (1) dicitur cognosci. Uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principis cognosci; et hoc modo non potest aliquis cognosci se ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur; et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; et sic anima se ipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

Ad DECIMUM dicendum, quod circulus quidam in cognitione animæ attenditur, secundum quod ratiocinando inquiri existentiam veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo anima cognitio deficiat a cognitione Angelii. Hæc autem circulus attenditur in hoc quod ratio ex principis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo (2) examinat secundum viam iudicandi. Unde hoc non est ad propositum.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa ejus essentia intellectui nostro est presens.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est; esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus ejus quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quod est et quod est. Et ideo sicut in anima est aliud quod est et quod est; ita aliud est quo intelligit, id est potentia intellectiva, quæ est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod intellectiva potentia est forma ipsius animæ quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subjecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod notitia qua anima se

(1) *AL. dicitur aliquo.* — (2) *AL. in principio resolvendo.*

ipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidentis quoddam; unde etiam Augustinus in IX de Trinitate (cap. IV) dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod illa obiectio procedit de nobilitate animæ qua cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes communicant.

Ad **PRIMUM** dicendum, quod cum mens intelligit se ipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formæ, in quantum ad se sua actio terminatur qua se ipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit se ipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi; in quantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio ejus.

Ad **PRIMUM** autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscit percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui, ut dictum est.

Ad **SECUNDUM** dicendum, quod verbum Glossæ quod dicit, quod *intellectualis visio eas res cernit, etc.*, magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quæ de aliis visionibus dicuntur; dicitur enim in Glossa eadem, quod *per visionem corporalem videntur corpora, per spirituales vero visionem (id est imaginariam) similitudines corporum; per intellectualem autem ea quæ neque corpora sunt nec similitudines*. Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spirituales sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad obiectum; et sic etiam, cum dicitur, quod *visio intellectualis eas res continet quæ non habent sui similitudines, quæ non sunt quod ipse*; non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species quæ non sunt idem quod res intellectæ; sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intratur corpus, non ita quod inspicat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspicat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspi-

ciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non constringimus nobis aliquid animæ simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animæ consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem.

Ad **TERTIUM** dicendum, quod Verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res seita; quod est impossibile, ut etiam ibidem Commentator dicit.

Ad **QUARTUM** dicendum, quod anima est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit; non autem ut per se ipsam intelligatur, sed ex objecto suo, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad **QUINTUM** dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui, quæ fit forma ejus secundum quod intelligit actu; unde ratio non sequitur.

Ad **SEXTUM** dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilem sicut materia prima in ordine sensibilem, ut Commentator dicit in III de Anima (com. XIX).

Ad **SEPTIMUM** dicendum, quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed in quantum per actum animæ intelligibiles efficiuntur res materiales.

Ad **OCTAVUM** dicendum, quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animæ sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficilissimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficilissimum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Ad **NONUM** dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo; sed quia, naturam speciei considerando, quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ, in qua hujusmodi species recipitur; sicut ex forma cognoscitur materia.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilem, et forma quedam dans esse eis actu visibile; ipsa enim lux quæ est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem ejus in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo,

sed similitudo ejus; ita non potest esse quod forma lucis que est in sole, sit ipsa eadem in oculo: et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, in quantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

AD ENDEMICUM dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de aliis intelligentibus: et secundum hoc semper actu intelligit, sicut alia intelligentia. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam anime; et secundum hoc intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte ejus, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrunt operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non desinit semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod nunquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

ARTICULUS IX. — *Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.* (1 part. quæst. LXXXVII, art. 2.)

Nono queritur, utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; et videtur quod per essentiam suam. II Cor., XII, super illud, *Solo hominem, etc.*, dicit Glossa: *Dilectio non aliter videtur presens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum in mente fieri potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur.* Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus: ergo, etc.

2. Præterea, Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. VII a med.): *Quid enim tam cognitioni adest quam quod menti adest?* Sed habitus anime per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Præterea, propter quod nunquamque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur que habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

4. Præterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fuit in mente. Sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

5. Præterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a

mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquius potentie intellectivæ mentis quam actus, et actus quam objectum. Ergo mens magis cognoscitur habitum quam actum vel objectum; et ita habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actum vel objecta.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. XXV et cap. III in princ.), quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus.

7. Præterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum se habet ad intellectum. Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

8. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Trinit. (cap. I circa med.): *Non sic videtur fides in corde ab eo cuius est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamante conscientia.* Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem secundum quod præsentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam præsentialiter menti inest.

9. Præterea, forma maxime proportionabilis est ei cuius est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quedam formæ mentis. Ergo sunt menti maxime proportionabiles; ergo nostra mens immediate eos cognoscit per essentiam.

10. Præterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem que in ipso est; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam; quia sic esset alibi in infinitum. Hoc autem non est nisi quia species ipse intellectum formant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

11. Præterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum que per suam essentiam videntur. Ergo, etc.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus X Confess. (cap. XII circa princ.): *Eccc in memoria mea campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, et innumerabilium generibus veram, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per præsentiam, sicut artium, sive per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet.* Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscuntur non per sui præsentiam; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiusmodi affectiones consistunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, XI de Civ. Dei (cap. XXXVII circa

fin.): *Habemus altum sensum interioris hominis, sensu isto, scilicet corporali præstantiorem, quo justa et injusta sentimus; justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem.* Justa autem et injusta appellat habitus virtutum et vitiorum. Ergo habitus virtutum per speciem, non per essentiam, cognoscuntur.

3. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod præsentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt præsentialiter in intellectu, sed in affectu. Ergo, etc.

4. Præterea, visio intellectualis est præstantior quam corporalis. Ergo est cum majore discretionem. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quæ per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per visionem intellectualem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas alias species.

5. Præterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (X in princ., et lib. VIII, cap. iv). Sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per essentiam suam, cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

6. Præterea, Hugo de Sancto-Victore (in tract. cognit. theol. de Ver. div. efficacia, a med.) distinguit in homine triplicem oculum, scilicet rationis, intelligentiæ et carnis. Oculus intelligentiæ est quo Deus inspicitur, et hunc dicit erutum post peccatum; oculus carnis quo ista temporalia videntur, et hic post peccatum integer mansit; oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur, et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non per essentiam cognoscitur. Ergo, etc.

7. Præterea, nullo est Deus presentior menti per essentiam suam quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei infimus. Sed presentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint presentes.

8. Præterea, ad hoc quod intellectus, qui est potentia intelligens, actu intelligat, requiritur quod per aliquid reddatur in actum; et id est quod intellectus intelligit actu. Sed habitus essentia, in quantum est presentior menti, non reducit intellectum de potentia in actum; quia sic oporteret, quamdiu res sunt presentes in anima, quod actu intelligerentur. Ergo habituum essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

Respondeo dicendum, quod sicut animæ, ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hæc tamen due cognitiones circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio animi qua quis novit se habere aliquem habitum, præ-

supponit notitiam qua cognoscit quid est habitus ille: non enim possum scire me habere caritatem, nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciatur quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animæ, percipiuntur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animæ scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere; scilicet apprehensionem et iudicium. Secundum apprehensionem quidem oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cuilibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quandam rediitionem; sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quandam rediitionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui rediitione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu vii hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, et dicitur in III de Anima (rom. xxxix); non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, ut visus cognoscat colores; sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. Iudicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cuiuslibet autem habitus mensura quedam est id ad quod habitus ordinatur: quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu; sicut cum videmus utilitatem grammaticæ vel medicinæ, vel audimus eam ab aliis; et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina: quandoque vero est naturalis cognitionis inditum; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dicitur: quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et

hujusmodi infusus habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consultur. Unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consulimus veritatem.

In cognitione vero quo cognoscimus an habitus nolius insiat, duo sunt considerata: scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam Philosophus dicit in II Ethic. (cap. iii in princ.), quod signum oportet accipere habituum supervenientem defectionem. Sed quantum ad habituales cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquid efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi, ad actualiter percipiendum habitus in se esse; in quantum per habitus quas habet, potest proflere in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivæ partis et affectivæ: habitus enim cum cognoscitivæ partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit; sed habitus affectivæ partis est quidem principium ipsius actus ex quo potest habitus percipi; non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis; habitus autem affectivæ partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur; et ideo Augustinus dicit in X Confessionum (cap. x), quod artes cognoscuntur per sui praesentiam; sed affectiones anime per quasdam notiones.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Glossæ est referendum ad objectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quasi, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam ejus similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

Ad SECUNDUM dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum que extra ipsam sunt, est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum que in ipsa sunt actuali cognitionem devenire potest ex his que penes se habet, quamvis etiam per aliqua cognoscantur.

Ad TERTIUM dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognitio alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum; et sic non est causa

cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa æquivoca, quæ eandem nominationem non recipit, sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba; sed est quo aliquid est album, Similiter etiam habitus, in quantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quæ per habitum cognoscuntur.

Ad QUARTUM dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis.

Ad QUINTUM dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentis quam actus, tamen actus est propinquior objecto; qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi; et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium.

Ad SEXTUM dicendum, quod ars est habitus intellectivæ partis, et quantum ad habituales notitiam percipit eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui essentiam.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod motus vel operatio cognitivæ partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente; maxime si per essentiam suam non conjungatur menti in cognitionis objectum. Sed motus vel operatio affectivæ partis incipit ab anima, et terminatur ad res; et ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informatur, sicut in intellectu.

Ad OCTAVUM dicendum, quod fides est habitus intellectivæ partis; unde ex hoc ipso quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

Ad NONUM dicendum, quod habitus mentis sunt et maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subjectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut objectum ad potentiam.

Ad DECIMUM dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum ejus est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

Ad UNDICESIMUM dicendum est ex his que in præcedenti questione, in corp. art., dicta sunt.

Ad PRIMUM vero in contrarium dicendum, quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum que sunt extra animam, et de quibus cognitionem habere non possumus ex his que in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel simili-

tudines in nobis fiant. Alius est eorum quæ sunt in parte intellectiva; quam quidem per sui præsentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quæ sunt intelligendi principia, cognoscuntur; et ideo dicit, quod artes per sui præsentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quæ pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu; et ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per ejus notitiam vel rationem, quæ est in intellectu, cognoscuntur sicut per immediatum principium; quamvis quælibet habitus affectivæ partis per sui præsentiam sint quoddam remotum principium cognitionis, in quantum efficiunt actus in quibus intellectus eos cognoscit; ut sic etiam possit dici quodammodo: quod per sui præsentiam cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod species illa per quam justitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa justitiæ, per cujus privationem injustitia (1) cognoscitur. Hæc autem species vel ratio non est aliquid a justitia abstractum; sed id quod est complementum esse ipsis ut specificæ differentia.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum; sicut nec calefacere est calor, sed ignis per calorem. Nec istæ duæ partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandæ in anima ut situaliter distinctæ, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu, est etiam præsens animæ intelligenti. Unde anima per intellectum non solum reddit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum reddit ad appendendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio quæ pertinet ad cognitionis perfectionem, non est distinctio quæ distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur; quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est distinctio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis, habitus ipsi cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quod sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per præsentiam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora; et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quæ sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al. justitiæ.*

Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis præsens menti nostræ quam habitus, tamen ex objectis quæ naturaliter cognoscimus, non ita perfecte essentiam divinam videre possumus, sicut essentiam habitum; quia habitus sunt proportionati ipsis objectis et actibus, et sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

Ad octavum dicendum, quod quamvis præsentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum; facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

ARTICULUS X. — *Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.*

Decimo quaeritur, utrum aliquis possit scire se habere caritatem; et videtur quod sic. Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo, etc.

2. Præterea, caritas in actibus suis præcipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. iii). Ergo, etc.

3. Præterea, Augustinus, VIII de Trinit. (cap. viii), dicit: *Magis quis novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit. Ergo, etc.

4. Præterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cuiuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quo inclinatur in actus ipsarum; habenti enim habitum justitiæ difficile est agere injusta, facere vero justa facile, ut dicitur in V Ethic.; et hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. Ergo, etc.

5. Præterea, Philosophus dicit in II Poster. (com. vii), quod *impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos latere.* Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Præterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipiunt. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent; et similiter dicendum est de caritate.

7. Præterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere eam.

8. Præterea, secundum Augustinum in I de Trinit. (X, cap. i et ii), nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo, etc.

9. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. vi parum ante med.), quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem, scit se habere eam. Ergo et quando habet virtutem; et sic quando habet caritatem, quæ est maxima virtutum.

Sed contra, Eccle., ix, 1: *Nemo scit utrum dignus sit odio vel amore*. Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore dicitur: Prov., viii, 17: *Ego diligentes me diligo*. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo; Job, ix, 11: *Si venerit ad me, non videbo eum*. Sed per caritatem Deus inhabitat hominem; Jo., iv, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Ergo, etc.

Respondendo dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala effluaciter detestari; et per alia que caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur. Cujus ratio est, quia, sicut ex prædicta questione, art. præced., apparet, cognitio qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, presupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia ejus objectum et finis est deus, summa bonitas, cui caritas nos conjungit; unde non potest aliquis scire, ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod caritas per essentiam videtur, in quantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrinque cognoscitur; et sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum; non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur; quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratiam.

AD SECUNDUM dicendum, quod delectatio illa que in actu relinquatur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam; quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, in quantum est dilectio; non tamen certissime novit eam esse caritatem.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinatur ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis; nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat illud perfecte ad quod habitus ille ordinatur, per quod de habitu iudicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

AD QUINTUM dicendum, quod Philosophus loquitur de habi-

tibus intellectivæ partis, qui, cum sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire; cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

AD SEXTUM dicendum, quod in his que metaphorice dicuntur, non est accipere similitudinem quantum ad omnia; unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vite, sicut lux celestium corporum est quoddam initium corporalis vite in his inferioribus, ut Dionysius dicit (cap. v de div. Nomin. inter med. et fin.); et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter; quia per hoc magis sollicitudo et humilitas (1) conservatur. Quod autem dicitur, quod unctio (2) docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

AD OCTAVUM dicendum, quod habere caritatem potest intelligi dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut eum dicitur: Verum est aliquem caritatem habere. In vi autem nominis, cum de hoc dicto, caritatem habere vel per hoc dictum significari aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cuius conditiones sunt bonum et malum; cum dicitur, *Ego diligo*, vel *volo me habere caritatem*; hoc quod dicitur me habere caritatem, sumitur in vi ejusdem nominis, ac si diceretur, *Volo hoc quod est me habere caritatem*; et hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem appetit se caritatem habere; non tamen sequitur quod aliquis sciat se habere caritatem, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, id est, quod habeat caritatem.

AD NONUM dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis; virtus enim, ut dicit Tholius (lib. II de Inventione), inclinatur ad unum per modum ejusdem nature; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte; non ut certius aliquis in se percipiat virtutem quam artem.

(1) *Al. habitantiar.* — (2) *Al. et unctio.*

ARTICULUS XI. — *Utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam.* (I part., quest. XII, art. 2.)

Undecimo queritur, utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam; et videtur quod sic. Quia Num., XI, 8, dicitur de Moysæ: *Ore ad eos loquor ei: palam et non per ænigmata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo, etc.

2. Præterea, super illud Exod., XXXIII: *Non videbit me homo et cæcet, sed inuestinabili virtute crescentibus, contemplationis acuminis potest æterni Dei claritas videri.* Claritas autem Dei est ejus essentia, ut in eadem Glossa (ibid.) dicitur. Ergo, etc.

3. Præterea, Christus habebat intellectum ejusdem nature sicut nos habemus. Sed status viæ non impediens intellectum quin Deum per essentiam videre posset. Ergo nec nos.

4. Præterea, Deus, in statu viæ, intellectuall visione cognoscitur; unde Rom., 4, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in se ipsis videntur, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XI et XXIV). Ergo, etc.

5. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXVII), quod anima nostra quodammodo est omnia; quia sensus est quodammodo omnia sensibilis, et intellectus omnia intelligibilis. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Igitur intellectus noster secundum statum viæ, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Præterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis immediate diligere in statu viæ. Ergo veritas essentia ejus potest immediate in statu viæ videri.

7. Præterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videret. Si ergo in statu viæ videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen: quod quidem est duplex, culpæ et creaturæ. Culpæ quidem velamen in statu innocentia non erat; et nunc etiam a Sanctis removetur, II Corinth., III, 48: *Nos autem reeclata facie gloriæ Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.* Creaturæ vero velamen, ut videtur, divine essentia visionem impedire non potest: quia Deus est interior menti nostræ quam aliqua creatura. Ergo in statu viæ Deum per essentiam videt mens nostra.

8. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus est in mente nostra per essentiam. Cum igitur modus mentis nostræ sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente ut intelligibilis: ergo, etc.

9. Præterea, Cassiodorus dicit: *Claritatem illam inaccessibleem sanctitas mentis humanæ intelligit.* Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viæ videri potest essentia divina, quæ est inaccessibleis claritas.

10. Præterea, sicut ens quod de omnibus prædicatur, est primum in communitate; ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu viæ. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viæ cognoscere possumus.

11. Præterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed hæc tria in mente nostra inveniuntur respectu essentia divine; ipsa enim mens nostra naturaliter est essentia divine visiva, utpote ad hoc facta; essentia etiam divina adest principalter menti nostræ; intentio etiam non deficit; quia quandoque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum creatura sit Dei similitudo. Ergo, etc.

12. Præterea, Augustinus dicit, XII Confess. (cap. XXV, parum a med.): *Ambo videmus esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, queso, videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viæ essentiam divinam videmus.

13. Præterea, veritas inquantum hujusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Hæc autem est essentia divina. Ergo, etc.

14. Præterea, Genes., XXXII, 30, dicitur: *Vidi Dominum facie ad faciem. Facies Dei forma est, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sicut ex quadam Glossa (ordin. Iij) habetur. Sed forma (1) est divina essentia. Ergo Jacob in statu viæ Deum per essentiam vidit.*

Sed contra, I Timoth., ult., 16: *Luceam habuit inaccessibleem, quem nemo hominum vidit nec videre potest.*

Præterea, Exod., XXXIII, 20: *Non videbit me homo et cæcet.* Glossa (ordin.) Gregorii: *In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscripitas imagines, et ceteri non potuit per incircumscripsum lumen eternitatis.* Hoc autem lumen est divine essentia. Ergo, etc.

Præterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXII et XXXIII). Sed essentia divina (2) excedit continuum omne et tempus. Ergo, etc.

Præterea, plus distat essentia divina a dono ejus quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientia in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sen-

(1) Al. si forma. — (2) Al. deest divina.

sus, quæ sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separatur a corpore, etiam prout est actus corporis primus. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viæ existit. Ergo per essentiam nullus in statu viæ Deum videre potest.

Respondeo dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius actionis principium sit in operante; sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina; ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, et huiusmodi. Menti igitur nostræ in statu viæ non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de Anima (com. LIX); unde omne quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species huiusmodi sufficiens est ad representandam divinam essentiam, vel etiam casu cumque alterius essentie separate; cum quidditates rerum sensibilium quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentis substantiarum immaterialium creatarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimus, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quæ omne genus excoilit, et est extra omne genus; ut sic nulla species creata possit inveniri sufficiens ad eam representandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur; sed ipsæ ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis perlingit mens ad terminum viæ, qui est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divine omnipotentie subjecta sunt corpora, ita et mentes; unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrus fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divine essentie uniat in statu viæ, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo

Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intendendam; unde et rapi (1) dicuntur, quasi vi superioris nature abstracti ab eo quod eis secundum naturam competeat.

Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viæ Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata; non tamen sunt totaliter in statu viæ, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalitatis vite utuntur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod secundum Augustinum, XII super Genes. ad litteram (cap. XXVII) et ad Paulinam de videndo Deum (epist. cxlvii olim cxii cap., xiii), ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam rapto, sicut et de Paulo dicitur II Corinth. xii: ut in hoc Judeorum legifer, et doctor gentium aquirentur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescant ut divinam essentiam in rapto videant; unde subjungit: *Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, iuc vite funditus moritur.*

Ad TERTIUM dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor; quod ei competeat ex hoc quod erat Deus et homo; unde in ejus potestate erant omnia quæ ad humanam naturam spectabant, ut unaquæque vis anime et corporis afficeretur (2) secundum quod ipso disponebat; unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fructio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus ejus, luce gloriæ illustratus, Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloriæ non derivaretur; et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dei non potest, quibus ex superioribus viribus redundat de necessitate aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

Ad QUARTUM dicendum, quod intellectuali visione in statu viæ Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quod non est; et quantum ad hoc ejus essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus questionibus patet.

Ad QUINTUM dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viæ divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

Ad SEXTUM dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediate nullo alio prædicto; quamvis quancumque ex aliorum visibilium amore in invisibilia rapimur; non autem

(1) *Al. et capti.* — (2) *Al. efficeretur.*

possimus in viâ stato Deum immediate cognoscere nullo alio præcognito. Cujus ratio est, quia cum affectus ad intellectum sequatur; ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsis Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quæ intellectus transivit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriæ sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriæ non illustretur; ipsa enim carentia gloriæ erit divina visionis impedimentum.

AD OCTAVUM dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creatoris omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creature dat proprium modum essendi; et sic aliam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium modum ejus.

AD NONUM dicendum, quod duplex est sanitas mentis; una qua sanatur a culpa per gratiam fidei; et hæc sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo et in enigmate: alia est ab omni culpa et poena et miseria; quæ est per gloriam; et hæc sanitas facit videre Deum facie ad faciem; quæ duæ visiones distinguuntur, I Corinth., XIII, 12, ubi dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

AD DECIMUM dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit impropotionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

AD UNDÈCIMUM dicendum, quod quamvis divina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei conjuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam predicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis presentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura invenitur

aliqua Creatoris similitudo, non tamen quocumque ad creaturam convertitur, convertitur ad eam ut est similitudo Creatoris. Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

AD DECIMUMSECUNDUM dicendum, quod, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psal. XI: *Diminute sunt veritates a filiis hominum*, ab una increata veritate multe creatae veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multe facies resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimus, secundum quod per ejus similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo judicamus; ut cum per principia per se nota judicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod summa veritas, quantum est in se, est summe cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod est minus cognoscibilis nobis, sicut patet per Philosophum, II Metaph. (com. 1).

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Glossa. Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria; unde dicit interlinearis: *Vidi Dominum facie ad faciem: non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Dns ei locutus est.* Alio modo exponitur in Glossa Gregorii de visione intellectuali, qua Sauli divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius: *Veritatem sentiendo vidit; quia quanto est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe æstimat, quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspiceret se non posse sentire.* Et post pauca subiungit: *Hæc ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quædam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.*

ARTICULUS XII. — *Utrum Deum esse sit per se notum menti humane, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.*

Duodecimo queritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humane; sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse; et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (lib. I, cap. 1 et II). Ergo, etc.

2. Præterea, Deus est quo majus cogitari non potest, ut Anselmus dicit in Prologio, cap. II circa princ.). Sed illud quod potest cogitari non esse est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Præterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse; quia si potest non esse, sequitur eam esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse.

4. Præterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se prædicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Præterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit (III de Consol., prosa III). Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse; et sic idem quod prius.

6. Præterea, veritas prima præcellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse; sicut veritas propositionis hujus, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quæ Deus est.

7. Præterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non posse.

8. Præterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit. Sed Deus est veritas. Ergo, etc.

9. Sed dicendum, quod in processu est fallacia secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. — Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter; sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter; et sic simpliciter erit verum dicere veritatem esse.

10. Præterea, nomen Dei proprium est *Qui est*, ut patet Exod., III. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.

1. Sed contra est quod dicitur in Psalm. XIII: *Dixit insipiens in corde suo; Non est Deus.*

2. Sed dicendum, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum; sed actu potest cogitari non esse. — Sed contra, de his quæ naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium æstimari secundum interiore rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium hujus quod est Deum esse, potest æstimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

3. Item, illa quæ sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis

cognoscuntur, ut dicitur I Posterior. (com. VI ante med.). Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum ejus; Rom., I, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo Deum esse, non potest esse per se notum.

4. Præterea, non potest seiri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in præsentis statu non possumus cognoscere quid est. Ergo ejus esse non est nobis notum; ergo nec Deum esse, est per se notum.

5. Præterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Sed cui ratio contradicit, non est per se notum. Ergo, etc.

6. Præterea, nihil est homini certius sua fide, ut dicit Augustinus. Sed de his quæ sunt fidei, dubitatio potest oriri, et de quibuslibet aliis; et sic potest cogitari Deum non esse.

7. Præterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinitate (I, cap. II circa princip.), quod *summum bonum purgatissimis mentibus cernitur.* Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo, etc.

9. Præterea, inter quæcumque distinguit ratio, unum potest sine altero cogitari; sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, ut dicit Boetius de Hebdom. (lib. *An omne quod est, bonum sit*, inter medium et fin.). Sed in Deo differunt ratio esse et essentia. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, idem est Deo esse Deum quod esse justum. Sed multi opinantur Deum non esse justum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo, etc.

Respondens dicendum, quod circa hanc questionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas nulli inducant ad probandum Deum esse.

Alii dixerunt, ut Avicenna (I Metaph. non remote a princ.) quod Deum esse, non est per se notum, sed per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, intantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterior proferre, et verba quibus profert cogitare interius.

Prima opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a philo-

sophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivole inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos; Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut predicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod predicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur predicatum; et ideo est quod quedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdom. (a princ.) dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab equalibus equalia demas, equalia manent que restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse; que non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturæ esse est aliud ab ejus quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse sum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videmus, multo magis erit nobis per se notum Deum esse, quia nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vere.

Quia igitur utraque pars quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea que sunt in se notissima. Unde

hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo majus cogitari non possit.

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquid primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat; vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod Deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide.

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia; et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine; et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam incretam; ea enim que sunt minus nota in se, nota sunt magis quoad nos, secundum Philosophum (I Physic., com. II).

Ad septimum dicendum quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut hæc duo simul in apprehensione cadant, et sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul (1) in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum, quod illud quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus, per impossibile, aliquid non fuisse, tunc, tali positione facta, nihil est verum nisi materialiter tantum; materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit nisi materialiter et secundum quid.

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reducat ad verum vel veritatem simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

(1) Al. totum simul.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis nomen Dei sit *Qui est*, non tamen hoc est per se notum nobis; unde ratio non sequitur.

AD PRIMUM in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosl. (cap. II. iii et iv) ita exponit, quod insipiens intelligitur dixisse in corde, *Non est Deus*, in quantum hæc verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare poterit.

AD SECUNDUM dicendum, quod eodem modo quoad habitum et actum est per se notum, et non per se notum (1).

AD TERTIUM dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quia secundum se sit per se notum.

AD QUARTUM dicendum quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significet per nomen.

AD QUINTUM dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens articulum fidei; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud continentur; utpote quod habet unitatem essentie cum trinitate personarum, et alia huiusmodi.

AD SEXTUM dicendum, quod illa quæ sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhesionis; nulli enim credens firmius adheret quam his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo in quietatione intellectus in re cognita importat; quod enim credens assentiat his quæ credit, non provenit ex hoc quod intellectus ejus sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum; sed ex voluntate, quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quæ sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse; sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viæ cognoscere non possumus, nisi in quantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni quæ cognoscitur quid est; et de hæc etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini communiter inducta.

Unde patet responsio ad OCTAVUM.

AD NONUM dicendum, quod ea quæ sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde, licet in Deo distinguatur quod est et esse, ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

(1) *Id.* et tamen per se notum.

AD DECIMUM dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu justitie, sed etiam in aliis suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus ejus effectus cognoscatur; cum ejus effectus sit ens commune, quod in cognitu esse non potest.

ARTICULUS XIII. — *Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.*

Tertiodecimo queritur, utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum; et videbitur quod sic, per id quod dicitur Roman., 1: *Invisibilia Dei, etc.*, Glossa (interlin.): *Invisibilia referuntur ad personam Patris; sempiterna virtus ad personam Filii; divinitas ad personam Spiritus sancti.* Ergo, etc.

2. Præterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, et totius potentie origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est generativa. Ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generativa. Sed, ipsa posita in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum. Quod autem potentia generativa sit potentia prima, sic probatur. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, prius est quam velle et agere. Ergo intellectiva potentia est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa; quia omnis intellectus gignit sui notitiam in se ipso. Ergo, etc.

3. Item, omne æquivocum reducitur ad univocum, sicut multitudo ad unitatem. Sed processio creatura a Deo est processio æquivoca, cum creaturæ non convenient cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: quæ posita, sequitur processio personarum in divinis.

4. Item, dicit quædam Glossa super Apocal., quod nulla secta fuit quæ circa personam Patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam Patris, si poneretur Filium non habere. Ergo et secta Philosophorum, qui naturalem cognitionem Deum cognoverunt, posuerunt Patrem et Filium in divinis.

5. Præterea, sicut dicit Boetius in Arithmetica sua, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas. Sed inter creatorem et creaturam est inæqualitas. Ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatem ponere. Sed non potest ibi esse æqualitas nisi sit ibi distinctio; quia nihil sibi est æquale, sicut hæc simile;

sicut dicit Hilarius (III de Trin., non multum remote a flu.), Ergo, etc.

6. Item, naturalis ratio ad hoc pervenit, quod in Deo est summa jucunditas. Sed nullus boni est summa jucunditas sine consortio, ut Boetius dicit. Ergo, etc.

7. Præterea, naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creature. Sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo, etc.

8. Præterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis; unde in I Coeli et Mundi (com. II) dicitur: *Per hunc numerum, scilicet ternarium, attribuiamus nosmetipsos magnificare Creatorem, etc.*

9. Item Augustinus narrat, XI de Civit. Dei (cap. XIV, parum a princ.), quod Porphyrius philosophus posuit Deum Patrem, et Filium ab eo genitum; et in lib. Confess. (VII, cap. IX, parum a princ.), dicit, quod in libris quibusdam Platonis venit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Joannis: *In principio erat Verbum*, usque *Verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

10. Præterea, naturali etiam ratione philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad aliquid dicere in divinis sequitur Verbi emissio, et personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Sed contra est quod dicitur Hebr., XI, 1: *Fides est sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium*. Ea vero quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. Ergo, etc.

Item, Gregorius (homil. XXVI in Evangel. in princ.): *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*. Sed in fide Trinitatis præcipue meritum consistit. Ergo, etc.

Respondendo dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personæ; et alio cognitis, vere Trinitas personarum cognoscitur in divinis: alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potentia Patri, etc. Sed per talia Trinitatis perfecte cognosci non potest; quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, hujusmodi attributa propriam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Hæc autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam. Cujus ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest edificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabri instrumenta. Primita autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, III de Anima, sunt

in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullam cognitionem ratio nostra naturalis potest pertinere ad quæ se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum, II Poster. (commen. ult. circa med.). Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad propria Personarum, sicut ex effectibus devenit ad causas: quia omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentialia pertinet, cum Deus per essentialia suam sit causa rerum. Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personæ non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali cognitione in propria Personarum devenire non possumus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod expositio illa Glossæ sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

Ad SECUNDUM dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam poterantur, satis naturali ratione considerari potest; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid signat a se distinctum.

Ad TERTIUM dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam unitatem, et æquivocatio omnis univocationem; non tamen omnis æquivoca generatio præsupponit generationem univocam; immo e converso, sequendo naturalem rationem; causæ enim æquivocæ sunt per se causæ speciei, unde in totam speciem causalitatem habent; causæ vero univocæ non sunt causæ speciei per se, sed in hoc vel illo: unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei; alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest: et ideo ratio non sequitur.

Ad QUARTUM dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis hæreticorum, qui ex Ecclesia prodierunt; unde in eis non includuntur sectæ Gentilium.

Ad QUINTUM dicendum, quod non supposita personarum distinctione, est ponere æqualitatem in divinis, secundum quod ejus bonitatem suæ sapientiæ æqualem esse dicimus. Vel dicendum, quod in æqualitate duo considerantur; scilicet æqualitatis causa, et æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut unitas numerum. Sed supposita æqualitatis sunt multa; et hæc non præsupponuntur ad supposita inæqualitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem præcedere; quia in dualitate primo invenitur æqualitas, inter unitatem vero et dualitatem inæqualitas.

Ad SEXTUM dicendum, quod verbum Boetii est intelligendum de illis quæ non habent in se perfectam bonitatem, sed unum in-

diget alterius adminiculo: unde iucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem iucunditatis; unde ad ejus iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia Personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quæ in creaturis inveniantur distincta, in Creatore sine distinctione inveniantur.

AD OCTAVUM dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarium numerum ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum trinarium observabant.

AD NONUM dicendum, quod verba illa philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

AD DECIMUM dicendum, quod philosophi ratione naturali nunquam considerant Deum dicere (1) secundum quod dicere habet distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QUÆSTIO XI

DE MAGISTRO

(In quatuor articulis divisa.)

Primo queritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; 2^o utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; 3^o utrum homo ab Angelo doceri possit; 4^o utrum docere sit actus vite activæ vel contemplativæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus.* (1 part., quæst. cxvii, art. 1.)

Quæstio est de magistro: et primo queritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus: et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Math., xxiii, 8: *Unus est magister vester; et præcedit: Nolite vocari rabbi; super quo Glossa (interlin.): ne divini honorem hominibus tribuatis, ad quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse vel docere, solus Dei esse videtur.

2. Præterea, si homo docet, non nisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqui doceri viderentur, utpote si aliquo querente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augus-

(1) *Al. cum dicere.*

tinus dicit in lib. de Magistro (cap. iii declinando ad fin.); et probat; eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum: quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Præterea, si aliarum signa rerum cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit; ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem que est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addicere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Præterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientia subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Præterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actu deduci possunt, sed a Deo solo nature inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videtur nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Præterea, Rom., x, super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet Deus intus doceat, præco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem intus in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro: *Solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet intus; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor.

diget alterius adminiculo: unde iucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem iucunditatis; unde ad ejus iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia Personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quæ in creaturis inveniantur distincta, in Creatore sine distinctione inveniuntur.

AD OCTAVUM dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarium numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum trinarium observabant.

AD NONUM dicendum, quod verba illa philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

AD DECIMUM dicendum, quod philosophi ratione naturali nunquam considerant Deum dicere (1) secundum quod dicere habet distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QUÆSTIO XI

DE MAGISTRO

(In quatuor articulis divisa.)

Primo queritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; 2^o utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; 3^o utrum homo ab Angelo doceri possit; 4^o utrum docere sit actus vite activæ vel contemplativæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus.* (1 part., quæst. cxvii, art. 1.)

Quæstio est de magistro; et primo queritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Math., xxiii, 8: *Unus est magister vester; et præcedit: Nolite vocari rabbi; super quo Glossa (interlin.): ne divini honorem hominibus tribuatis, ad quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse vel docere, solus Dei esse videtur.

2. Præterea, si homo docet, non nisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqui doceri viderentur, utpote si aliquo querente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augus-

(1) *Al. cum dicere.*

tinus dicit in lib. de Magistro (cap. iii declinando ad fin.); et probat; eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum: quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem; effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Præterea, si aliarum signa rerum cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit; ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem que est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addicere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Præterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientia subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Præterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actu deduci possunt, sed a Deo solo nature inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videtur nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Præterea, Rom., x, super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet Deus intus doceat, præco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem intus in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro: *Solus Deus cathedram habet in celis, qui veritatem docet intus; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor.

Ergo nec homo potest dici dator scientiæ, sed ad scientiam dispositor.

9. Præterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quemcumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; Joan., 1, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Præterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educatur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII. Quæstionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat*.

11. Præterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad actum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines; sic enim interior operaretur in ipso; quod solus Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, prosa v, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Præterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia que proponit; quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Præterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed nevirum in uno homine ab alio causari potest; quia oportet quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi forme simplices non videntur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Præterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. I de liber. Arb., cap. XVII). Scientia autem, quædam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Præterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa, Isa., XLII, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Præterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret; certificatur autem solum secundum quod interior audit veritatem locutionem, quam consultit etiam de his que ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas que interior loquitur, que est Deus.

18. Præterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa que ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his que magister proponit; non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur li Timoth., 1, 11: *In quo positus sum ego prædicator et magister*. Ergo homo potest esse et dici magister.

Præterea, II Timoth., III, 14: *Tu vero permane in his que didicisti, et credita sunt tibi*. Glossa (interlin.): *a me tanquam a vero doctore*; et sic idem quod prius.

Præterea, Matth., XXIII, 8 et 9, simul dicitur: *Unus est magister vester, et unus est pater vester*. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quia etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quia homo possit dici magister.

Præterea, Roman., x, 15, super illud: *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem!* dicit Glossa (ex ord. et interlineari colligitur): *Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam*. Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Præterea, ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Præterea, Augustinus in libro contra Manich. (II, cap. IV) dicit, quod *sicut terra, que ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiget pluvia de nubibus descendente, ita mens humana, que per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum secundabatur; post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus*. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in educatione formarum in esse; in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod

omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut preparantia materiam ad formam susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra: sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de Naturalibus (IV, cap. II a med.), quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt: scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura: sed per exercitium operum remouentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem auferitur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod anime est omnium scientia concreta; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiae exteriora admiſcenda nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexionem causarum contextitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causa sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconueniens redit: cum enim remouens prohibens non sit nisi mouens per accidens, ut dicitur VIII Physic. (com. xxxij); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, remouendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultantur; sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (I Physic., com. lxxviii), media via inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actu redeuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethic. (II, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem praexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam vir-

tutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universalibus, cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: per virtutem enim naturalem quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuuando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus vel instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum admittendo medicinas; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam; unus, quando naturalis ratio per se ipsam deuenit in cognitionem ignitorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae sunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eandem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignorantur deducit sicuti aliquis inueniendo (1) deducit se ipsum in cognitionem ignoti.

(1) *Id.* inueniendo, sicut si aliquis deducit, etc.

Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti in inventendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi signa, et per quendam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I Posteriorum (com. v), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea que in principis per se nobis non includuntur, vel includi non manifestantur; non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem: quamvis etiam hoc aliquo modo ex principis innatis causetur: ex ipsis enim principis per se nobis considerat, quod ea que ex eis necessario consequuntur, sunt essentialiter tenenda; que vero eis sunt contraria, totaliter respicienda; aliis autem assensum præbere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quedam similitudo increate veritatis in nobis resultat. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interiori sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo prædicto.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod quia hominis præceperat discipulis ne vocarentur magistri; ne posset intelligi hoc prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, que Deo competit; quasi in hominem sapientiam spem ponentes, et non magis de his que ab homine audivimus, divinam veritatem consentientes, que in nobis loquuntur per sue similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Ad SECUNDUM dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, que nobis per aliqua signa proponuntur, et applicatur ad alia que prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad TERTIUM dicendum quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus: utpote si docemur quid est homo, oportet quod de

eo præsciamus aliquid; scilicet rationem animalis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, que nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet præscire de subiecto et passione quid sint, etiam principis per que conclusio docetur, præcognitis: omnis enim disciplina fit ex præexistente cognitione, ut dicitur in I Poster. (in princ.). Underatio non sequitur.

Ad QUARTUM dicendum, quod ex sensibilibus signis, que in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam; proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principis meoconclusionem, ut dictum est, in corp. art.

Ad QUINTUM dicendum, quod in eo qui docetur, scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quedam omnium sequentium cognitionum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione create virtutis in actum educi potest.

Ad SEXTUM dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia que est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similitudo ei que est in magistro,educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interiori operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interiori docente.

Ad OCTAVUM dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interiori.

Ad NONUM dicendum, quod homo, verus et vero doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis condjuvans ad scientiæ perfectionem per ea que exterius proponit; secundum quem modum dicitur Ephes., in 9: *Mihi omnium Sanctorum ministerio dabo est gratis hæc... illuminare omnes, que sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad DECIMUM dicendum, quod duplex est sapientia; scilicet creata, et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res æternas de quibus est;

et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad **DECIMUMPRIMUM** dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam sonorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur; unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter se consideranda; etideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigatur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi (1). Sed potentia intellectiva, cum sit collectiva, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentaliter, sed etiam in potentia essentiali; indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic. (com. xxxi). quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visu corporali excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad **DECIMUMTERTIUM** dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus; non autem

(1) *Al.* vel aliquid hujusmodi.

ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen non certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad **DECIMUMQUARTUM** dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in se ipso.

Ad **DECIMUMQUINTUM** dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat; haec autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhæret; per quam solam natura rationalis formata dicitur; ut patet per Augustinum super Genes. ad litt., lib. IX, cap. xxv, et lib. LXXXIII Questionum, quæst. v.

Ad **DECIMUMSEXTUM** dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patet in sequenti articulo; ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectu possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad **DECIMUMSEPTIMUM** dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad **DECIMUMOCTAVUM** dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet; unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II. — *Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.*

Secundo queritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiae causata in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducatur. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Praeterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad cer-

titudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti præcipue convenit docere; et sic idem quod prius.

3. Præterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini: unde Matth., xxiii, 8: *Unus est magister vester*. Sed Deus nos docet, in quantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. Ergo illi lumini præcipue actio docendi attribui debet; et sic idem quod prius.

4. Præterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethic. (capit. iv, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Præterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendō, et ab alio addiscendō. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsi lex; Rom., ii 14: *Cum gentes que legem non habent, naturaliter quo legis sunt, faciunt... ipsi sibi sint lex*. Ergo et ille qui scientiam acquirit per se ipsum, debet sibi ipse dici magister.

6. Præterea, doctor est causa scientiæ, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Soli medicus sanat se ipsum. Ergo et aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII Phys. (com. xxii) quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Præterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt esse aliquis ad se ipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondet dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis, sibi inditum, absque exterioris doctrinæ magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi: non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII Metaphys. (com. xxii et xxviii). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis; vel etiam eminentiori sicut est in æquivo-

cis. Quædam vero agentia sunt in quibus eorum quæ aguntur non præexistit nisi pars: sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi; quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicitè et perfecte, sicut in addiscento per doctrinam. Quando autem alieni acquiritur scientia per principium intrinsecum; illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicitè novit omnia quæ per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione iam dicta (in sol. ad I arg.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam; quia docens, qui explicitè totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum præhabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu; ex hoc quod habeat sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III. — *Utrum homo ab Angelo doceri possit.*

Tertio queritur, utrum homo ab Angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia si Angelus docet; docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solus Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur; quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): huiusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibilibus apparentes; quod præter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod Angeli nos docent quodammodo interius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationis impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio; ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (LXXXIII Quæstionum, quæst. 11). Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus; cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest; cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginatio.

3. Præterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant; quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum; nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Præterea, quodcumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspicat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre; non videt enim eos in se ipsis, sicut nec aliterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec eorum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibilibus apparent; de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Præterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin., Math., XXIII: *Unus est magister vester*). Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increata, ut patet Joan. 1. Ergo, etc.

6. Præterea, quicumque alium, docet, cum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis, et forma simplex, non exit in esse successive; et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. II dicit. Fidei., cap. III in fin.), videtur quod ipsi docere non possint.

7. Præterea, inefficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine inefficienti, eo quod abente lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur inefficiens quædam illuminatio; eo quod scientia de necessariis est, que semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine inefficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum; cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angeli non potest docere.

8. Præterea, Joan., 1. 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid queritis?* responderunt: *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa (ordin.) dicit: *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod querenti quid quererent, non rem, sed personam respondent.* Ex quibus omnibus habetur quod contentur in illa responsione, cum esse personam quandam; et hac confessione fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianæ in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Præterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quædam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur; cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quædam creatura est. Ergo non imponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente; et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Præterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandum pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem, nullo Angelo mediantis. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediantis.

12. Præterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscatur; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. III, in fin.); vel illuminando species quæ sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatum; et sic Angelus docere non potest.

13. Præterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu

hominis, quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano: non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum, que sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Præterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminatio proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quæ sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio quæ res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari: quia sic oporteret quod virtutes, et alia quæ intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur: similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quæ per suas similitudines cognoscuntur: cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Præterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Gen. ad litteram (lib. I, cap. XII). Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Præterea, cum Angelus sit homine superior: si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest: homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. celest. Hierar.: *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primam docere, deinde per ipsos in nos scientia gentia descendit.*

Præterea, quod potest inferior, potest superior. Sed Angelus est superior homine. Ergo, etc.

Præterea, ordo divine sapientie non minus est in Angelis quam in corporibus celestibus, quæ imprimunt in ista inferiora.

Præterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in

actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

Præterea, Augustinus, in lib. de bono Perseverantia, dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo, etc.

Præterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quæ lumen obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et tunc per locutionem sensibilem instruit: et sic nunc non querimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio questionis.

Sciendum est igitur, quod, cum Angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem modus modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad ejus evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum hæc est differentia: quod visui corporali omnia sua objecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum; sed quedam statim conspiciere potest, quedam vero non conspiciunt nisi ex aliis principis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per dno accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientie causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et aditiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturæ alteri homini par est in specio intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientie existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini

causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continetur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. præc., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori causa homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspicendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Phys. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quae formari possunt ex commotione organo corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quæ ipse Angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admisceatur, ostendat, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XII circa fin.).

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparisonem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparisonem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angelus exterior reputatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitiva partis cogi potest; sicut cum quis pungitur, accessu habet infundere ad sensationem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

AD TERTIUM dicendum, quod Angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen nature; sed lumen nature divini infusum confortat, ut dictum est, in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univoceum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens æquivocum, quod alio modo imprimit quam habet; ita etiam est de doctrina; quia homo docet hominem quasi univoceum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quod habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus pateant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens æquivocum; ipse enim

intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini pateant; sed quia in homine scientia causatur, per suum modum, earum rerum quæ Angelus longe alio modo cognoscit.

AD QUINTUM dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribitur.

AD SEXTUM dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur, sunt veræ antequam scientur; quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis scientia quæ a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indelicentibus, tamen ipsa scientia deficere potest; unde non oportet quod illuminatio doctrinæ sit a lumine indelicenti; vel si est a lumine indelicenti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

AD OCTAVUM dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo cum venerantur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quedam Glossa, parum infra, dicit: *Quia cogitavit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

AD NONUM dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstrat; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

AD DECIMUM dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quia mens angelica sit excellentioris nature quam humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiæ continuetur, cuius beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod in nobis sunt quedam vires quæ coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivæ, quæ excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud; unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest im-

primere, quodammodo, homo vel Angelus, representando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad DECIMUM DICENDUM dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera; quamvis enim intellectus agens sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solus Dei.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod imaginatio potest accipere ea que sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere que sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, in quantum sunt potentie unius anime; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod spiritus nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corpore agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiatur.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines; sed impantia facit rerum similitudines in mente resultat, vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quæ soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam; et ideo solus Deus dicitur Creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod etiam de his que habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam que docet, nobiliori modo docere; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — *Utrum docere sit actus vite activæ, an contemplativæ.* (II^a II^a part., quæst. CLXXXI, art. 3.)

Quarto quaeritur, utrum docere sit actus vite contemplativæ vel activæ; et videtur quod sit actus contemplativæ. *Vita enim activa cum corpore deficit*, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III). Sed docere non deficit cum corpore; quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Præterea sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV), *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur*. Sed

doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Præterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, *activa vita dum occupatur in opere, minus videt*. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativæ quam activæ.

4. Præterea, utrumque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens; sicut per eundem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquando perfectum esse in consideratione divinarum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, que est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Præterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina præcipue versatur circa æterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius in eadem homil. (XIV sup. Ezech.) dicit: *Activa vita est panem caritati tribuere, verbo sapientia nescientem docere*.

Præterea, opera misericordie ad vitam activam pertinent. Sed docere inter elemosinas spirituales computatur. Ergo est vite activæ.

Respondico dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vite activæ sunt temporalia, circa que humanus actus versatur; materia autem contemplativæ sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insisit. Et hæc materia diversitas provenit ex diversitate finis; sicut et in omnibus aliis materia secundum finem exigentiam determinatur. Finis enim contemplativæ vite est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis dico inæternæ secundum modum possibilem contemplanti; que quidem in hac vita imperfecte inspicitur; in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. XIV in Ezech. parum a mod.), quod *contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur*. Sed activæ vite est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam; in cujus signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, magis materia ipsa res que docetur; alio vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primæ materie, actus doctrinæ ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundæ pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina nihilmodo ad vitam activam pertinere videtur; quia ultima materia ejus, in qua finem intantum consequitur, est activæ vite materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam; quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc

cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit quod *activa vita laboriosa est quia desudat in opere; quæ duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in celestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. iv cœlest. Hierarch.); et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quæ ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad **SECUNDUM** dicendum, quod sicut Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur: ita plurimum utilitas animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam præcedit quantum ad illos actus, qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad **TERCIUM** dicendum, quod visio docentis est principium doctrine; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad **QUARTUM** dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrine; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit; sicut et converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad **QUINTUM** patet solutio ex dictis: quia respectu materiæ primæ doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

QUESTIO XII

DE PROPHETIA

(In quatuordecim articulos divisa.)

Primo, utrum prophetia sit actus, vel habitus; 2^o utrum prophetia sit de conclusionibus seilibus; 3^o utrum prophetia sit naturalis; 4^o utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; 5^o utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; 6^o utrum Propheta in speculo videant eternitatis; 7^o utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophete novæ rerum species, vel solum lumen intellectuale; 8^o utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; 9^o utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienet; 10^o utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et com-

minationis; 11^o utrum in prophetia invenitur immobilis veritas; 12^o utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria; 13^o utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam; 14^o utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prophetia sit actus, vel habitus.*

(II^a II^a part., quest. CLXXI, art. 2.)

Quæstio est de prophetia: et primo quaeritur, utrum sit habitus, vel actus; et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in III de Anima (com. xiii), habitus est quo quis quando vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia utcumque voluerit, sicut patet IV Regum, iii, de Eliseo, qui Regi quaerenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Præterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quæ subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat: qui enim ad hoc quod considerat, indiget instructe, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur: unde IV Regum, iv, 27, dicit Eliseus de muliere cuius erat filius defunctus: *Anima ejus in amaritudine est; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi*. Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum, quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget, ut ea quæ sunt divinitus indicata, cognoscere possit. — Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophete loquitur.

4. Præterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quæ subsunt habitui. Sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus; ut enim dicit Gregorius in homil. i super Ezech. (non remote a princ.) et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiæ ex presenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; et aliquando ex futuro tangit, et ex presenti non tangit. Ergo donum prophetiæ non est habitus.

5. Sed diceret, quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur. — Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte

cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit quod *activa vita laboriosa est quia desudat in opere; quæ duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in celestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. IV cœlest. Hierarch.); et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quæ ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad **SECUNDUM** dicendum, quod sicut Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur: ita plurimum utilitas animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam præcedit quantum ad illos actus, qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad **TERCIUM** dicendum, quod visio docentis est principium doctrine; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad **QUARTUM** dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrine; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit; sicut et converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad **QUINTUM** patet solutio ex dictis: quia respectu materiæ primæ doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

QUESTIO XII

DE PROPHETIA

(In quatuordecim articulis divisa.)

Primo, utrum prophetia sit actus, vel habitus; 2^o utrum prophetia sit de conclusionibus seilibus; 3^o utrum prophetia sit naturalis; 4^o utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; 5^o utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; 6^o utrum Propheta in speculo videant eternitatis; 7^o utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophete novæ rerum species, vel solum lumen intellectuale; 8^o utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; 9^o utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienet; 10^o utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, et com-

minationis; 11^o utrum in prophetia inveniantur immobilis veritas; 12^o utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria; 13^o utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam; 14^o utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum prophetia sit actus, vel habitus.*

(II^a II^a part., quest. CLXXI, art. 2.)

Quæstio est de prophetia: et primo quaeritur, utrum sit habitus, vel actus; et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in III de Anima (com. XIII), habitus est quo quis quando vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia utrumque voluerit, sicut patet IV Regum, III, de Eliseo, qui Regi quaerenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Præterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quæ subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat: qui enim ad hoc quod considerat, indiget instructe, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur: unde IV Regum, IV, 27, dicit Eliseus de muliere cuius erat filius defunctus: *Anima ejus in amaritudine est; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi*. Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum, quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget, ut ea quæ sunt divinitus indicata, cognoscere possit. — Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophete loquitur.

4. Præterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quæ subsunt habitui. Sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus; ut enim dicit Gregorius in homil. I super Ezech. (non remote a princ.) et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiæ ex presenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; et aliquando ex futuro tangit, et ex presenti non tangit. Ergo donum prophetiæ non est habitus.

5. Sed diceret, quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur. — Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte

infectus, cuius est largitas infinita. Ergo donum prophetiæ ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Præterea, ex parte affectivæ ita se habet, quod per unam gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influenza unius prophetiæ luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Præterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabilia, sed ad omnia.

8. Præterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non veniunt in unius totalis scientiæ habitu, nisi conclusiones illæ connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed huiusmodi futura contingentiæ, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiæ. Ergo sequitur quod, si donum prophetiæ ad unum tantum prophetarum se extendit, in uno Propheta tot sunt prophetiæ habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

9. Sed diceres, quod habitus prophetiæ semel infusus, ad omnia prophetabilia se extendit: requiritur tamen nova revolutio quantum ad speciem aliquam ostensionem. — Sed contra, habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior quam habitus scientiæ acquisita: et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiæ, adjuncto etiam ministerio imaginativæ virtutis, possumus formare tot species quot sunt nobis necessaria: in actualem considerationem eorum ad quæ habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest Propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliæ species de novo ostendantur.

10. Præterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. præpositum Psalterio), *prophetia est dicta inspirata, verum et entis immobilitate veritate descendens*. Sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

11. Præterea, videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo et visio passio. Sed prophetia est visio quadam; I Reg., ix, 9: *Qui nunc dicitur Propheta, vocabatur olim Videns*. Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

12. Præterea, secundum Philosophum, habitus est *qualitas difficile mobilis*: prophetia vero facile movetur, quia non semper Propheta immanet, sed ad tempus; unde Amos, i, super illud, *Non sum Propheta, dicit Glossa (ordin.)*: *Spiritus non semper administrat prophetam Prophetis, sed ad tempus: et tunc recte dicuntur Propheta cum illuminantur*. Gregorius etiam super Ezech. dicit in i homilia (III Moral., cap. XII), quod al-

quando propheta spiritus Prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus, cum hunc non habeat, se agnoscant ex dono habere cum habent. Ergo prophetia non est habitus.

1. Sed contra, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v), tria sunt in anima: potentia, habitus, et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent Prophetæ, cum potentiæ animæ omnibus sint communes; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animæ sensitivæ, ut dicitur in VII Physic. (com. xx). Ergo est habitus.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed Propheta ea quæ denuntiat, cognoscit; non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

3. Præterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia Propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quomodo sit habitus; quia etiam habes habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiæ, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiæ. Ergo nihil prohibet prophetiam esse habitum quendam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4. Præterea, fides habitus quidam est omnium credibilium; nec tamen habens habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiritur divina revelatio, quasi quedam allocutio, ut Propheta distincte prophetabilia cognoscat.

Respondet dicendum, quod, sicut dicit Glossa in Principio Psalterii (in arg. 10 citata), prophetia visio dicitur, et Propheta videns, ut patet I Reg., xi, ut supra dictum est. Non tamen quælibet visio prophetia dici potest; sed visio eorum quæ sunt procul a cognitione; ut sic dicatur esse Propheta non solum *procul fans*, id est annuntians; sed etiam *procul videns*, a *phanos*, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestetur, sub lumine quadam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo, Ephes., v, oportet ut ea quæ manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis Propheta constituitur.

Secundum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subjecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut calor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quadam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallidescit, est ut quadam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis

ut stellarum qualitas, utpote quædam forma in eis permanens; in aere vero, ut quædam passio, quia lumen non refinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentialiter intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheti- cum in Propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscat intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturali ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat: quod esse non potest, nisi ea inspicat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non sit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quæ cordoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriæ conclusiones ex principis deducere, habitum geometriæ non haberet, sed quæcumque de conclusionibus geometriæ sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non posset enim ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quæ cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus: unde cum Propheta Dei essentiam non videant, non possunt ea quæ propheticæ vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inherens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheti- cum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetae per modum ejusdem passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen prædictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel factum quemdam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere eor Prophetæ: et alius hujusmodi verbis de prophetia loquitur. Et sic patet quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

¶ Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habitus ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc dicit Augustinus in lib. de orando Deum: *Mens qua curis et negotiis tepescere coepit, omnino refrigerat, et periculis extinguitur, nisi crebrius inflammetur: et ideo certis horis ad negotium*

orandi mentem recocavimus. Unde et mens Prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; et hæc habitus potest dici habitus prophetiæ; sicut etiam Avicenna dicit, VI de Naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quædam animæ nostræ ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis, et species intelligibiles ab ea in se affluentes. Sed tamen non proprie dici potest habitus, sed magis habitus vel dispositio quædam, a qua aliquis nominatur Propheta, etiam quando actu non inspiratur. Sed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utriusque rationibus respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto; et sic habitus prædicta prophetizandi, habitus dici non potest; per eum tamen modum potest dici habitus secundum modum Avicennæ etiam habitus animæ nostræ ad recipiendum ab intelligentiâ agente, quia illa receptio est naturalis secundum ejus opinionem. Unde secundum eum, qui habet habitatem, habet potestatem recipere cum vult; quia influentia naturalis non deest materiæ dispositæ. Sed influentia prophetiæ dependet ex sola divina voluntate; unde, quantum sit habitus in mente Prophetae, non est in ejus potestate ut prophetia utatur.

Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inasset menti ut habitus quidam scientiæ de rebus propheticis, non indigeret Propheta ad que libet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habitus ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habens, habitus dicitur, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

Ad tertium dicendum, quod post perceptionem divinæ locutionis, qua Prophetam alloquitur interior, quo nihil est aliud quam mentis illustratio; non requiritur aliquis habitus quo interior audita percipiatur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habitus aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et ejus perceptio vires naturales excedit.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Hæc autem aretatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiæ ipsius, qui dividit singulis prout vult.

Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quæ hominem Deo conjungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali; quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non ha-

hent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinæ sapientie; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

AN SEPTIMUM dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, et ratione ejus propter quod datur, quod est alius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientie acquisitum conclusiones scientiarum; et similiter lumen propheticum quantum sit infusum, non tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati habituum infusorum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

AN OCTAVUM dicendum quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens Propheta, esset habitus; non autem si ponamus habitatem ad percipiendum lumen predictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habitus ut illuminatur de quocumque.

AN NONUM dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiritur ad prophetiam revelationem, infra. art. vii. dicitur.

AN DECIMUM dicendum, quod licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus; consuetum est enim quod habitus per actus designantur.

AN UNDECIMUM dicendum, quod videre secundum Philosophum (II Topic., capit. xii) dupliciter dicitur; scilicet habitu, et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

AN DUODECIMUM dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ; sed habitus illa quæ remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis; immo diu permanet, nisi in Propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habitus tollitur.

AN PRIMUM vero eorum que sunt in contrarium, dicendum, quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animæ, ut irasci et concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem Prophetæ est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi per modum pertrescentis, recipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur; quia intelligere quoddam pati est, ut dicitur in III de Anima (com. xii). Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendit omnia

quæ in anima sunt, sed ea tantum quæ ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit; sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

AN SECUNDUM dicendum, quod non omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

AN TERTIUM dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quedam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quæ indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quedam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet notitiam primorum habituum, habet notitiam sub quadam confusione habituum secundorum; unde ratio non sequitur.

AN QUARTUM dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide; propheta enim perficit intellectum secundum se; unde oportet ut ea quod Propheta est perfectus dono prophetie, possit distincte inspicere; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum; actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quæ Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscatur omnia credibilia, sicut oportet quod habens habitum prophetie omnia prophetabilia distincte cognoscatur.

ARTICULUS II. — *Utrum prophetia sit de conclusionibus scilicibus.*
(II^a II^a part., quest. cxxx, art. 1.)

Secundo queritur, utrum prophetia sit de conclusionibus scilicibus; et videtur quod non. Quia prophetia est *inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cujusmodi non sunt conclusiones scientiæ demonstrativæ. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Præterea, Hieronymus dicit (in Gl. ord. Matth., i. super illud, *Ecce virgo concipiet*) quod prophetia est signum divinæ præscientiæ. Præscientia autem de futuris est. Cum igitur futura, præcipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alienius scientiæ, videtur quod non possit de conclusionibus scilicibus esse prophetia.

3. Præterea, natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis; et multo minus Deus, cujus actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstratarum, habet aliam viam quam prophetiam, scilicet per

principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si hujusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Præterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei; unde mores generati ex semine, non possunt esse ejusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, ut Commentator dicit VIII Phys. (VII Met., com. XXVII et XXXI; et lib. XII. com. XIII et XVIII). Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiunt, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et æquivoce homines dicentur: quod est absurdum.

5. Præterea, scientiæ demonstrativæ sunt de his quæ se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus: immo quandoque spiritus Prophetarum tangit cor Prophetæ de præsentibus et non de futuro, quandoque e contrariis, ut Gregorius dicit super Ezech. (homil. 1 non multum procul a præsentibus). Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Præterea, ad ea quæ per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens Prophetæ, et conjunctumque alterius. Sed in omnibus quæ sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium Prophetæ, et conjunctumque alterius scientis illud; et neuter alteri præferitur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quæ per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

Sed contra prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur. Sed illis quæ sunt scripta in libris Prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur (P salm. CXXXIV. 6): *Qui firmavit terram super aquas*, vel si qua sunt alia. Ergo prophetiæ spiritus inspirat Prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

Præterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quæ sunt super virtutem naturæ, ita se habet donum prophetiæ ad cognoscendum ea quæ naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quæ natura facere non potest, utpote illuminare cæcos, suscitare mortuos; sed etiam quæ natura facere potest, ut curare febricitantes. Ergo per donum prophetiæ non solum cognoscuntur ad quæ naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ad quæ naturalis cognitio attingere potest, ejusmodi sunt conclusiones scientiarum; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

Respondet dicendum, quod in omnibus quæ sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II Phys. (com. LXXXVIII et sequent.). Donum autem prophetiæ datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet I ad Cor., XII. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiæ, sive sint præterita, sive futura, sive

æterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quæ ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiæ; unde Augustinus dicit. II super Genesim ad litteram (capit. IX, parum a principio), quod *quancumque Auctores nostri sciverint ejus figuræ sit eorum; tamen per eos dicere nobis Spiritus veritatem, nisi quæ prædestinavit*; et Joan., XVI, 13, dicitur: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*; Glossa (interlin.) *saluti necessariam*. Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quæ sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quæ in creaturis considerantur in admirationem divinæ sapientiæ et potestatis inducunt; unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem.

Sciendum tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum quæ sunt præteritum, non eodem modo se habet ad omnia prædicta. Quædam enim sunt præterita nostra notitia ex parte ipsorum, quædam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt præterita futura contingentia, quæ per hoc non cognoscuntur, qui ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec suis in causis determinentur. Sed ex parte nostra sunt præterita illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ipsa, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissime entia, sicut res intelligibiles, et præcipue æternæ. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde, cum futura contingentia verius sint præterita a cognitione quam quæcumque alia, ideo præcipue ad prophetiam videntur pertinere, in tantum quod quasi præcipua prophetiæ materia in definitione prophetiæ ponantur, in hoc quod dicitur: *Prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobilitate demonstrans*. Ex quo etiam nomen prophetiæ videtur esse acceptum; unde dicit Gregorius super Ezechielem (homil. 1), quod cum ideo prophetia dicta sit quod futura prædicat; quando de præterito vel præsentibus loquitur, rationem sui nominis amittit. Eorum vero quæ sunt præterita ex parte nostra, est consideranda similiter quædam distinctio. Quædam enim sunt præterita utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi; et talia non sunt conclusiones scientiarum. Quædam vero sunt præterita utpote excedentia cognitionem alicujus hominis, non cognitionem humanam simpliciter; utpote quæ a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina; et hujusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu hujusmodi; et sic possunt subesse prophetiæ conclusiones demonstratae in scientiis.

Ad primum ergo dicendum, quod eventus rerum ponuntur

in definitione prophetiæ quasi materia maxime propria prophetiæ, non autem ita quod sint tota prophetiæ materia.

Et similiter dicendum ab secundum, quod ratione principalis sue materiæ prophetiæ signum præsententiæ dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint scribi alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiæ ostendantur, quia firmiter adheremus Prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfectæ scientiæ ostendatur.

Ad quartum dicendum, quod causæ naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitæ et limitatæ ad unum; et ideo quæ a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum, oportet esse speciem diversam. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine operæ naturæ quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quæ naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quæ diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quæ per omne tempus sunt vera.

Ad sextum dicendum, quod Rabbis Moyses non intelligit quid de his quæ per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio Prophetarum; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differant a his habentibus prophetiam, vel non.

ARTICULUS III. — *Utrum prophetia sit naturalis.*

(H^o II^o part., quæst. cxxxii, art. 1.)

Tertio queritur, utrum prophetia sit naturalis; et videtur quod sic. Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura prævideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura prævidere. Hoc autem est Prophetæ officium. Ergo aliqui naturaliter potest esse Prophetæ.

2. Sed dicebatur, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad iudicium, sed dormientis quantum ad receptionem. — Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de aliquo iudicare quod speciem ejus recipit. Iudicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius iudicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

3. Præterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, scilicet in quantum dependet a sensu. Sed iudicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus dependet quod a sensibus accipit; iudicium autem

est post acceptionem. Ergo intellectus iudicium non est ligatum in somno; et ita videtur distinctio posita nulla esse.

4. Præterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum naturam suam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, quæ est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura prævidere, ut Augustinus ostendit, XII super Genesim ad litteram, multis exemplis. Ergo videtur quod prævidere futura, sit ipsi anime humane naturale; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Gregorius in IV Dialogorum (cap. xxvi, in princ.) dicit, quod ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid prævidet: aliquando enim animæ exiture de corpore per revelationem centuri cognoscitur. Sed illa quæ potest anima inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quæ precipue in futurorum præ-cognitione consistit.

6. Sed dicebas, quod futura quæ animæ naturali cognitione prævidet, sunt illa quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia est de illis futuris. — Sed contra, ea quæ dependent ex libero arbitrio, non habent determinatas causas in natura. Sed ea quæ anima ex sua subtilitate prævidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii (IV Dialog., cap. xxvi), qui ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset dispositum de ejus sepultura in quadam ecclesia, mortis appropinquans surrexit, et se induens prædixit se velle ire per viam Appiam ad ecclesiam S. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exiitans cum ejus funere per viam Appiam noscentes quod ipse dixit, in ecclesia S. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subiungit, prædicere non potuit, nisi illud quod futurum erat ejus corpori, ipsa vis animæ ac subtilitas prævidisset. Ergo illa futura quæ ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine prævideri; et sic idem quod prius.

7. Præterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quæ naturaliter non sunt. Sed astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum coelestium. Ergo prophetia est naturalis.

8. Præterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quæ naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna in libro VI de Prophetia. Ergo, etc.

9. Præterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiæ, et perfectio virtutis imaginatiæ, et potestas animæ, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI de Naturalibus. Sed hæc tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis Prophetæ esse.

10. Sed dicebas, quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad præcognoscendum futura naturalia; sed de his non est propheta. — Sed contra, ea quæ dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia. Sed Isaias prævidit et prædixit Ezechiam fore moriturum. Isa. . . XXXIV; et hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem habetur. Ergo præcognitio naturalium futurorum est propheta.

11. Præterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari; unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur Ethic., IV (VIII, cap. XII). Societas autem conservari non potest sine iustitia; iustitiæ vero regula est propheta. Ergo natura humana est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Præterea, in quolibet genere invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est Propheta, quia secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit. Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Præterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus presentibus. Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest; Rom., I, 20: *Incisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo et naturaliter ex his quæ sunt, homo potest in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse Propheta.

14. Sed dicendum, quod quavis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Præterea, Augustinus in lib. de libero Arb. (II, cap. xviii et xix), distinguit tria genera honorum; scilicet parvum, magnum, et medium. Sed propheta non computatur inter parva bona, quia huiusmodi sunt bona corporalia; nec inter magna, quia huiusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest; quæ prophetiæ competere non videntur. Ergo restat quod propheta ad media bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ; et sic videtur quod sit naturalis.

16. Præterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis (non procul a prime, lib.), quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit Propheta

requiritur quædam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra (art. I hujus quæst.) dictum est. Ergo videtur quod propheta sit naturalis.

17. Præterea, si agenti naturali est agere, et patienti naturale pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiæ hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et homo naturalis est sua communicatio; similiter etiam humane menti naturale est quod a Deo recipiat, cum ejus natura non consistat nisi ex his quæ a Deo recipit. Ergo prophetiæ suscepio est naturalis.

18. Præterea, cullebit potentie naturali passivæ respondet alia naturalis activa potentia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiæ. Ergo est etiam aliqua potentia naturalis activa, per quam aliquis in actum prophetiæ adducitur; et ita videtur quod aliqua propheta sit naturalis.

19. Præterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quædam alia animalia naturaliter sunt prescia eorum futurorum quæ ad ea maxime pertinent; sicut patet de formicis, quæ presciant pluvias futuras, et pisces etiam quidam prænantur tempestates futuras. Ergo etiam homo debet naturaliter esse prescius eorum quæ ad ipsum pertinent; et sic videtur quod homo naturaliter possit esse Propheta.

Sed contra est quod dicitur II Petri, I, 21: *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*.

Præterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed propheta dependet ex causa extrinseca, quia scilicet Prophete in speculo æternitatis legunt. Ergo videtur quod propheta non sit naturalis.

Præterea, illa quæ insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate Prophete non erat habere spiritum prædicendi futura, ut patet per Glossam II Petri, I, 19, super illud: *Habemus firmiorem prophetiam sermonem, etc.* Ergo propheta non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed propheta est in valde paucis. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia ejus principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo, quia natura est principium dispositionum ipsius, non quarumlibet, sed earum quæ sunt necessarie ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animæ rationalis est naturalis, in quantum per operationem nature corpus efficitur dispositum dispositione quæ est necessaria ad animæ susceptionem.

Fuit igitur opinio quorundam, quod propheta esset naturalis primo modo; quia dicebant animam habere in se vim quam-

dam divinationis, ut Augustinus narrat, XII super Genes. ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quodcumque vellet futura præcognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum; quia natura mentis humane nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset pervenire per principia per se nota, quæ sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principis in cognitionem futurorum contingendum perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel morbum futuram, vel astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiæ, sed magis artis.

Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem aliquis superioris causæ præscientiam futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quæ inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad eandem distinctionem habendam, sciendum est, quod futura contingenta in duobus præexistunt antequam sint; scilicet in præscientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura præexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quæ præexistunt in causis creatis, præexistunt etiam in divina præscientia, sed non e converso, cum quorundam futurorum rationis Deus in se retinuerit, relictis creatis eas non infundendo, sicut eorum quæ miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Secundo quantum ad hoc quod futura quedam præexistunt in causis creatis mobiliter, et quod virtus causæ quæ est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo erentur impediri. Sed in divina præscientia omnia futura sunt immobiliter; quia futura subdantur divina præscientiæ non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsam, sed etiam secundum exitum ordialis vel eventum. Præcognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura præexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia dicitur Spiritus sancti poniatur, et hæc non est naturalis; illa enim quæ sunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa; huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem Prophete. Alio modo ex virtute causarum creatarum; prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute celestium corporum, in quibus præexistunt quedam signa futurorum quo-

randam; et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari; et hæc prophetia modo prædicto potest dici naturalis.

Differt autem hæc prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum previsionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divine luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter prævidet, sed sicut prædicatur illa quæ sunt vera ut in majori parte; prophetia vero quæ est Spiritus sancti donum, prævidet infallibiliter; unde dicitur esse divine præscientiæ signum, quia secundum illam infallibilitatem prævidet secundum quam futura sunt a Deo præscripta. Et hæc triplex differentia in definitione Cassiodori notari potest (in prologo super Psalm., et habetur in Gloss. ordina. super prologum D. Hieron. psalterio profixum). Prima in hoc quod dicit *dictina*; secunda in hoc quod dicit *generaliter rerum eventus*; tertia in hoc quod dicit *immobili veritate denuntians*.

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis vel de scibilibus, manet duplex differentia; scilicet prima et secunda; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilibus; sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quæ possunt esse nota per prima principia; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quosdam quæ sunt supra naturalem cognitionem, utpote deum; esse trium et unum, et alia huiusmodi. Sed tertia differentia retrovertitur in hæc materia; quia utraq; prophetia fit immobiliter et certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam utraq; elevatur mens hominis, et quodammodo contrahitur substantias separatis intellectualis, quæ sicut principia, ita et conclusiones simpliciter intuiti, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somno et visione; et somnum dicimus apparitionem quæ fit homini in dormiendo, visionem vero quæ fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somno quam in visione simplici anima detinetur phantasmatis visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tanquam veris rebus, vel totaliter vel in parte; sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somno vel in visione, ta-

men anima Propheta illis phantasmatibus non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit; quia *intelligentia opus est in visione*, ut dicitur Danielis, x, 1.

Et sic patet quod propheta naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et propheta naturalis est quaedam deficientis similitudo prophetiae divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est consideranda; scilicet receptionem, et iudicium de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potius est vigilantis cognitio quam dormientis; quia iudicium vigilantis est liberum, sed iudicium dormientis ligatum, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilantia (cap. iv). Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potius, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, siue sint ex substantiis separatis, siue ex corporalibus celestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Numi., xxiv, 16, de Balsam: *qui cadit, scilicet dormiendo, et sic aperitur oculi eius*.

Ad secundum dicendum, quod iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus iudicamus eas in principia (1) resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quiete ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute celestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedit. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in II. Coel. et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI. Ethic. (cap. viii in fin.), quod *sensus sunt extremi, sicut intellectus principiorum*; extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscit de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

(1) *AL. ex in principia.*

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod anima rationalis habet in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xiii). Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si esset hoc, in promptu esset eum vellet futura praecognoscere; quod patet esse falsum, sicut in responsione, in corp. art., dictum est. Non enim propter hoc, a sensibus abstracta, futura praevidet interdum, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua praecognitio futurorum.

Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animae, quam ponit causam praecognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animae ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiae, prout Sanctis ab Angelis quaedam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum coelestium, in quibus est preparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione corporum coelestium in imaginatione relictas.

Ad sextum dicendum quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero arbitrio aguntur, naturales causae facilitatem vel impedimentum interdum praestant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimis aestus tardum facere his qui portabant funes, ne ad locum destinatum deferrent, quorum praecognitio fieri poterat per corpora coelestia.

Ad septimum dicendum, quod cum corpora humana corporibus coelestibus subdantur, ex motibus coelestium corporum potest accipi significatio super qualibet dispositione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens, si ex coelestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipiatur; non autem super prophetia quae est Spiritus sancti donum.

Ad octavum dicendum, quod illi philosophi qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

Ad nonum dicendum, quod illorum trium unum non potest naturaliter animae competere, ut scilicet sit tantae virtutis, quod ei materia exterior subdatur; cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit (III de Trinit., cap. viii). Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae, vel cujuslibet aliorum philosophi. Ex aliis vero duobus quae tangit obiectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quæ naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed et ista cognosci.

AD UNDECIMUM dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vite æternæ, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius est principium prophetia; unde dicitur Proverbi., XXIX, 18: *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Sed cum hic finis sit supernaturalis; et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quæ est ejus principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

AD DODECIMUM dicendum, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quæ ex nulla causa produci possit nisi supernaturali; talis autem perfectio creaturæ irrationalis capaces non sunt; et ideo non oportet quod id quod est perfectissimum in genere hominum, virtute nature acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum nature, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiæ.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci; scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus Dei, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc quod creaturæ dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse. Sed quia presentia a futuris non dependent (1), proprietates autem habent similes, ideo ex rebus presentibus non possumus scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid vel qualia sint.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non autem quantum ad habitudinem quæ est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio; et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est cognitio futurorum contingentium per presentia vel præterita.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio recte operationis meritorie, tamen tota prophetia ad rectitudinem vite ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetia actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad querendum lucram, vel favorem

(1) *Id est presentia a futuris non dependet.*

hominum, habet quidem actum prophetiæ bonum, qui est cognoscere multa et denuntiare; sed abusus hujus boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut objecto; sicut etiam virtutes abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter bona maxima computentur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius, ibidem, ponit; prout scilicet natura est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere omnes actiones et passionem et proprietates esse naturales.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod communicare bonitatem est Deo naturale, sicut natura ejus conveniens, non quod ex necessitate nature communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiæ quæ sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quæ sue nature debetur; sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipitur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum humane nature excedit.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod in humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientia, sicut est in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentia passivæ respondeat potentia activa naturalis.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod animalia bruta non possunt esse præsentia futurorum nisi illorum quæ ex motu eorum dependent; ex cujus impressione moventur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus; quia bruta, ut Damascenus dicit lib. II, cap. XXVII, magis aguntur quam agant; unde impressiones corporum celestium sequuntur totaliter; non autem homo, qui est libere voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum præsentium futuri, quamvis ex actu ejus alicujus futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis ductum ab instinctu nature.

ARTICULUS IV. — *Utrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio.* (II^o II^o, quæst. CLXXII, art. 3.)

Quarto queritur, utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; et videtur quod sic. Omnis enim perfectio que non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet per Amos, 1: *Deus de Sion*

rugiet, ubi dicit Glossa Hier.: Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautæ suos inimicos comparant ventis, damnum, naufragio; sicut pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos lupos: et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. Ergo prophetia aliam determinatam præexigit dispositionem in natura humana.

2. Præterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, enim etiam per visionem imaginariam prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativæ virtutis requiritur bona dispositio et complexio organa. Ergo ad prophetiam præexigit dispositio naturalis.

3. Præterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquæ passionēs accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam; unde dicit Hier. super Math.: *Tempore illo conjugales actus geruntur, presentia Spiritus sancti non habetur, etiam si Propheta esse videatur quia officio generationis obsequatur.* Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret; sed propter concupiscentiæ passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri Propheta.

4. Præterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria præexigit gratiæ perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita, præexigunt naturalem dispositionem.

5. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisita. Sed speculatio scientiæ acquisitæ per indispositionem naturalis complexionis impeditur: cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexionem, quod vix aut nunquam ad scientiæ acquirendas perferri possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiæ impedit.

6. Præterea, *quæ a Deo sunt ordinata sunt*, ut dicitur Rom. xiii, 1. Sed donum prophetiæ est a Deo. Ergo ordinata ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia præexigit naturalem dispositionem.

Sed contra, illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non præexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est hujusmodi, ut patet per hoc quod I Cor., xii, 14, enarrata prophetia et aliis Spiritus sancti donis, subiungitur: *Hæc omnia operator unus atque idem Spiritus*; et Joan., iii, 8, dicitur: *Spiritus ubi vult spirat.*

Præterea, I Corinth., 1, 27, dicit Apostolus: *Quæ infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia..... et ea quæ*

non sunt, ut ea quæ sunt destrueret. Ergo dona Spiritus sancti non præexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subiecto.

Præterea, Gregorius dicit in homil. Pent. (xxx in Evang., inter med. et fin.): *Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum, et Prophetam facit; implet pastorem armentarium sycamoros vellientem, et Prophetam facit.* Ergo donum prophetiæ non præexigit aliquam dispositionem in illo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet ejus collatio.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare: scilicet ipsum prophetiæ donum, et hujusmodi doni jam percepti usum. Ipsum igitur prophetiæ donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicujus causæ creatæ; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicujus causæ creatæ efficiatur in nobis, ut dictum est, art. præc. Hoc autem differt inter operationem creaturæ et operationem divinam: quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit; non præexigit ejus operatio, sicut nec materiam. ita nec materiale dispositionem ad effectum perferendum; nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam dare unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quæ competit perfectioni quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui; corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam; et tamen unico divino opere et corpus animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturæ præexigitur et materia, et materia dispositio; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis præexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quæ est Spiritus sancti donum, non exigit eam; exigit tamen quod simul cum dono prophetiæ detur etiam dispositio naturalis quæ sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiæ cujuslibet est in potestate Prophetæ; et secundum hoc dicitur I Cor., xiv, 32: *Spiritus Prophetis subiecti sunt*; et ideo ab usu prophetiæ aliquis potest se ipsum impedire, et ad debitum prophetiæ usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiæ usus ex virtute Prophetæ creata procedat. Unde et determinatam dispositionem præexigit.

An Primum ergo dicendum, quod quedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hæc divina operatione non mutantur in Propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariæ divina virtute auferuntur a Propheta, et dispositiones necessariæ conferuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod ad prophetiam requiritur ho-

nitatis imaginationis, non autem de necessitate præexistit: quia ipse Deus, qui donum prophetiæ infundit, potens est complexionem organi imaginatiuæ virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi vehementes passionis ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam auvertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel iræ vel tristitiæ, aut delectationis, usus prophetiæ impeditur in eo qui prophetiæ donum percipit; et sic etiam naturalis complexionis indispositio impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

Ad quartum dicendum, quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur nature, ita gloria gratiæ; non est autem similitudo quantum ad omnia; quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam; et ideo præexistit meritum gratiæ ad gloriam habendam, non autem dispositio nature ad gratiam obtinendam.

Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animæ meliorare, sicut est in potestate divina, quæ donum prophetiæ infundit; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod donum prophetiæ a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad huius distributionis ordinatorem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic diuine virtuti attribuantur, et non gloriæ: *omnis caro coram illo*; I Corin. 1. 29.

ARTICULUS V. — *Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.*
(II^o II^o, quest. cxxxii, art. 4.)

Quinto quaeritur, utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; et videtur quod sic. Quia Sapient., vii, 7, dicitur: *Per ratiocinationes in animas sanctas se transferens, amicos Dei et Prophetas constituit.* Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget: Ioh. xiv, 23: *Si quis diligit me, sermonem meum seruet.* Ergo ille qui non est honorum morum, propheta non constituitur.

2. Præterea, propheta est donum Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem; Sap. 1. 5: *Spiritus sanctus discipline effugiet fictum.* Ergo prophetiæ donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Præterea, illud quo quis male uti non potest, non potest esse in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest: cum enim actus prophetiæ sit a Spiritu sancto, si aliquis propheta male uteretur, esset idem actus a peccato, et a Spiritu sancto; quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia

(de diuinat. per somnium parum a princ.), quod *si diuinitas somniorum est a Deo, inconueniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat prophetiæ donum esse tantum a Deo. Ergo inconueniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

5. Præterea, sicut Plato dicit (in Timæo, circa fin.), *optimi est optima adducere.* Sed prophetia conuenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiæ dabit.

6. Præterea, in operatione nature similitudo diuine operationis inuenitur; unde et Dionysius iv capite de diuin. Nomin. diuinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliæ perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis peruia magis illustrantur. Cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo (1) debet dari.

7. Præterea, gratia ad hoc datur ut natura eleuetur. Sed natura magis debet eleuari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

Sed contra, Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

Præterea, Matth., vii, 22, dicitur ex persona damnatorum: *Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus?*

Præterea, quicumque non habet caritatem, malus est. Sed prophetia potest esse in non habente caritatem, ut patet I ad Cor., xiii, 2: *Si habuero prophetiam... caritatem autem non habuero, nihil sum.* Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quæcumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inueniri possunt in bonis et malis. In hoc enim diuina bonitas præcipue commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quæ ad caritatem necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo. Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas in affectu; intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et alia intellectus perfectiones non dependent a caritate; et hac ratione fides et propheta et omnia alia huiusmodi in bonis et malis esse possunt. Secundo, quia prophetia datur alieni ad utilitatem Ecclesie, et non propter se ipsum. Contingit autem aliquem utitur quantum ad aliquid deservire Ecclesie qui in se bonus non est, quasi Deo per caritatem coniunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et

(1) Ad. nullo modo.

alia hujusmodi, quæ ad utilitatem Ecclesiæ conferuntur, inventiuntur quandoque sine caritate, quæ sola homines bonos facit.

Sciendum tamen, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quedam sunt quæ usua prophetiæ impediunt, quedam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt; ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad ejus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur: peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt; et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis sæculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth., vii, 15: *Attendite a falsis Prophetis*; et infra: *A fructibus eorum cognoscetis eos*; quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit Glossa (ordin. ex Greg.), quæ maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim peccata interiorius latent.

Ab **PRIMUM** ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem maiorum quos prophetas constituit.

Ab **SECUNDUM** dicendum, quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur, unde ratio non sequitur.

Ab **TERCIUM** dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actum ad aliquod malum ordinet, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est, et a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ab **QUARTUM** dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quæ divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis; unde, si præscientiæ futurorum quæ est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiæ invenimus discretionem; quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc quod per eos Pro-

phetiæ officium exerceatur, secundum quod competere judicat sapientia divina.

Ab **QUINTUM** dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti: unde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophete officium administrari facit.

Ab **SEXTUM** dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectu præditi claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnalibus operam generationi, nec intellectu habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes condiciones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ab **SEPTIMUM** dicendum, quod per gratiam prophetiæ elevata natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI. — Utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis.
(II^a II^e, quest. CXXIII, art. 1.)

Sextio quæritur, utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis; et videtur quod sic. Quia Isa., xxxviii, super illud, *Dispone domui tue*; dicit Glossa (ordin. ex Greg.): *Prophete in libro ipso præscientiæ Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt*. Sed liber præscientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. Ergo Prophetæ vident in speculo æternitatis.

2. Sed diceres, quod Prophetæ dicuntur in libro præscientiæ legere, aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiæ cognitio derivatur. — Sed contra, per hoc quod Prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro divinæ præscientiæ, attribuitur quedam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo æterno, vel libro divinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, vii cap. de divin. Nomin. Ergo non dicuntur Prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Præterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a

alia hujusmodi, quæ ad utilitatem Ecclesiæ conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quæ sola homines bonos facit.

Sciendum tamen, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quedam sunt quæ usua prophetiæ impediunt, quedam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt; ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad ejus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur: peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt; et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis sæculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth., vii, 15: *Attendite a falsis Prophetis*; et infra: *A fructibus eorum cognoscetis eos*; quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit Glossa (ordin. ex Greg.), quæ maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim peccata interiorius latent.

Ab **PRIMUM** ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem maiorum quos prophetas constituit.

Ab **SECUNDUM** dicendum, quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur, unde ratio non sequitur.

Ab **TERCIUM** dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actum ad aliquod malum ordinet, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est, et a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ab **QUARTUM** dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quæ divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis; unde, si præscientiæ futurorum quæ est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiæ invenimus discretionem; quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc quod per eos Pro-

phetiæ officium exerceatur, secundum quod competere judicat sapientia divina.

Ab **QUINTUM** dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti: unde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophete officium administrari facit.

Ab **SEXTUM** dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; sed aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectu præditi claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnalibus operam generationi, nec intellectu habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes condiciones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ab **SEPTIMUM** dicendum, quod per gratiam prophetiæ elevata natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI. — Utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis.
(II^a II^a, quest. CXXXIII, art. 1.)

Sextio quæritur, utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis; et videtur quod sic. Quia Isa., xxxviii, super illud, *Dispone domui tue*; dicit Glossa (ordin. ex Greg.): *Prophete in libro ipso præscientiæ Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt*. Sed liber præscientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. Ergo Prophetæ vident in speculo æternitatis.

2. Sed diceres, quod Prophetæ dicuntur in libro præscientiæ legere, aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiæ cognitio derivatur. — Sed contra, per hoc quod Prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro divinæ præscientiæ, attribuitur quedam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo æterno, vel libro divinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitivum privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, vii cap. de divin. Nomin. Ergo non dicuntur Prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Præterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a

Prophetis videntur, nisi in ipsa præsentia divina. Ergo Propheta: in ipsa solum præsentia Dei vident; et sic idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina præsentia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a Propheta videntur. — Sed contra, quicquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens Prophetae mutabilis est. Ergo non possunt in ea futura contingentia immobiliter recipi.

5. Præterea, illud quod est proprium divinæ cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa., xli. 23: *Anuntiate quæ ventura sunt, et dicemus quia dicitis eos*. Ergo non possunt a Prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Præterea, Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod conjungitur speculo præsentia. Sed maxima elevatio mentis humane est in cognitione prophetiæ. Ergo videtur quod conjungatur speculo præsentia, ita quod futura in ipsa Dei præsentia videantur.

7. Præterea, finis humana vite est, ut philosophi tradunt, ut homo secundum mentem conjungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilem substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque pervenit ad hoc quod conjungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia, in qua omnia refulcent; ergo Propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc pervenit ut mente conjungatur essentia divinæ, quæ videtur esse speculum æternitatis; et sic idem quod prius.

8. Præterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo videt species, non dicitur in superiori videre, quamvis ejus visio quodammodo a speculo superiori derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente Prophetae, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod Propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina; sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. Ergo si Propheta non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est, non dicerentur videre in speculo æternitatis, sed in temporali, quamvis ab æterno derivetur.

9. Sed diceret, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, in quantum per illuminationem solis videt. — Sed contra est quod in sole non resultant rerum visibilibus rationes, quod videtur ad rationem spe-

culi pertinere. Ergo videtur quod videre in sola non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Præterea, visio quæ videtur Deus ut est objectum beatitudinis, est dignior quam illa quæ videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis objectum, homo existens in statu vite potest elevari majori elevatione, quæ scilicet mens abstractitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens Prophetae ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; et sic Propheta potest videre in speculo æternitatis.

11. Præterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo alterius, et unius rei: quia plus distat Deus a creatura quam una creatura ab alia. Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturæ, sine hoc quod videat Deum ut est species alterius; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarundam rerum, sine hoc quod videat essentiam ejus in se ipsa; ergo qui non videt Deum per essentiam, possunt videre in speculo æternitatis; quod maxime videtur Prophetis competere.

12. Præterea, Augustinus dicit, VI de Trinitate (cap. xii), quod quorundam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed Prophetarum mentes videntur maxime elevate. Ergo videtur quod ea quæ Prophetae vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in divina essentia; et sic idem quod prius.

13. Præterea, iudicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. xxxi). Sed ea de quibus Prophetae iudicant, sunt rerum immortales veritates. Ergo non potest esse quod de eis iudicent per aliquod temporale et mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod Luc., x, super illud, *Nulli Reges et Prophete*, dicit Glossa (ordin.): *Prophetae et justi a longe gloriam Dei viderunt per speculum in ænigmatate*. Sed qui videt in ipsa æterna præsentia Dei, non videt in ænigmatate. Ergo Prophetae non viderunt in ipsa præsentia divina, quam speculum æternitatis appellant.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech. (in xi homil. secundæ partis): *Quando in hoc mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infingat. Neque enim omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illo speculatur anima, unde reflecta proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat*. Sic namque Isaias Propheta cum se

vidisse Dominum fateretur, dicens: Vidi Dominum sedentem, etc., adjuncit: et ea quæ sub ipso erant, etc., quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non jam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur. Ex quo patet quod Isaias et alii Prophetae non viderunt in ipso speculo æterno.

3. Præterea, nullus malus potest in speculo æterno videre; quia dicitur Isa., xxvi, 10, secundum aliam litteram: *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Sed aliqui mali sunt Prophetae. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

4. Præterea, Prophetae de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum æternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurimum rerum distincta cognitio accipi. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

5. Præterea, non videtur aliquid in speculo quod est conjunctum visui, sed in speculo disjuncto. Sed speculum æternitatis est menti Prophetae conjunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens Prophetae non potest in speculo æterno videre.

Respondeo dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quandam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia representantur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes refulcent, esse speculum quoddam; et dici æternitatis speculum ex hoc quod est æternum, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis objectum; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu; vel prout in eo resultant rerum similitudines; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum æternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a Prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationabilis, propter duo. Primo, quia ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatum ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, presupponit illam qua videtur ut est in se essentia quadam, secundum quod est objectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis

objectum. Secundo, quia species alicujus rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut præexistens ante rem cujus est species; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut præexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatæ sunt speculum Dei, prout dicitur I Corinth., xiii, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate; et sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap., vii, 26: Speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius.* Quod autem a Magistris dicitur, Prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei representatur; ut sic speculum æternitatis intelligatur non quod est æternum, sed quod est æternitatem representans. Ex hoc enim Deo competi futura certitudinaliter, ut præsentia, cognoscere, ut Boetius dicit (V de Consol., prosa iv et ult.), quia ejus intuitus æternitate mensuratur, quæ est tota simul; unde ejus aspectui subjacent omnia tempora, et quæ in eis geruntur. In quantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente Prophetae futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus Propheta videt, ipsæ species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicuntur, quia divinum intuitum representant, prout in æternitate futurorum eventus præsentialiter inspicit.

Concedendum est ergo, quod Propheta in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant, ut objectiones pro prima parte inductæ videbantur ostendere; unde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta in libro præscientiæ dicuntur legere hæc similitudine, quia ex ipso libro divina præscientiæ efficitur rerum futurarum notitia in agente Propheta, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quæ scribuntur in libro, in mente legentis; non autem quantum ad hæc similitudinem quod Propheta ipsam Dei præscientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materiale. Vel potest dici, quod sicut notitia quæ fit in mente Prophetae, dicitur speculum æternitatis, idest æternitatem representans; ita potest dici liber præscientiæ quasi materialiter, quia in ea notitia Dei præscientia quantum ad aliquid describitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina præscientia derivetur, non tamen omnis cognitio representat eam, ut ratione æternitatis etiam futura præsentialiter intueatur.

tur; unde non potest dici qualibet scientia speculum aeternitatis; sed in hoc privilegia ostenditur cognitio Prophetarum.

Ad **tertium** dicendum, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mente Prophetæ; et sic in revelatione accepta Prophetæ futura immobiliter cognoscere potest.

Ad **quartum** dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum; prout scilicet nobilitates que sunt de ratione formæ, communicantur subjecto recipienti; sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur; et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortalitate efficitur; et similiter per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens Prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad **quintum** dicendum, quod quia futurorum noticia Deo est propria, ideo non potest accipi nisi a Deo; tamen non oportet quod ipsum Deum videat quicumque a Deo futura cognoscit.

Ad **sextum** dicendum, quod mens Prophetæ, secundum Philosophum, speculo intelligentiarum sive præscientiarum conjungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, eorum præsentia participat fit.

Ad **septimum** dicendum, quod etiam secundum fidem finis humanæ vite est ut homo speculo altiori conjungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

Ad **octavum** dicendum, quod speculum in quo videt Prophetæ, quamvis sit temporale, tamen est Dei æternam præsentiam representans; et secundum hoc in speculo aeternitatis videt.

Ad **nonum** dicendum, quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilibus, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, in quantum in eis claritas solis refleret; et sic etiam noticia in mente effecta dicitur aeternitatis speculum.

Ad **decimum** dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis obiectum; quia hæc illam præsupponit, et eam perfectiorem esse ostendit; perfectior enim videt causam qui in ea ejus effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causæ videt.

Ad **undecimum** dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non præsupponit relationem qua refertur ad alteram; sicut relatio qua refertur ad creaturam, præsupponit ipsam rei essentiam absolute; et sic ratio non sequitur.

Ad **duodecimum** dicendum, quod verbum Augustini non est referendum ad visionem Prophetarum, sed ad visionem san-

ctorum in patria, vel eorum qui in statu vite vident secundum modum patriæ, ut Paulus in rapta.

Ad **decimumtertium** dicendum, quod de immobili veritate futurorum Prophetæ judicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

Rationes autem que sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum æternum, quamvis in speculo aeternitatis videant, ut dictum est, in corp. art. Due tamen ultimæ rationes non recte concludunt; quia quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est ratio uniuscujusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen hæc translatio attenditur secundum omnes condiciones speculi materialis, ut quilibet earum in speculo spirituali oporteat observare, sed solum secundum representationem.

ARTICULUS VII. — Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum in intellectuale lumen. (1P. II. quæst. cxxxii. art. 2.)

Septimo queritur, utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen; et videtur quod solum lumen sine speciebus. Quia, ut habetur in Glossa II. Corinth. xiv (super illud, *Spiritus loquitur mysteria*), a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullæ species in mente Prophetæ sunt.

2. Præterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali que facit prophetiam, flant aliquæ similitudines, illæ similitudines non erunt admixtæ materiæ vel conditionibus materialibus. Ergo per eas Prophetæ non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum; quod est falsum.

3. Præterea, earum rerum de quibus fit Prophetæ revelatio, habent Prophetæ aliquas species in mente sua; sicut Hieronias, qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam; et similiter ignis comburentis, quam frequenter videret. Si igitur aliæ species earundem rerum menti Prophetæ divinitus imprimantur, sequitur quod sint due formæ ejusdem rationis in eodem subjecto; quod est inconveniens.

4. Præterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videtur quæcumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque; alias videntes divinam essentiam omnia viderent. Ergo nec species quæcumque menti Pro-

phætæ imprimantur, poterunt Prophetam dicere in rerum cognitionem.

5. Præterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in Prophætâ divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quæ componit et dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquæ rerum species in anima Prophætæ imprimantur.

6. Præterea, natura operatur breviori via qua potest; et multo magis Deus, qui ordinatus operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quæ in anima Prophætæ sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quàm ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquæ species de novo imprimantur.

7. Præterea, dicit Glossa Hieronymi, Amos, 1: *Prophætæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimantur aliquæ species de novo in anima Prophætæ, sed solum lumen propheticum.

4. Sed contra, visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio Prophætæ determinetur ad quædam quæ prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat lumen infusio, nisi etiam species imprimantur.

2. Præterea, Dionysius dicit, 1 cap. cœl. hier. (parum ante med.), quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum celaminum circumvelatum.* Velamina autem appellat figuras. Ergo Prophætæ non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Præterea, in omnibus Prophætis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes Prophætæ uniformem cognitionem accipiunt; cum quidam de presenti, quidam de præterito, quidam de futuro prophætent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech. (homil. 1 in Ezech.). Ergo non solum lumen Prophætis infunditur, sed aliquæ species imprimuntur, quibus Prophætatum cognitiones distinguuntur.

4. Præterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad Prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium Prophætatum scripta intuant. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliqua similitudines.

5. Præterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videndis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel., v. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intel-

lectuali supernaturaliter factis novæ species imprimantur.

Respondeo dicendum, quod prophætia est quædam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duæ requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et iudicium de acceptis: ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptiorem tantum, quandoque secundum iudicium tantum; quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptiorem tantum supernaturalis, non dicitur ex hoc aliquis Prophætâ; sicut Pharaon non est dicens Prophætâ, qui supernaturaliter accepit futuræ fertilitatis et sterilitatis iudicium, sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium et acceptiorem, ex hoc dicitur esse Prophætâ. Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporallibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribentis Balthassari; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquæ rerum figuræ Prophætis ostenduntur, ut olla succensa Hieremias, et equi et montes Zacharias; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quæcumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erit supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspicuntur res quæ non sunt secundum naturam formate, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erit supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquæ similitudines non a sensibus acceptæ, sed per aliquam vim anime formate. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos; ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturæ suæ. Inter has autem tres supernaturalis acceptiones hæc ultima excedit modum prophetiæ; unde dicitur Num., xii, 6: *Si quis fuerit inter vos Prophætâ Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et ænigmata, videt Deum.* Videre autem Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum prophetiæ visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, quæ est secundum corporalem visionem, est infra prophetiæ acceptiorem; quia per hanc acceptiorem non præfertur Prophætâ aliis quibuscumque; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes æqualiter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quæ est propria Prophætæ, est acceptio imaginariæ visionis. Sic ergo omnis Prophætâ vel habet tantum iudicium supernaturale de his quæ ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone; vel habet acceptiorem simul cum

judicio secundum imaginariam visionem. Judicium igitur supernaturalae Prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad iudicandum; et quantum ad hoc nulla species praëxigitur; sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut flant in mente species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praëxistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quae debent Prophetae ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod Prophetae revelatio non solum sit secundum lumen, sed secundum species; quandoque vero secundum lumen tantum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis Propheta non datur nisi qui habet intellectuale visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium representationem.

Unde patet solutio ad SECUNDUM.

Ad TERTIUM dicendum, quod illarum rerum quas Propheta vidit, non oportet ut ei demum species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativae fiat quaedam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandae.

Ad QUARTUM dicendum, quod divina essentia, quantum in se est, expressius representat res quaslibet quam quaelibet species vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuitus vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae representat. Species vero in imaginatione impressae, sunt nobis proportionatae, unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

Ad QUINTUM dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via duccens ad res ipsas; ita et converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significanda praesupponitur ad formationem signorum; non enim potest aliquis rei quam ignorat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute; tamen quod figurae formentur convenienter rei significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet; et secundum hoc formatio imaginaria visionis in Propheta supernaturalis existit.

Ad SIXTUM dicendum, quod species illae quae praëxistunt in vi imaginativa Prophetae, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod species praëxistentes in imaginatione Prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo

componatur; et exinde contingit quod Propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatur.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, in corp. artic.; ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad PRIMAM dicendum, quod si in Propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturalae iudicium, determinatur lumen per species ab alio visas; sicut cognitio Joseph, per species visas a Pharaone, non per species visas a se ipso supernaturaliter.

Ad SECUNDAM dicendum, quod divini luminis radius superflucet Prophetae semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundatur, sed quia radius praedictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad TERTIAM dicendum, quod Prophetarum revelatio distinguitur ex parte luminis intellectus, quod quidam plenius aliis percipiunt; et ex parte specierum, quae vel praëxistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso Propheta, aut ab alio.

Ad QUARTAM dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in II Moral. (cap. v a med.), Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit et similiter subiungit, quod animalibus sanctis loquitur, in quantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus Prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetae de aliquo certificatur.

Ad QUINTAM dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eos cognoscimus non solum praesentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur novae species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnis prophetica revelatio fiat Angelo mediante.* (II^a II^a, quest. CLXXIII, art. 2.)

Octavo quaeritur, utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; et videtur quod non: Quia, ut dicit Augustinus, VI de Trin. (epist. CXLVII al. CXII), quorundam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere Prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

2. Praeterea, dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum Spiritus sancti, ut

patet I Cor., XIII; est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

3. Præterea, prophetia quæ ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Sed Angelus est creatura quædam. Ergo prophetia quæ non est naturalis, sed Spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

4. Præterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis, vel speciei; cum hæc non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

5. Præterea, in definitione prophetiæ dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit median-
tibus Angelis.

Præterea, Sapient., VII, 27, dicitur, quod divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas constituit. Ergo ab ipso Deo immediate aliquis Propheta constituitur, non per Angelum.

Sed contra est quod Moyses aliis Prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num., XI, et Deuter., VII. Sed Moysi facta est divinitus revelatio median-
tibus Angelis; unde dicitur Galat., III, 19, quod *lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris*; et Act., VII, 33, de Moysse: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur et in monte Sinai, et cum patribus nostris*. Ergo multo fortius omnes alii Prophete mediante Angelo revelationem acceperunt.

Præterea, Dionysius dicit, IV cap. cœl. Hierar. (parum ante med.), quod *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias celestes virtutes*.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. (III, cap. XI et XII) quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratæ.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens Propheta illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad ejus congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo præparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per conjunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanæ menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per

creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III de Trinit. (cap. IV). Vis autem imaginativa utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriæ, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

AD SECUNDUM dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici; quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad ejus congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

AD TERTIUM dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed in quantum est mota a Deo, vel ut quoddam divinæ operationis instrumentum, est supernaturale; unde prophetia, quæ habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quæ habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

AD QUARTUM dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale in intellectu humano divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur; ex hoc etiam quod Angelus habet potestatem commovere organum phantasie, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit Prophete.

AD QUINTUM dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scammum non dicitur effectus serræ, sed carpentarii; et similiter cum Angelus non sit causa revelationis prophetice nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio (1) angelica, sed divina.

AD SEXTUM dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiæ infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quoddam alius effectus faciat prædicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, Prophetas constituit Angelo mediante.

ARTICULUS IX. — *Utrum quando Propheta a spiritu prophetice tangitur, a sensibus alienetur.* (II^a II^e, quæst. CXXXIII, art. 3.)

Nono quaeritur, utrum semper quando Propheta a spiritu prophetice tangitur, a sensibus alienetur; et videtur quod sic. Quia dicitur Num., XII, 6: *Si quis fuerit inter eos Propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum*. Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterii præfixum),

(1) *Id est, revelatione.*

tunc fit propheta per somnia et visiones quando fit per ea quæ videtur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quæ videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiæ semper est in Propheta a sensu abstracto.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiæ interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possint secundum statum viæ. Ergo in visione prophetica semper Propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Præterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et hæc quædam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permisceantur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniamur secundum statum viæ, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet Propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Præterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur rebus contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhaeret. Ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiæ abstrahunt a visione corporali.

5. Præterea, una et eadem vis non potest pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, ejus intellectus et imaginatio illis rebus intendit quæ corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non potest intendere illis quæ apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

1. Sed contra est quod dicitur I Cor., xiv. 32: *Spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt.* Hoc autem non esset, si Propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Præterea, per (f) visionem prophetiæ accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhaerent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. xiv). Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Præterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit Prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

(1) *Id. supra.*

4. Præterea, propheta, ut dicitur in Glossa in principio Psalter, (ut sup.), quandoque fit per facta; sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; quandoque per dicta, sicut ea quæ Angeli dixerunt Abraham. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis sorvicens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondeo dicendum, quod prophetia habet duos actus: unum principalem, scilicet visionem; alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntiatio autem fit a Propheta vel verbis, vel etiam factis; sicut patet Hierem., xiii, quod iumbare suum posuit juxta fluvium ad putrescendum. Utrobique autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia hujusmodi denuntiatio per signa quedam sensibilia fit. Unde Prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod ejus denuntiatio sit perfecta; alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiæ duo concurrunt, ut ex dictis patet, art. 7; scilicet iudicium, et acceptio propria prophetiæ. Quando igitur Propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum iudicium ejus supernaturalis, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit; quia iudicium intellectus naturaliter est perfectius in utraque sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria Propheta, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur; ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. ix). Cujus ratio est, quia imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quæ per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quæ abunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandoqueque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somnii ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in Propheta abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta in sua abstractione a sensibus, sive abra-

hatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aequaliter rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod Prophetae inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non: unde ad utrasque rationes est respondendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere praeminentiam Moysi ad alios Prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret; sed omnia quae Prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis. Sed tamen iudicium Prophetae non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde iudicium prophetae fit sine abstractione a sensibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui objecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare: unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit de intellectuali visione et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum iudicium, ut dictum est, in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod ex hoc ipso potentiae animae mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animae sunt fundatae; unde quanto aliqua vires animae sunt sibi magis propinque, tanto magis natae sunt se impedire, si ad diversa ferantur; unde ratio non sequitur.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginative vel intellectualis; et non quantum ad iudicium.

AD PRIMUM autem in contrarium dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem, quia suo arbitrio subjacet denuntiare de quibus inspiratur; non autem quantum ad revelationem, quia ipse Prophetae spiritui subicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium Prophetae, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiae, quod mens Prophetae sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum iudicium habeat de his quae videt in somnio vel visione.

AD TERTIUM dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis verum iudicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione

eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione praedicta.

AD QUARTUM dicendum, quod hoc quod propheta dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiae magis quam ad prophetiam visionem.

ARTICULUS X. — *Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis.*
(II^a II^a part., quest. LXXXIV, art. 1.)

Decimo queritur, utrum prophetia convenienter (1) dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis; et videtur quod non. Quia Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio praefixum) dividit prophetiam, dicens quod alia est secundum praescientiam quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut est illa: *Ecce virgo concipiet; alia secundum comminationem, ut: Adhuc quadragesima dies, et Ninive subvertetur*; quae non secundum verborum superficiem, sed factae intelligentiae significatione completur. Ergo videtur superfuere tertium membrum, quod Hieronymus apponit (ibidem, et in Glossa ordin. Matth., 1), scilicet de propheta secundum praedestinationem.

2. Praeterea, illud quod sequitur omnem prophetiam non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum praescientiam divinam; quia, ut Glossa dicit, Isa., LXXXVIII (super illud: *Dispone domui tuae*, ex Greg. I), Prophetae in libro praescientiae legunt. Ergo prophetia secundum praescientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

3. Praeterea, cum praescientia sit superius ad praedestinationem, quasi in ejus definitione posita, non potest praescientia contra praedestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit. Sed praescientia excedit (2) praedestinationem in malis: quia de eis est praescientia, et non praedestinatio; de bonis vero praedestinatio et praescientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum praedestinationem, alia secundum praescientiam, hoc est dictum, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla differentia est quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens (in Glossa ord. super illud Matth., 1: *Ecce virgo concipiet*), *prophetiam praedestinationis esse quae sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum praescientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.*

4. Praeterea, praedestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis

(1) *Al.* committit. — (2) *Al.* excludit.

salutaribus. Sed inter bona salutaria nostra merita computantur, quæ ex libero arbitrio dependent. Ergo prophetiæ secundum prædestinationem nostrum admisceatur arbitrium; et sic Hieronymus male distinguit.

5. Præterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria: scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est, non distinguitur; quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu sancto: nec iterum penes id in quo est, quia prophetia subjectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione hinc et inde.

6. Præterea, Hieronymus dicit, quod illa prophetia: *Ecce virgo concipiet*, est secundum prædestinationem. Sed ad impletionem prophetiæ liberum arbitrium se immiscuit in Virginis assensu. Ergo prophetia secundum prædestinationem habet liberum arbitrium admixtum; et sic non differt a prophetia quæ est secundum præscientiam.

7. Præterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntiandi. Sed per prophetiam comminationis prædicatur aliquid esse futurum utpote destructionem alicujus civitatis. Cum ergo hæc denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in Spiritum sanctum, qui est prophetiæ auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit; oportet hoc futurum, esse ad minus a Spiritu sancto prædictum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum præscientiam.

8. Præterea, cum aliquid prædicatur secundum prophetiam comminationis; aut illa prædictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non dicitur competere prophetiæ quæ in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim præcognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod prædicatur; et sic oportet a Deo esse prædictum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ.

9. Præterea, Hieron., xvii, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis: quia scilicet comminationes vocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, potentiam agit a malis: similiter promissio dicitur, quando gens cui facta est, justitiam derelinquit. Ergo, sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiæ, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Præterea, Isa., xxxviii, 1, Isaias propheticè dixit ad Ezechiam: *Dispone domui tue, quia morieris*. Hæc autem prophetia non est secundum prædestinationem, quia illum necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbitrio; nec iterum se-

cundum præscientiam, quia hoc futurum Deus non præcisebat, alias præscientiæ subesset falsum: nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione prædicebatur futurum. Ergo oportet esse aliquod quartum genus prophetiæ.

11. Sed diceret, quod hoc prædicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. — Sed contra, cause inferiores mortis hominis egrotantis, possunt homini esse notæ secundum artem medicinæ. Si igitur hoc non prædixit Isaias futurum nisi secundum causas inferiores; vel non propheticè prædixit, vel propheticæ prædictio non differt a medici prædicatione, quod falsum est.

12. Præterea, omnis prophetia est de rebus, vel intendo causas superiores, vel intendo inferiores. Si ergo prædicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores; pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit ejusdem rationis cum comminatoria.

13. Præterea, prophetia comminationis quamvis non impletur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacite intelligentiæ significatione, ut Cassiodorus dicit (in prologo super Psal., et refertur in Glossa ordin. prefixa Psalterio): sicut quod dictum est per Jonam, *Ninive subvertetur*, impletum est, secundum Augustinum in lib. de Civitate Dei (XXI, cap. xxiv, a med.): quia *quæcumque Ninive steterit in manibus, corruit tamen in pravis moribus*. Sed hoc etiam invenitur in prophetia prædestinationis et præscientiæ, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spirituales sensum: sicut quod dictum est Isa., liv, 2: *Fundabo Hierusalem*, et Daniel., ii, 45: *Lapis abscessus de monte sine manibus confregit statum*; et multa alia hujusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ et prædestinationis.

14. Præterea, si alicui demonstrentur aliquæ futurorum similitudines, non dicitur Propheta, nisi intelligat ea quæ per illas significantur; sicut Phario non est dicitur Propheta, qui spicas et boves vidit: *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel., x, 1. Sed illi per quos comminationes divini sunt intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quæ per illa significantur; sicut patet de Iona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correctæ, soluti quæ sua prophetia non esset impleta. Ergo Propheta ex hoc dici non debuit; et sic comminatio nec debet poni prophetiæ species; unde videtur prædicta distinctio nulla esse.

Sed contrarium apparet ex Glossa (ord.), quæ habetur super illud Matth., i: *Ecce virgo concipiet*; ubi prædicta divisio ponitur et explanatur.

Respondeo dicendum, quod prophetia a divina præscientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo præscit futura ab aliis qui futura præcognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare; scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitum sive executionem hujus ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quaecumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem præscire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur præcognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales cause quarum effectus impediri possunt, non semper evenit quod sic præscitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum; sed etiam quantum ad ipsum exitum, vel executionem ordinis. Cujus ratio est, quia ejus intuitus eternitate mensuratur, quæ omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit; unde non simpliciter intuitu videt et ad quid cause sunt ordinate, et qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creature est impossibile, cujus intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum; unde cognoscit illa que sunt illo tempore; futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis præcognosci possunt; ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura præscire dicitur, etiam magis presentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium vere scire futura. Quandoque igitur a divina præscientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum; quandoque vero ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetia revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud Prophete revelatur nisi quod secundum ea que nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divine virtutis, ut suscitatio Lazari, et conceptio Christi, et hujusmodi; et secundum hoc est prophetia prædestinationis; quia, ut dicit Damascenus (lib. II orth. Fidei, capit. III), ea que Deus prædestinat, non sunt in nobis; unde et prædestinatio quasi quedam Dei præparatio dicitur. Hoc autem aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quedam vero expletur operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et hæc, inquantum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamen præscita; unde horum dicitur esse prophetia secundum præscientiam. Quia tamen præscientia propter homines fit; circa ea que per homines fiunt libero arbitrio, præcipue prophetia præscientie consistit. Unde, prætermisissis aliis causis creatis, Hieronimus (in Glos. ord. super illud Math., I: *Ecce virgo concipiet*)

prophetiam præscientie notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit reducitur ad bimebrem, ut dictum est; quia quedam respicit ordinem causarum, quedam autem exitum ordinis; et in hac divisione Cassiodorus stetit; Hieronymus vero alterum membrorum subdivisit; et ita Cassiodorus duo membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Præscientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem; est enim de omnibus existentibus, sive virtute creata, sive increata fiunt; sed Hieronymus accepit præscientiam secundum quandam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est prædestinatio, per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata proveniunt.

Ad SECUNDUM dicendum, quod omnis prophetia divinam præscientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina præscientia sit cognitio ordinis et eventus, quedam prophetia derivatur ex una parte, quedam ex alia. Præscientia vero Dei, secundum hoc proprie præscientie nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in presenti; unde de eo magis est scientia quam præscientia; et sic illa prophetia quæ ordinem respicit, non dicitur secundum præscientiam, sed solum illa quæ est secundum eventum.

Ad TERTIUM dicendum, quod præscientia hic accipitur contra prædestinationem divisa, quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit; non autem excedit præscientia prædestinationem in malis solum, si prædestinatio stricte accipitur; sed etiam in omnibus bonis, quæ non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

Ad QUARTUM dicendum, quod meritum nostrum est et ex gratia et ex libero arbitrio; non autem subjacet prædestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quæ a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, prædestinationi subesse dicitur per accidens.

Ad QUINTUM dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia hujusmodi differentie per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur; sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad SEXTUM dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitate tantum beneficium præstari debebat.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futura; sic enim medicus dicit: Iste sanabitur et iste morietur; et si aliter contingat, non falsum

dicit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde Philosophus dicit in II de Generat. (com. LXIV) quod *futurus quis incedere, non incedet*; et secundum hoc denuntiatio Prophetæ comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod prædixit.

AD OCTAVUM dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directa respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte; sic intelligenda est sub conditione causæ; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, utpote iniquitate remanente, quod talis poena vel talis determinatio secundum divinam justitiam debeatur.

AD NONUM dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio; Deus enim propior est ad miserendum quam ad puniendum.

AD DECIMUM dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

AD UNDECIMUM dicendum, quod causæ inferiores non solum sunt causæ naturales quas medici præcognoscere possunt, sed etiam causæ meritorie, quæ ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causæ etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

AD DECEIMUM dicendum, quod causæ superiores, quæ sunt rerum rationes in divina præscientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causæ inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

AD DECIMUM tertium dicendum, quod in prophetia prædestinationis et præscientiæ quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus literalis; sed literalis sensus attenditur secundum ea quæ per similitudines significantur, sicut in omnibus mediate significatis necditi; unde in talibus prophetis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quæ per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus literalis verborum Prophetæ attenditur secundum illas similitudines rerum quæ eveniunt, quia similitudines illæ non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quædam; unde et illud quod evenit, significatum per huiusmodi similitudines, non pertinet ad sensum literalem, sed

ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, *Ninive subvertetur*; subversio materialis pertinet ad sensum literalem; sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem; et in ipso sensu literali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

AD DECIMUM quartum dicendum, quod in somnio Pharaonis species illæ et boves non demonstrabantur ut res quædam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharaon, qui solum illas similitudines vidit, non habuit aliquid rei intellectum; et propter hoc Prophetæ non fuit. Sed Jonas, cui dictum est, *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia aliquid rei, scilicet ordinis meritum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, præscius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, Prophetæ non fuit. Sciebat tamen Jonas, et Prophetæ comminantes, prophetiam quam prædicebant, non esse secundum præscientiam, sed secundum comminationem; unde dicitur Jonas, ult. 2: *Propter hoc prævocavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.*

ARTICULUS XI. — *Utrum in prophetia inveniantur immobilis veritas.* (II^a part., quæst. CLXXI, art. 6.)

Undecimo queritur, utrum in prophetia inveniantur immobilis veritas; et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiæ ponatur; si prophetiæ conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad præscientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius (lib. V de Cons., prosa ult. a med.). Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiæ quasi in eius definitione posito.

2. Præterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quæ non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia malitia vel iniquitatis, ut habetur Hierem., XVIII. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Præterea, Isai., XXXIII, dicit Glossa (super illud, *Dispone domui tuæ*), quod Deus Prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem ejus est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

4. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem; aut hoc est ex parte Prophetæ videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni a quo videtur. Non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei visæ, quæ contingens est; nec ex parte divine præscientiæ, sive speculi; quia per hoc necessitas rei non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed diceret, quod divina præscientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit, sed tamen aliter eveniet quod

præscitur; et hoc modo propheta habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur, secundum Philosophum (V Phys. e text. xx), quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. — Sed contra, posito possibili, nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est præscitum et prophetatum, aliter se habere; si ponatur aliter se habere, nullum sequitur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo, etc.

6. Præterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei; quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit Philosophus (in prædicamento de Substantia non proed a fin.). Sed res de quibus est propheta, sunt contingentes et mutabiles. Ergo prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Præterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a prima. Sed cause proximæ rerum de quibus est propheta, sunt causa mobiles; quamvis causa prima sit immutabilis. Ergo propheta non habet immobilem, sed mobilem veritatem.

8. Præterea, si propheta habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum. Ergo si propheta habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic propheta erit de futuris contingentibus.

Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ordin. in prologum præfixum Psalterio): *Propheta est divina inspiratio, vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.*

Præterea, propheta est divina præscientiæ signum, ut dicit Hieronymus (loco nunc dicto, Matth. 1, super illud: *Eccc virgo concipiet*). Sed præscita, in quantum subsunt præscientiæ, sunt necessaria. Ergo et prophetata, in quantum de illis est propheta; ergo propheta habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Præterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo propheta habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Respondendo dicendum, quod in propheta est duo considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quæ de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate a causis mobilibus sicut a causa proxima, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina præscientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingencia sequitur cau-

sam proximam, et non causam primam; unde res ipsæ prophete mobilis sunt; sed propheticæ cognitio est immobilis, sicut et divina præscientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quæ est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina præscientia est immobilis, sequitur quod propheta, quæ est signum ejus, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia questione de scientia Dei, art. 13; unde non oportet hoc repetere: cum immobilitas propheticæ tota dependeat ex immobilitate divinæ præscientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini in quantum est currēns; sic etiam et huic rei quæ prophetatur, non per se competere esse immobilem, sed solum in quantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiæ ponitur.

Ad secundum dicendum, quod propheta comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est, art. præced. ad 8 argum.; et huic ordinem esse quem Propheta prædicat, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio, quæ nunquam variatur; propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquæ cause ordinate sunt. Sententia autem in iudiciis ex causarum meritis profertur. Quandoque autem hoc ad quod cause sunt ordinate, est a Deo ab æterno dispositum; et tunc idem est Dei consilium et sententia; quandoque vero ad aliquid ordinate sunt cause, quod non est a Deo ab æterno dispositum; et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiæ, quæ respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophete vero revelatur quandoque sententia consilio conformis; et tunc propheta habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum; quandoque vero revelatur sententia non conformis consilio; et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni; non quod rebus prophetatis necessitatem imponat; sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

AD QUINTUM dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatam, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen impossibile est posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum; quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse cum præscientia ipsam eventum respiciat.

AD SEXTUM dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima immobilis, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

AD OCTAVUM dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile iudicium, sicut et præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter debeat negari, dictum est in questione de scientia Dei, art. 13.

ARTICULUS XII. — *Utrum prophetia que est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea que habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.* (R. II, quest. II, art. 2.)

Duodecimo queritur, utrum prophetia que est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea que habet visionem intellectualem simul cum imaginaria; et videtur quod non. Quia illa prophetia que habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam que habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica que habet utranque, est potior illa que habet unam tantum; quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Præterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia que habet imaginariam visionem adunatam, quam illa que habet intellectualem tantum.

3. Præterea, de Joanne Baptista dicitur Math., xi, quod ipse est Propheta, et plus quam Propheta. Hoc autem dicitur in quantum Christum non solum intellectualiter vel imaginaria vidit, ut alii Prophete, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adjungitur visio imaginaria, est nobilior illa que habet intellectualem tantum.

4. Præterea, tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentia rationem speciei constituentes. Sed differentie constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia que habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea que non habet. Sed enuntiatio fieri

non potest sine imaginaria visione; quia oportet eam qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior que sit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Præterea, I. Corinth., XIV, super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa (in prologum D. Hieron. præfixum Psalterio): *Minus est Propheta qui verum significatam solo spiritu videt imagines; et magis est Propheta qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime Propheta est qui in utraque procedit*; et sic idem quod prius.

6. Præterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia que habet imaginariam visionem, est perfectior quam que habet intellectualem tantum.

7. Præterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiæ. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia que habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Præterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia que habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia que habet imaginariam visionem, est nobilior ea que habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se, et non prout sunt signatæ.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius, I cap. celest. Hierarch. (parum ante medium), *impossibile est nobis altiter superlucere discipulo radium nisi sacrorum velaminum varietate velatum*. Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immixtas. Nobiliores autem videntur esse immixtæ divinitus quam formatæ ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, et figura imaginaria.

10. Præterea, ut dicit Hieronymus (super lib. Reg.), *Prophete contra Agyographos distinguuntur*. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fore omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetæ illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Præterea, secundum Philosophum II Metaph. (com. 1),

AD QUINTUM dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatam, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen impossibile est posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum; quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse cum præscientia ipsam eventum respiciat.

AD SEXTUM dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima immobilis, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

AD OCTAVUM dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile iudicium, sicut et præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter debeat negari, dictum est in questione de scientia Dei, art. 13.

ARTICULUS XII. — *Utrum prophetia que est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea que habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.* (R. II, quest. II, art. 2.)

Duodecimo queritur, utrum prophetia que est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea que habet visionem intellectualem simul cum imaginaria; et videtur quod non. Quia illa prophetia que habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam que habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica que habet utranque, est potior illa que habet unam tantum; quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Præterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia que habet imaginariam visionem adjectam, quam illa que habet intellectualem tantum.

3. Præterea, de Joanne Baptista dicitur Math., xi, quod ipse est Propheta, et plus quam Propheta. Hoc autem dicitur in quantum Christum non solum intellectualiter vel imaginaria vidit, ut alii Prophete, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adjungitur visio imaginaria, est nobilior illa que habet intellectualem tantum.

4. Præterea, tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentia rationem speciei constituentes. Sed differentie constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia que habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea que non habet. Sed enuntiatio fieri

non potest sine imaginaria visione; quia oportet eam qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior que sit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Præterea, I. Corinth., XIV, super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa (in prologum D. Hieron. præfixum Psalterio): *Minus est Propheta qui verum significatam solo spiritu videt imagines; et magis est Propheta qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime Propheta est qui in utraque procedit*; et sic idem quod prius.

6. Præterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia que habet imaginariam visionem, est perfectior quam que habet intellectualem tantum.

7. Præterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiæ. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia que habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Præterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia que habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia que habet imaginariam visionem, est nobilior ea que habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se, et non prout sunt signatæ.

9. Præterea, sicut dicit Dionysius, I cap. celest. Hierarch. (parum ante medium), *impossibile est nobis altiter superlucere discipulo radium nisi sacrorum velaminum varietate velatum*. Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immixtas. Nobiliores autem videntur esse immixtæ divinitus quam formatæ ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, et figura imaginaria.

10. Præterea, ut dicit Hieronymus (super lib. Reg.), *Prophete contra Agyographos distinguuntur*. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fore omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographos nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetæ illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Præterea, secundum Philosophum II Metaph. (com. 1),

intellectus noster se habet ad primas rerum causas, que sunt maxime note in natura, sicut se habet oculus noctue ad lucem solis. Sed oculus noctue non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit: ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adjuncta nihil diminuat de ejus nobilitate; et sic illa prophetia que fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus eque digna.

12. Præterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod dicitur in glossa in principio Psalterii (ut sup.): *Illus prophetia modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetetur.* Illa vero prophetia que habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis. Ergo prophetia que est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

2. Præterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia que fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

3. Præterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio; quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in lib. de vera Religione (lib. LXXXIII Quest., quest. xxxii in princ.). Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum: unde IV Metaph., com. xxv, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia que habet visionem intellectualem est nobilior.

4. Præterea, quando una vis anime a sua actione retrahitur, alia in sua actione laboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et prophetia nobilior.

5. Præterea, sicut se habent potentie ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non conjunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi conjuncto, scilicet humano. Ergo prophetia que habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa que habet utramque.

2. Præterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa Psalterii (ubi sup.) ut adminiculum prophetie. Ergo prophetia que habet imaginariam visionem, est imperfectior.

7. Præterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab

obscuritatibus sive nebulis, tanto magis est clarum. Sed imaginaria figure sunt quasi quedam nebulæ, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione ejus ratio humana que a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentie. Ergo prophetia que habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

8. Præterea, nobilitas tota prophetice cognitionis consistit in hoc quod Dei præscientiam imitatur. Sed prophetia que est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam præscientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam que habet imaginariam visionem. Ergo illa que caret imaginaria visione, est nobilior.

Respondeo dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentie; ex utraque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilior invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilior id in quo natura generis est perfectior; quandoque vero id in quo est perfectius natura differentie. Cum enim natura differentie addit aliquam perfectionem supra generis naturam, præminencia que est ex parte differentie, facit aliquid esse simpliciter nobilior; sicut etiam in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his que ad rationem animalis spectant, utpote sensus, et motus, et alia hujusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilior; ut patet in fide, que est cognitio ænigmatica, eorum scilicet que non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilem, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprio habet fidem ille qui omnino non videt illa que credit, Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quedam cognitio obumbrata et obscuritas admixta, secundum id quod habetur II Petr., I: *Habetis firmiorem prophetieum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucerna lucens in caliginoso loco.* Unde hoc etiam ipsum nomen prophetie demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo; que enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam que rationem prophetie complet, illa invenitur perfectius rationem prophetie habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis prophetice cognitio obum-

bratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem; et sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionem, et iudicium de acceptis; iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione; et talis forte fuit inspiratio Salomonis, in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipiuntur, divino instinctu ceteris certius iudicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, ut pote quando divinitus in spiritu propheta rerum imagines formantur; vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita elige veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quae habeat acceptionem sine iudicio; unde nec imaginariam visionem sine intellectu.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quae habeat iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quae habeat iudicium et acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio quae habeat iudicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quae cum iudicio habeat acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quae habeat visionem intellectualem tantum, est dignior ea quae habeat imaginariam adjunctam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae sola in intellectu visione consistit, eo quod illa habeat intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et iudicium, in hac vero ad iudicium tantum.

Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia sit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode; quia in illa prophetia quae dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quae visionem intellectua-

lem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod esse quodammodo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Joannes Christum digito demonstravit, non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetie comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis; sed fuit quoddam divinitus concessum amplius quam propheta; unde dicitur Luc., x. 24: *Multi Reges et Prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non videntur.*

Ad quartum dicendum, quod denuntiatio (1) per verba vel facta communis est utrique; quia et prophetia quae tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi iudicium de his quae ab alio accipiuntur; sicut Joseph habuit solummodo iudicium de his quae a Pharaone sunt visa; non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur; ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel Hieremiae; cuius contrarium dicitur a Sanctis; habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non pericitur non propositis his de quibus est iudicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectualem lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatum cognitionem alicuius faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est iudicandum, vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio pericitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum; sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, ut dictum est, in corp., et ad 2 argum.; ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod signum, in quantum huiusmodi, est causa cognitionis, signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus; et ideo e contrario se habet de signo et signato; unde ratio non sequitur.

(1) *At. denuntiatio.*

AD NONUM dicendum, quod quamvis imagines impressæ divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptio quæ fit per imaginarias formas.

AD DECIMUM dicendum, quod ideo specialiter Prophete nuncupantur in distinctione prædicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiæ, etiam ratione differentie. Agrygraphæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad iudicium tantum, sive quantum ad iudicium et acceptioem simul.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illæ sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ; unde et visio intellectualis est nobilior.

AD TRIGESIMUM dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicujus non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscitur non solum materialia, sed immaterialia; unde et quedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quedam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quæ in contrarium obijciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICULUS XIII. — *Utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum imaginariam visionem.* (H^o H^o, quæst. CLXXIV, art. 3.)

Tertiodecimo quæritur, utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam; et videtur quod sic. Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetate rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetate est per visionem imaginariam. Ergo possunt gradus prophetiæ distingui penes visionem imaginariam.

2. Præterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem; et exinde est scientia opinioe perfectior. Sed similitudines imaginariæ sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

3. Præterea, in omni cognitione quæ est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figuras imaginatæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiæ. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

4. Præterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu

in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu Prophete, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariæ visionis demonstrant diversos gradus intellectuales visionis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiæ distinguuntur.

5. Sed dicendum, quod diversitas visionis imaginariæ non distinguit speciem prophetiæ; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiæ distinguuntur. — Sed contra, omne calidum elementare est ejusdem speciei; sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et secundo et tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed intellectualis visio non distinguitur in Prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum. Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiæ; ergo nec gradus secundum responsonem prædictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus, si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiæ distingui secundum imaginariam visionem.

1. Sed contra, visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum intellectuale. Ergo nec secundum eam gradus prophetiæ distinguuntur.

3. Præterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiæ distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

3. Præterea, imaginariæ visiones in eodem Propheta pluries variantur; quia quandoque hoc modo revolutionem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint gradus prophetiæ distingui.

1. Præterea, sicut se habet scientia ad res scitas, sic prophetia ad res prophetatas. Sed scientia distinguitur secundum res scitas, ut dicitur in III de Anima (com. xxxviii). Ergo et prophetiæ secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

5. Præterea, secundum Glossam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiæ gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

6. Præterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a Domino mitteretur, petivit signa, Exod., iii; et in Psalm. LXXIII, 9, dicitur: *Signa nostra non vidimus; jam non est Propheta.* Ergo non magis debent distingui pro-

phetiæ gradus secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

Respondeo dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius: in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium. Sed excessus ejus secundum quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter: excessus vero ejus secundum quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo quod est secundarium est signum excessus in eo quod est principalis. Sicut ad meritum humanum concurrunt caritas quasi principale et opus exterius quasi secundarium: meritum autem simpliciter loquendo, scilicet respectu præmi essentialis, judicatur majus, quod ex major caritate procedit; magnitudo vero operis facit majus meritum secundum quod attenditur respectu aliquid præmi accidentaliter non autem simpliciter, nisi in quantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius legit (homil. xxx in Evang. non longe a fine): *Amor Dei operatur magna, si est. Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, et imaginaria quasi secundaria: gradus prophetiæ est simpliciter judicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior: ex eminentia vero imaginariæ visionis ostenditur eminentior gradus prophetiæ secundum quid, et non simpliciter, nisi in quantum perfectio imaginariæ visionis demonstrat perfectionem intellectuales. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa: unde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetiæ. Sic ergo possunt distinguí gradus prophetiæ secundum quatuor. Primo secundum ea que requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex setus prophetiæ: scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet iudicium, quod est secundum intellectum, et acceptio: que est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis: scilicet quaedam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem, in, 8: *Dedi faciem tuam valentiorum faciebibus eorum, et frontem tuam duriorum frontibus eorum*; et sequitur: *Ne timeas eos, neque melius a facie eorum*. Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatiæ: scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatiæ demonstratur; unde et Moyses a Deo signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infirmus gradus prophetiæ est in eo in quo invenitur quedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc*

quod ei revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiæ fuisse in Samson, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducit. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Hieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium et quantum ad acceptationem, sicut in David. Secundo possunt distinguí gradus prophetiæ ex dispositione prophetantis; et sic, cum prophetia fiat in somnio et visione evigiliæ, ut dicitur Numer., xi, perfectior est gradus prophetiæ que est in vigilia, quam que est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus ad iudicandum; tum quia avocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta inferiorum virtutum, ad ea que divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiæ gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiæ est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I Regum, iii, quam quando demonstrantur aliquæ figuræ, que sunt aliarum rerum similitudines, ut olla successa ostensa est Hieremiæ, Hierem., i; ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen prophetiæ magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res prophetica demonstrantur. Quarto ex parte ejus qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiæ est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum; sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ostenditur quod magis accedit Propheta ad cognitionem ejus qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiæ est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut, Isai., i, *Isaias vidit Deum sedentem*. Cum enim prophetiæ revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem: tanto ostenditur plenior prophetiæ receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiæ.

Rationes illæ que ostendunt quod gradus prophetiæ distinguuntur secundum imaginariam visionem concedenda sunt secundum modum predictum; nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigit specie.

Ad rationes vero que sunt in oppositum, per ordinem respondendum est. Ad quarum etiam PRIMAM patet responsio ex dictis, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, po-

test esse secundum id quod est materiale; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, que sunt differentie materiales, ut in X Metaphysic. (com. xxv) dicitur.

AD TERTIUM dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophete, sed sit quasi quedam passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu prophetie; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

AD QUARTUM dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia; non potest ex rebus prophetis gradus accipi prophetie; et precipue cum ea que sunt denuntianda. Propheta revelatur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. Potest tamen dici, quod secundum res prophetas gradus prophetie distinguuntur; sed tamen propter nimiam rerum revelationum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetie assignari, nisi forte in genere; ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

AD QUINTUM dicendum, quod dicta et facta que ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetie, sed ad denuntiationem, que fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiat. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetie distinguuntur.

AD SEXTEM dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia; potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetie demonstratur; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia que demonstrat propter quid est potior quam scientia que dicit quia; et propter hoc I Corinthe. xii. praeimitur gratia signorum gratie prophetie. Unde et ille Propheta est excellentissimus qui etiam signa facit, habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetie; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetie, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICULUS XIV. — *Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis Prophetis.* (II. II^a part., quest. cxxxiv, art. 4.)

Quartodecimo quaeritur, utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius (homil. xvi in Ezech.), per successiones et incrementa temporum crevit dicitur cognitionis augmentum.

2. Præterea, Glossa dicit in principio Psalterii; *David Propheta fuit excellentissimus.* Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Præterea, maiora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, Josue, x, quam per Moysen; et similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere, Isaie, xxxviii. Ergo Moyses non fuit Prophetarum maximus.

4. Præterea, Eccli., xlviii, 4, dicitur de Elia: *Quis poterit tui similiter gloriarī, qui sustulisti mortuum ab inferis?* etc.; et sic idem quod prius.

Præterea, Matth., xi, 11, dicitur de Joanne: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Ergo nec Moyses fuit eo major; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Deut., ult., 40: *Non surrexit Propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

Præterea, Num., xii, 6, dicitur: *Si quis fuerit inter eos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Ex quo patet quod ipse alius Prophetis præferatur.

Respondeo dicendum, quod inter Prophetas aliquid secundum aliquid diversimode possunt majores reputari; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit; in eo enim quatuor que ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer., xii, 8: *Palam, et non per ænigmata et figuras, Dominum videt.* Et hæc quidem ejus visio non est facta Angelo mediante, sicut alie visiones prophetales; unde ibidem dicitur: *Ore ad os loquor ei.* Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinum de videndo Deum (epist. cxxvii, al. cxxii, cap. xii) et XII super Genesim ad litteram (cap. xxvii). Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia cum quasi ad nutum habebat; unde dicitur Exod., xxxiii, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum;* in quo etiam alia ejus eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur. Tertio ejus denuntiatio fuit excellentissima; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum discipline; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens: *Hoc dicit Dominus;* et non uni familie, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderet dictis alterius Prophete præcedentis, sicut Prophete denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi, unde denuntiatio præcedentium fuit preparatio ad legem Moysi, que fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea que ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis; alii vero Propheta

fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia; unde dicitur Deuter., ul., 10: *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem*. Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia que fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denuntiandum verba Domini, sed ad flagellandum Ægyptum, et populum liberandum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his que pertinent ad mysterium incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

AD SECUNDUM dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime propheta vit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint majora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt majora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi instructionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

AD QUARTUM dicendum, quod eminentia Elie præcipue in hoc attenditur quod a morte immunitus conservatus fuit; etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quoad audaciam et magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

AD QUINTUM dicendum, quod cum Moyses aliis præfertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti; quia tunc præcipue propheta fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis propheta ordinabatur, expectabatur venturus. Joannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth., II, 13: *Lex et Propheta usque ad Joannem*. In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio; unde dicitur II Corinth., III, 18: *Nos autem revelata facie*; ubi expresse Apostolus se et alios Apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur, si Joanne Baptista nullus fuit major, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetie; quia, cum propheta non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in propheta qui est minor in merito.

QUÆSTIO XIII

DE RAPTO

(In quinque articulis divisa.)

Primo queritur, quid sit raptus; 2^o utrum Paulus in rapto vidit Deum per essentiam; 3^o utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod abstrahatur a sensibus; 4^o utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam; 5^o queritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid non scivit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quid sit raptus.*

Quæstio est de rapto; et primo queritur quid sit raptus. Describitur autem a Magistris sic: *Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris nature, elevatio*; et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit (II de lib. Arh., capit. IX), *intelligentia hominis naturaliter præcognoscit Deum*. Sed in rapto elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Præterea, magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III cœli et mundi (comm. XX a med.). Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris nature, est nisi naturalis.

3. Præterea, Roman., II, super illud, *Contra naturam inserbis est in bonam vitam*, dicit glossa (ordin.), quod Deus auctor nature nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accepta a quo est modus omnis et ordo nature. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humane nature. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. — Sed contra, Dionysius dicit, VIII de divin. Nomin., quod justitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam justitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum ejus.

5. Præterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit

fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia; unde dicitur Deuter., ult., 10: *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem*. Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia que fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denuntiandum verba Domini, sed ad flagellandum Ægyptum, et populum liberandum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his que pertinent ad mysterium incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

AD SECUNDUM dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime propheta vit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint majora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt majora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi instructionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

AD QUARTUM dicendum, quod eminentia Elie præcipue in hoc attenditur quod a morte immunitus conservatus fuit; etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quoad audaciam et magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

AD QUINTUM dicendum, quod cum Moyses aliis præfertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti; quia tunc præcipue propheta fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis propheta ordinabatur, expectabatur venturus. Joannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth., II, 13: *Lex et Propheta usque ad Joannem*. In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio; unde dicitur II Corinth., III, 18: *Nos autem revelata facie*; ubi expresse Apostolus se et alios Apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur, si Joanne Baptista nullus fuit major, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetie; quia, cum propheta non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in propheta qui est minor in merito.

QUÆSTIO XIII

DE RAPTO

(In quinque articulis divisa.)

Primo queritur, quid sit raptus; 2^o utrum Paulus in rapto vidit Deum per essentiam; 3^o utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod abstrahatur a sensibus; 4^o utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam; 5^o queritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid non scivit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quid sit raptus.*

Quæstio est de rapto; et primo queritur quid sit raptus. Describitur autem a Magistris sic: *Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris nature, elevatio*; et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit (II de lib. Arh., capit. IX), *intelligentia hominis naturaliter præcognoscit Deum*. Sed in rapto elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Præterea, magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III cœli et mundi (comm. XX a med.). Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris nature, est nisi naturalis.

3. Præterea, Roman., II, super illud, *Contra naturam inserbis est in bonam vitam*, dicit glossa (ordin.), quod Deus auctor nature nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accepta a quo est modus omnis et ordo nature. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humane nature. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. — Sed contra, Dionysius dicit, VIII de divin. Nomin., quod justitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam justitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum ejus.

5. Præterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit

in lib. LXXXIII Quæst. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per Dionysium, III de divin. Nomin. (cap. iv, p. 4, a med.). Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evanescet, ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V Metaph. (com. vi); videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio prædicta designat in hoc quod dicitur, *si superioris naturæ*.

Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. vii), excellentiæ sensibilibus corrumpunt sensum, non autem excellentiæ intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilibus quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellenti intelligibilia cognoscere. Ad quæcumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

7. Præterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. de Spiritu et Anima, quod *Angelus et Anima naturæ sunt pares, officio disparæ*. Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quæ homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

8. Præterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus est naturalis; cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenit; unde Augustinus in I Confessionum (cap. i ante med.): *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te*. Ergo elevatio illa quæ mens pertinet ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

9. Sed dicibus, quod ferri in Deum non est naturale humane menti ex se ipsa, sed ex præstitutione divina; et sic non est simpliciter naturale. — Sed contra, inferior natura non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex præstitutione divina; ratione cuius dicitur unum opus naturale, opus intelligentiæ; et tamen rerum naturalium deitas esse naturales motus simpliciter, et operationes. Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex præstitutione divina, debet iudicari simpliciter naturale.

10. Præterea, prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est conjuncta corpori, secundum quod dicitur anima. Sed anime, in quantum est spiritus quidam, actus ejus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; in quantum vero est corpori conjuncta, actus ejus est cognoscere res sensibiles. Ergo per prius est anime cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur cognitio sensibilibus sit anime naturalis; et cognitio divinarum intelligibilium est ei naturalis; et sic idem quod prius.

11. Præterea, naturalis ordinatur aliquando ad ultimum termi-

nium quam ad medium, cum per medium ordo sit ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quedam media quibus pervenitur ad cognitionem Dei; Rom., i, 20: *Incisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed cognitio sensibilibus est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

12. Præterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quædam res, ut herba vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut quedam mirabilia erantur: quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

Sed contra est quod II Corinth., xii, super illud: *Scio hominam*, dicit Glossa (ordin.): *Raptum, id est contra naturam elevationem*.

Respondendo dicendum, quod sicut cujuslibet alterius rei est quedam operatio naturalis rei, in quantum est hæc res, ut ignis aut lapidis; ita etiam hominis est quedam operatio in quantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua operatione naturali. Uno modo ex defectu propriæ virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca sive intrinseca; sicut est cum ex defectu virtutis formative in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divine virtutis, cui omnis natura ad nutum obediit; sicut fit in miraculis; ut cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dicitur immutari. Patet (1) autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione et sensu; operatio enim ejus quæ solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus prætermissis, non est ejus in quantum est homo, sed in quantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur X Ethic. (capit. vii a med.); operatio vero quæ solis sensibilibus inhaeret præter intellectum et rationem, non est ejus in quantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit. Hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et hæc quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina; et tunc proprie elevatio quedam est: quia cum agens assimilet sibi patientem, abstractio quæ fit virtute divina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, quæ definitur ut quidam motus, tangitur ejus genus in hoc quod dicitur, *elevatio*; causa efficiens in hoc quod dicitur, *si super-*

(1) *AI*, potest.

rioris nature; et duo termini motus a quo, et in quem, cum dicitur, ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Ubi enim et eidem rei est aliud contra naturam et secundum naturam, secundum ejus status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit etatem; esset autem contra naturam pueri, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentia humana secundum quolibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu vite, est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria; et si in statu vite elevatur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patrie, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, que est propria uniuscujusque rei; et universalis, que complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem; alio modo quantum ad universalem; sicut omnis defectus et corruptio et senium est contra naturam particularem; sed tamen naturale est secundum naturam universalem et omne compositum et contrarium corrumpitur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem; nisi quando a superiori sic imprimitur in naturam inferiorem; ut ipsa impressio sit ejus natura. Et sic patet quomodo ea que a Deo in creaturis sunt, possunt dici secundum naturam, vel contra.

Unde et patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum nature, sicut Glossa exponit, Rom., ii.

Ad quartum dicendum quod Deus, quamvis nunquam contra justitiam faciat, tamen aliquid præter justitiam facit. Tunc enim est aliquid contra justitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra justitiam, sed præter. Sic igitur cum Deus men-

tem humanam in statu vite elevat supra modum suum, non facit contra justitiam, sed præter.

Ad quintum dicendum, quod opus hominis ex hoc quod habet bonitatem meriti, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in rapto; non est in hismodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis projicitur deorsum velocius quam sit dispositio motus naturalis; proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur III Ethic. (cap. i. circa med.).

Ad sextum dicendum, quod hoc est commune intellectui et sensui quod uterque deficit a perfecta perceptione excellentis objecti, etsi uterque de eo aliquis accipiat. Sed in hoc est differentia: quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili moveatur, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere; unde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus et Anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultime consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in celo, ut dicitur Math., xxi. Vel dicendum, quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis invenitur perfectior.

Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus; et propter hoc non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, que sunt ex præstitione divina dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum nature; non autem sic a Deo præstituitur homini elevatio raptus.

Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione nature, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili; quia esse in actu est prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animo; inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem nature, sed posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium; et si aliter fiat, erit perventio non naturalis; et sic est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus que fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam ab-

stractionem quæ sit ex defectu propriæ virtutis; non enim illeros habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi in quantum obstupesciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

ARTICULUS II. — *Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.* (II^a II^a part., quæst. clxxiv, art. 3.)

Secundo queritur, utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam; et videtur quod non. Eph., viii, super illud: *Tenebris obscuratibus habentes intellectum.* Glossa: *Omnis qui intelligit, quodam luce minori illustratur.* Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustratur aliqua luce. ad hujusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal., xxxv, 10: *In lumine tuo videbitur tamen.* Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. Ergo Deum per essentiam non vidi.

2. Sed dicendum, quod Paulus ut tunc beatus fuit. — Sed contra, perpetuus est de ratione beatitudinis, ut dicit Augustinus, de Civitate Dei (lib. XI, cap. ii, circa med.). Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo non fuit beatus.

3. Præterea, a gloria animæ redundat gloriæ in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens ejus fuit lumine gloriæ illustrata; et sic non vidi Deum per essentiam.

4. Sed dicendum, quod videndo Deum per essentiam in statu illo, non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. — Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriæ et deus gloriæ, quæ est principium illius actus; sicut corpus Petri fuisse simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas, hujusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quæ est principium divine visionis, quæ est actus gloriæ, est deus gloriæ. Si igitur mens Pauli Deum videri per essentiam, et illustrata fuit luce quæ est principium hujus visionis; fuit simpliciter glorificata.

5. Præterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam; quia fides est de his quæ non apparent, ut dicitur Hebr., xi, et quod videt quis, quid sperat? ut dicitur Rom., viii, 24. Ergo, etc.

6. Præterea, caritas patriæ non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia ejus anima nondum erat a corpore corruptibilis soluta, ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. v). Ergo non habuit caritatem patriæ. Sed ubi est visio patriæ, quæ est perfecta, ibi est caritas patriæ, quæ est perfecta: quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidi Deum per essentiam.

7. Præterea, divina essentia sine gaudio videri non potest.

ut dicit Augustinus, I de Trinit. Si ergo Paulus viderit Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur; non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset; quod falsum est; ergo non vidi Deum per essentiam.

8. Item, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quiddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roman., viii, 38: *Certus sum quod neque mors neque vita, neque Angeli neque Principatus neque Virtutes, neque instantia neque futura, neque fortitudo neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei;* et sic idem quod prius.

Item queritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differet ejus raptus a sopore Adæ, et raptu Joannis Evangelistæ, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apoc., i, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act., ii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xxviii) et ad Paulinam de videndo Deum (epistol. cxlvii, olim cxii, cap. xii), et quod habetur in Gloss. II Corinth., xii, ex quibus omnibus habetur quod Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non viderit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viæ et visionem patriæ; quæ quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles; utpote considerando essentiam suam, quæ est quaedam similitudo intelligibilis essentiæ increate, prout dicitur in Libro de Causis, quod intelligentia scit quod est supra se in quantum est creata ab eo; ut sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alieus luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero viæ, quæ est per specubum et ænigma sensibilibus creaturarum, est homini naturalis; sed cognitio patriæ, quæ Deus per suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed hæc positio repugnat dictis Augustini, qui expresso dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu viderit Deum per essentiam. Nec est probabile ut minister veteris testamenti ad Judæos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num., xii, 8: *Palam, et non per ænigmata, videt Deum;* et ministro novi testamenti, Doctori Gentium, hoc concessum non fuerit; præcipue cum ipse Apostolus sic argumentetur, II Corinth., iii, 9: *Si ministratio damnationis fuit in gloria, nullo magis abundat ministerium*

justitia in gloria. Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quedam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole sicut quedam passio transiens, sicut in aëre; non enim efficitur hujusmodi forma permanens in aëre quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter et lumen glorie dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis facte, et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen glorie mentem humanam sicut quedam passio transiens; et sic mens Pauli in raptu fuit lumine glorie illustrata. Ipsum etiam nomen raptum et transeundo ostendit hoc esse factum.

Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem glorie, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Unde patet responsio ad quatuor primas rationes.

Ad quintum dicendum, quod adveniente plena visione recessit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum glorie. Unde e contrario fuit ibi secundum habitum fides (1), non secundum actum; similiter spes.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur; quia sicut habuit actum visionis patrie, ita habuit actum caritatis patrie. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum visionis patrie, non tamen habuit actum caritatis patrie; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus ejus affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur II Corinthus, xii: *Raptus est in paradisum*; gloss. (interlin.): *id est in eam tranquillitatem que fruuntur illi qui sunt in Hierusalem.* Fruitio autem est per amorem.

Ad septimum dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis; quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo tunc non est reddita quasi premium meriti, unde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hee due ultimae rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

(1) *Al.* actus fuit ibi secundum habitum fidei, non, etc.

Ad id quod ultimo quaerebatur, dicendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua que sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus vitatur, sed tota sua intentio divinis inspicientis et diligendis vacat; et sic in excessu mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator; unde dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin.: *Est autem extasis faciens divinus amor*; et Gregorius in Moralibus de contemplatione loquens dicit: *Qui ad interiora intelligenda raptus, a rebus visibilibus oculis claudit.* Alio modo, secundum quod in usu predicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter preter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in questione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, XII super Genes. ad lit. *Unum quo mens raptus a sensibus ad imaginariam visionem; et sic accidit in Petro et Joanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium quo mens raptus a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem; et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immisiones, quod est proprie Angelorum; et sic fuit extasis Adæ, ut dicitur, Gen., ii, in Glossa (ordin. super illud: *A die non inveniebatur*), quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ participans angelicam curiam, et intrans sanctuarium Dei, nobis sine intelligeret.* Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus alienius vitoris elevari possit ad videndum Deum per essentiam, preter hoc quod a sensibus abstrahatur.* (II^o II^o parti., quæst. cxxxv, art. 4.)

Tertio quaeritur, utrum intellectus alienius vitoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur; et videtur quod sic. Badem enim est natura hominis in statu vie et post resurrectionem; non enim idem numero resurget, nisi etiam idem spiritus esset. Sed post resurrectionem Sancti videbunt mente Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus aliqua abstractio fiat. Ergo in vitoribus idem possibile erit.

2. Sed diceres, quod corpus vitoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; que quidem corruptio post resur-

rectionem non est. — Sed contra, nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

3. Præterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem pene assumpsit. Sed intellectus ejus continue Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

4. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum que in illa visione conspexit, alias non diceret II Cor. XIII, 4, quod *audiret arcana verba que non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid quod in ejus memoria imprimerebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. I non præc. a. 11.). Ergo cum quis in statu vite videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

5. Præterea, propinquiores sunt potentie sensitivæ sibi invicem quam intellectivæ sensitivis. Sed imaginatio, quæ est de potentis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinæ sine abstractione a potentis sensitivis.

6. Præterea, illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui præ-existentiam aliquid eorum quæ sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiva cognitio sit ei connaturalis; videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractio a sensibus non indigeat.

7. Præterea, abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentiæ, cujus objectum est Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XII), non videtur corporeis sensibus esse conjuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videt homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

8. Præterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis existeret illius gloriæ quæ Sanctis reponitur: unde Augustinus dicit, X super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. XXVII, circa med.): *Cur non credamus quod tanto Apostolo, Docteri gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, coluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in eternum?* Sed in illa Sanctorum visione quæ post hanc vitam erit in viventibus Deum, non fiet

abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem. Ergo nec in Paulo hujusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

9. Præterea, martyres in ipsis tormentorum suppliciis interiorius aliquid de divina gloria percipiebant: unde Vincentius (in sua legenda): *Ecce jam in subitane igitur, et omnes principes tuos saeculo altior, tyrannæ, despicio*; et Laurentius: *Mea vox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt*; et in aliis Sanctorum passionibus multa leguntur quæ hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non flobat abstractio a sensibus: alias sensum doloris non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriæ, quæ Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

10. Præterea, propinquior est operationi quæ circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quæ homo circa sensibilia operatur, ut Avicenna dicit in Sufficientia sua: alias contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti: fieret enim nimis sonorum interruptio, quæ impediret debitam melodiam. Ergo tanto minus intellectus speculativus cogitur intendere his quæ homo circa sensibilia operatur; et sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivæ vires circa operationes sensibiles occupantur.

11. Præterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in ænigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in ænigmate. Sed ænigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia. Ergo simul dum videbat Deum per essentiam, sensibilibus intendebat; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad litteram (cap. XXVII, parum ante fin.), et habetur in Gloss. II Corinth. XII: *In illa specie que Deus est, nemo Deum videns vidit eam ista qua mortaliter existit in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita reversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit; in illam non rapitur et subvehitur visionem.*

Præterea, II Corinth. V, super illud, *Sine mente excedimus*, dicit Glossa (ex August.): *Excessum mentis dicit quo mens elevatur ad intelligenda celestia, ita ut quodammodo a mente labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes Sancti quibus Arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt.* Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod advertatur a consideratione inferiorum; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus non nisi inferiora considerantur.

Præterea, in Psal. XVII : *Thi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*, Glossa (interlin.) (1) : *Benjamin*, idest Paulus ; *in mentis excessu*, mente scilicet alienata à sensibus corporis, ut quando raptus fuit usque ad tertium caelum, intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit Augustinus, XII super Gen. ad litteram (cap. xxxviii). Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem à corporis sensibus.

Præterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndum Dei essentiam elevatur, quam quæcumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur à corporis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

Præterea, Damascenus dicit : *Delicata est divina consolatio, quæ non datur admittentibus aliena*. Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum rei alterius visionem ; et ita non compatitur secum usum sensuum.

Præterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia. Matth., v. S : *Beati mundo corde*. Sed cor dupliciter immundatur : scilicet contaminatione peccati, et materialibus phantasias ; ut patet per hoc quod dicit Dionysius, vii cap. celest. Hierar., a toed. i : *Puras esse eas*, scilicet celestes essentias, *extinguendum est, non ut immundis mucus et iniquationibus liberatus*, in quo tangitur immunditia culpe, quæ in beatis Angelis nunquam fuit ; *neque ut materialium receptivis phantasiam*, in quo tangitur immunditia quæ est per phantasias ; ut patet per expositionem Hugonis de S. Victore (super celest. Hier., fol. 374, col. 1). Ergo oportet mentem videntis Deum per essentiam non solum à sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Præterea, I ad Corinth., xiii, 10, dicitur : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed perfectum ibi nominatur visio Dei per essentiam ; imperfectum vero visio specularis et ænigmatica, quæ est per sensibilia. Ergo, quando aliquis elevatur ad visionem Dei per essentiam, oportet quod abstrahatur a visione sensibilibus.

Respondet dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini (in argum. I Sed contra) patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporis alienetur. Cujus ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis animalibus potentis : hoc enim in omnibus animalibus inventitur, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel delimitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur ; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus ejus non percipit ea quæ dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahat sensum auditus. Cujus ratio est, quia ad actum cujuslibet

(1) *Id. mentis excessu*, Benjamin, etc.

cognoscitivæ potentie requiritur intentio, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (X, cap. iv et vi). Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum ; sicut nec aliequus motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivæ potentie fundantur ; unius et ejusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus ; et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentie, abstrahitur homo ab actu alterius potentie. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat ; et ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporis sensibus. Secundo vero potest ejusdem ratio assignari ex eo quod intellectui proprium (1) est. Cum enim cognitio de rebus habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in X Metaph. (IX, comm. xx) ; intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quæ sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum ; et ideo, quanto intellectus purior est a materialium contactu, tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmatia intuenda, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficacie quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen, in quantum in intellectu humano puritas intellectus cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest ; ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quæ sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet, si aliquando præter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevatur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Unde, cum sensitive vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad divinam essentiam videndam elevari nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratione conjungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc conjungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, intantum quod ex ipso spiritu proprietates glorie redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adiunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis ; sicut cum una gutta aque

(1) *Id. proprium*.

in mille amphoras vini infunditur, in nullo puritati vini præjudicatur. Et ideo in resurrectione ex conjunctione ad corpus qualicunque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus ejus debilitabitur: unde et sine abstractione a corporeis sensibus divinæ essentie contemplandæ intendet. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; et ideo non est similis ratio.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animæ subditum: si enim plene animæ subderetur, ex immortalitate animæ rediret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit: et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum; quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen, cum sit ejus causa, intellectus puritati præjudicat.

Ad septimum dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ, et super corpus; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostræ reparationi competebat, permittebat unicuique potentiam animæ agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus (lib. III, cap. xvi, inter med. et fin.); et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius; unde per hoc quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animæ ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad octavum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum que in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quedam reliquie præteritæ visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea que videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipso aspersione Verbi imprimebantur in intellectu quedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea que prius per essentiam Verbi viderat; et ex illis speciebus intelligibilibus per quandam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum que prius viderat, etiam secundum actum memorie quæ est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinæ visionis aliquid fieret in ejus memoria quæ est pars potentie sensitivæ, sed solum in mente.

Ad nonum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativæ virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus,

est tamen abstractio prædicta quando actus imaginationis est vehementis; et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus; fiet tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinæ essentie perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum vite hujus, ut dictum est, in corp. art.; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, quæ divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam iudicii. Unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. xxv, in princ.); quod per intelligentiam lumen etiam ista inferiora judicantur, et ea veruntur que neque sunt corpus, neque illas gerunt formas similes corporum; et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non iudicat, sed solis supernis inspiciendis intendit.

Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis Sanctorum in visione divinæ essentie consistit; unde dicit Augustinus, I de Trin. (cap. viii, a med. et cap. xiii), quod visio est tota merces. Unde ex hoc quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis: nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur quæ beatis inveniunt; sed ut ex his quæ experiebatur, etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

Ad nonum dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident; sed aliqua illius gloriæ aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus XV super Genesim ad litteram (cap. xvi, a med.): *Ibi, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, beata vita in suo fonte bibitur: unde aspergitur aliquid hujus humane vite, ut in tentationibus hujus sæculi temperetur, justè, fortiter, prudenterque vivatur.*

Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his que circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

ARTICULUS IV. — *Quantum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.*

Quarto queritur, quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit; et videtur quod

requiritur abstractio ab ipsa unione qua anima corpori unitur ut forma. Vires enim animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires sensibilis animae. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est, in præc. art. Ergo, multo fortius, ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animae vegetabilis. Sed hæc abstractio non potest fieri in statu animalis vite, quamdiu anima corpori unitur ut forma; quia, ut dicit Philosophus (II Top., cap. II, a med.), *nutruntur animalia semper*. Ergo ad visionem divinæ essentiae requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

2. Præterea, Exod., xxxiii, super illud: *Non videbit me homo et civet*, dicit Glossa Augustini: *Ostenit huic vite corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere (1) non posse. In illa tamen vita potest vbi, ut videtur, huic esse moriendum est*. Et Glossa Gregorii ibidem: *Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vita funditus moritur*. Sed mors est per separationem animæ a corpore, cui uniatur ut forma. Oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

3. Præterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur de anima (com. xxxvii). Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod., xxxiii, 20, dicitur: *Non videbit me homo et civet*. Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

4. Præterea, fortius est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione procedunt operationes potentiarum per organa corporea operantes. Sed hæc secunda unio impedit visionem divinæ essentiae, ratione cuius oportet quod fiat abstractio a sensibus corporeis, ut dictum est, art. præced. Ergo multo fortius hæc prima unio impedit; et sic oportebat ab ea abstractionem fieri.

5. Præterea, potentia non elevatur supra modum essentiae; cum potentia ab essentiali fiat, et in ipsa radicitur. Si ergo essentia animæ fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea que sunt omnino immaterialia eleveur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, maior impuritas contrahitur in anima ex conjunctione ipsius ad corpus quam ex conjunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, que apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est, art. præced. Ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

7. Præterea, II Corinth., v, 6, dicitur: *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim amb-*

(1) A1. appetero.

lamus, et non per speciem. Ergo quamdiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Sed contra, Exod., xxxiii, dicit Glossa Gregorii (super illud: *Non videbit me homo et civet*): *A quibusdam in hac carne viventibus, sed inassequabili virtute crescentibus, potest alterna cetera claritas Dei*. Sed claritas Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animæ a corpore.

Præterea, Augustinus, IX super Genesim ad litteram (XII, cap. vii, et per plura) dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicere cernitur facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plusquam in somno. Ergo ad videndum veritatem incretam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

Præterea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum (epist. cxvii, olim cxii, cap. xii): *Non est, inquit, incredibile quibusdam Sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remaneret, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet Deum per essentiam viderent*. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

Respondeo dicendum, quod ad visionem divinæ essentiae, quæ est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis qua vehementiam intellectivi actus patitur impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens.

Per se quidem impediunt se invicem intellectiva et sensitiva operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius, art. præced., dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio; cum hæc unio non dependeat ex voluntate animæ sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter materiam et formam, ut probatur in VIII Metaphysic. (com. xvi). Nec tamen essentia animæ ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliæ forme materiales, que sunt omnino in materia quasi submersæ, intantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Absentia vero animæ non solum procedunt quamdam vires seu potentia que sunt quodammodo corporales, ut pole corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivæ et vegetativæ; sed vires intel-

lectivæ, quæ sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur III de Anima (cóm. vi). Unde patet quod vires intellectivæ non procedunt ex essentia animæ ex illa parte quæ est corpori unita; sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote si non totaliter subjugata; et sic unio animæ ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit ejus puritatem impedire. Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes enim hujus partis animæ sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et siccii. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethic. (cap. ult.). Et sic patet quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivæ; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oportet per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil præjudicatur per operationes animæ vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire; in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporaliibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri et conservari; et sic per actus nutritivæ potentie eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentie sensitivæ, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum; et e converso per lumen modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginatiõis operatio non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentie animæ vegetabilis sint magis materiales quam potentie animæ sensitivæ, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotæ, et sic

minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquatur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitæ; et sic distinguit Philosophus in II de Anima (cóm. xiii), vivere pro intelligere et sentire, et alias animæ operationes. Et similiter, cum mors sit privatio vitæ, oportet quod similiter distinguiatur; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitæ. Unde Augustinus super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. xxvii, circa fin.): *Ab hac vita, inquit, quisque quodammodo moritur, sicut omnino cæcens de corpore sicut aversus et alienatus a carnalibus sensibus*; et sic accipitur *mori* in Glossis inductis; quod patet ex hoc quod subiungitur in Glossa Gregorii: *Qui sapientiam, inquit, quæ Deus est, videt, hinc vitæ funditus moritur, ne ejus amore tenentur*.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod illa unio qua anima unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animæ ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subjugata; quod falsum esse jam diximus.

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quæ requiritur ad operationem imaginationis et sensus, licet sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est vicinior se habens ad operationem intellectus; et ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod verbum Apostoli intelligentum est secundum quod dicitur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod corporis sensibus utitur.

ARTICULUS V. — *Quidnam in raptu Paulus sciverit vel nesciverit.*
(II^a II^e, quest. cxxxv, art. 6.)

Quinto quaeritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum scivit, et quid nescivit; et videtur quod sciverit an anima ejus esset in corpore. Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentiū. Sed communitur a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu corpori ejus uniebatur ut forma. Rego multo fortius Paulus hoc scivit.

2. Præterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit et qua visione viderit: quod patet ex hoc quod dicit II Cor., xii, 2: *Scio hominem... raptum usque ad tertium cælum*. Scivit ergo quid esset illud cælum, utrum ras corporalis vel spiritalis; et

an illud spiritualiter vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scripsisse utrum in corpore an extra viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper esse sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore an non.

3. Præterea, sicut ipsemet dicit, ipse scivit hominem raptum usque ad tertium cælum. Sed homo nominat conjunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse conjunctam.

4. Præterea, ipse scivit esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam esse corpori conjunctam.

5. Præterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua Sancti in patria vident Deum, ut dicit Augustinus IX super Genes. ad litteram (XII, cap. xxxviii), et in epistola de videndo Deum. Sed Sanctorum animæ quæ sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et Apostolus hoc scivit.

6. Præterea, Gregorius dicit (IV Dialog., cap. xxxiii, in fin., et lib. XII Moral., cap. xiii, et II Moral., cap. iii): *Quid est quod non videt qui videntem omnia videt?* quod præcipue pertinere videtur de his quæ ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori conjuncta vel non. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicit I Cor., xii, 2: *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium cælum.* Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

Respondet dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim intellexerunt quod Apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori conjuncta in illo raptu an non; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut corporaliter portaretur in cælum, sicut Habacuc portatus legitur. Daniel, ult.: an secundum animam tantum, id est in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech., xi, 2: *In visionibus Dei adduxit me in terram Israel;* et hunc intellectum ejusdem Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel, (versionem), ubi dicit: *Denique et Apostolum nostrum non fuisse autem affirmare se raptum in corpore; sed dixisse: Sic in corpore, etc.* Hunc autem intellectum Augustinus reprobat XII super Genes., ad litteram (cap. iii, in princ.). Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse scivit se esse raptum usque in tertium cælum. Constat ergo illud cælum in quod raptus est esse vere cælum, non aliquam cæli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in cælum, id est ad videndum imaginariam similitudinem cæli: eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, id est in simi-

litudine corporis hujus; et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et nesciret: quia utramque equaliter sciret; scilicet et se esse in cælo, et se raptum esse in corpore, id est in similitudine, ut accidit in somniis. Scivit ergo pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat cælum; ergo scivit an esset corpus, vel res incorporea. Si enim erat corpus, in illud rapiebatur corporaliter: si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapti non poterat.

Restat ergo quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esse corporalis vel spiritualis tantum; sed scivit sola intellectu se in illud cælum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima ejus esset in corpore, an non: et hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu Apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud postea, conjiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens ejus in divina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis Apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit præsens a præterito: quasi præteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim; sed quasi præsens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando raptus fuit.

Et ideo alii dicunt quod nec in raptu scivit, nec post, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter. Dicunt enim, quod scivit, et tunc et postea, quod anima aniebat corpori ut forma; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut ejus anima aliquid a sensibus acciperet: vel secundum alios, utrum vires nutritivæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli, qui dicebat se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter: et præterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat.

Et ideo dicendum, quod simpliciter nescivit an anima esset corpori conjuncta vel non: et hoc est quod Augustinus, XII super Genes., ad litteram (cap. v, a med.), post longam inquisitionem concludit, dicens: *Restat ergo, fortasse ut hoc ipsum non intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasia sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, ut mortuum corpus jaceret, donec perfecta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens exigeret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino revivisceret.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. III, a. med.), *utrum in corpore an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc determinatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quod enim fieri potuit quod anima illa adhuc remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp. art., patet, probabilius est quod uita remanserit.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, id est utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritaliter tantum.

AD TERTIUM dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et precipue anima, que est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, qui quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat: *Scio hominem in Christo; non autem dicit hominem raptum usque ad tertium celum.*

AD QUARTUM dicendum, quod dato quod fuerit in illo stans anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquam naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pre tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

AD QUINTUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. II, circa fin.): *Apostolo recepto a carnis sensibus in tertium celum et paradysum, hoc ipsum certe de factis ad plenam perfectamque cognitionem rerum que in Angelis est, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deest cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc inducet in corruptibilem.* Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

AD SEXIMUM dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, que ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter que cognoscenda rapiebatur, non autem omnia; sicut erit in beatis, precipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus premissis verbis subiungit, *omnia erunt eidentia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia.*

QUÆSTIO XIV

DE FIDE

(In duodecim articulos divisa.)

Primo queritur, quid sit credere; 2^o quid sit fides; 3^o utrum fides sit virtus; 4^o in quo sit fides sicut in subiecto; 5^o utrum forma fidei sit caritas; 6^o utrum fides informis sit virtus; 7^o utrum sit idem habitus fidei informis et formalis; 8^o utrum proprium obiectum fidei sit veritas prima; 9^o utrum fides possit esse de rebus scitis; 10^o utrum homini sit necessarium habere fidem; 11^o utrum necessarium sit explicite credere; 12^o utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quidam sit credere.*

(II^o II^o part., quest. II, art. I.)

Questio est de fide: et primo queritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. II, parum ante med.), et habetur in Glossa II Cor., II, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare, etc.*, quod *credere est cum assentione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur et patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cxlvii, olim cxii, cap. II et III). Sed sciens, in quantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assentione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quandam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi cogitare, id est discernere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit Damascenus (lib. IV, cap. II), *fides est non inquisitio consensus.* Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assentione.*

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicitur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, VII cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicitur cognitionem collativam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. III, a. med.), *utrum in corpore an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc determinatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quod enim fieri potuit quod anima illa adhuc remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp. art., patet, probabilius est quod uita remanserit.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, id est utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritaliter tantum.

AD TERTIUM dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et precipue anima, que est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, cui quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat: *Scio hominem in Christo; non autem dicit hominem raptum usque ad tertium celum.*

AD QUARTUM dicendum, quod dato quod fuerit in illo stans anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquam naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pre tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

AD QUINTUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. II, circa fin.): *Apostolo recepto a carnis sensibus in tertium celum et paradysum, hoc ipsum certe de factis ad plenam perfectamque cognitionem rerum que in Angelis est, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deest cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc inducet in corruptibilem.* Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

AD SEXTUM dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, que ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter que cognoscenda rapiebatur, non autem omnia; sicut erit in beatis, precipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus premissis verbis subiungit, *omnia erunt eidentia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia.*

QUÆSTIO XIV

DE FIDE

(In duodecim articulos divisa.)

Primo queritur, quid sit credere; 2^o quid sit fides; 3^o utrum fides sit virtus; 4^o in quo sit fides sicut in subiecto; 5^o utrum forma fidei sit caritas; 6^o utrum fides informis sit virtus; 7^o utrum sit idem habitus fidei informis et formalis; 8^o utrum proprium obiectum fidei sit veritas prima; 9^o utrum fides possit esse de rebus scitis; 10^o utrum homini sit necessarium habere fidem; 11^o utrum necessarium sit explicite credere; 12^o utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quidam sit credere.*

(II^o II^o part., quest. II, art. I.)

Quæstio est de fide: et primo queritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. II, parum ante med.), et habetur in Glossa II Cor., II, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare, etc.*, quod *credere est cum assentione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur et patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cxlvii, olim cxii, cap. II et III). Sed sciens, in quantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assentione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quandam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi cogitare, id est discernere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit Damascenus (lib. IV, cap. II), *fides est non inquisitio consensus.* Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assentione.*

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicitur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, VII cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicitur cognitionem collativam.

6. Præterea, fides, ut dicitur communiter, prima veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui confertendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Præterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Præterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinius adveniens perficit intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione; et sic credere sine cogitare est.

9. Præterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondendo dicendum, quod Augustinus (lib. de Præd. Sanct., cap. II) sufficienter describit credere; cum per huiusmodi definitionem ejus esse demonstratur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. de Anima (III, com. XXI et XXII), duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates: ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam compositi et dividit, affirmando et negando: et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quæ est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de Anima (com. XXI). Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhereret compositioni quam divisioni, vel converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. XXVI), et a voluntate, quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. II). Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque

enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adheret uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate; immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (I Posterior., text. VI, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad huiusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et precise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alienius hominis, quia videtur decess vel utile: et sic etiam movetur ad credendum dictis, in quantum nobis reproponitur, si credidimus, præmium æternæ vitæ; et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tract. XXVI in Joann., super illud: *Nemo potest credere*), quod *cetera potest homo volens, credere non nisi volens*.

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit tibi verum vel falsum; non enim dicitur alicui assentire nisi quando inheremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inhereat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. II Metaph., cap. IV, et lib. VIII, cap. VI), est *conceptio*

distincta vel certissima alterius partis contradictionis; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi fligitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex æquo; sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dicitur est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alienius intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis, II Corinth., x, 5: *In captivatem redigentes omnia intellectum*. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem (1) et assensum quasi ex æquo, et scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitio assensus, in quantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quae credit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid praecedens.

Ad quartum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscantur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod inter-

(1) *Id.* cogitationem.

dum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu; sic autem credere dicitur dormiens, in quantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectis; perfectio quidem est ipsa firmitas quae pertinet ad assensum; sed imperfectio est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitantis (1) in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus; et sic motus cogitantis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare; scilicet firmitatem adhesionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam ejus cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus; et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareat ea ad quae lux illa cognoscenda pertinet, est ex defectiva participatione illius, non ex inefficacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid particeps ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, II cap. de divinis nominibus, quod principia secundorum conjunguntur fratribus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis anima, ut patet a Commentatore in III de Anima (com. LVIII): nec est nisi in homine, loco ejus in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

(1) *Id.* cogitationis.

ARTICULUS II. — *Quidnam sit fides.*(II^a II^a, quest. iv, art. 3.)

Secundo quaeritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb., XI, 1, quod est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium; et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quae est bona qualitas mentis, etc. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus; non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes. — Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta, et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est alius prior: non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit, habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur; similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem; similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est alius prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Præterea, res speranda magis subsistit in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin.) super illud *Abraham genuit Isaac*, Matth., 1, cum fides in ejus definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandæ. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens; quia sic erit aliquid prius et notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologice idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologis oportet quod diversarum virtutum sint

diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Præterea, fides magis pertinetur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea, fides præciso respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *caris resurrectionem, et vitam eternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea, in anima est duplex motus; scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio pertinetur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea, unus habitus non potest diversarum esse potentialium. Sed affectiva et intellectiva sunt diverse potentie. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Præterea, unus habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas subsistere in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium*; videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Præterea, fides cognitio quedam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensi-

tiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium*.

Respondetur dicendum, quod secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod hæc fidei notificatio sit completissima ejus definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita; sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia que exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsi philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primum ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per se sum objectum, quod est bonum appetibile, et finis: requiritur ad fidem duplex principium: unum principium quod est bonum movens voluntatem; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum nature humane, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficient; et hæc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, que consistit in actu sapientie; vel activa, que consistit primo in actu prudentie, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis nature humane proportionem excedens, quia ad ipsam obtinendum vires naturales non sufficient, nec ad cogitandum vel desiderandum: sed ex sola divina liberalitate homini reponitur. 1. Corinth. 1. 9: *Oculus non vidit, Deus, absque te, que preparasti expectantibus te* (1); et hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his que per fidem tenet; unde Joan. 17. 30, dicitur: *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquid illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quedam inchoatio ipsius boni quod est nature proportionatum: præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, que sunt semina quedam sapientie; et principia quedam jus naturalis, que sunt semina quedam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vite æternæ, que-

(1) Ita loquitur, cap. 137. v. 4. *Apostolus vero loq. dicit: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, que preparavit Deus in qui diligunt illum.*

dam inchoatio ipsius fiat in eo cui reponitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan., xvii. 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hæc est per fidem, que ea tenet ex infuso lumine que naturaliter cognitionem excedit. Consequitur autem in totis que habent partes ordinas. prima pars, in qua est totus inchoatio, dicit totus substantia ut fundamentum domus, et carina navis: in hoc Philosophus dicit in II Metaph., quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia; et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quedam vite æternæ, quam ex divina repositione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectui non apparet, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad aliud non apparet, ut scilicet ei assentiatur. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparet intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur; unde secundum aliam litteram dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo prædicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum*. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur; et subjectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alienjus virtutis definitionem; unde facile est secundum dicta (argum. 1), definitionem (1) artificialiter formare; ut dicamus quod *fides est habitus mentis, que inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire*.

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim (2) quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimus id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alienjus hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res spo-

(1) *Id.* secundum dictam definitionem. — (2) *Id.* autem.

randas; vel si ordinatur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit desistere, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus (lib. IV, cap. xi), *Fides est eorum que sperantur, hypostasis, et redargutio eorum que non videntur*; expresse patet idem esse, cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus alterius addit: *Indistabilis et injudicabilis spes eorum que nobis a Deo annunciata sunt, et petitionum nostrorum functionis*; est quedam explicatio ejus quod dixerat *sperandarum substantia rerum*; res enim sperandae principaliter sunt praemia nobis divinitus promissa; et secundario quaecumque alia a Deo petimus ad haec necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; que hoc potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis*; nec potest merito reprehendi tanquam vana, et propter hoc dicitur *injudicabilis*. Quod vero Augustinus dicit (tract. iv in Joan. a med. illius, et lib. II Qo. evang., quest. XXXIX in princ.), quod *fides est virtus qua creduntur que non videntur*; et quod iterum Damascenus (lib. IV orthodox. Fidei, cap. xii): *Fides est non inquisibilis consensus*; et quod dicit Hugo de S. Victore (tract. i in summa Sentent. et in apologia de Ver. incar., in princ.), *Fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam*; idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Dicitur enim *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhaesionem. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus; et sic *infra scientiam* dicitur, in quantum est *non apparentium*; *supra opinionem*, in quantum est *argumentum*. De aliis autem patet per praedicta. Quod autem dicit Dionysius (xii cap. de divin. Nomin.), *Fides est mensura credentium fundamentum, collocans nos in veritate, et in eis veritatem*; idem est ei quod dicitur ab Apostolo: *substantia rerum sperandarum*. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in lib. Confessionum.

Ad primum dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed per quandam similitudinem substantiae; in quantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea que sunt intus, sed ad ea que sunt extra. Quamvis autem essentia anime in esse naturali sit prima et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium que insunt; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec

in gratia, sed in virtute; et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum, quod fides praecedat alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter (1) hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliae virtutes in suum objectum; sed quia suum objectum naturaliter primo movet objectum caritatis et aliarum virtutum: quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.); sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. iv et ix, dicitur.

Ad quartum dicendum, quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde haec descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo est inominatum; et ideo per quandam circumlocutionem loco ejus positum rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum, quod quilibet potentia habet aliquam finem, qui est bonum ipsius; non tamen quilibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est; sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, sed ea finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicitur rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse praesens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom., vii, 24: *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod liberorum proemia ar-

(1) Alii oportet.

gumenta vocantur, in quibus est quedam prelatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquid argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel in quantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum; vel in quantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Corinth. xvi. Tertio vero, in quantum fides est quedam prelatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo, quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perire ad videndum ea quae sunt fidei.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione; quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repositi. Et sic patet quod fides non est in duobus potentis sicut in subjecto.

Unde patet responsio ad **UNDECIMUM**.

Ad **DUODECIMUM** dicendum, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparisonem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*.

Ad **DECIMUMTERTIUM** dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

Ad **DECIMUMQUARTUM** dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentiā, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, in corp. artic. unde ratio non sequitur.

Ad **DECIMUMQUINTUM** dicendum, quod cognitio duo potest importare; scilicet visionem, et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit (hom. xxvi in Evang., a med.), quod *visa non habent fidem, sed cognitio-*

nem; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cxlvii, olim cxi, cap. i et iii), quae praesto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem praesto esse dicuntur quae ejus capacitate non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cujus potest dici scientia et visio, secundum illud I Cor., xiii, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (ut sup.): *Si scire non inconscienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adin sit sensibus nostris, videre mente dicamur*.

ARTICULUS III. — *Utrum fides sit virtus.*

(II^a II^a, quest. iv, art. 5.)

Tertio quaeritur, utrum fides sit virtus; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur; et scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Top. (cap. v circa princ.). Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod, sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpae habere; alias poena in quantum hujusmodi, rationem culpae haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides, per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Praeterea, virtus dicitur per comparisonem ad bonum; virtus enim est *quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi in princ.). Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum, quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra, distinctio habitum et actuum attenditur per distinctionem objectorum formalium, non autem materialium; et alius visus et auditus essent eadem potentiae, quia contingit esse item audibile et visibile. Sed quoniam visus idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; et sic fides a virtute distinguitur.

5. Praeterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X Metaph. (comment. xxii et xxiii). Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de Sancto Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.), quod fides est *certitudo quedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta*. Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Praeterea, praesentia objecti non tollit habitum virtutis.

Sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Præterea, virtus est ultimum potentie, ut dicitur in I Cœli et Mundi (com. cxvi). Sed fides non est ultimum potentie humane: quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea, secundum Augustinum, in lib. de Bono conjugali (cap. xxi), per virtutes expediuntur potentie ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captivatur, ut dicitur II Corinth., x. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea, a Philosopho (Ethic. lib. VI. cap. III. IV. v. vi. vii) virtus dividitur per intellectuales et morales; et est divisio per immediatam: quia intellectualis est quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in rationali (1) per participationem; nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passionem; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in VI Ethic.; non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

11. Præterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei: disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est hujusmodi, fides enim per dilectionem operatur, Gal., v. 6: ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Pet., v. Ergo ipsa est virtus.

Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiatur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad ejus evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentie. Activæ autem potentia duplex est: quedam quidem ejus actio

(1) *id est in irrationali.*

terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum; quedam vero est ejus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX Metaph. (com. xvi). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentialium, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentie accipitur ibi penes id quod fit: unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I Cœli et Mundi (com. cxvii); et similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentie actus consistit in agente, non in aliquo actu; ideo complementum illius potentie accipitur secundum modum agendi: ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicatur: et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quandam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cujus principium virtus dicitur, dicitur absolute in quantum est conveniens potentie ut perficiens ipsam; unde quicumque habitum invenit philosophus talem actum elicentem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentie, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et alie virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est nature facultatem excedens, scilicet vitam æternam, ut prædictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem; asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorium vite æternæ; et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quicumque habitus elicet talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cujuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, elicicens actus præfatos in tali genere actuæ. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides.

quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem viti vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vito vel virtute; sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit viti vel virtutis, quod imperatur a vito vel virtute possit esse.

AD TERTIUM dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquid obiectum alienius actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quæ ad hanc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

AD QUINTUM dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides, quæ quantum ad id quod voluntatis est, prout modo predicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem; quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientiam.

AD SEXTUM dicendum, quod veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apprens; quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apprens. Unde quando veritas prima preesto erit, amittit rationem obiecti.

AD SEPTIMUM dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimam potentiam quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium; non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una alioquin actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

AD OCTAVUM dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adherenti Deo; unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat.

AD NONUM dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologice, quamvis convenient in subjecto cum moralibus; et intellectualibus, differunt tamen in obiecto. Obiectum enim virtutum theologiarum est ipse finis ultimus; obiectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis; quia finis humanæ vite quem philosophi considerant, non excedit facultatem nature; unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu eleveur in illum finem, sicut oportet quod eleveur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologici considerant.

AD DECIMUM dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentialiter fidei; sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentialiter autem temperantia.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I Petr., 1; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

ARTICULUS IV. — In quomodo sit fides tanquam in subjecto.

(II^a II^a, quæst. iv, art. 1.)

Quarto queritur, in quo sit fides sicut in subjecto; et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesie (cap. xv). Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. (com. xvii et xviii). Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis ut scilicet invisibilibus firmiter adhaereat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quæ consistit in credendum voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea, in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. v), dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credendum voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (I Corinth., iv, 7): *Quid habes quod non accepisti?* et sic idem quod prius.

5. Præterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio.

Sed fides disponit ad gloriam, quae est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Praeterea, meritum in voluntate consistit; quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis: et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentialium. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quae sunt duae potentiae.

Sed contra, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto: alias non posset esse unus actus potentiae et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Praeterea, Augustinus dicit, in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Praeterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non est nisi quia ereditus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operantur cognoscentes, ut patet in Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Praeterea, per gratiam quae est in virtutibus, reformatur imago, quae in tribus consistit potentis; scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quae primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Praeterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobatum, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbatum. Sed virtus illa per quam approbatur reprobatum, secundum rationem humanam, scilicet caritas quae iudicium diligitur, quod videtur naturaliter reprobatum esse, est in affectiva. Ergo fides quae probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbatum, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem multiplex alicui opinio est.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva: quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex aequo: unus enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentialium. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quandam importet, ut patet per Augustinum (lib. de Praedest. Sanct.) Cogitatio autem est actus cognoscitivus; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est; quae omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico; quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinatur affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinatur; quae tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quae inclinatur ad fidem: credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generaliter quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit; nam *fides per dilectionem operatur*; Galat., v. 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in X Ethic. (cap. vii et viii) qui ponit purissimum delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum; quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, ut ipse quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causa operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum creatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquantulum rationem. Cum enim ad bonitatem alienius potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori, sequendo eius imperium; non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed inferior, ad hoc quod prompte obediatur; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod insamet concupiscibilis sit per habitum perfectum, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Augustini

intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquitur de virtutibus quantum ad formam earum, quæ est caritas.

AD SECDUNDUM dicendum quod in hoc quedam perfectio est cognoscitiva quod voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

AD TERTIUM dicendum, quod Augustinus loquitur de acta fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, inquantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio sit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquatur aliquis effectus in aliquo alio membro; et similiter in viribus anime; quia ex bona dispositione phantasia sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

AD SEXTUM dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat; unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, art. præced., patet.

AD SEPTIMUM dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo; sed potest esse unus secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

ARTICULUS V. — *Utrum fidei forma sit caritas.*

(II^a II^a part., quæst. IV, art. 3.)

Quinto quaeritur, utrum fidei forma sit caritas; et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo, etc.

2. Sed dicendum, quod secundum se considerato ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei.

— Sed contra inter causas due sunt extrinsecæ, scilicet agens et finis; due vero intrinsecæ, scilicet forma et materia. Possunt autem due diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit; unde Hilarius dicit (lib. de Synodo, a med.). *quod imago est rei ad quam imaginatur, species in differens.* Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus; nec iterum accidentalis.

quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subiectum accidenti; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione quæ respondet caritati; unde principaliter præmium consistit in visione; unde dicit Augustinus (I de Trinit., cap. VIII. a med. et cap. XIII), quod visio est tota merces. Ergo et meritum et præmium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinatur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea, Matth., I. super illud: *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin.), *Fides spes, et spes caritatem*; quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab acta fidei. Sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus; et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea, si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea, I Corinth., XIII, 13, dicit Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur.* Videtur autem quod loquitur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicitur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntas, ita illud quod est ratio; et ita, sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quæ est in ratione; unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc, XI, 14: *Iustus ad eum meus ex fide vivit* (1). Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

(1) In Hab., x, 28. Habacuc vero lat. dicit: *Iustus in fide suo vivet.*

43. *Præterea*, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra, illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea, Ambrosius dicit (ut refertur III Sent., dist. XXII, colligitur ex illi, VII in Luc.), quod caritas est major omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma (1) quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal., v, 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondetur dicendum, quod circa hanc questionem sunt diverse opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest; sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex æquo omnes potentie ab essentia fluunt; cum quedam potentie sint naturaliter alii processus, et alii moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Eandem quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi præcipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est fidei cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formentur, sic intelligendum est. Quoadcumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentie est vis animæ sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de Anima; quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, et ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, ut

(1) *Nam potius formata!*

siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentis imperet, utpote concupiscibili et irascibili; in habitu concupiscibili, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quedam ad utendum aqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; orlo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Eth. (cap. ult.).

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur et eadem ratione omnes alie virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. 3 hujus quest., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animæ, prout sunt (1) a voluntate motæ.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentie; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV Phys.

Et per hoc patet responsio ad SECUNDUM.

Ad TERTIUM dicendum quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectio in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceteræ virtutes, participative.

Ad QUARTUM dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit; non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides; sic enim fides caritatem præcedit non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi presentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquatur, est fidei intrinsecum; et hoc quomodo sit fidei accidentale, vel substantiale, infra dicitur.

Ad QUINTUM dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit vo-

(1) *AL et prout sunt, etc.*

luntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem movent, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III de Anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni: et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis: et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consummatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans: fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate; quantum ad aliquid posterior, ut dictum est, in sol. ad 1 arg.

Ad octavum dicendum quod obiectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonam dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquatur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad decimam dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, quod sunt quedam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis in quantum sunt virtutes quedam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimam dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. In quantum igitur est inferiorum virum regit, perficitur per prudentiam; et inde est quod omnes alie virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, in quantum ipsa prudentia pro-

pter finem, qui est caritatis obiectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuiamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I de Anima (II, com. XIV, et XLIV), quia in actibus ejus primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus acta primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

ARTICULUS VI. — *Utrum fides informis sit virtus.*

(In IIª part., quæst. IV, art. 4 et 5.)

Sexto quaeritur, utrum fides informis sit virtus; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essenziale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Præterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formate. — Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fides informis et infidelitas sunt actus oppositi, scilicet assensus et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentie perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur, ergo est virtus.

5. Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis, sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Præterea, Augustinus dicit, quod ceteræ virtutes, præter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo informis quæ est sine gratia, est virtus.

Sed contra, omnes virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam,

omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., cap. IV). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in demonibus. Fides informis est in demonibus; nam *dæmones credunt*; Jacob., II, 19. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniat; et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfectio enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusionem. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusio nisi hollitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitas actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque prontas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII. Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quest., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentialiter prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quilibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentialiter prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad SECUNDUM dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfecte, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturalis habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informis fidei opponitur.

TERTIUM concedimus.

Ad QUARTUM dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad QUINTUM dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad SEXTUM dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perfectientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII. — *Utrum idem sit habitus fidei informis et formatae.* (II^o II^o, quest. IV, art. 4.)

Septimo queritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatae; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis sine operibus mortua est, ut dicitur Jacob., II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vite, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fides informis et formatae sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversi vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac., II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; Glossa, quibus reviviscit. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., cap. IV). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in demonibus. Fides informis est in demonibus; nam *dæmones credunt*; Jacob., II, 19. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniat; et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfectio enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusionem. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusio nisi hollitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitas actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque prontas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII). Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quest., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentialiter prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quilibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentialiter prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad SECUNDUM dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfecte, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturalis habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informis fidei opponitur.

TERTIUM concedimus.

Ad QUARTUM dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad QUINTUM dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad SEXTUM dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perfectientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII. — *Utrum idem sit habitus fidei informis et formatae.* (II^o II^o, quest. IV, art. 4.)

Septimo queritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatae; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis sine operibus mortua est, ut dicitur Jacob., II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vite, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fides informis et formatae sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac., II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; Glossa, quibus reviviscit. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

Præterea, res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opinioniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatum expellitur habitus fidei informis; cum non opponitur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis et sic erit per essentiam suam malus habitus. Nec poterit esse donum Dei. Et præterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fidei formata, tamen videtur fidem remanere. Nec est probabile quod dicant, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur; quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquid donum a Deo.

Alii dicunt quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et præterea, cum actus fidei informis non habeat essentialiter contrarietatem ad actum fidei formatum, non potest per eum impedi. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit; quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas; scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter; sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentie vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus; sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus; ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens; quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit; sicut ex doctrina alijus docentis docetur inscius; sed sciens non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari; subjectum tamen accidentis secundum aliquid accidentis alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perire, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

Ad sextum dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentibus; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad huiusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo; ex hoc enim movetur ad assentiendum credere alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum; veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima.* (II^o part., quest. 1, art. 1.)

Octavo queritur, utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In simbolo enim fides explicatur. Sed in simbolo ponuntur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum, quod et que ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra consideratio aliorum scientie ad omnia illa per se extenditur ad que extenditur efficacia propria mediis a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo qualibet veritas est per se materia et objectum fidei.

3. Præterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (II de Anima, tom. vii et seq.). Ergo nec veritas prima est objectum per se fidei.

5. Præterea, fides est complexorium; his enim solum tanquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertinere. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Præterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Præterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator et creatura ita dicuntur. Ergo eujusmodi habitus cognoscitivus est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Præterea, in qualibet cognitione illud in quod deducitur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducitur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, inquam credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitivum objectum.

10. Præterea, sicut caritas est virtus theologialis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et dilectione Dei et proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo et fides habet pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod in patria videbitis res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum vice pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed

imagines per quas intellectus noster videt, sunt res create. Ergo fidei objectum est veritas creata.

12. Præterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugois de S. Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ; et in summa Sententiar., tract. i, cap. v). Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, que simplex est.

13. Præterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetie objectum non est veritas prima, sed res create, que sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Præterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judæorum; et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Præterea, fides, proprie loquendo, non est nisi complexorium. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum, vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Præterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter; scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans; sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides; quia sic de quocumque epantabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (vii cap. de divinis Nominibus), quod fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem. Sed talis non est nisi veritas prima.

Præterea, virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, ejus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Præterea, Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divine veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Præterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondendo dicendum, quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille ejus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentie. Cum igitur actus intellectus sui bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus

in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectus, sed scientia, et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. III, VI, et VII). Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur, ex ipsa (1) rerum evidentia; cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adheret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contingatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem diceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, que virtus ponitur, faciat intellectum hominis adherere veritati que in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dionysius, VII cap. de divinis Nomin. Veritas autem divine cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increate; creaturarum verum quodammodo consequenter; in quantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, que hominem divine cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quecumque sicut consequenter adjuncta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia illa que in simbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus eam divina virtute fieri.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis: Joan. I, XIV, 8: *Ego testimonium perhibeo de me ipso*. Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

AD TERTIUM dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patrie et in sua specie apparet, fidei autem ut non apparet; unde etsi idem res sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratio; et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit.

AD QUARTUM dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatur, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato: in quantum autem nihil nisi per lucem

(1) *Id.* que virtus ponitur ex ipsa, etc.

videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II de Anima, comment. LXVII et seq.); et sic veritas prima est per se fidei objectum.

AD QUINTUM dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens; quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, que simplex est in se ipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositionis facte tanquam vera assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

AD SEXTUM dicendum, quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt.

AD SEPTIMUM dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundo de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art. patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

AD OCTAVUM dicendum, quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura; non enim quia eadem est cognitio domini et servi, in quantum hujusmodi; propter hoc quecumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

AD NONUM dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

AD DECIMUM dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

AD DECIMUM SECUNDUM dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simpliciter veritate.

AD DECIMUM TERTIUM dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetie revelationes ordinantur, etiam illae que de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem

sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiæ et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum.

Ad **PRIMUM** dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod coniungit veritati æternæ, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quantumvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ presentie substat, prout est de ea fides et prophetia, immobitem veritatem habet.

Ad **SECUNDUM** dicendum, quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quantumvis in falsibus, cum didimus, Deus est passus, solummodo nominet subjectum quod increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quod fides habeat veritatem primam pro objecto.

Ad **TERCIUM** dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides; nec tamen oportet quod quolibet quantifiable de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur; sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis Philosophiæ; nec tamen omnia quantifiable que de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum que ex principiis naturalis Philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IX. — *Utrum fides possit esse de rebus scitis.*

(II^a II^e part., quest. 1, art. 5.)

Nono queritur, utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancta-Victoria (lib. 1 de Sacram., tract. 1, cap. iv), ad omnia que credere oportet, non deest ratio non solum probabilis sed necessaria. Ergo de rebus credendis scientia haberi potest.

2. Præterea, lumen gratiæ divinitus infusum, est efficacius quam lumen nature. Sed ea que nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea que infusesunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Præterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis que procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, que principia sua presupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his que

sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divido.

4. Præterea, quodcumque intellectus cogitur de necessitate ad assentendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his que sunt fidei aliqui credunt, ex necessitate assentit: dicitur enim Jacob., ii, 19, quod *damones credunt et contremiscunt*; quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquatur quod de necessitate his que sunt fidei, consentiant. Ergo de his que sunt fidei, potest esse scientia.

5. Præterea, ea que sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus insarta, ut Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fidei, cap. 1 et ii). Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea que sunt fidei, possunt esse scita.

6. Præterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eandem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Præterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Præterea, Deum esse enim, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Præterea, Deum esse, quoddam erodibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum; quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, præcedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea que nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra, materia vel objectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, idest de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, i cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.). Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Præterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim vim habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (ut inquit Gregorius, homil. xxvi in Ewang.). Ergo fides et scientia non concurrent in idem.

Præterea, 1 Cor., xiii, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta; cognitio autem scientis est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondendo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cXLVII. olim CXII. cap. II et III), *creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus.* Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus; et quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitate ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis negatur; falsus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentiri propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum; et hæc propria credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu (creduntur enim absentia, sed videntur presentia, ut in eodem lib. (ubi sup. Augustinus dicit) vel etiam res non apprensas, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse præsens vel apprensus, non potest ut objectum subesse actu fidei. Quæcumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem (1) in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei presentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter; quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium; sicut Deum esse trinum, et hujusmodi; et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quæ de Deo demonstrative scribi possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et hujusmodi; et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes, non pereperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram præsentiam contingat latere, ut ibidem dicit Richardus: unde rationes cre-

(1) *Ad relationem.*

ditabilia sunt ignote nobis, sed Deo notæ et beatæ, qui de his non fidem, sed visionem habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale; non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quæ ex principis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei.

AD QUARTUM dicendum, quod demones non voluntate assentunt his quæ credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et demonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

AD QUINTUM dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

AD SEXTUM dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem; quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit; et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat; quia autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire, sed credidit Angelo dicenti, Luc., I, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

AD OCTAVUM dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum a darticulis; cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divini essentie talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit.

AD NONUM dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebatur, sed debilius existimabat; unde

possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod creditur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei; sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

ARTICULUS X. — *Utrum necessarium sit homini habere fidem.*

(II^a H^a part., quest. II, art. 3.)

Docimo queritur, utrum sit necessarium homini habere fidem; et videtur quod non. Utenim dicitur Deuter., xxxii, 4, *Dei perfecta sunt opera*. Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his que sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo utique rei ex conditione nature sue provisum sunt illa que sufficiunt ad illum finem consequendum. Sed ea que sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisum illa que sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas vis, que ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo aeterna. — Sed contra, homo ex natura conditionis sue ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis; ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui insinuat, ut habeatur in II Sententiarum, dist. 1. Ergo in ipsa natura debeant sibi esse insinuat principia per que ipsum finem consequi possit.

3. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in que ordinantur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo faciendâ: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrænare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi distinctum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eandem perfectiori modo; et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentis irrationalibus, que sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea, perfectus est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

6. Præterea, illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Ecdi., xix, 4: *Qui cito credit, levis cordis est.*

7. Præterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum vel Prophetam; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius nature. Ergo his que dicit ratio, magis debemus adherere quam his que predicantur per Apostolos vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his que ratio naturalis dicit, sicut cum dicunt Deum trinum et unum vel virginem concepsisse, et alia huiusmodi, videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea, illud quod evacuat altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium; non enim evacuetur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuat, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendum.

9. Præterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius (homil. xxvi in Evangel. a med.), *fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea, hæreticus non habet habitum fidei. Sed confingit quod hæreticus aliqua verâ credit, que sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea que sunt supra rationem.

11. Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea que sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt Apostolis vel Prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa; non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem; quia cum homines fuerint, decipi et decipere poterunt. Ergo nullam

certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Præterea, illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam quod meritum vite æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Præterea, potentie rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo hæc intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Heb., ii, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Præterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est huiusmodi; Marc., ult., 16: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Præterea, aliorum vita aliorum cognitione indiget. Sed vita gratiæ est aliorum vitam naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quæ est cognitio fidei.

Responsio dicendum, quod habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alterius perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quæ per successivam temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et præcipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo instructore, qui eum ad perfectionem scientiæ ducat; quod facere non possit, nisi ipse perfecte scientiam haberet utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientiam cadunt. Non autem in principio suæ doctrine statim ei qui instruit, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruit; sed tradit ei quedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet ad discendum credere; et aliter ad perfectam scientiam pervenire non possit, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione; ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde

oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ inducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ totaliter vim humane rationis excedunt; et ista oportet credere quamdiu in statu viæ sumus; videlicet autem ea perfecte in statu patriæ. Quædam vero sunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quæ de Deo demonstrative probari possunt; quæ tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima a sensibus; unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quæ inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vita. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quæ necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisæ, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum dicendum, quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur, in quantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ perveniunt ad finem; ut enim dicit Augustinus (lib. I de Prædest. Sanct., cap. v non procul a fin.), *posse habere fidem et caritatem, naturæ est hominum; haberi autem, est gratiæ fidelium.*

AD SECUNDUM dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturæ sufficiant ad finem illum consequendum; nisi fuerint adjuncta donis superadditis ex divina liberalitate.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, quæ ipsum finem cognoscant, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quæ

dicitur (1) ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo faciendi; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

AD QUARTUM dicendum, quod ad ea que sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinari in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

AD QUINTUM dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura que sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum; et sibi naturalia principia non sufficient, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectioris, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari sicut aliis animalibus; sed loco omnium que natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vite sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vite.

AD SEXTUM dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his que naturalis ratio dicitur; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rusticus videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit asineter costæ; quo tamen sapienti rationabilia apparent.

AD OCTAVUM dicendum, quod fides evanescat in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta que ordinatur ad perfectionem finis, cessent proveniente fine; sicut motus veniente quiete, que est ejus finis.

AD NONUM dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad 7. argum.

AD DECIMUM dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis deti-

(1) Edit. Rom. quarti Editat.

neatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credat que supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso; quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia equaliter; sed est ex quadam estimatione humana; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

AD UNDECIMUM dicendum, quod omnia media per que fides ad nos venit, suspitione carent. Prophetis etiam et Apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., ult., 20: *Sermoque confirmante sequentibus signis*. Successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea que illi in scriptis reliquerunt.

AD DUODECIMUM dicendum, quod duplex est difficultas: quædam ex conditione ipsius operis; et talis difficultas operatur ad meritum: alia est ex indispositione et tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

AD DECIMUM TERTIUM dicendum, quod potentie naturales sunt determinate ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, que sunt ad opposita.

ARTICULUS XI. — *Utrum sit necessarium aliquid explicitè credere.* (II^a II^a, quæst. xi, art. 5.)

Undecimo quaeritur, utrum sit necessarium explicitè credere; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicitè credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutrire in silvis, vel inter lupos; et talis non potest explicitè aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicitè credere.

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicitè aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: fides enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom., x, 17; et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis, quod aliquid explicitè credatur.

3. Præterea, illa que sunt subtilissima, non sunt radibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his que ratione excedunt; qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicitè credendum.

4. Præterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere

(ad Ephes., iv, super illud: *Ut innolescat Principatibus, etc.*). Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicitè de Redemptore.

5. Præterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, ix cap. cœl. Hier. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos Prophete non pervenerint. Ergo credere explicitè articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Præterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium (homil. vi in Evang., non procul a princip.), cum quaesivit: *Tu es qui venturus est?* Matth., xi, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur: videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicitè articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicitè omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicitè credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Præterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicitè omnes articulos cognoscât, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicitè credere.

3. Præterea, sicut mandata dirigit in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicitè credere.

4. Præterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicitè diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicitè credi de eo.

5. Præterea, hereticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei: quod non esset, nisi omnes explicitè credere teneretur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicitè credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicitè est credere informiter; quia frequenter prelati, in quorum fide mittitur fides simplicium, qui implicitè credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicitè non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprio dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in

illo implicitè, sicut conclusiones in principiis. Explicitè autem in aliquo continentur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicitè cognoscere. Unde et explicitè dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adheremus; implicitè vero quando adheremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesie veram esse, in hoc quasi implicitè credit singula quæ sub fide Ecclesie continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicitè credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicitè credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oportet aliquid explicitè credi ab omni fidei, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicitè credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr., xi, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et ingredientibus se remunerator sit.* Unde quilibet tenetur explicitè credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicitè cognoscât omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viæ explicitè cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituitur, ut quidam aliis præponantur ad erudendum in fide. Unde non tenentur omnes explicitè credere omnia quæ sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur; sicut sunt prelati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicitè credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. xvi in Ezech., a med.): *Per successiones temporum crevit divine cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ; unde in hoc tempore majores, omnia quæ sunt fidei, explicitè credere tenentur. Sed temporibus legis et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicitè; plura autem explicitè credebantur

post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicitè credere ea quæ sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, necessarium fuit à majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem à minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudientur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicitè; minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina providentia; tempore vero gratiæ omnes majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenebantur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicitè credere tenebant, sed soli majores. Minores autem tenebantur explicitè credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicitè credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutritur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. x.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non delinquet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

Ad TERTIUM dicendum, quod ea quæ sunt fidei, non proponuntur simpliciter ut particularia exponenda, sed in quadam generalitate; sic enim ea explicitè credere tenentur, ut dictum est, in corp. art.

Ad QUARTUM dicendum, secundum Dionysium (cap. iv ead. Hierarch., a med.) et Augustinum, quod Angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos etiam Prophetae sint instructi; sed ab Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum, prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, jam presens videntes quod futurum ante præviderant.

Ad QUINTUM dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divini fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sæculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide Prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus (1) mysterium redemptionis nostræ ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sybillinis vaticiniis.

Ad SEXTUM dicendum, quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicitè crederet omnia quæ post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiæ revelata explicitè creduntur; non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod præcipue factum est in adventu Spiritus sancti. Qui tamen hic dicit, quod Joannes hæc quesivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui habitabant de Christo. Vel dicitur quod non fuit questio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad PRIMUM autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim sunt aliis obscuriora, et quedam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem; et ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicitè credere.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ille qui non credit explicitè omnes articulos, potest omnes errores vitare; quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulis, quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruat per eum cuius est dubia in fide determinare.

Ad TERTIUM dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quæ naturalis ratio dicit; et ideo quilibet tenetur ea explicitè cognoscere; nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad QUARTUM dicendum, quod diligere non distinguitur per explicitè et implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, que in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, que potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

Ad QUINTUM dicendum, quod aliquis simplex, qui aensatur de hæresi, non examinatur de omnibus articulis quia tenetur omnes explicitè credere; sed quia tenetur non assentire pertinetur contrario alienius articulo.

Ad SEXTUM dicendum, quod non est propter differentiam ex

(1) Al. gentibus.

habitu fidei (1) explicitè credere quod aliis sufficit implicitè credere, sed propter officium diversum; nam ille, qui ponitur ut ductor fidei, debet explicitè nosse ea quæ debet vel tenetur docere: et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectione scientiam habere de his quæ sunt fidei.

Ad sextum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide Ecclesie, quæ non potest esse informis. Et præterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formate vel informis; sed propter convenientiam in credito.

ARTICULUS XII. — *Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.* (1^a 2^a, quest. i, art. 7.)

Duodecimo quaeritur, utrum una sit fides modernorum et antiquorum; et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali, implicitè credentes; moderni autem in particulari credentes explicitè. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Præterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

3. Præterea, determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum; aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod eredit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes., iv, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum; alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat; videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus et illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sunt diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut cre-

(1) Forte *supplendum*: quod aliqui fideles tenentur explicitè, etc.

dat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet; quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adiungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (com. XXII et seq.), ut sit sensus, Credo resurrectionem, id est Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprio habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos; et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra; sic pluralificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum, quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum, respectu præcedentium vel sequentium.

QUESTIO XV

DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE

(In quinque articulis divisa.)

Primo utrum intellectus et ratio sint diversæ potentie; 2^o utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentie; 3^o utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum; 4^o utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale; 5^o utrum id ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint.* (Part. I, quest. LXXIX, art. 8.)

Quaestio est de ratione superiori et inferiori; et primo quaeritur, utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine; et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI, ante med.): *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrat vobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intelligentia; et in summo est sapientia, quae est ipse Deus.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo ratio et intellectus.

2. Praeterea, homo, ut Gregorius dicit (hom. XXIV in Evang. non multum a princ.), cum omni creatura convenit: ratione cuius dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quaedam potentia animae, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quae est propria potentia hominis in quantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quae est propria humani generis; ut dicit Boetius in V de Consol. (prosa III, ante med.).

3. Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis iudicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio cogitat: tunc enim de his quae ratio confert, homo iudicat, cum resolvendo ad principia devenit, de quibus est intellectus; ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Praeterea, comprehendere et iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem iudicat. Sed, sicut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI a med.), *quidquid sensus percipit, imaginatio representat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.* Ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae.

5. Praeterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum: ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. Ergo et ratio nostra, quae composita est, in quantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilem, sicut dicitur in III de Anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Praeterea, anima rationalis, secundum Commentatorem

in III de Anima (com. XXI), et Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX de Trinit. (cap. III, in fin.), se per se ipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Praeterea, potentiae diversificantur per actus, et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut ante dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. XI et XII). anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectui spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corpora a spiritu increato. Ergo intellectus et ratio sunt diversae potentiae.

8. Praeterea, Boetius dicit in V de Consolat. (prosa IV, a med.): *Ipsam hominum aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram in subiecta materia constitutam (1), imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam (2) quae est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit; intelligentiae vero celsior oculos existit: supergressa namque universalitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentali acie intuetur.* Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam; ita intelligentia, quae considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quae considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Praeterea, Boetius dicit in IV de Consolat. (prosa VI, parum ante med.): *igitur ut est (3) ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad eternitatem tempus; ad puncti medium circulus (4); ita est facti series mobilitas ad providentiae divinae stabilitatem simplicitatem.* Sed constat quod providentia a fato, circulus a puncto, tempus ab eternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo et ratio ab intellectu.

10. Praeterea, ut dicit Boetius in V de Consol. (prosa V, ante med.), *ratio hominum tantum generis est, sicut intelligentia sola divina.* Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in una ratione potentia. Ergo non sunt una potentia.

11. Praeterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius se ipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

(1) Al. in substantia materia constituta. — (2) Al. speciem quoque ipsam. — (3) Al. sic utique est. — (4) Al. ad punctum medium circulus.

12. Præterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animæ humanæ deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias, quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; alia entitas in alio, quod videtur esse ratio.

13. Præterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi, par. a princ.), *ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit*; quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio.

14. Præterea, rationalis (1) contra irascibilem et concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio; ergo idem quod prins.

15. Præterea, in III de Anima (com. xlii) Philosophus dicit, quod in rationali (2) est voluntas, quæ contra intellectum distinguitur; et sic idem quod prins.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur XV de Trinit. (in princ.) ubi dicit: *Percepinimus ad imaginem Dei, quæ est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertinet ad illam rem quæ mens vocatur vel animus*. Ex quo videtur quod rationem vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Præterea, in III super Genes. ad litteram (capit. xx in princip.), et habetur in Glossa Ephes., iv, super illud, *Renovamini spiritu mentis vestræ*: *Intelligentiam hominem in eo factam ad imaginem Dei quæ irrationalibus animalibus antecellit*. Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo ut prius.

Præterea, ut dicitur XIV de Trinit. (cap. viii in princ.) ab Augustino, *imago illius naturæ quæ nulla natura melior est, ibi inquirenda et invenienda est in nobis, quæ etiam natura nostra nihil habet melius*. Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates supra inductas Poetii, et de Spiritu et Anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Præterea, potentia aliqua quantum est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis; ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; aliter ea discernere non posset, ut probatur in III de Anima (com. cxlv et seq.). Ergo multo fortius ratio, quæ est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute acci-

(1) *Al. essentialis.* — (2) *Al. in irrationali, item in irrationabilem.*

pere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentie diverse.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi parum a princ.) dicitur, quod *mens diversorum capax est, omnium rerum similitudine insignita*; anima dicitur etiam *nata esse cum quadam potentia, et naturali dignitate*. Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. Ergo mens, quæ est quadam animæ potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

Præterea, in operatione animæ humanæ duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit prædicatum cum subjecto, formando propositiones; alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animæ est quæ ipsa simplicia apprehendit, idest prædicatum et subjectum, per proprias quidditates; et qua componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possibili attribuitur, ut dicitur in III de Anima (com. xxii et seq.). Ergo et similiter una potentia erit qua ipsa principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusionibus ordinat, quod est ratio.

Præterea, in lib. de Spiritu et Anima dicitur: *Est spiritus intellectualis vel rationalis*; ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Præterea, Augustinus dicit in XII de Trinit. (cap. viii in princ.), quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in lib. de Anima. Ergo idem est ratio et intellectus.

Præterea, differentia objectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, et sensibile esse hominem vel lapidem. Sed objecta quæ in lib. de Spiritu et Anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilibus; sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur nisi inquantum a materia separantur; et sic utrumque, inquantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilibus, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversæ potentie.

Præterea, omnis potentia quæ comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utrumque absolute cognitionem; unde Philosophus probat in II de Anima (com. cxlvi), quod oportet in nobis esse unam potentiam quæ cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert,

minu alteri comparat. Ergo illius potentie que confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere; quod pertinet ad intellectum.

Præterea, nobilitas est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est aliquid intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

Præterea, idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et aliquid absolute accipimus; sicut fides, que absolute accipit, in quantum ipsi primæ veritati inhæret; confert vero, in quantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu innotet. Ergo eadem potentia est que confert, et aliquid absolute accipit.

Respondendo dicendum, quod ad evidentiam istius questionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur quod, secundum Augustinum in III de Trinit. (cap. iv), sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quedam aliis superiores dicuntur, et earum regitiva; ita estam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum hæc est differentia; quod inferiora corpora sunt perfectum, esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet in lapidibus, et plantis et animalibus. Superiora vero corpora sunt perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem et quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in eorum principio; ut patet in solo et luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit; unde sunt quedam substantie spirituales superiores que sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cuius intellectum deiformem habere dicuntur; quedam vero sunt inferiores, que ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quandam motum, quo ab uno in aliud discunt, ut ex cognitis in incognitorum (A) notitiam perveniunt; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angelii intellectuales substantie dicuntur, anime vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quandam designat; quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratiocinatio est cursus cause in causam. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. ad litteram (cap. xx et xxiv); motus etiam fluis est quies, ut in V Physic. dicit. Et sicut motus comparatur ad quietem et ad principium et ut ad terminum; ita

(1) Ad. in cognoscendum.

et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra infra. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in que ratio resolvit; ad sic intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde, quamvis cognitio humanæ anime proprie sit per viam rationis, et tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis que in substantiis superioribus invenitur, ex quo via intellectivam habere dicuntur; et hoc secundum illam modum quem Dionysius, vii cap. de divin. Nomin., assignat dicens, quod *divina sapientia semper fines priorum conjungit principis secundorum*; hoc est dicta, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris nature. Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum Dionysius, vii cap. divin. Nomin., ostendit, sic dicens: *Ecce ipsa, scilicet divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonas habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congruentes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia dinorma intelligunt*. Postea subjungit de animabus: *Propterea divinam sapientiam et amato rationales habent diffusæ quidem, et circulo circa existentium veritatem circumnantes, divisibili varietate deficientes ab unitatis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habita intellectibus æqualibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile*; quod ideo dicit, quia illud quod est superioris nature, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quandam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, in quantum bruta habent quandam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphysic. Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subjacens potentie habentis illud; sicut dicitur in I Metaphysic. (cap. ii a med.), quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentie participant; sed hoc inest secundum quandam estimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quandam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine

aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam in lib. de Spiritu et Anima (cap. 1. circa fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio est animi aspectus, quo per se ipsam verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.*

Dato autem quod aliqua potentia nobis proprie et perfecta competere ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam, VI de Naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in siccum, illud autem in humidum; et ideo imaginatio, quæ refert formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit predictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur; quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diverse, sed una; quæ, in quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III de Anima (con. LVIII); et hæc habet organum determinatum, scilicet median cellulam cerebri; et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad præsens non intendimus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod liber de Spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor ejus non intendit per illa distinguere potentias animæ, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materiæ; ex qua ulterius consurgit ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; et sic

dicitur habere intellectum, quia hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cujus intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut dicit Boetius in V de Consol. (prosa IV, a med.), superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit; unde natura superior plene potest in id quod est inferioris nature, non autem plene in id quod est superioris; et ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitivæ vel vegetativæ nature, non autem ad ea quæ sunt intellectualis nature, quæ supra ipsam existit.

AD TERTIUM dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum (II de Anima, con. CXLVI et seq.), oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum proprium pertingere potest; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

AD QUARTUM dicendum, quod judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit; quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiæ, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

AD QUINTUM dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret; sed simplicia in compositionis salvantur; et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum, in quantum est compositum; sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixturem; sed corpus mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subjecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem; unde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, et quæ format propositiones, et quæ ratiocinatur; quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse

intellectus, in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simpliciter et complexa.

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat; et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur; unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum, quod talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in p[ro]p[ri]o in argum. 9 Sed contra) probatum est. Ideo autem rationis objectum ponitur natura corporea, quia proprium humane cognitionis est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilem primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, in quantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem aliter assurgit ad cognoscendum spiritum creatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et per se conveniens.

Ad octavam dicendum, quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen ejusdem, sed diversorum; rationem enim vult esse hominum; et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas; intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, que primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentie; qua id videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem hujus cognitionis perungere non possumus; hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deformes.

Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc queritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unus potentie esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare diversas propositiones.

Ad undecimum dicendum, quod utramque cognoscit anima, sed per eandem potentiam. Hoc tamen proprium humane anime videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta, in corp. art., patet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius; sed in quantum ex judicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea que sunt ad finem; et per hunc modum ratione distinguitur contra irascibile et concupiscibile: quia ad agendum inclinatur vel judicio rationis, vel passione, que est in irascibili et concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, in quantum est in parte anime rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, in quantum est in parte sensitiva; non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio ad tertium decimum et quartum decimum (1).

ARTICULUS II. — *Utrum ratio superior et inferior diversae potentie sint.* (Part. I, quest. LXXXI, art. 9.)

Secundo queritur, utrum ratio superior et inferior sint diversae potentie; et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit in XIII de Trinit. (XII, cap. VII et IV ante med.), imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiam cum superiori; et sic videntur esse diversae potentie.

2. Item, cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo et totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversae partes anime sunt diversae potentie. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino (ibid., cap. III, IV et XIV) diversae portiones rationis. Ergo sunt diversae potentie.

3. Præterea, omne æternum est necessarium, et omne temporale et mutabile est contingens, et patet per Philosophum II Metaph. Sed pars anime que dicitur scientifica a Philosopho in VI Ethic. (cap. I et IV) circa necessaria versatur; ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhaereat æternis, inferior vero temporalia et caduca disponat; videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversae potentie, ut patet per Philosophum, lib. I. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentie.

4. Præterea, sicut Philosophus, lib. I, dicit, ad ea que sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias inveniri; cum omnis potentia anime que ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas objectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed æternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X Metaph. (com. xxvi). Ergo ratio su-

(1) *Id. supple. et quintum decimum.*

perior, cuius objectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

5. Præterea, potentia distinguntur per actus, et actus per objecta. Sed aliud objectum est verum contemplabile, et aliud operabile bonum. Ergo et alia potentia est ratio superior, quæ verum contemplatur; et alia inferior, quæ bonum operatur.

6. Præterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo non potest dici quod inferior et superior ratio sint una potentia.

7. Præterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. iv in princ.). Ergo sunt diversæ potentie.

8. Præterea, quandoque animæ attribuntur aliqua quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed æternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilem et incorruptibilem proxima, ut probatur in XI Metaph. Ergo eidem potentie animæ attribui non debent; et sic ratio superior et inferior sunt diversæ potentie.

9. Præterea, Augustinus (1) in XII de Trinit. (cap. xii) per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari (2) dicit quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio superior ab inferiori.

10. Præterea, una potentia non potest simul peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccate, ut patet per Augustinum de Trinit. (lib. XII, cap. xii). Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, diversæ perfectiones sunt diversorum perfectibilium; cum proprius actus requiratur propriam potentiam. Sed habitus animæ sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiæ, secundum Augustinum (lib. XII de Trinit., cap. xiv); inferior autem scientiæ, quæ sunt diversi habitus. Ergo ratio superior et inferior sunt diversæ potentie.

12. Præterea, quælibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet iudicari diversitas potentiarum. Sed ratio supe-

(1) *Al.* Augustinus dicit, — (2) *Al.* significat.

rior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit (XII de Trinit., cap. iv in princ.). Ergo sunt diversæ potentie.

13. Præterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis; cum circa idem intelligibile attenditur actus intellectus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est (in argum. 7 et 8). Sed intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentie. Ergo et ratio superior et inferior.

14. Præterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo; quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus, XII de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

15. Præterea, nihil movetur a se ipso, sicut probatur in VII Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, in quantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversæ potentie.

Sed contra, diversæ potentie animæ sunt diversæ res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversæ; unde dicit Augustinus, XII de Trinit. (cap. iv in princ.): *Cum differimus de natura mentis humanæ, de una quadam re differimus; nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus.* Ergo superior et inferior ratio non sunt diversæ potentie.

Præterea, quando aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et æterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet cœlestia corpora, et corruptibilia, sicut hæc inferiora, cœrnimus. Ergo et eadem potentia rationis est quæ æterna contemplatur, et temporalia disponit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius questionis oportet duo præcognoscere; scilicet qualiter potentie distinguntur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel due.

Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non esse ita intelligendum quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed cause aliquo modo. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur;

sicut terra est huiusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit convenientis ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia anime, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX Metaph. (I, com. xxi et xv) unde unaqueque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse convenientis ad talem actum. Et secundum hoc diversificate sunt potentie, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparatur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys., oportet quod actus panes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest; uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor; secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. Cum autem potentie que sunt actus determinantum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale tantum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentie que sunt organis affixe, circa quasdam naturas determinate sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim que per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea invenitur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit apere unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figure et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit), sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad que solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quaedam vero potentie aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva anime utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim iam transcenderet coporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, que aptari potest huic vel illi nature. Illa vero pars anime que non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et sic eius virtute se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus

dicit (III de Anima, com. xviii), quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri*. Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentie ad diversas naturas objectorum; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout scilicet secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus anime fertur; et sic bonum et verum in parte anime diversificant intellectum et voluntatem; in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oportet eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in VI Metaphys. (com. viii), dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit; et sic bonum et verum non habent eandem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens, et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur; intelligibile enim actu, est objectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentie distinguuntur. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguuntur. Sunt enim quedam nature anime rationali superiores, quedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis; rerum que sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero que sunt infra animam, inest anime intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipse nobilior esse habeant quam in se ipsis; et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplantur; sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur; secundum vero quod ad inferiores convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur: superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam.

Ab initio ergo dicendum, quod, sicut dictum est in questione de mente, artic. 7, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed complete in actibus po-

tentiarum; et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum, quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentie accipitur secundum partem objectorum, secundum quæ virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis potest portare centum libras, dicitur potentie illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie; et secundum hunc modum superior et inferior rationis portio dicitur, secundum quod feruntur in partem objectorum quæ communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum, quod scientificum et ratiocinativum et opinativum non sunt idem quod potentia superior et inferior: quia et circa naturas inferiores quæ respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quæ ad scientificum pertinent; alias Physica et Metaphysica non essent scientiæ; similiter et superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a ratiocinativo vel opinativo. Scientificum autem et ratiocinativum diversæ quidem potentie sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicujus potentie se non extendat ultra virtutem sui objecti, omnis operatio quæ non potest reduci in eadem rationem objecti, oportet quod sit alterius potentie, quæ habeat aliam objecti rationem. Objectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. xxvi); et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus ejus ad quod quid est; per hanc autem primo ipsa principia cognita sunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam; et hanc potentiam quæ ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quedam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniant usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingebus in quantum contingentia sunt; unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus; sed per alium modum, scilicet per quamdam conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia hæc potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad sumum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quæ inquiruntur; ideo quasi a termino sue operationis hæc potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas; et ideo non sunt diversæ potentie, sicut scientificum et opinativum.

Ad quartum dicendum, quod objecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversa (1) genere cognoscantur; sed æternæ res et temporales sunt diversæ genere nature; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et objectum.

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior; cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis, in corp. artic., patet.

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque; sicut hic acervus et hæc congregatio lapidum sunt unum et idem; et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat; easdem autem utraque continet. Non autem dicitur in ratione superiori esse plures potentias, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividitur; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur; non quia (2) sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quæ accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui representare; tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum, quod quamvis æternum et temporale non reducuntur ad eadem principia proxima, tamen cognitio æterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale conjugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet interior tanquam mulier, non autem superioritas tanquam serpens, ut dicit Augustinus, XII de Trin. (cap. XII).

Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit pecca-

(1) *Id.* secundum rationem diversam. — (2) *Id.* non quod.

re secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, solocisimism faciendo.

An unumquemque dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam ejus capacitatem, impossibile est unius perfectionis esse plures perfectiones in eodem ordine; et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius forme; secus autem est de accidentalibus formis, quae non perficiunt sua subjecta secundum totam suam potentiam; unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis; et ideo plures habitus esse unius potentiae est possibile, cum habitus sint accidentiales perfectiones potentialium, superveniunt enim post completam potentiae rationem.

An inoperari dicendum, quod sicut Avicenna dicit in VI de Naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentialium, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut operari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria ejusdem generis, ut sentire album et nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat: quia sic operari et tot esse potentias animae distinctas quot gradus fortitudinis vel debilitatis, vel velocitatis vel tarditatis inveniuntur in actibus; similiter etiam nec diversitas terti et quarti modi, cum ejusdem potentiae sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiae, ut dicamus actus generis diversos qui in ratione objecti non conveniunt; et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat.

An decimumtertium dicendum, quod intellectus agens et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior; cum intellectus agens et possibilis diversa objecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem objecti, quoniam utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter; cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti, ut ex dictis, in corp. art., patet. Diversitas autem formalis major est quam materialis; et ideo ratio non sequitur.

An decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio.

quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem et inferiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod ejusdem est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternata; quamvis haec ab illis deducantur.

An decimumquartum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulantur sunt secundum superiores; sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

ARTICULUS III. — *Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.* (II^a II^a part., quest. lxxxiv, art. 5.)

Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum; et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra, art. I hujus quest., habitum est. Ergo, etc.

2. Item, quicquid est susceptivum alienius perfectionis, si sit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni; quia contrarium idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, XII de Trin. (cap. iv), propria perfectio rationis superioris est sapientia, et inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia vel ignorantia.

3. Item, secundum Augustinum (I Retract., cap. xv), omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo, etc.

4. Item, nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius, iv cap. de div. Nomin. Ergo, etc.

5. Praeterea, peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiae quae ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet; cum tamen dicat Augustinus (XII de Trin., cap. xii, circ. med.), quod consensus in actu rationi superiori attribuitur.

6. Praeterea, fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid hujusmodi; ergo, etc.

Sed contra, ejusdem est mereri et demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo, etc.

Praeterea, secundum Philosophum (III Ethic., cap. i et ii), contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed

electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. (lib. III. cap. II). Ergo, etc.

Præterea, per rationem dirigimur in speculabilibus et operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, XII de Trin. (cap. VIII et XII), quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad eujus intellectum oportet duo cognoscere; scilicet quis actus possit attribui rationi, et quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quæ est sensitiva, et superior, quæ est intellectiva vel rationalis; ita etiam duplex est appetitiva; scilicet inferior, quæ vocatur sensualitas, quæ dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et superior, quæ nominatur voluntas. Hujusmodi autem duæ appetitivæ ad duas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, et quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi præcedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel a phantasia vel a sensu; ratione ejus non solum appetitus dicitur esse motus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quedam naturalis inclinatio, quæ quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum; quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentie apprehensivæ; quia causa illius motus non est ex apprehensione sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensivæ, scilicet rationi; quia superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud ex judicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediata ejus, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scilicet. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quæ per ejus judicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur judicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi; utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege præceptum, vel aliquo hujusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis judicium; ut cum deliberatur de agendis per

causas inferiores; utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, et hujusmodi. Hujusmodi autem duæ considerationes ordinate sunt. Finis enim, secundum Philosophum, VII Ethic. (cap. VIII, a med.), in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur judicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia; unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem; tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando; et hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quæ finem ultimum respicit; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino (XII de Trin., cap. XII) rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori; quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in hujusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione et inferiori, in quantum motus appetitivæ rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod secundum Philosophum in V de Anima (com. LXXII et CLXI), sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium objectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem suam rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

Ad SECUNDUM dicendum, quod sapientiæ et scientiæ secundum se opponuntur directe stultitiæ et ignorantia; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata; in quantum scilicet regimen sapientiæ et scientiæ, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione ejus omnis malus dicitur ignorans.

Ad TERTIUM dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa; quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarius; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur, ratione supraddicta.

Ad QUARTUM dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, in quantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad QUINTUM dicendum, quod ratio superior fertur in rationes æternas directe sicut in propria objecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus æternis de hujusmodi temporalibus judicat; et sic, cum ejus

judicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextam dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare; quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus, VII Ethic. (cap. III), distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus et ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic iudicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam, et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.

ARTICULUS IV. — *Utrum delectatio inopiosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum.* (II^a II^a part., quæst. LXXIX, art. 6 et 8.)

Quarto queritur, utrum delectatio inopiosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum; et videtur quod non. Et enim dicit Augustinus in Ezech. (cap. LXXI in princ.), lansio pectoris et oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contusionem et orationem dominicam; dicit enim Augustinus, XII de Trin. (cap. XIII med.); *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem delectans esse faciendam, tenens tamen et volens* (1) *libenter que statim ut attingat animam, respici debuerunt; tenendum est non esse peccatum; sed longe minus quam si opere statueretur implendum; et ideo de talibus quique cogitationibus est curia petenda, preterisque tendenda, et dicendum: Dimittite nobis debita nostra, etc.* Ergo consensus in delectationem prædictus non est peccatum mortale.

2. Item, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis est.

3. Item, in actu fornicationis duo invenimus propter que malus iudicari potest; scilicet vehementiam delectationis, que absorbet rationem et nocumentum ex actu proveniens, scilicet

(1) Al. volens.

incertitudo prolis, et alia huiusmodi que consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordiaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actu, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est nocumentum mortale; ergo, etc.

4. Item, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter; quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia pena penditur; veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio que in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cuius est converti; opposita enim sunt ejusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest. Sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo, etc.

7. Item, ut dicit Augustinus in lib. I contra Manichæum (XII de Trin., cap. XII, quoad sensum), si cupiditas nostra mota fuerit, jam quasi mulieri persuasiva est; sed aliquando viriliter ratio commutat cupiditatem refrenat atque compeccit; quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali conjugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et non vir, ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo, etc.

8. Item, secundum Philosophum, X Ethic. (cap. III, iv et v), delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab inferiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio que consequitur interiorem cogitationem, alia est ab illa que consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Præterea, id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Au-

gustino datam (lib. XXII contra Faustum, cap. XVII in princ.), quod peccatum est dictum vel factum vel conceptum contra legem Dei. Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo, etc.

10. Item, idem iudicium videtur esse de consensu interpretativo et expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentie; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quae dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitus motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item, ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra præceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressioe præcepti, et sic peccatis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem præcepti divini; hoc enim est officium rationis superioris, quæ consili rationem antem. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.

12. Item, cum in peccato sint duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur; hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec peccatum mortale.

13. Item, ut dicit Glossa (ordin.) in princ. Hierem., Deus prior est ad miserandum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum præceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dammodo non proponeret opere implere divina præcepta, non mereretur præmiium. Ergo nec meretur poenam, si in delectationem peccati consentiat; dammodo non statuit opere implere.

14. Item, inferior potestas rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est sue voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis sue voluntatis est, et ita non potest peccare.

1. Sed contra, nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem: unde Augustinus, XII de Trinit. (cap. XI a med.): *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animi talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris (1) gratiam remittantur.* Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Præterea, delectatio alienius operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati redeuntur, sicut et operatio virtutis et

(1) *Id.* meditationis.

delectatio in eadem ad eandem virtutem; iusti enim est et operari iusta, et delectari de iustis operibus, ut patet in I Ed. (cap. VIII, a med.). Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et delectatio in cogitatione de fornicatione; ergo, etc.

3. Item, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant (1) de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod eadem questio est de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quaeritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quæ dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis eius inductis. Isti opinionem contradicit communis opinio modernorum; et videtur in periculum animarum vergere; cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale; cuius opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur; una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quedam cognitio in actu aliorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis iustus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo; et in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsam cogitatum delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hæc quidem dum cogitationes in quibusdam actibus manifesta differunt, et aperte distinguuntur; sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium contra corruptionem concupiscibilis, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis

(1) *Id.* qui deliberabant, item deliberant.

concupiscentibus causatus. Delectatio igitur illa quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri: vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitate, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in II Metaphys., delectatio per se in acta consistit: sed species et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quoad quæ autem se ratio subijcit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale; excluditur enim a ratione rectitudinis iustitiae, cum ipsa subijcitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subijcit huic delectationi perverse quando in eam consentit. Et hæc est prima subjectio qua ei se subijcit; et ex hac subjectioe consequitur quandoque ut ipsum actum in inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde si peccatum mortale inchoatur.

Eandem simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut in huiusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosæ oscula, vel aliquid huiusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. LXXI), oratio dominica et alia huiusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium quamvis non ita sufficienter ad delectationem mortalium sicut venialium.

Ad SECUNDUM dicendum, quod delectatio illa quæ consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, in quantum scilicet prævenit assensum deliberatum, in quo perditur ratio peccati mortalis, sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus iniquatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, remouetur prædictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut

accideret in ea quæ per violentiam corrumpetur, si consentiret.

Ad TERTIUM dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quæ ex ipsa cessatur; unde qui huius generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad QUARTUM dicendum, quod si aliquis delectatur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatum, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid huiusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reducitur ad aliquid aliud generis peccati, scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud huiusmodi.

Ad QUINTUM dicendum, quod illa delectatio quæ fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad SEXTUM dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aliquantulum fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscentibus et irascibilibus dicuntur participare aliquantulum rationem, in quantum rationi obediunt; et ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod Augustinus in lib. contra Manicheum non eodem modo exponit illa tria, sicut in XII de Trinit. (cap. XII et XIII). In lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensuali toti, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in lib. contra Manicheum, serpentem sensui mulierem concupiscentiæ vel sensualitati, virum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad OCTAVUM dicendum, quod interior actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quæ consequitur cogitationem per se ipsam; sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem inferiorem, approbat exteriorem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

Ad NONUM dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo: *Non concupisces*; non enim sine causa de actu interiori et exteriori concupiscentia diversa præcepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohiberentur omnia consequentia quæ ad idem genus pertinent.

Ad DECIMUM dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel documentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat; sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de documento consequente; ut-

potest cum percipit homo se totaliter per hujusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in præceptis ruere; nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum ejus; quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad **TRICESIMUM** dicendum, quod vis præcepti Dei pervenit usque rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

Ad **DUODECIMUM** dicendum, quod conversio qua quis post liberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quavis post hanc completionem aliqua alia completo addi possit.

Ad **DECIMUMTERTIUM** dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (iv cap. de div. Nomin.), bonum cansatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus; et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit prior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

Ad **SEXAGESIMUMQUARTUM** dicendum, quod mulier de jure non debet velle contra debitam viri ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult; et ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quavis ultima falso concludat. Proceedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humane vite; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICULUS V. — *Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.* (II* II*, quæst. LXXIV, art. 9.)

Quinto queritur, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod defectitur a rationibus æternis. Sed defecti ab illis est peccatum mortale. Ergo, etc.

3. Præterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quodcumque post deliberationem superioris rationis in actu consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item, est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas; et aliquid in quo potest esse veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi

sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo, etc.

4. Item, in Angelo et in homine in statu innocentie non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo, etc.

Sed contra, consensus in actu peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actu venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo, etc.

Item, subtilis motus infidelitatis peccatum veniale est; et non est nisi in superiori ratione. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale; quod si patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus iudicat secundum rationes æternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes æternas, habet actum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatum; sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes æternas. Unde quantum ad hujusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale: si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale: ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad **PRIMUM** ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod defectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

Ad **SECUNDUM** dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; et per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantumcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum; nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto divino.

Ad **TERTIUM** dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione ejus. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam; actus enim ejus potest esse in quolibet genere completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad **QUARTUM** dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediata carni conjuncta, tamen corruptio carnis usque

ad ipsam perfinat, inquantum superiores potentia ab inferioribus accipiunt.

QUESTIO XVI

DE SYNDERESI

(In tres articulos divisa.)

Primo, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; 2^o utrum synderesis possit peccare; 3^o utrum synderesis in aliquo extinguatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.*

Questio est de synderesi; et primo queritur, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; et videtur quod sit potentia. Ea enim que veniunt in eandem divisionem, sunt ejusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationalem, ut dicitur in Glossa Hieronymi Ezech., 1 (super illud: *In quatuor partibus*). Sed irascibilis et concupiscibilis et rationalis sunt potentie. Ergo et synderesis.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accedente non dividitur contra subjectum absolute sumptum: non enim esset divisio convenientis ad malum aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilem, concupiscibilem et rationalem, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Item unus potentie contingit esse diversos habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur: quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse debent illius divisionis qua partes anime ad invicem distinguuntur.

4. Item, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet.

5. Item, habitus non inscribitur aliquid, sed potentie tantum. Sed universalis principia juris naturalis dicuntur inscribi synderesi. Ergo, etc.

6. Item, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato. Sed habitus naturalis quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentie anime transmutantur. Ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item, synderesi opponitur sensualitas; quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia absolute sine habitu. Ergo et synderesis.

8. Item, sicut dicitur IV Metaphys. (com. xxxviii), ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud (1) quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest. Sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico, Homo albus, definiti non potest, ut probatur VII Metaphys. (com. xii et sequent.). Ergo hoc aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia (2) uno nomine nominari.

9. Item, superior ratio potentiam absolute nominat. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur; dicit enim Augustinus in lib. de liber. Arbitr. (II, cap. x, a med.): *In naturali iudicatorio, quod synderesis dicitur, adsum quaedam regula et lumina circuitum, et vera et incommutabilia. Incommutabilibus autem rationibus adhaerere, secundum Augustinum, XII de Trinitate (cap. ii et vii, in fin.), est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.*

10. Item, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v), omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo dicitur Philosophi vel est insufficientis, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Item, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est motus innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliqua habitus semper inclinans ad bonum; et ita synderesis, que semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia; sed potentia absolute.

12. Item, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato; cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur haeresis esse Pelagii.

13. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum Angelis convenit inquantum spiritus est, que est superior; alia per quam corpus vivificat inquantum anima est, que est inferior. Oportet ergo quod synderesis fundetur supra formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est inferior. Sed iam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo, etc.

14. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat

(1) Illud nomen. — (2) Al. potest haberi potentia.

habitu inatum. Ergo potentiam absolute. Probatio media. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus inatus. Sed synderesis præsupponit actum temporalem; est enim synderesis malo remurmurare, et instigare ad bonum; quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum. Ergo, etc.

15. Item, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et naturale iudicatorium dicitur. Sed liberam arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberam arbitrium est potentia absolute. Ergo, etc.

16. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur; quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentie superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII Metaph. (com. XX, XXI, LIX). Ergo synderesis non est potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra, si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed rationales potentie se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam ad malum.

Item, si synderesis est potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem; quia contra rationem dividitur in Glossa (ord. ex Hieron.), Ezech., 1. Nec potest (1) dici quod sit alia ratione; specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo. Ergo, etc.

Item, fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens; ipsa enim concupiscentia, que in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentie motivæ sufficienter dividuntur per irascibilem et concupisibilem et rationalem; contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo, etc.

(1) 41. oportet.

Item, sicut in parte anime operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidem; ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. VI). Ergo synderesis est habitus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem diversæ opiniones sunt.

Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, potentiam quidem absolute esse; sed eandem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, idest inquantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, idest inquantum naturaliter cognoscit aliquid; et sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius vii cap. de divin. Nom., divina sapientia conjungit fines primorum principis secundorum; nature enim ordinate ad invicem sic se habent sicut corpora contigata, quorum inferior in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris nature, imperfecte illud participans. Natura autem anime humane est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius nature angelice est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humane vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est nature angelice; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc invenitur Angelo inferiori, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio; speculativa, qua ipsam veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quas ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativa et in practica; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativa sive practica, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem co-

gnoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina preexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitalem esse, ut in promptu existat ea ut cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humane est quiddam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quiddam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, ejus contrarium supra, quæst. præced., art. 1. dictum est. Ræstat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nomen absolute habitus naturalis similem habitui principiorum, vel nomen ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quædæmodo hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicitur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eandem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quædæmodoque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam in quantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominis cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitalem dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad TERTIUM dicendum, quod habitus qui insunt potentie rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distinguuntur non

possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad QUARTUM dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

Ad QUINTUM dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter; uno modo sicut in subjecto; et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente; et sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus, singula quo ad geometriam pertinent, ipsi geometria inscribi.

Ad SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu; sed sicut ex accidente et subjecto.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus; et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad OCTAVUM dicendum, quod homo albus non potest defini per se; sed potest defini definitione quædam secundum quid; et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde Philosophus, ibidem, dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari.

Ad NOXIMUM dicendum, quod synderesis neque nominal rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communitate habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam que pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero que pertinent ad rationes inferiores, ut potest secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilis intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem nature; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilis intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles; sicut ista veritas: Omne totum est majus sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilis intendere dicitur.

Ad DECIMUM dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, et alterum horum tantum; illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere, et uno nomine nominare.

AD UNDECIMUM dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur: habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ: et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem.

AD DUODECIMUM dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo et inclinare in bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit; hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagiana impietatis est.

AD TREDECIMUM dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum ejuslibet potentie animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentie ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic erit potentia passiva; et in idem est quod omnes potentie vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando; sed potentie sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur, et sunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva: eo quod per intellectum intelligibile in potentia sit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia que habitui naturali sufficit, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima due forme, sed una tantum, que est ejus essentia; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam (1) essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solum ille vires que sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior; nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine

(1) *Al. vel per unam.*

autem synderesis nominari eandem cum habitu sibi inherente.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod actus cognitionis non præcigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod iudicium est duplex: in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et hoc est iudicium electionis; et hoc pertinet ad liberum arbitrium.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod compositio philosophica (1) et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque; et talis est compositio potentie et habitus.

ARTICULUS II. — *Utrum synderesis possit peccare.*

Secundo queritur, utrum synderesis possit peccare; et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Etich., 1 (ordin. super illud: *In quatuor partibus*, et sumitur ex Hieron.), de synderesi: *Hanc interdum præcipituri videntur*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo, etc.

2. Item, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentie, sed hominis, quia actus sunt singularium; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentie vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Joan., xvi, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se prestare Deo*; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod iudicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet. Ergo, etc.

3. Item, Hieron., ii, 16, dicitur: *Filii Memphis et Thabnos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ; ut dicit Glossa (ordin. ex Augustino, XII de Trin., cap. XII), super illud Psal. vii, 17: *In verticem ipsius iniquitas ejus descendit*; et sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis a demonibus constupratur.

4. Item, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum (1) *forte physica.*

Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita : ergo potest bonum facere, et peccare.

5. Item, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum; etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item, sicut se habet habitus principiorum in speculativa, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativa ex principijs oritur. Ergo omnis operatio practica rationis ex synderesi initium sumit : ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practica que est secundum virtutem, ita attribuitur ei operatio rationis que est secundum peccatum.

7. Item, poena respondet culpe. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo et ipsa peccat.

Sed contra, bonum potest esse magis purum quam malum : quia aliquid bonum est cui nihil admiscetur de malo : nihil autem ad se est malum, quod non habet aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo, etc.

Item, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remanet malum. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum que per operationem nature fiunt; et ideo in omnibus nature operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia : principia enim manere oportet, ut dicitur in I Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his que sunt a principijs, nisi principia essent firmiter stabilia. Et inde est quod omnia mutabilia redeantur ad aliquid primum immobile : inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, que est cognitio primum principiorum universalium, ad que omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respicitur. In quibus si aliquid error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquid principium permanentem, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur : ita quod illud principium permanentem omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remanere malum, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis nunquam precipitatur in universali : sed in ipsa applicatione universalis principij ad aliquid particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptio-

nem; et ideo non dixit simpliciter quod precipitatur synderesis; sed quod conscientia precipitatur; que universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur vere, sed false. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium prestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso iudicio superioris rationis, que arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneficium Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex anime est suprema pars anime; unde secundum diversas distinctiones partium anime vertex diversimode accipitur. Considerando namque partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars anime vertex dici potest : ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior dicitur vertex : ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicitur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem conspirari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, que de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed preambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt preambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativa ratio falsa, quamvis originem sumat a principijs, non tamen a principijs primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere adiecti enim, quod peccato solus inferioris rationis totus homo damnatur; et hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cujus est proprium peccare. Et ideo poena directe respondet personae, et non potentie, nisi inquantum potentia est personae : pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam merebit quantum ad omnia que in persona continentur. Unde et in iudicio seculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICULUS III. — *Utrum synderesis in aliquo extinguatur.*

Tertio quaeritur, utrum synderesis in aliquo extinguatur; et videtur quod sic. Psalm. lxi, 2: *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Glossa: *Corrupti, omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguatur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientie de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, VII Ethic., ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguatur.

4. Item, Proverb., xviii, 3: *Impius cum in profundum venerit, contemnit:* quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech., ii (super illud, *In quatuor partibus*). Ergo in aliquibus extinguatur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinatur ad bonum. Ergo, etc.

Sed contra, Isaia, ult, 24: *Ventris eorum non morietur;* et exponitur de verba conscientie, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientie. Sed remorsus conscientie causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguatur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quae est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguatur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech., i, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur, Genes., iv, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondetur dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur; sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativa et operativa nobis innotescunt: hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm., iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quod scilicet nobis bona ostendit; haec enim erat responsio ad id quod dixerat: *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus ejus omnino interceptur; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec alicquem usum rationis: et hoc propter impedimentum

proveniens ex lesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali iudicio synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quandoctumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale iudicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguatur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad SECUNDUM dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitatis, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod iudicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim iudicio synderesis in eis manet; iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorum rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad TERTIUM dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemneret dicitur.

Et sic patet solutio AD QUARTUM.

Ad QUINTUM dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

QUÆSTIO XVII

DE CONSCIENTIA

(In quinque articulos divisa.)

Primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; 2^o utrum conscientia possit errare; 3^o utrum conscientia liget; 4^o utrum conscientia erronea liget; 5^o utrum conscientia in indifferentibus plus liget vel minus quam praecipit praelati.

ARTICULUS III. — *Utrum synderesis in aliquo extinguatur.*

Tertio quaeritur, utrum synderesis in aliquo extinguatur; et videtur quod sic. Psalm. lxi, 2: *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Glossa: *Corrupti, omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguatur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientie de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, VII Ethic., ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguatur.

4. Item, Proverb., xviii, 3: *Impius cum in profundum venerit, contemnit:* quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech., ii (super illud, *In quatuor partibus*). Ergo in aliquibus extinguatur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinatur ad bonum. Ergo, etc.

Sed contra, Isaia, ult., 24: *Vermis eorum non morietur;* et exponitur de vermine conscientie, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientie. Sed remorsus conscientie causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguatur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quae est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguatur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech., i, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur, Genes., iv, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondetur dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur; sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativa et operativa nobis innotescunt: hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm., iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quod scilicet nobis bona ostendit; haec enim erat responsio ad id quod dixerat: *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus ejus omnino interceptur; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec alicquem usum rationis: et hoc propter impedimentum

proveniens ex lesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali iudicio synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quandoctumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale iudicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguatur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitatem, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod iudicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim iudicio synderesis in eis manet; iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorum rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemneret dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

QUÆSTIO XVII

DE CONSCIENTIA

(In quinque articulos divisa.)

Primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; 2^o utrum conscientia possit errare; 3^o utrum conscientia liget; 4^o utrum conscientia erronea liget; 5^o utrum conscientia in indifferentiis plus liget vel minus quam praecipit praelati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.* (I. part., quest. LXXXIX. art. 13.)

Questio est de conscientia; et in primo quaeritur, utrum sit potentia, vel habitus, vel actus; et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech. 1, postquam de synderesi mentionem fecerat: *Ilanc conscientiam interdum praecipitari videntur*; ex quo videtur quod idem sit conscientia et synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo et conscientia.

2. Praeterea, nihil est subiectum vitii nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum iniquationis peccati, ut patet ad Titum, 1. 15: *Iniquitatis est eorum et mens et conscientia*. Ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebatur, quod iniquitatio non est in conscientia sicut in subiecto. — Sed contra, nihil potest numero idem esse iniquitatum et mundum, nisi sit subiectum iniquationis. Sed omne quod mutatur de iniquatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque iniquitatum. Ergo omne quod mutatur de iniquatione in munditiam vel e converso, est subiectum iniquationis et munditiae. Sed conscientia mutatur de iniquatione in munditiam; Heb. ix. 14: *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortis*. Ergo conscientia est potentia.

4. Praeterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium. Sed iudicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

5. Praeterea, Basilus (in Psal. xxxviii super illud, *Non timbo in die mala*) dicit, quod conscientia est naturale iudicium; naturale autem iudicium est synderesis. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo et conscientia.

6. Praeterea, peccatum non est nisi in voluntate et ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio, vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentiae. Ergo et conscientia.

7. Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Ezech. vii: *Scit enim conscientia sua, quia tu crebro maledixisti animi*. Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.

8. Praeterea, Origenes dicit (lib. I in epist. ad Roman. non multum a med.), quod conscientia est *spiritus corrector et pedagogus antea sociatus, quo separatur a malis, et adheret bonis*. Sed spiritus nominat potentiam animae, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9. Praeterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel poten-

tia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur; nec est habitus; quod sic ostenditur: Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicujus alterius potentia, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Praeterea, in ratione non sunt habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hos enim solum Philosophus in V Ethic. (capit. iii, iv et v), in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibillum, ut dicitur in VI Ethic. (capit. v); non autem respicit agibilla singularia; quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia per se augetur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur iudicium universale rationis ad particularem opus. — Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicari ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiruntur aliqui habitus; et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, omnis habitus vel est naturalis, vel inhiusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes; non autem omnes eandem conscientiam (1) habent; neque iterum est habitus inhiusus, quia illis habitus semper est rectus; conscientia autem quandoque non recta; neque est horum habitus acquisitus, quia sic in prioribus conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Praeterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Praeterea, conscientia poena est in damnatis, ut habetur I Corinth. iii in Glossa. Sed habitus non est poena, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum (lib. IV, cap. xi), est *lex intellectus no-*

1) *Al. scientiam.*

stri. Sed lex est habitus universalium principiorum juris. Ergo conscientia est habitus.

2. Præterea, Roman., iii, super illud, *Cum enim gentes que legem non habent, etc.*, dicit Glossa (ord.): *Etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, et qua sibi quisque conscius est quid sit bonum et malum.* Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam, Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

3. Præterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quædam scientia est. Ergo et habitus.

4. Præterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Præterea, I Tim., 1: *Finis præcepti est caritas de conscientia bona*; Glossa (interlin.): *Conscientia bona, idest spe.* Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

6. Præterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in IV lib., sicut fomes est per immissionem a demone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v), omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus non meremur neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit; neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actus considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Præterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, idest simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondetur dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa conscientia, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hec videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis actus, et circa actum consideretur objectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur; sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intel-

ctam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum memendam; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topice, (cap. 1. circa fin.). Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiat, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, idest quod est in conscientia mea. Sed potentia vel habitus, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentie et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentie vel alicujus habitus; sicut videre est proprium potentie visiva, et scire in actu habitus scientia; unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari; sicut patet de hoc nomine *usus*; significat enim actum cuiuslibet habitus et potentie, usus enim est illius cuius est actus; unde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientie significat applicationem scientie ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitie ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit (1); alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicitur habere conscientiam alicujus actus, in quantum sciunt illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen., XIII, 22: *Non est in conscientia nostris quis pecuniam posuerit in sacris nostris*; et Ecclo., VII, 23: *Scit conscientia tua qua tu crebro maledixisti alii*; et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom., IX, 1: *Testimonium mihi perhibente conscientia mea.* Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum

(1) 41. vel fecerit.

scientie dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientie, an sit rectus vel non rectus. Et hoc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae est in speculativis: scilicet viam quae est inveniendi et iudicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consultantes, est similis inventioni, per quam ex principis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quae jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine scientie utimur. Secundum eum quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientie.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam ejus quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativae, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus: *Hanc conscientiam praecipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientie scintillam, sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod tota vis conscientie examinantis vel consultantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principis primis; et ideo conscientiam synderesis nominat, in quantum scilicet ex vi ejus agit; et praecipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

AD SECUNDUM dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in

conscientia (1) sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alienius inquinationis sibi est conscius.

AD TERTIUM dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quae prius imunda est, et postea munda; non quidem ita quod conscientia sit subjectum imunditiae et immunditiae; sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur: non quod sit idem actus numero quod prius creabat se esse imundum, et post mundum scit se esse; sed quia ex eisdem principis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio quae ex eisdem principis procedit.

AD QUARTUM dicendum, quod iudicium conscientie et liberi arbitrii quantum ad aliquid differant, et quantum ad aliquid conveniant. Conveniant enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu: compellit autem iudicium conscientie in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utrumque a iudicio synderesis, et differunt iudicium conscientie et liberi arbitrii, quia iudicium conscientie consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiae: sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere: sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ut eius dictamen in eius rejectionem (2) prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientie non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

AD QUINTUM dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicium, in quantum tota examinatio vel consilio conscientie ex naturali iudiciorum dependet, ut prius dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod peccatum est in voluntate et ratione sicut in subjecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

AD SEPTIMUM dicendum quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum loquendi quo scire dicitur illud quo scimus.

AD OCTAVUM dicendum, quod dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus.

(1) *AL.* in scientia. — (2) *AL.* electionem.

AD NONUM dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientia non sit semper, nec sit in dormiente; tamen actus ipse manet in sua radice, id est in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quae probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

AD PRIMUM vero quod in contrarium obijcitur, quod scilicet sit habitus, dicendum, quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientie ad aliquid non est habitus, sed actus; et hoc significatur nomine conscientie.

AD QUARTUM dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel praexistens augmentatur; sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur.

AD QUINTUM dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes est praedicatio per causam; in quantum scilicet conscientia bona facit hominem bonae spei esse, ut Glossa, ibidem, exponit.

AD SEXTUM dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia, ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum principum cognitio nostrae naturae est indita.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia non est habitus nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quae probant conscientiam esse actum, concedimus.

ARTICULUS II. — *Utrum conscientia possit errare.*

Secundo queritur, utrum conscientia possit errare; et videtur quod non. Naturale enim iudicatorium nunquam errat. Sed conscientia est naturale iudicatorium. Ergo non errat.

2. Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam; id

autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI Ethic. (cap. III et V). Ergo nec conscientia errare potest.

3. Praeterea, synderesis est scintilla conscientie, ut dicitur in Glossa Hieronymi, Ezech. 1. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus ignis et scintillae. Ergo et conscientiae et synderesis. Sed synderesis nunquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Praeterea, conscientia, secundum Damascenum, IV lib. (cap. XXIII), est lex intellectus nostri. Sed lex est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in III de Anima (com. XXXI). Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio conjuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

6. Praeterea, in iudicio statur dictis testium. Sed in iudicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15: *Testimonium illis reddente conscientia sua, etc.* Cum igitur iudicium divinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit.

7. Praeterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quaedam humorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam.

8. Praeterea, spes innitur conscientiae, sicut habetur per Glossam I Tim. I, 5: *Ex corde puro et conscientia bona.* Sed spes certissima est, ut habetur Hebr., VI, 18: *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus; quia fugivos ad tenendam propositam spem.* Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Joan., XVI, 2: *Venit hora ut omnis qui interfecit eos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo his qui occidebant Apostolos, dicebat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Praeterea, conscientia collationem quaedam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo, sicut ex dictis, art. praeced., patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter, vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit,

ex alia autem parte non contingit. Dicitur est enim supra, art. præced., quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; et sic conscientia perlicetur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur nihil prohibuit lege Dei esse faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, conebitur cum ista muliere esse prohibuit lege Dei; fiet applicatio conscientie concludendo ab hoc conebitur esse abstinendum. In universali quidem iudicio synderesis, errorem esse non contingit, ut supra ex dictis, art. præced., patet; sed in iudicio rationis superioris contingit esse peccatum; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est; ut hæretici qui credunt juramentum à Deo esse prohibuit. Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem que erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis; ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accipere falsitatem; ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale iudicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particularis conclusiones que directe sub principis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, Omne totum est majus sua parte; ita nec in hoc quod est, Deum non esse à me diligendum, vel aliquid malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque iudicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam, qua idem de se ipso prædicatur particulariter; et tunc dicitur: Omne totum est majus sua parte; hoc, totum quoddam est; ergo est majus sua parte.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod conscientia dicitur naturale esse judicatorium, in quantum est conclusio quedam, ex naturali iudicio deducta; in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalem judicatorii, tamen propter errorem particularis assumptæ, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implicio scientiam summummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam, pro quacunque notitia, secundum quod omne quod novimus communi usu loquendi scire dicimus.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut scintilla est in quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientie iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientie dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintilla ratione suæ puritatis; et ita etiam aliquis error potest accidere conscientie propter commixtionem ejus ad particularia, que sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

AD QUARTUM dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde, et dicitur est.

AD QUINTUM dicendum, quod licet ratio ex hoc quod conjungitur synderesi, non errat, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adjungitur majori veræ.

AD SEXIMUM dicendum, quod in iudicio statuitur dictis testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientie arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis; et sic non statuitur dicto conscientie errantis in divino iudicio, sed magis dictamine legis naturalis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

AD OCTAVUM dicendum, quod spes illa que super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et hæc est gratuita; spes autem que super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Proverb., x. 28: *Spes impiorum peribit.*

ARTICULUS III. — *Utrum conscientia liget.*

Tertio quaeritur, utrum conscientia liget; et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua faciendâ nisi aliqua lego. Sed

homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat (1).

2. Præterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliorum; ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra. Eccl. vii, 23: *Scit conscientia tua*; Glossa (interlin.): *Qua iudice nemo noceras absolvitur*. Sed præceptum iudicis obligat. Ergo dictamen conscientie ligat.

Præterea, super illud Rom., ix: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Origenes: *Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam*. Ergo conscientia ligat.

Respondetur dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphoricè a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi; unde patet quod ligatio non habet locum in illis que ex se necessaria sunt; non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri; sed in his tantum necessariis (2) ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas que ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis; per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non propria diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum premium. Prima quidem necessitas, que est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est in coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc unum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus; ut patet per Philosophum in V Ethic. (cap. i, circa med.). Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem.

(1) *Al.* ex hominis conscientia, non ligat. — (2) *Al.* in tantum necessariis.

Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in V Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accedere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti; et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem (1) in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat et qua conscientia ligat; cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad SECUNDUM dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel questio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III Ethicor. (cap. vii). Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum; quia de his que sunt in præcepto, consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiretur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra præceptum dividitur, cujusmodi sunt amicebiles exhortationes; et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur; conscientia que ex consilio sequitur,

(1) *Al.* dicit autem.

non alio modo potest obligare quam ipsum consilium: ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non impleat.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cuius præcepto conscientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur.

AD QUARTUM dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat; ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat; ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

ARTICULUS IV. — *Utrum conscientia erronea liget.*

(I^a II^a, quæst. XIX, art. 5.)

Quarto quaeritur, utrum conscientia erronea liget: et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (libro XXII contra Faustum, cap. XXVII, in princ.), peccatum est *dictum vel factum vel conceptum contra legem Dei*. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei: Ergo non obligat ad peccatum.

2. Præterea, Rom., xiii, super illud: *Omnia anima potestatibus subditoribus submitte sit*, dicit Glossa Augustini (in serm. vi de verbis Domini, a med.), quod inferiori potestati non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præceptis Dei, præceptum conscientie errantis nullo modo obligare videtur.

3. Præterea, secundum Ambrosium (lib. de Paradiso, cap. viii, ante med.), peccatum est *transgressio legis divine, et celestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divine, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a præceptis legis divine; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

4. Præterea, secundum iura, si aliquis habet conscientiam quod iuror sua attingat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesie, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesie obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Præterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per

conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quæ sunt per se mala. — Sed contra, ideo in illis quæ sunt per se mala, conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dicitur contrarium conscientie erronee quæ circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Præterea, opus indifferentes se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Præterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod si ve ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus ut peccatum vitare non possit; quod videtur impossibile: quia *nihil peccat in eo quod citare non potest*, secundum Augustinum (I Retract., cap. ix, parum ante med.). Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Præterea, omne peccatum ad aliquod genus reducitur. Sed si alicui dicitur conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom., xiv, 23: *Omne quod non est ex fide peccatum est*: etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quæ prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Præterea, observare legalia post tempus gratie revelate non erat indifferentes, sed per se malum; unde dicitur Gal., v, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest*. Sed tamen conscientia de circumcissione observanda ligabat; unde ibidem, iii, dicitur: *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Præterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi præceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse præceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quæ sunt per se mala, sive in quibuscumque credit id quod est contrarium suæ conscientie esse contra legem Dei, et peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

Præterea, secundum Damascenum (lib. IV. cap. XXXII), conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Præterea, aliquis ex præcepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dicitur, est præceptum. Ergo, quantumcumque sit erronea, conscientia ligat.

Respondetur dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala, non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrat; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat; alias enim consilium obligare diceretur; implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicitur non ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicitur, quia si non servamus præcepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit; sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dicitur aliquid esse præceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quæ est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est; quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere; quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid et sub conditione. Ille enim cui dicitur conscientia quod tenetur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientie, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem

sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam, quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum; illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhæret conscientie erronee propter rectitudinem quam in ea credit esse; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientie, sed erronea quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII Eth., ubi quasi eandem questionem quaerit, utrum scilicet dicendum sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid; quia quod per se est simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

AN PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis id quod dicitur erronea conscientia, non consensum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedit a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris vel inferioris sunt distincta præcepta, et utramque per se distinctum pervenit ad eum qui præcepto obligatur; quod hic non contingit; quia conscientie dictamen nihil est aliud quam perventio præcepti divini ad eum qui conscientiam habet, et ex dictis, art. I et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul non præciperet nisi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contingere præceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

AD TERTIUM dicendum, quod conscientia erronea errans in his quæ sunt per se mala, dicitur contraria legi Dei; sed tamen illa quæ dicitur, dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientie, transgressor efficitur legis Dei; quamvis conscientiam sequens, et eam opere implet, contra legem Dei faciens mortaliter peccat; quia in ipso errore peccatum erat; cum contingeret ex ignorantia ejus quod scire debebat.

AD QUARTUM dicendum, quod quando conscientia non est sic probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur

quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato; unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris est; sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim apud iudicem secularium non excusatur qui ignorantiam juris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium ejus quod erronea conscientia dicitur, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dicitur contrarium; si enim diceret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub præcepto (1), efficitur non indifferens propter suam destinationem.

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidit in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente; et hoc non est inconventionis, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis glorie, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum vitare non potest; si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dicitur aliquid faciendum, dicitur illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus justitie, vel temperantie, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dicitur; vel si dicitur illud sub specie divini præcepti, vel alicujus prælati tantum, incurrit peccatum inobedientie conscientiam transgrediens.

ARTICULUS VI. *Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus.*

Quinto queritur, utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus; et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam prælato. Sed tenetur votum reddere; Psalm. xxv. 12: *Vocete, et reddite*. Ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam; et ita magis prælato quam conscientia.

2. Præterea, prælato semper est obediendum in his que

(1) id est sub peccato.

non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in eis tenetur obedire prælato; et sic idem quod prius.

3. Præterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Qui resistit*), Rom. xiii. Sed anima prælati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio quam ex conscientia propria.

4. Præterea, subditus non debet judicare de præcepto prælati, sed magis prælatus de actibus subditi. Judicaret autem subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab ejus præcepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dicitur in indifferentibus, magis est standum præcepto prælati.

Sed contra, vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatus autem vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agitur; unde, cum ad eternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Omnem potestatem*), I Corinth. xv. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientie quam prælato.

Respondeo dicendum, quod hujus questionis ratio satis ex his que dicta sunt, art. 3 hujus quest., potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scripturam, vel secundum legem nature inditam. Comparare igitur ligamen conscientie ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, cum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati; conscientie ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra præceptum prælati obligat; simpliciter quidem, quia ejus obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat; sed ut ille qui eam sequitur, sit immunis a peccato, quantumcumque prælati præceptum sit in contrarium; sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione sue durationis; potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præce-

primo praelati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dicitur; cum plus liget quam praeceptum praelati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quae bonum (1) obedientiae se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae, nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quae est conscientiae, est maior, quia intensior; minor, quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quae est ad praelatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea depomi potest.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie ligat conscientia, est maior quam praelatus.

AD QUARTUM dicendum, quod subditus non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad conscientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QUESTIO XVIII

DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTILE

(In octo articulos divisa.)

Primo utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam; 2^o utrum homo in statu innocentiae per creaturas vidit Deum; 3^o utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo haberet; 4^o utrum Adam habuit in statu innocentiae omnium creaturarum notitiam; 5^o utrum Adam in statu innocentiae viderit Angelos per essentiam; 6^o utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; 7^o utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit; 8^o utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum plenarium rationis habuissent.

(1) Forte votum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam.* (I part., quest. xciv, art. 1.)

Questio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae; et primo quaeritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV Sent., dist. 1, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit*. Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quoad nihilum culpe, non autem sine medio creaturae. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad Deum deveniamus*. Ergo videtur quod intelligat de medio creaturae. Sed videre sine medio creaturae, est videre per essentiam. Ergo, etc.

3. Praeterea, Philip., iv, 7, dicitur, quod *pax Dei, quae exsuperat omnem sensum custodiat corda vestra*: hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis: quod Glossa (ordin. et interlin.) ibid., sic exponit: *Omnem sensum, id est intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris*. Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnium illius qui gaudio illo non perfuitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, IV Dial. (in princ.): *Homo peccando extra se ipsum fusus illa iam celestis patriae gaudia quae prius contemplari solebat, videre non poterat*. Ergo Adam in illo statu gaudio celestis patriae fruebatur.

4. Praeterea, Hugo de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., part. V, cap. xiv), dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per praesentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Praeterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae participaret, quae in eius visione consistit, ut habetur i dist. II Sent. Si igitur in statu innocentiae Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impeditabat. Non autem medium culpae impeditabat, quia tunc ab ea immunitas erat; nec impeditabat medium creaturae, quia Deus est intimior rationali animae quam qualibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiae videt Deum per essentiam.

6. Praeterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi). Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis. Ergo Adam in primo statu desi-

primo praelati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dicitur; cum plus liget quam praeceptum praelati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quae bonum (1) obedientiae se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae, nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quae est conscientiae, est maior, quia intensior; minor, quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quae est ad praelatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea depomi potest.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie ligat conscientia, est maior quam praelatus.

AD QUARTUM dicendum, quod subditus non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad conscientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QUESTIO XVIII

DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTILE

(In octo articulis dividitur.)

Primo utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam; 2^o utrum homo in statu innocentiae per creaturas vidit Deum; 3^o utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo haberit; 4^o utrum Adam habuit in statu innocentiae omnium creaturarum notitiam; 5^o utrum Adam in statu innocentiae viderit Angelos per essentiam; 6^o utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; 7^o utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit; 8^o utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum plenarium rationis habuissent.

(1) Forte votum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam.* (I part., quest. xciv, art. 1.)

Questio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae; et primo quaeritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV Sent., dist. 1, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit*. Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quoad nihilum culpe, non autem sine medio creaturae. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad Deum deveniamus*. Ergo videtur quod intelligat de medio creaturae. Sed videre sine medio creaturae, est videre per essentiam. Ergo, etc.

3. Praeterea, Philip., iv, 7, dicitur, quod *pax Dei, quae exsuperat omnem sensum custodiat corda vestra*: hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis: quod Glossa (ordin. et interlin.) ibid., sic exponit: *Omnem sensum, id est intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris*. Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnium illius qui gaudio illo non perfuitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, IV Dial. (in princ.): *Homo peccando extra se ipsum fusus illa iam celestis patriae gaudia quae prius contemplari solebat, videre non poterat*. Ergo Adam in illo statu gaudio celestis patriae fruebatur.

4. Praeterea, Hugo de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., part. V, cap. xiv), dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per praesentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Praeterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae participaret, quae in eius visione consistit, ut habetur i dist. II Sent. Si igitur in statu innocentiae Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impeditabat. Non autem medium culpae impeditabat, quia tunc ab ea immunitas erat; nec impeditabat medium creaturae, quia Deus est intimior rationali animae quam qualibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiae videt Deum per essentiam.

6. Praeterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. de Spiritu et Anima (cap. xi). Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis. Ergo Adam in primo statu desi-

derabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum; quia afflictio, cum sit poena, culpam precedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Præterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. x non procul a fin., et cap. xi, ante med.). Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentie. Ergo in ipsam summam veritatem ferobatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

8. Præterea, ad hoc quod aliquid videamus in actu, nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materie, quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata: est etiam anima ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicitur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentie, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Præterea, cum anima Aitæ in statu innocentie esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa sumum objectum proprium quam inferior circa objectum proprium. Sed inferior ratio, cuius est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cuius est æterna conspiceret, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Præterea, illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo nisi in quantum est actu; et ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Præterea, Damascenus dicit (orth. Fidei, lib. II, cap. xii), quod homo in statu innocentie beatam vitam habuit, et omnem beatitudinem. Sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Præterea, Damascenus dicit (lib. III, cap. xi), quod homo tunc reficiebatur fructione distissime contemplationis, sicut Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Præterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentie quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum

peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xxvi et xxvii), et in lib. de videndo Deum (epist. cxliii; olim cxii, cap. xii). Ergo multo fortius Adam in statu innocentie Deum per essentiam vidit.

14. Præterea, Genes. xi, super illud: *Misit Deus soporem in Adam*, dicit Glossa (ordin. super illud: *A die non inveniebatur*): *Katasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Ade particeps angelica curia et intrans in sanctuarium Dei verissima intelligeret*. Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam.

15. Præterea, secundum Damascenum (orth. Fidei, lib. II, cap. xi, circa med.). Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali. Spiritualis autem paradisi nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo, etc.

16. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei (cap. x, parum a princ.), quod in statu innocentie non aberat quicquam quod bona voluntatis adipisceretur. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; ergo, etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I de Trinit. (cap. vii a med.), quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctuarum. Sed Adam in statu innocentie beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Præterea, Bernardus dicit, quod Deus in statu vite potest quidem totus diligi, sed non videri. Videtur autem totus si videretur per essentiam; cum ejus essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu vite, Deum per essentiam videre non potuit.

Præterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde Boetius dicitur in lib. de Consolat. (III, metro III) quod summam retinens, singula perdit. Sed in statu innocentie anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divine essentie, ad quam requiritur perfectissima dispositio; nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita simplicitate omnia intelligit.

Præterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentie viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; et ita non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod quidam peccaverunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via.

quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; secundum hoc homo in statu innocentie mediam habuit visionem inter visionem beatorum et visionem hominis post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentie, ut communis opinio lenet. Cujus veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim nature est aliquid ultimam assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, in quantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit; in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est ejus intelligentia; unde, ut dicitur in X Ethic. (cap. vii et viii), *perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium*. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humane accipiatur secundum aliquem modum intelligendi; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus; quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humane perfectionis sit in intelligendo aliquid perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest; unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visæ; aliud a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit acta visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quæ, sicut forma videntis in quantum est videns principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis utpote lapidis, fit in oculo, non

immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur; ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit acta intelligens; medio vero a quo accipitur visio cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem cause devenimus; et ita similitudo cause nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo cause respiciendæ. Unde hujusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo; oportet enim ut per ea que facta sunt, in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom., i. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentie; indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increate, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebat in patria, quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbat, non per aliquam ejus similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creatura similitudo adeo possit perfecte Deum representare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebat autem lumine gloria in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. xxxv. 10: *In lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creature est naturalis, sed soli Deo; unde nulla creatura in eam ex sua natura potest peringere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens nature hominis; et ideo ea sola sibi relinquatur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentie vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum; scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quod perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur; sive sit lumen nature, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio; scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus se ipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo se ipsum videt.

Ad secundum dicendum, quod Magister non removet quam per aliquam similitudinem creature quasi per medium Deus in

statu innocentie videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creature.

AD TERTIUM dicendum, quod Adam in statu innocentie non videbat gaudia celestis curie ut comprehenderet que vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

AD QUARTUM dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientie, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur. Et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectus in statu innocentie.

AD QUINTUM dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo sue perfectionis; et ideo quod in principio sue conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur, sed solum proprio defectu; quia nondum ei inerat perfectio illa que requiritur ad videndum Deum per essentiam.

AD SEXTUM dicendum, quod Adam in statu innocentie desiderabat Deum per essentiam videre; sed ejus desiderium erat ordinatum; ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflicto inerat.

AD SEPTIMUM dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quia eam cognoscat intermedium mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de divinis nominibus, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam humanam a Deo procedere mediante angelo, et ad exemplar divinam formari mediante exemplari angelico; quod quidem ex verbis inductis removeretur: ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplar formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentie; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem que ad hoc requiritur.

AD NONUM dicendum, quod superioris rationis objectum secundum conditionem nature, non est ipsa divina essentia, sed rationes quedam a Deo in mentem influentes, et a creaturis accepte, quibus ad eterna conspicienda perficimur.

AD DECIMUM dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea que sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia di-

vina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis, sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

AD UNDECIMUM dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed beatus erat quadam beatitudine que illi statui competebat; sicut in statu miserie aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alienius perfectionis in eis existentis, ut Matth., v. 5: *Beati pauperes spiritu.*

AD DUODECIMUM dicendum, quod Angelus in statu nature conditus non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat solum per gratiam. Adam autem in statu innocentie per gratiam habuit illum modum visionis quem habet Angelus per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus.

AD TREDECIMUM dicendum, quod Moyses et Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et tamen, quamvis simpliciter essent in statu vite; secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu vite. Et ideo Adae in statu innocentie, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognitionem, que tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconveniens; cum talis gratia ita potuerit conferri in statu innocentie sicut et post statum peccati.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adae fuisse qualis fuit raptus Pauli, tunc dicimus, quod illa visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa extasi elevatus tunc non ad ipsam Dei essentiam videbatur, sed ad cognoscenda quedam profundiora de divinis mysteriis que secundum communem modum humane cognitionis tunc sibi competeabant.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod paradisos spiritualis, prout perfectam delectationem designat, que beatum facit, in Dei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in quacumque contemplatione Dei paradisos spiritualis consistit.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod non fuisset bona et ordinata voluntas, si deliberasset tunc habere quod tunc ei non competebat; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum homo in statu innocentie Deum per creaturas viderit.*

Secundo quaeritur, utrum homo in statu innocentie Deum per creaturas viderit; et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Hæc autem est collativa sive nativa cognitio; que, cum languida sit et imperfecta, homini in statu innocentie non competebat. Ergo Adam in statu innocentie non vidit Deum per creaturas.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus (lib. I de summo Bono, cap. IV) assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentie nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

3. Præterea, secundum Hugonem de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., parte VI, cap. IV), homo in statu illo Deum cognoscebat per presentiam contemplans. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturas. Ergo Deum non videbat per creaturas.

4. Præterea, Isidorus dicit (ibid., cap. XII), quod Angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. Sed homo in statu innocentie Deum sicut alter Angelus, secundum Damascenum (lib. II, cap. XI), vidit. Ergo ipse Deum ex creaturis non cognovit.

5. Præterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo creaturæ per creaturam cognosci non potest.

6. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Genes. ad litteram (cap. ult.): *Fortè, inquam, sic cum eis loquebatur, scilicet primis parentibus, etsi non tanta participatione divinæ sapientiæ quantum captum Angeli, tamen pro humano modico quantumlibet minus, sed ipso genere visionis et locutionis.* Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentie illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscent; Sed Angeli non cognoscent Deum per Creaturas, ut patet per Augustinum, II super Genes. ad litteram (cap. VIII), et per Dionysium cap. de divin. Nomin. Ergo homo in statu innocentie Deum per creaturas non videbat.

7. Præterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tenebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

8. Præterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentie per presentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de Sancto-Victore (lib. I de Sacram., part. VI, cap. XVI). Ergo Deum per creaturas non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit II lib. (cap. XI a med.),

quod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis sciendum est, quod secundum Boetium in lib. de Consol. (III, prosa X, parum a princ.), natura a perfectis principium suavit. Quod in operibus divinis considerari potest; in quolibet enim ejus opere ea quæ prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentie constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posterum, sed etiam quo in alios originalem justitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentie duplicem perfectionem habuisse; unam quidem naturalem, aliam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalem principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura; quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX Metaph. (com. XI), quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quæ est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles sunt. Hæc autem non sunt nisi formæ sensibilibus rerum, quæ a phantasmatibus abstrahantur; nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentie ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spiritali similitudine suæ menti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una quæ cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia quæ cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differabat autem hæc ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quaeratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid perfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suae naturae, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tanta perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiae non indigebat, ut dictum est, et corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quod praeter illam contemplationem cognitionem habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est, ibi sup.

AD QUARTUM dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam: sed praeter hoc habebat aliam cognitionem suae naturae competentem, ut dictum est, ibid.

AD QUINTUM dicendum, quod creatura est tenebra in quantum est ex nihilo; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam ejus participat, et sic in ejus similitudinem ducit.

AD SEXTUM dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione qua est per inspirationem divinam: quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino caret de alio cognitionis modo, ubi subjungit: *Fortassis etiam illo locutionis genere, Deus enim loquebatur, quod fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine praesentata.*

AD SEPTIMUM dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturae suae, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet.

AD OCTAVUM dicendum, quod quamvis Adam Deum videret per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio, qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

ARTICULUS III. — *Utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit. (II^o part., quest. v, art. 1.)*

Tertio quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit; et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio aenigmatica, ut patet I Cor., XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Sed Adam in statu innocentiae habuit cognitionem non aenigmaticam, sed apertam. Ergo, etc.

2. Item, Hingo de Sancto Victore dicit (lib. I de Sacr., part. VI, cap. XIV) quod *cognovit Creatorem suam non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide quaeritur.* Ergo idem quod prius.

3. Item, Gregorius, IV Dialog. (cap. 1), dicit: *Fides illis competit qui ea quae credenda sunt, per experimenta non possunt cognoscere.* Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quae nos credimus. Ergo, etc.

4. Item, fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiae nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus praescius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civit. Dei (cap. XXVI, paulo a princ.), quod *Adam in statu innocentiae habuit caritatem de corde puro et fide non ficta.*

Item, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II Sent., dist. XXIX. Ergo et fidem.

Respondeo dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet, si obiectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est obiectum fidei; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quae naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat; unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem audiam, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur, Rom., X. Est etiam quaedam locutio exterior qua Deus nobis per praedcatores loquitur; quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis; sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significantivam; ita Deus interior inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquid suae essentiae signum quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum anteriorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis; unde in Psal. LXXXIV, 4: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, et primo est fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem

cognitionem quae sufficit (1) ad obscuritatem fidei removendam quae non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apprensus.

AD SECUNDUM dicendum, quod Hugo a primo homine movet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis factis.

AD TERTIUM dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentialiter vident, ut prius dictum est: unde non sufficit ad evacuandam fidem.

AD QUARTUM dicendum, quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicitam, sed tantum implicitam, in quantum credebat Deum sibi sufficienter provisorum in his omnibus quae suae salutis necessaria essent.

ARTICULUS IV. — *Utrum Adam in statu innocentiae habuit notitiam creaturarum omnium.* (1 part., quest. xcv, art. 3.)

Quarto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae habuit omnium creaturarum notitiam; et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa., xlii. 23: *Annumtiate futura, et dicemus quia dicitis eos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2. Praeterea, sicut dicit Avicenna in VI de Natural., ad hoc sensus sunt animae humanae necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adae scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Praeterea, sicut Boetius in V de Consol. (metro III, parum ante fin.)

Nunc membrorum condita nube,
Non in totam est oblitus sui,
Summaque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suae conditionis habet confusam cognitionem, quae sciuntur res in universali; non autem distinctam, quae sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione deest habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distinctam, sed solum sub confusione quadam.

4. Praeterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per eius propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III de Anima (com. xvi), est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo

(1) *Id. sufficiebat.*

non potuit habere Adam in principio suae conditionis de rebus propriam cognitionem.

5. Sed dicendum, quod quamvis non haberet ex vi naturae, habebat tamen ex dono divino. — Sed contra, omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adae collata in principio suae conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio conferatur; quod videtur esse falsum.

6. Praeterea, nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediae. Intellectus, secundum Philosophum in III de Anima (com. xiv), nihil est eorum quae sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quae sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quae sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem; et ita intellectus Adae in sui principio non erat in termino perfectae scientiae, sed in motu ad perfectionem.

7. Praeterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicae naturae quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Causis (propos. XI): *Omnis intelligentia est plena formis.* Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicae naturae. Ergo non fuit competens animae primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Praeterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo nec cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Praeterea, unus perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus; et ita anima Adae non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diverse res per diversos habitus cognoscantur.

10. Praeterea, si Adam cognovit omnes creaturas; aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videndum Verbum; nec in propria natura, quia nondum erat in propria natura; nec iterum in propria intelligentia; non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab

inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu; et sic humane anime competeat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percipisset per sensum, non poterat omnium intelligentia ejus esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Præterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12. Præterea, Augustinus dicere videtur, VIII super Genes. ad litteram (cap. viii et ix), quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ coniungit ex hoc quod cum rerum natura humane ratio quodam modo loquitur, cum positus seminibus, plantis, arboribus, tanquam interrogetur quæ vis radiis et seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute nature nihil est aliud quam vires nature ex nature operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Præterea, Adam in statu innocentie non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, vii cap. eod. Hierar., dicit, quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentie omnia scivit.

14. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione demonum (cap. v), secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innatescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicax intellectui humano, videtur quod nec Adam in statu innocentie potuit secreta cordium cognoscere; et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra, Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei (cap. x, parum a princ.), quod in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non admitteret. Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Præterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum statum; in statura, quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

3. Præterea, perfectio nature conditæ major est quam perfectio nature lapsæ. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem nature lapsæ; unde quidam Sanctorum in hæc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiæ post lapsum nature. Ergo multo fortius Adam

habuit cognitionem futurorum, et multo magis præsentium (1).

5. Præterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam impositus rebus nomina, ut patet Genes., ii. Ergo ipse plenarie res cognovit.

Respondet dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio; scilicet naturalis, et gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ducta naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia seibilia quæ ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quæ virtute in ipsis principis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis, producit animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad sum principium, sed quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; ratione cuius, actus naturaliter est prior potentia, et nature operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis; et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quicquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est, quod quicquid inquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitaliter scivit. Scivi etiam multa quæ sunt in creaturis quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divine providentiæ; tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divine providentiæ subsunt; quæ interdum creaturas ad multa ordinat

(1) *Deest quartum argumentum.*

supra naturæ facultatem; sed ad hæc aliquantulum cognoscenda adjuvabatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interior loquebatur, ut dicit Augustinus, VIII super Genes. (cap. ult.). Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratiæ cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo huiusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod quedam futura sunt quæ in suis causis naturaliter cognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quæ sibi fuerunt divinitus revelata.

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfectæ quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus datur animæ humanae ut perfectionem scientiæ capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil decisset eorum quæ ad perfectionem nature requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat, experiretur.

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit in quantum constituebatur totius humanæ nature principium, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset; et propriè hoc etiam oportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio, sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competeat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum. Ad sextimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suæ nature, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam; sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius celesti corpore; quamvis corpus Adæ virtute divina, accepit quantitatem perfectam in principio, quod celesti corpori ex debito suæ nature.

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adæ non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficit;

sed unus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia; qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipse sunt quæ cognoscuntur; quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, dicitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura; quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia; utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis; dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est; et sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura; misdicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte; quia omnia quæ postmodum producta sunt in operibus sex dierum, precesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino super Genes. (lib. V. cap. v.). Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis; scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicujus rei; et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid sit leo; et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturæ per suas similitudines in ejus intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quæ primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiæ, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quæ nescivit, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest; in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinarum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat, ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

AD DEODECIMUM dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturæ operibus oportuisse naturæ virtutem cognoscere; sed quia naturam, quam interior mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in ejus notitia præexistebat; et hoc erat ei delectabile.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinarum mysteriorum; quæ etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; et ad hoc etiam ipse illuminatione angelicæ indiguit.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile iudicium est de his, et cognitio futurorum contingentium.

AD PRIMUM in contrarium dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat: hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere; nec vellet id quod sibi non competebat.

AD SECUNDUM dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quæ est perfectio gloriæ; unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

AD TERTIUM dicendum, quod præcognitio futurorum est quidam perfectio naturæ humane, quia ea perficitur etiam post lapsum; non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quæ alii Sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ; ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

AD QUARTUM dicendum, quod de ratione status innocentis erat ut Adam omnes virtutes haberet; quæ quæcumque et deessent, iustitiam originalem non haberet; non autem est de necessitate innocentis omnium cognitionem habere; unde non est simile.

AD ALIUD dicendum, Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas novit plene, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium; sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturam cognitionem cognoverit.

ARTICULUS V. — *Utrum Adam in statu innocentie cognoverit se videtur Angelos per essentiam.* (I part., quæst. xcv, art. 2.)

Quinto queritur, utrum Adam in statu innocentie Angelos per essentiam viderit; et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV Dialog. (in princ.): *In paradiso homo assueceral verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritalibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.* Ergo videtur quod per

alitudinem visionis suæ ad ipsos Angelos videndos attingerit.

2. Præterea, Genes., II, super illud: *Inmisit Deus soporem, etc.*, dicit Glossa: *Ecce recte intelligitur ad hoc inmissa, ut mors Ade particeps angelicæ civitatis intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima* (1). Sed non potuit esse particeps angelicæ civitatis nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

3. Præterea, Magister dicit in XXIII dist., II lib., quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, I dist., lib. II. Ergo habuit notitiam Angelorum.

4. Præterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, et intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Ade poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quæ de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quæ de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

5. Præterea, quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed Angelorum essentia sunt de se magis intelligibiles quam essentia rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Ade erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Præterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; et cum non sit aliquid infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed huiusmodi est quidditas substantiæ separata, scilicet Angelus. Ergo intellectus Ade potuit cognoscere Angelus essentiam.

7. Præterea, secundum Philosophum, III de Anima (com. vi et vii), intellectus propter hoc quod est potentia non conjuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibilibus; non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Ade in statu innocentis erat integer et perfectus. Ergo non impeditur ab excellentia abiectionis intelligibilibus quin illud intelligere posset; et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedit non videatur nisi ipsius intelligibilibus excellentia; ergo, etc.

8. Præterea, sicut supra, art. præc., dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc

(1) *Id est in sanctuarium, et Dei intelligeret novissima.*

ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis quas Commentator tangit in III de Anima (cōm. xxxv). Ergo Adam Angelos cognoscebat per essentiam.

9. Præterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animæ est a materia immunis, sicut et Angeli. Ergo et Angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Præterea, cognitio Adæ mediâ fuit inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum. Sed beati vident et cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

Sed contra, nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum objectum. Sed objecta animæ intellectivæ sunt phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III de Anima (cōm. xxx). Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quæ ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnino phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, quæ posuitur Adæ perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

Sed dicendum, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus ejus aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest Angelus cognosci. — Sed contra, nullus effectus qui non æquat suam causam, est sufficiens ad hoc quod per ipsum sine causæ essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non æquat virtutem Angeli. Ergo per hujusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna (lib. III Metaph., capit. viii a med.), quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est (quam impressiones earum esse in nobis). — Sed contra, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum ejus in quo recipitur. Sed modus animæ humanæ est infra modum angelicæ nature. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per hujusmodi impressionem non pertinet ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid

cognosci potest. Una quæ cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentie Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiaris et plenius quam nos cognoscimus. Alia est quæ cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam; et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentie non cognoscebat. Cujus ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur; scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiæ.

Quod autem cognitio naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa ejusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quæ aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX Metaph. (cōm. xi). In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo flant nisi ea quæ intellectus agens natus est facere; quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non flunt intelligibilia ea quæ sunt de se ipsis intelligibilia, cujusmodi sunt essentia Angelorum, sed ea quæ sunt de se ipsis potentia intelligibilia qualia sunt essentia rerum naturalium, quæ per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non flunt nisi illæ species intelligibiles quæ sunt a phantasmatibus abstractæ. Per hujusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improprietates, et quæ aliter generis cum ipsis essentia spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est elevatio quam cognitio nature; sed hæc elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiæ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiæ, quæ est per revelationem divinam, semper intellectus inspicat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit (1 cap. cōs. Hierarch.), quod impossibile est nobis aliter lucere dicimus radium nisi varietate sacrorum clarant-

non circumscelatum. Adam autem in statu innocentie erat in statu victoriosi; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmatum. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentia Angelorum videri, ut jam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratia Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiore statu elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celestium visionis, non tamen tanta quae pertingeret ad eorum essentiam.

Ad SECUNDUM dicendum, quod si sopor Adam intelligatur talis extasis qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quia in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competeat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quod in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens Prophetarum elevari ad divina mysteria intenda, sicut verba Glossae sonare videntur; tunc licet participes angelice curie fuisse per quandam cognitionis eminentiam, quae tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad TERTIUM dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, in quantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes sui beatitudinis, et ministros suae salutis in via, in quantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad QUARTUM dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter; uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficultas est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficultas ad cognoscendum id (1) quod est in se intelligibile; et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas ratione sui dicta, in corp. art.

Ad QUINTUM dicendum, quod intellectus Ade non patiebatur defectum alicujus perfectionis quae sibi inesse deberet; habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat, quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmatum inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter convenit ex hoc quod est corporis unitas, et ex hoc quod per naturam suam est in inferiori ordine intellectuum.

Ad SEXTUM dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia cum a phantasmatibus abstrahit, et est facta intelligibilis per lumen intel-

(1) *Id.* quam il.

ctus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione; sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantie separate, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a representatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditatis invenitur in substantiis et rebus materialibus, sed quasi equivoce, ut dicit Commentator in III de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantie separate in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscujusque essentiae separate ab aliis essentis separatis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertinere ad maxima intelligibilia; unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat; sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad OCTAVUM dicendum, quod hanc questionem Philosophus insolutam dimisit in III de Anima (com. xxxvi), ubi quaerit, utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus quae ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertinere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertinere possit. Horum autem quidam nisi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cujus est ratio inducia de quidditate, et Themistius, cujus est ratio inducia de facilitate intelligendi, quas Commentator in III de Anima (com. lv) solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator aunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis, cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo potest pertinere ad hoc quod substantias separate intelligat; sed in fine suae perfectionis pertinet ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quandam substantiam separate, conjungatur nobis quasi forma; et in illo statu intelligentis per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligentis per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separate, intelligit substantias separate; inde est quod in illo statu intelligentis substantias separate; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile, et separatum, ut intellectus agens, continetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis; ideo alicui visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis; unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus; et quod in

natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed aeterna; et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est; cum intellectus possibilis a principio nobis continetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possumus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et aeternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis: et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et haec dicit habere duplex esse; unum quo fundatur in phantasmatis, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad haec autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quae in phantasmatis fundantur; et iterum intellectum agentem; et intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quae sunt in nobis, sit sicut proportio formae ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quae recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus rebus in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiae separate, non est consonum veritati fidei, nec sententiae Philosophi, qui in III de Anima (com. XVII et XVIII) ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humano anime.

Et ideo hae positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

An nonne dicendum, quod homo in statu innocentiae per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam anime suae. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli; cum iste actus intelligendi non adaequet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media; nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingat ad aliquod medium; homo enim in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI. — *Utrum Adam in statu innocentiae errare poterit, sive decipi.* (Part. I, quest. xciv, art. 4.)

Sexto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae errare poterit sive decipi; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Anselmus (serm. XXII super Psalm. cxviii, circ. princ.), omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Praeterea, voluntas non est nisi de bono, vel aeternato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi praecedat aeternato qua aeternato aliquid bonum et non est. Omnis autem talis aeternato deceptio quaedam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiae deceptus fuit.

3. Praeterea, Magister dicit, II Sent., dist. XXI, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum novisset creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Praeterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus, super Genes. ad litteram (lib. XI, cap. III et XXVII), in tali specie permissus, est venire diaboli in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quaecumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiae decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Praeterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinitur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Praeterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

7. Praeterea, intellectus demonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus ho-

natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed aeterna; et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est; cum intellectus possibilis a principio nobis continetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possumus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et aeternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis: et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et haec dicit habere duplex esse; unum quo fundatur in phantasmatis, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad haec autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quae in phantasmatis fundantur; et iterum intellectum agentem; et intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quae sunt in nobis, sit sicut proportio formae ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quae recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiae separate, non est consonum veritati fidei, nec sententiae Philosophi, qui in III de Anima (com. xvii et xviii) ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humano anime.

Et ideo hae positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

An nonne dicendum, quod homo in statu innocentiae per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam anime suae. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli; cum iste actus intelligendi non adaequet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media; nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingat ad aliquod medium; homo enim in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI. — *Utrum Adam in statu innocentiae errare poterit, sive decipi.* (Part. I, quest. xciv, art. 4.)

Sexto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae errare poterit sive decipi; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Anselmus (serm. xxi super Psalm. cxviii, circ. princ.), omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Praeterea, voluntas non est nisi de bono, vel aeternato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi praecedat aeternato qua aeternato aliquid bonum et non est. Omnis autem talis aeternato deceptio quaedam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiae deceptus fuit.

3. Praeterea, Magister dicit, II Sent., dist. xxi, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum novisset creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Praeterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus, super Genes. ad litteram (lib. XI, cap. iii et xxvii), in tali specie permissus, est venire diaboli in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quaecumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiae decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Praeterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinitur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Praeterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

7. Praeterea, intellectus demonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus ho-

minis in statu innocentie, qui erat corpori conjunctus. Sed diabolus decipi potest; unde dicunt Sancti, quod quando demones videbant Christum infirmam patientem, existimabant eum purum hominem, quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentie decipi potuit.

8. Præterea, dum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpe: quia cum status culpe causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisse aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpe homo decipi potuit.

9. Præterea, Damascenus dicit, II lib. (cap. XI non procul a fin.): *Hæc, scilicet cognitio fallax, Adæ caliterat noviter plasmato.* Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adæ deceptus fuit in ipsa novitate sue plasmationis.

10. Præterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; multoties enim habentes scientiam contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa antequam esset peccatum in affectiva.

11. Præterea, sicut (1) super illud I Timoth., II, *Adæ non est seductus, etc.*, dicit glossa interl.: *Adæ non fuit seductus eo modo quo malit, ut putaret esse verum quod diabolus suggereret; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veritate putaverit, quod erat peremptorium.* Ergo Adæ ante peccatum decipi potuit.

12. Præterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adæ non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immnis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. — Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset et utilissimam a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illatum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Præterea, homo in statu innocentie dormivisset, ut dicit Boetius in lib. de duabus naturis circa fin., et eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliquando similitudinibus rerum inhaeret quasi rebus ipsis. Ergo Adæ in statu innocentie decipi potuit.

15. Præterea, Adæ sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo; et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adæ in statu innocentie non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra, *Aprobare vera pro falsis*, sicut dicit Augusti-

(1) *Id. sicut habetur.*

nus (lib. III de lib. Arbitrio, cap. XVIII, circa fin.), *non est natura instituti hominis, sed poena damnati.* Ergo in statu innocentie non potuit decipi; quod est vera pro falsis approbare.

Præterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentie homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quæ est animæ defectus.

Præterea, in statu innocentie nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominis contrarium voluntati, secundum Augustinum (Ench. cap. XVII, circa fin.) etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentie decipi non poterat.

Præterea, omnis error vel est culpa, vel poena; quorum neutrum in statu innocentie esse poterat. Ergo nec error.

Præterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentie id quod est inferius in homine erat rationi superiori subiectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Præterea, secundum Augustinum (de predest. Sancti, cap. V, non procul a fin.), *posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium.* Ergo eadem ratione posse decipi est natura, decipi autem vitium. Sed in statu innocentie non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib., *homo in statu innocentie dulcissimo fructu contemplationis lascivians, etiam hæc, scilicet contemplatione, usus est.* Sed cum homo convertitur ad divinam, non decipitur. Ergo Adæ in statu illo non poterat decipi.

Præterea, Hieronymus dicit: *Quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt.* Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adæ non haberet simpliciter omnium rerum scientiam, sed quaedam cognoverit, et quaedam ignoraverit; in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quæ naturaliter cognoscuntur, et in his quæ sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, et futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsum æstimationem habere, leviter in huiusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod præcisè assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare; quia in his designatur præcisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus (Enchirid., cap. XVII) omnem falsam æstimationem

errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum; quia cum de rebus agitur, debet questio nominum intermitteri. Unde dico, quod non solum in statu innocentie non potuit error esse, sed nec qualiscunque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentie poterit esse alicujus boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic. (cap. v et vi), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cuius estimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius; propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI Ethic. (cap. iii). Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentie non fuerit aliqua corruptio vel aliquid malum, non potuit esse in statu innocentie aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III de Anima (comm. xxxiv), quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali; est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, que sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentie nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse poterat. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quando cumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecto moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentie in intellectu hominis esse poterit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum, quod error ille ex quo omne

peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in III Ethic. (cap. i a med.). Hic autem error presupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suam delectabilem, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum; sed secundum aliquid bonum est, et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus et delectabilis gustu, et cum appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium objectum; sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex destinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est (in solut. ad I argum.).

Ad tertium dicendum, quod hæc ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex figura sua serpentem accepisse loquendi usum; cum illi qui hominem in statu innocentie credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in iudicandis naturis rerum, cum ferum naturalium plenam cognitionem haberit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo vel a demone.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendit non posset in quacunque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilis poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit; et credidit hoc aliquo modo esse possibile; et in hoc seducta fuit, secundum Apostolum, I Tim. xi: sed istam seductionem, præcessit quaedam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra se ipsos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens, fuit excellentie propriæ in generalibus, que est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu

innocentia indigebat deliberatione ne incidere in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus ejus deficeret. Erat autem ita recte deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omitendo; ita si non deliberaret cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

Ad **SEPTIMUM** dicendum, quod sicut homo in statu innocentie defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febris, et hujusmodi, per efficaciam naturæ; ab exteriori autem, sicut est perussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quæ eum ab omni nocimento servabat immovem; ita etiam ab illa deceptione quæ interior contingit, cum aliquis per se ipsum paralogizat, defendebatur vigore proprie rationis; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; demonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

Ad **OCTAVUM** dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt; unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti, in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentie destitutus; et sic decipi potuit in illo instanti.

Ad **NOXTM** dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis quæ in ipso peccato deceptus est; quod quidam peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentie perseveravit.

Ad **DECIMUM** dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentie conjuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis conjunctio continuaretur. Hæc autem conjunctio facta erat principaliter per effectum; unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non præexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod conjunctio non perficatur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad **UNDECIMUM** dicendum, quod illam falsam opinionem quæ creditur esse veniale quod erat mortale, in Adam præcessit mentis clausa, sicut et de muliere in sol. 5 argum. 1 dicitur est.

Ad **NOVENIMUM** dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia ejus intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principaliter a divina providentia quæ eum a deceptione servasset immovem.

Ad **DECIMUMTERTIUM** dicendum quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductio-

nem cecidit; et tamen illi seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, in solut. ad 5 argum., patet.

Ad **DECIMUMQUARTUM** dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentie non somniasset. Sed istud non est necessarium; somni enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva; unde deceptio non fuisset in intellectu, qui liberum usum in somno non habuisset; sed magis in parte sensitiva.

Ad **DECIMUMQUINTUM** dicendum, quod quando sensus representat quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in lib. de vera Rel. (cap. xxvi a med.); sed falsitas est in intellectu, qui judicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat; quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a iudicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus iudicans, verum medium habuisset.

ARTICULUS VII. — Utrum pueri ex Adam in statu innocentie nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam. (I part. quæst. ci. art. I.)

Septimo quaeritur, utrum pueri qui ex Adam in statu innocentie nascebantur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit; et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (lib. de peccato Origin., cap. x a med., et cap. xxii in med.), *qualis fuit Adam, tales filios genuisset.* Sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo et illum ejus filii, mox nati habuissent.

2. Præterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu innocentie nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent; transfuissent enim in eos originalem justitiam, ut dicit Anselmus (loc. cit.). Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia vel infirmitas vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua; et ita habuissent omnem scientiam.

4. Præterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore, absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

5. Præterea, homo in statu innocentie, secundum Damascenum, fuit alius Angelus. Sed Angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentie.

6. Præterea, ejusdem naturæ fuit anima Adæ et anima filiorum ejus. Sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderebantur.

7. Præterea, major perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem æstimationem convenientis et nocivi; sicut agnus mox natus fugit lupum, et sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentie perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore (lib. I de Sacram., part. VI, cap. xvi), qui dicit, quod non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.

Præterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentie non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suæ conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

Præterea, minor est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati habuissent plenam scientiam, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

Respondet dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentie, quantum ad ea quæ sunt animæ, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam proficessent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quæ istarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis ejus mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportet ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem ejus, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quoad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habitis libere uti possit nisi quantum ad quedam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, hujusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si hæc

opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentie omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentie illo erat omnino subditum animæ, quia per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hæc opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli et animæ ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cujus Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad comparas stellas, quasi quasdam intelligentias: quæ quidem opinio non est consona catholicæ veritati; ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimum in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine sensibilium; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est; sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humane cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quæ statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum et vitandorum scientiam quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceteræ virtutes esse non possunt, ut probatur VI Ethic. (cap. XII et XIII), quas utique oportebat pueros habere propter originalem iustitiam. Et hæc opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod nature integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod nature integritas requirebat, hoc asserti non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod quæ sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea quæ sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii et similes nascerentur.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam conjunctionem cum Deo, quam status innocentie requirebat, omnes virtutes requirebantur, non autem omnes scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quæ ex peccato consequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debent: habuissent enim nescientiam eorum quæ status eorum non requirebat ut scientur.

Ad quartum dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito;

erat tamen in eorum corporibus earentia alicujus boni quod eis postmodum accessisset, sicut stature perfecte, et donum glorie. Similiter est dicendum ex parte anime.

AN QUINTUM dicendum, quod Angeli secundum gradum nature sunt aliores animabus, quamvis quantum ad beneficium gratie, anime eis possunt esse aequales; unde non oportet de necessitate concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentie dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratie.

AN SEXTUM dicendum, quod quamvis anima Adae et animarum filiorum eius fuerint ejusdem nature, non tamen ejusdem officii: quia anima Adae considebatur ut quidam fons, unde in posterum omnis disciplina peraryaret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportet de animabus filiorum.

AN SEPTIMUM dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem destinationem ad cognoscendum nocivum et conueniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad haec et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinetur est hominum naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inventiuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic. VI; et propter hoc prudentiam non obvisentur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quae pertinent ad prudentiam, quam in his quae pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum pueri mox nati in statu innocentie usum rationis plenarie habuissent.* (1 part., quest. ci, art. 2.)

Octavo quaeritur, utrum pueri mox nati in statu innocentie usum rationis plenarie habuissent; et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, haec non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nulla resistebat anime. Ergo nec poterat usus rationis impedi.

2. Praeterea, virtus vel potentia quae non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in III de Anima (com. lxxiv). Ergo actus intellectus non poterat tunc impedi propter defectum organi corporalis.

3. Si dicitur, quod impediatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat a sensibus; — Contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superiores ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Praeterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter summ, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentie habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impedi quia uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

5. Praeterea, defectus organorum corporaliu magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quam possunt videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter poenam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Praeterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem astimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali astimatione. Ergo et pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primum principiorum.

7. Praeterea, Sap., ix, 15: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Sed corpus in statu innocentie non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra, omnis actio quae est communis anime et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio anime et corpori communis, ut patet in I de Anima (com. vi). Ergo ex defectu sive imperfectione quam patebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impedi.

Praeterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. xxx) nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasie impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

Respondet dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentie habuissent plenum usum omnium membrorum; et ista ineptitudo membrorum quae in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes huiusmodi ineptitudines ex principis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare; dicunt, quod in statu innocentie membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut et modo; quia nunc cum eo quod est nature, additur id quod est corruptionis. Quae quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necessarium sit humiditatem praecipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et aestimativa et

memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab huiusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quoadcumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, in quantum corpus animæ resistit, et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentie non fuisset. Alio modo per modum impotentie et defectus; in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentie a corpore fuisset impeditum nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediatur ne obstructa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutatur; et per hunc modum impediatur ne usum potentiarum perfecte habere possit. In hoc tamen nullus dolor fuisset; quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi possit.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quæ organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

Ad TERTIUM dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstractatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori; cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causando, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

Ad QUARTUM dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmatia sicut ad objecta propria; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmatia in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si lesatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phreneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad QUINTUM dicendum, quod imaginativæ virtutis organum, et memorativæ et cogitativæ, est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano; et ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virtutum quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad SEXTUM dicendum, quod quedam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis; et ideo in principio suæ natiuitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediatur. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum; et ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per resistantiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentie impediatur actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

QUESTIO XIX

DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM

(In duos articulos divisa.)

Primo utrum anima post mortem possit intelligere; 2º utrum anima separata possit cognoscere singularia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima post mortem possit intelligere.* (1 part., quest. LXXIX, art. 2.)

Questio est de cognitione animæ post mortem: et primo queritur, utrum anima post mortem possit intelligere; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporeque communis; dicit enim Philosophus in I de Anima (com. LXIV), quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel ædificare*. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra, status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revela-

memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab huiusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quoadcumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, in quantum corpus animæ resistit, et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentie non fuisset. Alio modo per modum impotentie et defectus; in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentie a corpore fuisset impeditum nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediatur ne obstructa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutatur; et per hunc modum impediatur ne usum potentiarum perfecte habere possit. In hoc tamen nullus dolor fuisset; quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi possit.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quæ organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

Ad TERTIUM dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstractatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori; cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causando, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

Ad QUARTUM dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmatia sicut ad objecta propria; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmatia in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si laedatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phreneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad QUINTUM dicendum, quod imaginativæ virtutis organum, et memorativæ et cogitativæ, est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano; et ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virtutum quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad SEXTUM dicendum, quod quedam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis; et ideo in principio suæ natiuitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediatur. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum; et ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per resistantiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentie impediatur actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

QUESTIO XIX

DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM

(In duos articulos divisa.)

Primo utrum anima post mortem possit intelligere; 2º utrum anima separata possit cognoscere singularia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima post mortem possit intelligere.* (1 part., quest. LXXIX, art. 2.)

Questio est de cognitione animæ post mortem: et primo queritur, utrum anima post mortem possit intelligere; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporeque communis; dicit enim Philosophus in I de Anima (com. LXIV), quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel ædificare*. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra, status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revela-

tionem, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, que in organo corporali sunt; ut enim dicit Dionysius, 1 cap. orl. Hierar. (parum ante med.), *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi virtute sacerorum velaminum circumvelatum*; et appellat velamina corporales formas sub quibus spiritualia revelantur. Ergo intelligere quod competit anime secundum superiorem statum, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Præterea, Ecclie., ix, 5, dicitur: *Vicantes sciunt se esse mortuos: mortui vero non nocuerunt amplius*; Glossa interlin. ibi super illud: *Nagie habent ultra mercedem*, quia non proficiunt amplius. Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur *ly amplius*; vel quod saltem nihil possit intelligere eorum que prius non intellexit; sic scilicet proficeret, quod est contra Glossam.

4. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (com. xxxix), sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei represententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi represententur ei phantasmata. Sed non representantur ei post mortem; quia illa non representantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed hæc sunt, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. — Sed contra, obiectum potentie determinatur secundum naturam ipsius potentie. Sed eadem est natura anime intellectivæ ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad objecta, videtur quod etiam post mortem; et sic idem quod prius.

6. Præterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removetur. Sed post mortem, potentia intellectiva, scilicet intellectus agens et possibilis, non manent in anima; huiusmodi enim potentie competunt ei per unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet huiusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (com. lxxv), quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istad autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Præterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam; et quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eandem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore sepa-

ratur, nova potentia ei aggeneratur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eandem, hoc iterum non videtur, cum potentia quas habet, insit ei ex ratione unionis ad corpus; que quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Præterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat; aut manet solum secundum quod fundatur in substantia anime, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia; quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se; nec iterum secundum quod comparatur ad actum; quia secundum quod comparatur ad actum, perditur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic anima post mortem non intelligit.

10. Præterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi se ipsam et habitus, et alia quorum essentie presentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis; quia, si sic intelligeret alia a se, oportet quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium alia intelligit; quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes; quia maxime videtur quod intelligat et per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat; quia sic anime puerorum, que nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur quod cognoscit per species increatas; contra: Quicquid est anime concretum, æqualiter competit ei existenti in corpore, et a corpore separate. Si igitur anime humane concretæ sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur, quod dum est conjuncta corpori, impeditur a corpore ne eis ut possit; contra: Si corpus impedit usum istarum specierum; aut hoc erit ratione corporeæ nature, aut ratione corruptionis. Sed non ratione nature corporeæ; quia nullam habet contrarietatem ad intellectum; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario: similiter nec ratione corruptionis; quia sic in statu innocentie, quando huiusmodi corruptio non erat, homo huiusmodi innatis speciebus uti potuisset.

set, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra: Hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab Angelo in anima crearentur; similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent: et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Præterea, Augustinus in X de Trin., v cap., assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: *Quia anima non secum potest introrsus itaque in regionem incorporeæ nature ipsa corpora intrare, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicat; et hoc est magis mens, id est rationalis intelligendia, quæ servatur ut judicat. Nam illas animæ partes quæ corporalibus similitudinibus informantur, cum bestiis non communes habere sentimus. In quibus veris exprimitur, quod iudicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiæ sensitivæ. Sed hujusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. Ergo nec animæ rationalis iudicium, quod est ejus intelligere, post mortem remanet in anima.*

Sed contra, secundum Damascenum (lib. II, cap. xxiii, non præc. a princ.), nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Præterea, sicut aliquid ex conjunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret, et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competi in quantum sunt passivæ, sicut Philosophus dicit de sensu II de Anima. Ergo anima per separationem a corpore poterit per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus objectis.

Præterea, Augustinus dicit in IX de Trinit. (cap. iii in fin.), quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi præsens crit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Præterea, ut ex auctoritate Augustini inducta in arg. 14.

apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in se ipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Præterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Philosophus in I de Anima (com. xiii), si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, ut scilicet non possit eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare; eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habet; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmatum convertatur, quæ post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita nunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile; quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transiet mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualitas esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas dum erant in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam serpentibus opinio nem Avicennæ improbat. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva anime nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subiecto; ratione cuius contingit quod quedam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper actu apprehendant species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum; quia omne quod recipitur

in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipitur species finitius et immobilis quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur: quia non semper sunt in ea actu perfecti, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitudinaliter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in III de Anima (com. vii) utpote eas in se retinens et conservans. Sed tamen huiusmodi species recepte prius et conservate non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata que tunc non cognoscuntur a nobis, ut ponat inferni, et alia huiusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut se ipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum presentiam: sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex se ipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare: quia impossibile est quod sit idem aliquid quod edurat se de potentia in actum. Anima autem nostra, et in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit, tunc oportet quod efficiatur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formas in actu: unde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus preexistentibus sensibilibus; sicut componit formam montis aurei ex preexistentibus speciebus auri et montis.

Et ideo alii dicunt, quod formas quibus anima separata intelligit, sunt et impressae a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, et nunc intelligimus; in quod per sensus non accipiuntur anime nove species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intendas, secundum quod Platonici dixerant, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit: videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote cecus, tunc non potest scientiam habere de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscit.

Secundum alios vero, per has species concretas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur ut species (1) que naturaliter inditas sunt anime, totaliter a corpore impediuntur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit

(1) *Id est per species.*

accidentalis anime, sed naturalis. Non enim invenimus duorum que sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impediendum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam hæc positio ab opinione Philosophi, III de Anima (com. xiv), qui comparat intellectum humane anime tabule in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem anime rationali acquiritur quoddam modo medio inter formas separatas et materiales. Formas enim immateriales, scilicet Angelos, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; forme vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt; anima vero acquirit esse in materia a Deo in materia quidem existens, inquantum est forma corporis; ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse anime sine corpore conservari potest; et ideo influentiam a Deo quoddam modo medio recipit anima rationalis inter Angelos et res materiales. Recipit enim intellectualem lumen hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentis accipit, et ad eas respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelus invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, que non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata; sicut esse suum habeat nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipit, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerciteatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, que sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quando habet esse conjunctum corpori in statu hujus vite, non cognoscit illa quecumque species in ipsa conservantur, nisi inspicendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes et aliqua divinitus sunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote que sufficienter per sensibilia absolute, tunc recipit influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quod Angelus recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converteri. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel demones, naturali cognitione videre; quamvis

non Deum; quod illi creaturæ non conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas; et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separate, quæ suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quæ quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod operatio intellectus quæ est communis animæ et corpori, est operatio quæ modo animæ intellectivæ competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animæ, sive secundum inferiorem; sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quæ nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad SECUNDUM.

Ad TERTIUM dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti; quod patet ex alia Glossa quæ, ibidem, dicit: *Quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo; ut scilicet sint majoris meriti vel premii, vel quod limpidior cognitio eis debeat; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant; constat enim quod penas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscunt.*

Ad QUARTUM dicendum, quod Philosophus, in III de Anima, non loquitur nisi de intellectu corpori conjuncto; alias consideratio de intellectu ad Naturalem non pertineret.

Ad QUINTUM dicendum, quod quamvis eadem sit natura animæ ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

Ad SEXTUM dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis; hujusmodi enim potentie non causantur in anima ex corpore; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmatia; hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur eo corrupto.

Ad OCTAVUM dicendum, quod eadem potentie intellectivæ quæ nunc sunt in anima, erunt in separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebant, ut dictum est, in corp. art. et ad I arg.

Ad NONUM dicendum, quod potentie intellectivæ remanent

in anima separata, et ex parte illa quæ radicantur in essentia animæ, et ex parte illa quæ comparantur ad actum; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur; nisi forte secundum opinionem prædictam, quæ dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actus intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad DECIMUM dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quæ in corpore acquisivit, quamvis illæ usquequaque non sufficiant, ut tangit objecto.

Alia autem duo concedimus.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur; nihil enim est universalis boni participatione privatum, ut Dionysius dicit in II cap. col. Hierar. Prædicta autem specierum infusio quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separate; et ideo hujusmodi infusio nec animæ damnatorum privatur.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se aestimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philosophorum (in III de Anima). Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima inienta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione ejus ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad se ipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit; quare in regione incorporeæ naturæ, dum formæ existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materie absolute. Has autem similitudines dicitur rapere, in quantum eas quasi subito a sensibilibus abstractit. Dicitur autem convolvere eas, in quantum eas simpliciter, vel in quantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, in quantum in potentia animæ, scilicet imaginativa, recipiuntur; de semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quæ hujusmodi imaginationes in se ipsa format, ut ly de donotet principium efficiens. Et ideo subjungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis hujusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia ejus radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod judicat de aliquo oportet ab eo esse liberum, ratione cujus intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia judicet, secundum Philosophum (III Physic., com. XXXVII); ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipse res, sed rerum similitu-

dines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; et hoc est mens, quae de talibus imaginibus iudicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus iudicet; sed etiam de his quae nec sunt corpora nec corporum similitudines, interdui iudicat.

ARTICULUS II. — *Utrum anima separata possit singularia cognoscere.* (1 part., quest. LXXXIX, art. 1.)

Secundo quaeritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit; et videtur quod non. Quia si cognoscit (1) singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animae non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animae genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum II de Anima, text. II et XIII: similiter nec per species concreatas; quia cum singularia sint infinita, oportet et ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem universalem. — Sed contra, species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta: cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum, quod anima separata ad presentiam singularis confirmat se singulari, et sic illud cognoscit. — Sed contra, quando singulare est praesens animae; aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absolum videtur; si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Praeterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet; et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium presentiam.

Sed contra est quod Luc., xvi, dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

Praeterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis poenis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in

(1) 42, si non cognoscit.

corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animae separatae cognitio similis angelicae cognitioni; unde, sicut Angelus singularia cognoscit per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideas in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utramque; unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quae penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem; cuius principium est materia. Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur, sunt quaedam similitudines idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut substantia in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sunt cognoscitvae rerum et quantum ad formam et quantum ad materiam, et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularia; et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunitus, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quandam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quae reflexio post mortem, corruptis phantasmatis, esse non poterit; poterit tamen anima huiusmodi universalis ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitae infundantur ad singularia cognoscenda; tunc quia singularia quae ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tunc quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, in quantum illa similitudo speciei efficitur in se ipsa singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in questione de Angelis (de cognitione Angelorum, art. 10); et sicut patet de essentia divina, quae non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum, quod species illae quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et ideo universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad

naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci. Alia concedimus.

QUESTIO XX

DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI

(In sex articulis dictis.)

Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; 2^o utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; 3^o utrum, Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo; 4^o utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum; 5^o utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire; 6^o utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.* (Part. III, quest. ix, art. 1.)

Questio est de scientia animæ Christi: et primo queritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilior; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, operatio non attribuitur nature, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientiam increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea, quanto aliquid est nobilior, tanto est Deo similis. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creatâ.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus et animam; hæc non est simile. — Sed contra, in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat; Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creatâ

scientia, ex hoc ipso quod creatâ est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatâ scientiam non assumpsit.

6. Præterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea, natura non facit per duo quæ per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatus quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creatâ.

8. Præterea, I Corinthis, xiii, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creatâ in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tollitur scientia creatâ in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea, Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostre, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, presentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut iustus, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creatâ.

10. Præterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creatâ, quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc., ii, 52: *Puer Jesus proficiebat sapientia et etate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat; quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea, secundum Damascenum, omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Præterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creatâ est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo

(1) Ad tollitur.

naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci. Alia concedimus.

QUESTIO XX

DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI

(In sex articulis dictis.)

Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; 2^o utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; 3^o utrum, Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo; 4^o utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum; 5^o utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire; 6^o utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.* (Part. III, quest. ix, art. 1.)

Questio est de scientia animæ Christi: et primo queritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilior; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, operatio non attribuitur nature, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientiam increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea, quanto aliquid est nobilior, tanto est Deo similis. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creatâ.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus et animam; hæc non est simile. — Sed contra, in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat; Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creatâ

scientia, ex hoc ipso quod creatâ est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Præterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea, natura non facit per duo quæ per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatus quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creatâ.

8. Præterea, I Corinth. xiii, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creatâ in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tollitur scientia creatâ in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea, Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostre, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, presentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut iustus, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creatâ.

10. Præterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creatâ, quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc., ii, 52: *Puer Jesus proficiebat sapientia et etate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat; quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea, secundum Damascenum, omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Præterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creatâ est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo

(1) Ad tollitur.

qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita et duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam autem hæretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divine et humane nature intellexerunt esse hoc modo factam quod anima unitur corpori; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita Divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi due substantie, scilicet corpus, et Divinitas, quæ corpus loco anime vivificabat. Et hic fuit error Etononii et sequacium ejus. Quidam vero attendentes hoc esse Divinitati indignum, quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem et sensitivam, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectivam: sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectus anime. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium ejus. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Predictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque nature veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divine nature ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alienjus corporis actus, a propria ratione decedit. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem nature pertinent, non remanet veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysic. (com. X), in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum predictum errorem Christus nec verus homo nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem nature in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut autem Divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus anime rationalis, ut ea

formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientie.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus ejus; secundum quem modum et color ejus corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subjecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subjectum est nobilius accidente; et sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuitur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur nature ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversæ operationes secundum speciem propter diversam operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo due nature, et ideo due operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem; et sic non solum est in eo scientia increata, quæ sufficit ad operationem nature increate; sed scientia creata, quæ exigitur ad operationem nature create perfectam.

Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientie sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco; et in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divine operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quandam requirit; unde et natura creata in Christo quandam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei due operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientie create.

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur; tunc enim perfectio

adveniente imperfectam tollitur. Perfectio autem divine scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ create, cum non sint eirca idem; unde ratio non sequitur.

Ad novum dicendum, quod quamvis Verbum sit magis intraneum animæ quam aliqua potentia ejus, prout cum sustentat et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura; secundum quod potentia est quedam perfectio ipsius animæ, non autem Verbum; unde anima Christi non potest formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad novum dicendum, quod quamvis Verbum et scientia creata non sint magis quædam solum Verbum; tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum.* (1 part., quæst. ix, art. 2.)

Secundo queritur, utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; et videtur quod non. Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt Verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Præterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt. Beatitude autem, sive felicitati, secundum Philosophum in I Ethic., cap. viii, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Præterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius: quanto autem aliquid est Deo proximius, tanto est nobilior. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio: quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Præterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum ad visionem Verbi. Sed Angeli non vident Verbum per aliquos habitus; quia, ut dicit Maximus in commentario super vii cap. epi. Hierar., *non convenit arbitari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subjecto, ac si qualitatem quandam effectam; accidens enim omne illinc depulsus est.* Ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Præterea, anima Christi non potest considerari nisi velut unita Verbo, vel secundum suam naturam. Sed in quantum est unita Verbo, non competit sibi videre Verbum aliquo habitu

mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit; sicut enim omne totum est majus sua parte, ita est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animæ, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem ejus pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6. Præterea, sicut dicit Glossa, Ierl., xi, *natura mentis humanae qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius.* Sed aliquæ insensibiles creature sine habitu medio suas operationes produunt; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo, et sic idem quod prius.

Sed contra, nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi; cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibilis perfecta. Sed habitus in intellectu non videtur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat aliquo medio habitu.

Præterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum scientiæ. Ergo habitalem scientiam assumpsit.

Respondetur dicendum, quod ad hujus questionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigemus.

Quantum in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione; et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ; nec immerito; cum actio quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. Ex parte quidem nature indiget potentia aliquo superaddito ad operandum; quando scilicet operatio talis est quæ facultatem et conditionem nature excedit; sicut conditionem nature humane excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra effectiva potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est ad talia objecta ordinata quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentia visiva possit superaddi similitudine cujuslibet coloris; et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiæ,

quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis (1), quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit Philosophus in Predicamentis in predicamento qualitatis) ruborem passionem et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam, in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur: quia sunt quasi connaturales effecte. Ea autem quæ superadduntur in potentis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis: in potentis vero intellectivis animæ per modum habitus; quia sensitiva pars agit instinctu nature magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus; et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex prædictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem predictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem nature, quia videre divinam essentiam est supra conditionem ejuslibet nature create: unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem: quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertansendo, ut in rapis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio sue creationis. Ratione vero potentie, quia intellectus animæ humane est in potentia ad omnia entia, impossibile est autem esse aliquid ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium eorum, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere: quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concretas sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex conditione nature, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species indilas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indigent habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intel-

(1) Supplendum forte: Per modum passionis quidem quando, etc.

ctus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habitu habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine modo quod sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine modo quod sit dispositio videntis; et sic non valet ratio prædicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur, Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti; oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

AD TERTIUM dicendum, quod secundum Dionysium in v. cap. de divinis Nominibus, aliter est in participantibus et in participantibus. Participaciones enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilior, quia tanto in pluribus Deo similatur; et hujusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde et anima, que supra naturam suam habet habitus perfectiores, nobilior est.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam; quia si hujusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales et per se stantes essentia. Unde subiungit: *Si enim hoc essent, non utique maneret in semetipsa horum essentia; et concludit: Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentialiter propter immaterialitatem;* et appellat essentialia id quod nunquam essentialiter relinquit.

AD QUINTUM dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse; et ideo animæ, in quantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et sue nature. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen qualibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

AD SEXTUM dicendum, quod potentie naturales sunt determinate ad unum; et ideo per se ipsas possunt in sua objecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum; potentie autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

ARTICULUS III. — *Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo.* (III part., quæst. ix, art. 3.)

Tertio queritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo; et videtur quod non. Quia, ut dicitur I Corinth., XII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Scientia autem qua nunc res in se ipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriæ, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ conceptionis, qua scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum, quod scientia evacuatur adveniente gloriæ, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo et convertendo se ad phantasmata speculatur. — Sed contra, modus iste est de essentia scientiæ; ablati autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Præterea, secundum Philosophum in II Ethic. (in priorib. cap.), omnes habitus ex actibus acquisiti reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus, acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertitur, et procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere; frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

4. Præterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei in uno et eodem subjecto esse. Sed anima Christi videns res in Verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod eandem rerum habeat alias similitudines; et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Præterea, scientia ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in IV Confess. (V, cap. iv, in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, le autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

Sed contra, Christus fuit Angelis perfectior, ut probat Apo-

stolus, Hebr., 1. Sed Angeli præter cognitionem rerum quam habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram (lib. I, cap. viii). Ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Præterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animæ humanæ est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem ejus perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. præced.; unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cujuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est, ut in actum educatur; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia; unde antequam in actum reducat, est imperfectus; perfectior autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, nullo fortius quam homo in statu innocentie, vel Angeli secundum cognitionem naturalem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur; et secundum hanc procedit responsio illa que tacta est in obijciendo; tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et victor, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discurso consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem et victorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuatur; et secundum hanc (quavis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus concretas, sed infusam, qualem Angeli habent per species concretas; et talem scientiam constat in Angelis remanere cum gloriæ visione.

AD SECUNDUM dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subjecti, cui secundum statum viae talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentialis est scientiæ secundum se ipsam, ut per eam scilicet

cognoscatur. Et ideo quando variatur status subjecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendi actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendi effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subjecti; et sic non oportet actus predictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia, ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquirat, sed contempletur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum.

Ad quartum dicendum, quod anima Christi et quelibet alia anima non habet alias similitudines eorum que cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum que videt: sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dicitur enim autem de hoc plenius in questione de Angelis (de Angel. cognitione, art. 3.).

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquid beatorum propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, ut dictum est, art. præced.

ARTICULUS IV. — *Utrum anima Christi sciat in Verbo unum que scit Verbum.* (III part., quæst. x, art. 2.)

Quarto quaeritur, utrum anima Christi sciat in Verbo omnia que scit Verbum; et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo que scit Deus.

2. Sed dicendum, quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. — Sed contra, operatio animæ Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem ejus non est infinita, cum essentia ejus sit finita. Ergo nec operatio ejus potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Præterea, in unione humanæ et divinæ nature, ut dicit Damascenus (lib. III, cap. iii, a med.), quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum. Sed casualiter creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Præterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod possit comprehendere Deum; quod falsum est.

5. Præterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quæ est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. — Sed contra, illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Præterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur; aut cognoscat illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum, quod species qua cognoscat anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. — Sed contra, unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creature: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creature quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Præterea, Isidorus dicit (lib. I de summo Bono, cap. IV, a med.), quod homo assumptus non æquabatur Verbo neque in scientia neque in alio aliquid. Ergo nec in numero scitorum; ergo, etc.

10. Præterea, duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ divinæ in numero scitorum, quamvis non in limpitudine vel claritate cognitionis; poterit dici quod scientia

animæ Christi sit æqualis aliquo modo divini scientiæ; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo æquetur Creatori.

11. Præterea, Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedisset redemptionem nostram: ut patet, si Christus nescisset quod lapilli sunt in fundo alicujus fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum, quod quamvis talium cognitio non juvet ad finem nostre redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. Sed contra, sicut nescientia repugnat perfectioni animæ, ita famens et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostre redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Præterea, Ambrosius lib. I, capit. VII, in princip. dicit: *Omnis natura suis certis limitibus comprehenditur*. Sed nihil tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Præterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, in quantum infinita cognoscit: ita intentione, in quantum infinitum simpliciter cognoscit. Sed scientia (1) Christi non fuit infinita intentione, quia sic in simplicitate æquaretur divini scientiæ. Ergo nec fuit infinita extensione: ergo nec scivit infinita, nec omnia que Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal. v, super illud: *Dignus est agnus accipere scientiam*; in Glossa: *omnium cogitatio mentis que Deus novit*. Ergo anima Christi scivit omnia que Deus scit.

Præterea, uno infinito cognito possibile est infinita cognoscere: quia Deus sua essentia, que est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, et per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Præterea, Coloss. 1, 9, dicitur quod *in Christo placuit omnem divinitatis plenitudinem inhabitare*. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam que Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia que Deus scit.

Præterea, quidquid alicui creature communicari potest, animæ Christi communicatum est. Sed habere notitiam omnium est creature communicabile: quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animæ Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondet dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis oportet intelligere quid est dictum aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo

(1) AE. animæ.

modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formæ resplendent in speculo unaquaque divisim, et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videatur que in eo sunt multipliciter et divisim, quod quod unumquodque eorum illa offertur sicut et illud unum in quo continentur: et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat que in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius omnes comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit (cap. v de div. Nom., parum ante med.). Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principio, quam modo illi quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia que Verbum in se ipso videt, ut quidam dixerant, asserentes exemplum de formis que videntur in speculo viso, ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia que in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod, videndo Verbum, omnia videant que in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori prærogativa gaudet quam intellectus alius creatus: videt enim in Verbo omnia presentia, præterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habituudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem; quedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creature; quedam vero tam per viam assimilationis, quam per tingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuiuslibet enim creature procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creature rationales super hoc habent ut ad ipsam Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant; unde præ ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem prædictarum habituudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia que Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, faciens virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni

particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscit et amat, nunquam tamen ita perfecte cum cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est. Sicut autem creatura imperfecta essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creatorum a Deo. Procedunt autem res a Deo et per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est etiam quantum ad dona gratiæ, quia de plenitudine eius omnes accipiunt. Joan. 1, 16; et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum que a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed secundum quod substantiæ divine providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ; et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea que anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quedam scientia visionis, scilicet que sunt, erunt vel fuerint; et hæc non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; que quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est que in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa que potest facere, quamvis nunquam sint futura; et hæc sunt infinita. Et dicitur illa intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum que extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia præsentia, præterita et futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; et sic non sequitur quod sciat infinita.

Scilicet ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset; constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia que Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia que Deus facere potest; quia Deus præter infinita indi-

vidua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiatur individua, in infinitum multiplicabuntur; utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et itea super proportionem dupli est alia species, triplum et dimidium, et quadruplum et dimidium, quintuplum, et sic in infinitum; et tamen unaquæque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species que nunc sunt finita, duraret; adhuc plura Deus posset facere; quia posset facere novas species, et hæc in infinitum.

Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia que Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas; et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et argumento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita que sunt in creaturis in potentia. Et præterea, si anime damnatorum sunt perpetua, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia que Deus scit scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum; sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat; est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia que potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu; sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita; nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem;

sicut patet in visu, qui est virtus quedam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successione[m]; eo quod cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea que sunt infinita secundam quantitatem continuam vel discretam, que est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod nunquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, unde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, que sunt quodammodo infinite, et quodammodo finite, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficacia finite, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit Commentator in III de Anima (rom. xix), ostendit quodammodo infinitas, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset; tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, que est humana natura; in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundam quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundam speciem; quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinite, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ex unione ad Verbum, anima Christi non elevatur ultra limites creaturæ, unde nec infinita nec habet virtutem infinitam, nec ejus operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad TERTIUM.

Ad QUARTUM dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem que sit efficacia infinite. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo quantum habet Deus

ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad QUINTUM et SEXTUM patet solutio ex dictis.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo predicto per speciem increatam, id est per ipsam divinam essentiam; que quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad OCTAVUM patet responsio ex dictis.

Ad NOVUM dicendum, quod homo assumptus non æquatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa que Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia que scit Verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum, quantum ad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.

Ad DECIMUM dicendum, quod quantitati dimensionis quælibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri æquetur, potest dici ei esse æquale. Sed scientie quantitas que attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognosceretur. Sed illa quantitas que est ex efficacia cognitionis, scientie per se competit; quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

Ad UNDICESIMUM dicendum, quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humane redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiæ et veritatis, cui quilibet scientiæ defectus præjudicare poterat.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animæ sanare, que consistit in defectu gratiæ et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiæ et gratiæ nullo modo assumere debuit.

Ad DECIMUMTERTIUM patet solutio ex dictis.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

ARTICULUS V. — *Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere.* (III part., quæst. x. art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere; et videtur quod sic. Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quidquid potest facere; quia quidquid potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur, quamvis Deus sit majus, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quæ Deus potest facere. — Sed contra, Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Præterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quæ Deus potest facere.

4. Præterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturæ, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Præterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animæ Christi omnium scientiam quæ Deus potest facere, non dicit defectum alicui in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur; nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem ejus pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, et ita fuit ei communicatum.

6. Præterea, si anima Christi non scit omnia quæcumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

Sed contra, si anima Christi scit quidquid Deus potest facere; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum; quod est impossibile. Ergo et primum; scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus potest facere.

Præterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam

divinam, ratione suæ infinitatis. Ergo nec divinam virtutem; et sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Præterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit se ipsum quam anima Christi. Ergo plura in se ipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed quælibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, sed quæcumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia aestimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imaginis rerum secundum suam multitudinem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionysius (cap. v de divin. Nomin., parum ante med.). Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis; tunc omne quod in eo cognosci potest, eo visio cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quæ Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium (cap. vii coel. Hier., a med.); inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed anime Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quæ Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia viderentur quæ Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quæ in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum; quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, quæ videt Verbum et res in Verbo, non patitur successorem in intelligendo; quia secundum Augustinum, XIV de Trin. (cap. xvi, a med.), in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quæ habita videt in Verbo, actu in eo videat; et huic consonat dictum Philosophi (I Ethic., cap. viii), qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed

secundum actum. Præterea, sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorundem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere. Cujus ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda; scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt; sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque debilius principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo ejus cognitio non determinat aliquam modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differant, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentialiam vident, dicuntur totam essentialiam Dei videre; quia nihil est essentialis quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentialia divina partem non habeat; non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognite; quanta enim est cognoscibilitas divine essentialis, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato; et ideo nullus intellectus creatus pertingat ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentialiam sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentialiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi; sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt; et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus definitio scitur; definitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet

autem virtutis definitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si anima Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei presentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in se ipsis, sed in Verbo; et ideo ratio non sequitur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo ipsam Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo; unde ratio non sequitur.

Ad TERTIUM dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentialiam; vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur; et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad QUARTUM dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quod non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere vel manifestare.

Ad QUINTUM dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati ejus.

Ad SEXTUM dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari; quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus; quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus et damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum; simul eum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum prævidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

ARTICULUS VI. — *Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat.* (Part. III. quest. xi. art. 1.)

Sexto quaeritur, utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia; et videtur quod sic. Capacitas enim animae non determinatur ad certum numerum scibilem. Si igitur capacitas animae Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Praeterea: omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum redeatur. Sed intellectus possibilis, qui anima Christi non deficit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in III. de Anima (text. xvij). Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Praeterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum. Sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

Respondetur dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis, art. 1, 2 et 3, patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniantur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia hujusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istam; sed cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo: quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorum quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem conjunctae corpori corruptibili.

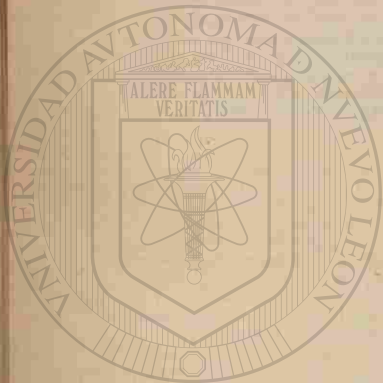
Ad primum ergo dicendum, quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilem, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit (III. de Anima, text. xviii), quod *intellectus agens est quo est omnia facere*; haec autem sunt quae a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita; et ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturalis. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit, unde in ejus intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitus sciebat.

EXPLICIT TOMUS TERTIUS.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
 DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO TOMO CONTINENTUR

DE VERITATE

QUESTIO I

<i>De veritate, in duodecim articulis dictis</i>	1
Art. I. — Quid sit veritas.....	1
Art. II. — Utrum veritas principalis in intellectu quom in rebus reperitur.....	6
Art. III. — Utrum in intellectu componente et dividendo sit veritas.....	9
Art. IV. — Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.....	10
Art. V. — Utrum præter primam aliquam aliam veritatem sit eterna.....	16
Art. VI. — Utrum veritas creata sit immutabilis.....	21
Art. VII. — Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur.....	27
Art. VIII. — Utrum omnis veritas sit a prima veritate.....	29
Art. IX. — Utrum veritas sit in sensu.....	32
Art. X. — Utrum res aliqua sit falsa.....	33
Art. XI. — Utrum falsitas sit in se.....	38
Art. XII. — Utrum in intellectu sit falsitas.....	40

QUESTIO II

<i>De scientiæ Dei, in quatuordecim articulis dictis</i>	41
Art. I. — Utrum scientia in Deo sit.....	41
Art. II. — Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum.....	47
Art. III. — Utrum Deus alia in se cognoscat.....	53

Art. IV. — Utrum Deus de rebus propriam et determinatam cognitionem habeat.....	62
Art. V. — Utrum Deus singularia cognoscat.....	67
Art. VI. — Utrum intellectus humanus singularia cognoscat.....	75
Art. VII. — Utrum intellectus divinus quicunque cognoscat, præcipue singularia, cognoscat nihil esse vel non esse, ita quod attingat essentialitatem.....	77
Art. VIII. — Utrum Deus non-entia cognoscat.....	80
Art. IX. — Utrum Deus infinita cognoscat.....	82
Art. X. — Utrum infinita Deus efficere possit.....	87
Art. XI. — Utrum scientia æquali voce de Deo et nobis dicatur.....	90
Art. XII. — Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat.....	94
Art. XIII. — Utrum divina scientia sit veridica.....	101
Art. XIV. — Utrum scientia Dei sit causa rerum.....	104
Art. XV. — Utrum Deus malorum scientiam habeat.....	108

QUESTIO III

<i>De ideis, in octo articulis dictis</i>	111
Art. I. — Utrum sit idea.....	111
Art. II. — Utrum necessarium sit ponere plures ideis.....	117
Art. III. — Utrum ad prædicationem vel speculativam cognitionem spectent ipse ideæ.....	122
Art. IV. — Utrum malum in Deo ideam habeat.....	127

Art. v. — Utrum prima materia idem habeat in Deo.....	129
Art. vi. — Utrum eorum que nec sunt nec fuerunt nec erunt, sint in Deo idem.....	129
Art. vii. — Utrum unumquod accidentia sint in Deo idem.....	132
Art. viii. — Utrum singularium sint in Deo idem.....	134

QUESTIO IV

De Verbo, in octo articulis divinis.....	135
Art. i. — Utrum in divinis verbis propria significatio.....	139
Art. ii. — Utrum verbum in di- vina essentialiter vel per se habeat dictum.....	142
Art. iii. — Utrum verbum Spiritus sancti convulsum.....	146
Art. iv. — Utrum Pater dicat cum nem creaturam.....	148
Art. v. — Utrum Verbum rela- tionem ad creaturam importet.....	154
Art. vi. — Utrum res carnis in Verbo quam in seipso sint.....	155
Art. vii. — Utrum scilicet que non sunt aut erant, nec fuerunt, ver- bum sit.....	157
Art. viii. — Utrum omnia quod factum est, sit vita in Verbo.....	158

QUESTIO V

De providentia, in octo articulis divinis.....	160
Art. i. — Ad quodnam attributorum divina providentia educatur.....	160
Art. ii. — Utrum mandata provi- dentia regatur.....	166
Art. iii. — Utrum divina providen- tia ad corruptibilia extendatur.....	171
Art. iv. — Utrum motus et agens nec omnes in omni et ubique di- vine subleventur providentia.....	173
Art. v. — Utrum actus humani providentia regantur.....	178
Art. vi. — Utrum animalia beata et eorum actus divine providentia substantur.....	180
Art. vii. — Utrum peccatores di- vine providentia regantur.....	182
Art. viii. — Utrum universa cor- poralia creatura divina providen- tia gubernentur, media angelica creatura.....	184
Art. ix. — Utrum divina providen- tia corpora inferiora disponat per corpora celestia.....	190
Art. x. — Utrum homini actus a	

divina providentia gubernentur
mediis corporibus celestibus.....

QUESTIO VI

De predestinatione, in sex arti- culis divinis.....	203
Art. i. — Utrum predestinatione ad scientiam vel voluntatem specietur.....	203
Art. ii. — Utrum presentia mali- torum causa sit predestinationis.....	209
Art. iii. — Utrum predestinatione certitudinem habeat.....	215
Art. iv. — Utrum numerus pre- destinationum sit certus.....	222
Art. v. — Utrum predestinati certi sint una predestinatione.....	226
Art. vi. — Utrum Sanctorum pec- catis predestinatione purari possint.....	228

QUESTIO VII

De libero vito, in octo articulis di- vina.....	231
Art. i. — Utrum liber vito sit ali- quid creatum.....	231
Art. ii. — Utrum liber vito dicatur in divinis personis vel essen- tialiter.....	236
Art. iii. — Utrum liber vito appo- sitorum Patris.....	238
Art. iv. — Utrum liber vito sit idem quod predestinatione.....	239
Art. v. — Utrum liber vito deat respectu vite meritorum.....	241
Art. vi. — Utrum liber vito respec- tu vite naturalis in creatura di- catur.....	242
Art. vii. — Utrum liber vito di- catur simpliciter respectu vite meritorum.....	244
Art. viii. — Utrum, sicut dicitur in scriptis, possit dici liber meriti.....	246

QUESTIO VIII

De cognitione Angelorum, in de- cem et septem articulis divinis.....	248
Art. i. — Utrum Angeli videant Deum per essentiam.....	248
Art. ii. — Utrum intellectus Ange- li se hominum beati essentiam divinam comprehendat.....	254
Art. iii. — Utrum Angelus ex pri- mo naturalibus ad videndum Deum per essentiam periret poterit.....	255
Art. iv. — Utrum Angelus visus Deum per essentiam, omnia co- gnoscatur.....	265
Art. v. — Utrum visio rerum in	

Verbo sit per aliquam similitudi-
nem rerum in intellectu angelico
creatura.....

Art. vi. — Utrum Angelus co- gnoscatur se ipsum.....	273
Art. vii. — Utrum unus Angelus intelligat alium.....	276
Art. viii. — Utrum Angelus res materiales cognoscatur per formas aliquas, an per essentiam sui co- gnoscatur.....	280
Art. ix. — Utrum forme per quas Angeli cognoscunt res materiales, sunt in actu, vel a ratione accipiuntur.....	287
Art. x. — Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferio- res.....	291
Art. xi. — Utrum Angelus co- gnoscatur singularia.....	295
Art. xii. — Utrum Angeli co- gnoscatur futura.....	297
Art. xiii. — Utrum Angeli occulta cordium scire possint.....	303
Art. xiv. — Utrum Angeli simul nulla cognoscant.....	307
Art. xv. — Utrum Angeli cogno- scent res discurrendo de uno in aliud.....	309
Art. xvi. — Utrum in Angelis di- stinguatur cogitatio naturalis et expertina.....	316
Art. xvii. — Utrum Angelus cogitatio sufficienter dividatur per naturalis et expertina.....	320
Art. xviii. — Utrum angelica co- gnitio sufficienter dividatur per naturalis et expertina.....	323

QUESTIO IX

De cognitione scientie angelice per illuminationem, in septem articulis divinis.....	327
Art. i. — Utrum unus Angelus alium illuminet.....	327
Art. ii. — Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.....	329
Art. iii. — Utrum Angelus, alium illuminet, cum purus.....	335
Art. iv. — Utrum unus Angelus alium loquatur.....	337
Art. v. — Utrum inferiores Angeli superiores loquantur.....	342
Art. vi. — Utrum ad hoc quod unus Angelus alium loquatur, requi- ratur determinata beatus distan- tia.....	345
Art. vii. — Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii lo- cutionem eius non percipiant.....	349

QUESTIO X

De mente, in tresdecim articulis divinis.....	350
Art. i. — Utrum mens, prout in es- set imagine Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua ejus potentia.....	350
Art. ii. — Utrum in mente sit me- moriam.....	355
Art. iii. — Utrum memoria distan- tetur ab intelligentia sicut po- tentia a potentia.....	360
Art. iv. — Utrum mens cognoscatur res materiales.....	363
Art. v. — Utrum mens sustinet per se materialia cognoscere in singu- lari.....	366
Art. vi. — Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus acci- piat.....	369
Art. vii. — Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit aeterna.....	374
Art. viii. — Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscatur, vel per aliquam speciem.....	379
Art. ix. — Utrum animus cognoscatur habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.....	382
Art. x. — Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.....	385
Art. xi. — Utrum mens in statu vite possit videre Deum per es- sentiam.....	398
Art. xii. — Utrum Thomae esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, que non possunt cogitari non esse.....	400
Art. xiii. — Utrum per naturalium rationem possit cognosci Trinitas personarum.....	409

QUESTIO XI

De magistro, in quatuor articulis divinis.....	412
Art. i. — Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel ipse solus.....	412
Art. ii. — Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.....	421
Art. iii. — Utrum homo ab Angelo doceri possit.....	424
Art. iv. — Utrum docere sit actus vite active, an contemplative.....	430

QUESTIO XII

<i>De prophetia, in quatuordecim articulis divisa</i>	432
Art. i. — Utrum prophetia sit actus, vel habitus.....	433
Art. ii. — Utrum prophetia sit de conclusionibus scilicet.....	439
Art. iii. — Utrum prophetia sit naturalis.....	442
Art. iv. — Utrum ad prophetiam habeantur requirantur aliqui naturalis dispositio.....	451
Art. v. — Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.....	454
Art. vi. — Utrum Prophetie videantur in speculo idealitatis.....	457
Art. vii. — Utrum in revelatione prophetiae imminuat dominus in mente prophetae novae rerum species, vel solum idealitatis lumen.....	463
Art. viii. — Utrum omnia prophetia veritate sint. Augusto mandante.....	467
Art. ix. — Utrum quando Prophetia in spiritu prophetae surgat, a sensibus abstrahatur.....	469
Art. x. — Utrum prophetia congruenter dividatur in prophetiam praedicationis, praesentiae, et combinationis.....	473
Art. xi. — Utrum in prophetia invendatur immobilitas veritatis.....	479
Art. xii. — Utrum prophetia quae est secundum rationem idealitatis, sit convenienter ad quae habet visionem intellectus, simul cum imaginaria.....	482
Art. xiii. — Utrum gradus prophetiae distinguantur secundum imaginariam visionem.....	488
Art. xiv. — Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis prophetis.....	492

QUESTIO XIII

<i>De repto, in quatuor articulis divisa</i>	495
Art. i. Quid sit repto.....	495
Art. ii. — Utrum Paulus in rapto viderit Deum per essentiam.....	509
Art. iii. — Utrum intellectus aliquis videret elevati possit ad videndum Deum per essentiam, praeter hoc quod a sensibus abstrahatur.....	503
Art. iv. — Quomodo abstractio requiratur ad hoc quod intellectus	

Deum per essentiam videre possit.....	509
Art. v. — Quomodo in rapto Paulus sciverit vel nesciverit.....	513

QUESTIO XIV

<i>De fide, in duodecim articulis divisa</i>	517
Art. i. — Quomodo sit credere.....	517
Art. ii. — Quomodo sit fides.....	522
Art. iii. — Utrum fides sit virtus.....	529
Art. iv. — In quomodo sit fides tantum in subiecto.....	533
Art. v. — Utrum fides forma sit caritatis.....	536
Art. vi. — Utrum fides informis sit virtus.....	541
Art. vii. — Utrum idem sit habitus fides informis et formata.....	543
Art. viii. — Utrum proprium obiectum fides sit veritas prima.....	545
Art. ix. — Utrum fides possit esse de rebus scitis.....	550
Art. x. — Utrum necessarium sit homini habere fidem.....	554
Art. xi. — Utrum sit necessarium aliquid explicito credere.....	559
Art. xii. — Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.....	564

QUESTIO XV

<i>De superiori et inferiori ratione, in quinque articulis divisa</i>	565
Art. i. — Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint.....	566
Art. ii. — Utrum ratio superior et inferior diversae potentiae sint.....	575
Art. iii. — Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.....	583
Art. iv. — Utrum delectatio morosa, per consentium in voluptuositatem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in ope, sit mortale peccatum.....	589
Art. v. — Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.....	592

QUESTIO XVI

<i>De synderesi, in tres articulos divisa</i>	594
Art. i. — Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.....	594
Art. ii. — Utrum synderesis possit peccare.....	601
Art. iii. — Utrum synderesis in aliquo extinguatur.....	604

QUESTIO XVII

<i>De conscientia, in quinque articulis divisa</i>	605
Art. i. — Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.....	606
Art. ii. — Utrum conscientia possit errare.....	612
Art. iii. — Utrum conscientia ligetur.....	615
Art. iv. — Utrum conscientia eroneis ligetur.....	618
Art. v. — Utrum conscientia in indifferentibus plus ligat quam preceptum prelati, vel nimis.....	622

QUESTIO XVIII

<i>De cognitione primi hominis in statu innocentiae, in octo articulis divisa</i>	624
Art. i. — Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam.....	625
Art. ii. — Utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit.....	630
Art. iii. — Utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit.....	631
Art. iv. — Utrum Adam in statu innocentiae habuit notitiam creaturarum omnium.....	635
Art. v. — Utrum Adam in statu innocentiae cognoverit seu viderit Angelos per essentiam.....	642
Art. vi. — Utrum Adam in statu innocentiae errare potuerit, sine decipi.....	649

Art. vii. — Utrum pueri ex Adam in statu innocentiae nascentes plenum rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam.....	655
Art. viii. — Utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plene habuissent.....	658

QUESTIO XIX

<i>De cognitione animae post mortem, in duobus articulis divisa</i>	661
Art. i. — Utrum anima post mortem possit intelligere.....	661
Art. ii. — Utrum anima separata possit singularia cognoscere.....	670

QUESTIO XX

<i>De scientia animae Christi, in sex articulis divisa</i>	672
Art. i. — Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.....	672
Art. ii. — Utrum anima Christi videret Verbum per aliquem habitum.....	676
Art. iii. — Utrum Christus scientiam suam haberet quam illam qui cognoscit res in Verbo.....	680
Art. iv. — Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae sunt Verbum.....	682
Art. v. — Utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potuit facere.....	690
Art. vi. — Utrum res in propria natura cognovit, omnia sciat.....	694

