

quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum admodum; et hoc tangitur ubi dicit: *Hilarius quoque . . . dicit (1). his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas*. Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, *faciamus et nostram*, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque. Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: *Item idem in 4 lib. absolutus voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendum tantum*. Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest.

Diversitas, propter divisionem essentiae. *Singularitas*, propter incommunicabilitatem divinae naturae. *Solitudo*, non removeatur societas personarum, quae est per unionem amoris. *Similitudo*, contra diversitatem. *Pluralitas*, contra singularitatem. *Distinctio*, contra solitudinem. *Significatio efficiens*, quantum ad hoc quod dicit, faciamus. *Operatio constituta (2)*, in ipsum operatum.

Maximus propheta, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis.

- (1) *Al.* ubi dicit Hilarius: *Quocumque etc.*
(2) *Al.* constitutionem.

DISTINCTIO III.

Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci Creator.

Apostolus namque ait (ad Rom. 1, 20), quod a invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et a divinitas. Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo igitur invisibilia Dei intellectu mentis conspiciere potuit, vel etiam conspexit a per ea quae facta sunt, a idest per creaturas visibiles, vel invisibiles. A duobus enim juvabatur, scilicet a natura, quae rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideo Apostolus (Rom. 1, 19) dicit, quia a Deus revelavit illis, scilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus reduct indicium.

Prima ratio, vel modus, quo potuit cognosci Deus.

Nam, sicut ait Ambrosius (super illud 1 cap. ad Rom. Quod notum est) unum Deum, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod officina visibilitatis sui manifestavit; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sic cognoverunt, ultra omnem creaturam illum esse qui ea fecit quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quae cumque vis creatura, et faciat tale caelum et talem terram, et dicam, quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat supra omnem creaturam illum esse qui ea fecit a per hoc illum esse Deum, humana mens cognoscere potuit.

Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.

Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Augustinus ait (in lib. de civit. Dei, lib. 8, cap. 6), viderunt summi Philo-

Dominus possedit me. Loquitur de Filio, in quantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde Philosophus (in principio Metaphys., textu vel cap. 2) dicit, quod divina scientia est (1) possessio divina, non humana. *Viarum*, idest creaturarum, per quas in ipsum itur. *Ordinata*, secundum ordinem naturae, qui est Fili ad Patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum. *Concepta*. Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae Patris. *Parturire* (2), in quantum exit a Patre per distinctionem personarum. *Cardines*, idest extremitates terrae, secundum Isidorum (lib. 5 Etymol., cap. 57), vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quas vis voluntur et conservantur. *Delectabar*, consors paterna gloriae. *Per singulos dies*, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. *Ludens*, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae.

In medio duorum animalium. Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significatur duo Testamenta.

Forcipem de altari. Hoc dicitur Isaia 6, et per forcipem, qui habet duo brachia, significatur duo Testamenta, et per calculeum veritas sacrae Scripturae. Unde in Psalm. 118, 140 dicitur: *Ignitum eloquium tuum vehementer*.

- (1) *Nicolaï*, quod sapientia est etc.
(2) *Al.* Parturiri.

sophi nullum corpus Deum esse; et ideo cuncta corpora transcendenter, quaerentes Deum. Viderunt etiam quiddam mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium; et ideo omnem animam, mutabilesque spiritus transcendenter. Deinde viderunt, omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt igitur, eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse.

Tertia ratio vel modus.

Consideraverunt etiam quiddam est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus; sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Quartus modus vel ratio.

Intellexerunt etiam corporis speciem intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili praeteritum. Sensibilia dicimus quae visu et tactu corporis sentiri queunt; intelligibilia quae conspectu mentis intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid qui illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium relictissime crederunt quod factum non esset et ex quo cuncta facta essent. Ecce lot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit; pluraliter tamen dicit Apostolus (Rom. 1, 20) a invisibilia Dei, a pluribus modis cognoscitur creaturarum intelligitur conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus. Omnia autem haec ad unitatem deitatis pertinent monstranda.

Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis.

Nunc restat ostendere, an per ea quae facta sunt, aliquod

Trinitatis vestigium, vel indicium exiguum haberi poterit. De hoc Augustinus (in 6 de Trinit., cap. 40) a Oportet ut Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Huius enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Haec enim quae arte divina facta sunt unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes, animarum; et ordinem aliquem petunt, aut tenet, sicut sunt pondera vel collectiones corporum, et amores vel delectationes animarum. Et ita in creaturis praefectum vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate, summa origo est omnium rerum, et pulchritudo perfectissima, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit (in lib. de vera Religione, cap. 33, circa finem) intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus sanctus; perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis; quem cum ipso et in ipso Patre veneramus; quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec ferunt a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summus bonus esset, qui et nulli naturae, quae ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quae bonitas, Spiritus sanctus intelligitur qui est donum Patris et Filii. Quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio eadem incommutabile colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creatorum, unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus: scilicet principium ad quod recurramus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum scilicet, quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur; et pacem, humanam, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est imago illa Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus (15 de Trinit., cap. 7), non anima ipsa, sed quod in ea est excellentissimum, qualiter saepe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum absentium est et praeteritorum, sed etiam praesentium, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 11), alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicuntur unam esse et una essentia quaevis.

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam intelligentiam et voluntatem, esse unum, unam mentem, unam essentiam: quod utique non videtur verum esse, iuxta proprietatem sermonis. Mens enim, idest spiritus rationalis, essentia spiritualis est et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt: quia memoria non est intelligentia vel voluntas; nec intelligentia voluntas sive amor.

Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.

Et haec tria etiam ad se invicem referuntur, ut ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 5). Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse potest, nisi etiam noverit se.

Hinc aperitur quod supra quaeritur, scilicet quomodo haec tria dicuntur unum.

Sed jam videndum est quomodo haec tria dicuntur una substantia. Ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse et abesse. Unde Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 4) ait: Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore: quia etsi relative dicuntur ad invicem singula, tamen substantialiter sunt in sua substantia. Ex hoc quoque sensu illa tria dicuntur unum esse, vel una substantia. Quae tria, ut ait Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 20), in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnam sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura reoli, con-

- (1) *Al.* deest et.
(2) *Al.* deest simul.

Quomodo aequalia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota.

Aequalia etiam sunt, non solum singula singulis (4), sed

- (1) *Al.* ergo.
(2) *Al.* omittitur diliget se.
(3) *Al.* non sunt tres vitae, sed una mens, omissis aliis.
(4) *Al.* singulariter.

spici, concupisci (reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem) profecto reperit illius summæ Trinitatis imaginem.

Quod in illa similitudine est dissimilitudo.

Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem; sed potius in qualecumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

Prima dissimilitudo.

Quod breviter ostendi potest. Homo unus per illa tria intelligit, meminit, diligit qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio; sed hæc habet. Unus ergo homo est qui habet hæc tria, non tamen ipse esse hæc tria. In illius vero summa simplicitate naturæ quæ Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personæ sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hæc tres unus Deus. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re aliâ: propter quam imaginem etiam illud in quo sunt hæc tria imago dicitur, idest homo, sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ est in ea; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quæ est in ea.

Alia dissimilitudo.

Rursus ista imago quæ est homo habens illa tria, una persona est; illa vero Trinitas non una persona est, sed tres personæ, Pater Filius, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filius. Hæc in ista imagine Trinitatis non hæc tria unus homo, sed unus hominis sunt. In illa vero summa Trinitate, cuius hæc imago est, non unus Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illæ personæ, non una persona. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed nunquid possunt dicere, Trinitatem sic esse in Deo ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus. Dicamus ergo in mente nostra imaginem Trinitatis, sed exiguum et qualecumque esse, quæ summæ Trinitatis ita gerit similitudinem ut ex maxima parte sit dissimilis. Sciendum vero est, quod hæc Trinitas mentis, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 12), non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminerit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare illum a quo facta est.

Alia assignatio Trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor.

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima, quæ est imago illius summæ et ineffabilis Trinitatis. Ut enim ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 4), mens et notitia eius et amor tria quaedam sunt. Mens enim novit se et amat se; nec amare se potest nisi etiam noverit se. Duo quaedam sunt mens et notitia eius. Item duo quaedam sunt mens et amor eius. Cum ergo se novit mens et amat se, manet Trinitas, scilicet mens, amor et notitia. Mens autem hic non accipitur pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Hæc autem tria cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in anima substantialiter existunt.

Quod mens vice Patris, notitia Filii, amor Spiritus sancti accipitur.

Et est ipsa mens quasi parens, et notitia eius quasi proles

Divisio primæ partis textus.

In parte ista ostendit Magister unitatem essentialitatem et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentialitatem divinæ per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi: *Nunc restat ostendere utrum per ea quæ facta sunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi poterit.*

Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem Apostoli, probantis unitatis divinæ es-

ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se diligit se; non enim potest se diligere, nisi cognoscens se; amat etiam pacitatem prolem, idest notitiam suam, et ita amor quidam complexus est parentis et prolis (ex lib. 9 de Trin., cap. 12).

Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque.

Nec minor proles parente, dum tantam se novit mens quanta est; nec minor est amor parente et prole, idest mente et notitia, dum tantum se diligit mens quantum se novit et quanta est.

Quod hæc tria in seipsis sunt.

Sunt etiam hæc singula in seipsis: quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in amato nascentem est. Ecce in his tribus qualecumque Trinitatis vestigium apparet.

Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum.

Mens itaque rationalis considerans hæc tria et illam unam essentialitatem in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris, et videt Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate. Intelligit enim unum Deum esse unam essentialitatem, unum principium. Intelligit enim (1) quia si duo essent, vel utroque insufficientem esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod alter haberet, non esset ibi summa perfectio; si vero nihil uni deesset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum, unum omnium auctorem; et vidit quia absque sapientia non sit, quasi res facta; et ideo intellexit eum habere sapientiam quæ ab ipso genita est; et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Hic de summa Trinitatis unitate.

Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 1), credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum, universæ creaturæ conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ipse (Fulgentius) ait (in lib. de Fide ad Petrum, cap. 4), una est natura, sive essentialitas Patris et Filii et Spiritus sancti, non una persona; si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris et Filii et Spiritus sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater et Filius et Spiritus sanctus personarum sunt ad invicem proprietate distincti, sic fuissent naturarum quoque diversitate discreti. Fides autem Patriarcharum, Prophetarum atque Apostolorum, unum Deum prædicat esse Trinitatem. In illa ergo sancta Trinitate unus Deus est Pater, qui solus essentialiter de seipso unum Filium genuit; et unus Filius, qui de uno Patre solus essentialiter natus est; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter a Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, idest gignere se et nasci de se et procedere de se. Ut enim ait Augustinus (in 1 lib. de Trinit., cap. 1), nulla res est quæ seipsam gignat ut sit.

(1) *Al. deest enim.*

sentia possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: *Nam sicut ait Ambrosius; tertio excludit quandam objectionem, ibi: Cum ergo Deus una sit et simplex essentialitas... pluraliter tamen dicit Apostolus: Invisibilia Dei.*

Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit (7 cap. de divinis Nominibus). Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est,

quia esse creaturæ est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobiliter est in Creatore; et ita est modus per eminentiam.

Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturæ habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus.

Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquid perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus.

Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animæ et Angeli, oportet esse aliquid ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus.

Alia duæ rationes sumuntur per viam eminentiæ. Sed potest dupliciter attendi eminentiam, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiæ in esse, et est talis. Bonum et melius dicitur per comparisonem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquid optimum a quo sit bonitas in utroque.

Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquid speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant.

Nunc restat ostendere, utrum per ea quæ facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi poterit. Hic ostendit Trinitatem personarum per similitudines in creaturis; et primo per similitudinem vestigiis; secundo per similitudinem imaginis, ibi: *Nunc autem ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana... Trinitatis imaginem reperiamus.* Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum representatur Trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigiis concludit personarum distinctionem, ibi: *Per considerationem creaturarum, unius substantiæ Trinitatem intelligimus.* Ubi distinguit tres personas: primo qua ad nos, et hoc tripliciter; secundum exitum nostrum a Deo, et secundum reditum in ipsum, ibi, *scilicet principium ad quod recurrimus; et secundum beneficium ipsius Dei, ibi: Unum scilicet, quo auctore conditi sumus.* Secundo concludit per comparisonem ad omnia, ibi: *scilicet Deum*

qui dixit: Fiat lux. Ultimo ostendit vestigiis representationem esse insufficientem, ibi: *Ecce ostensum qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis inducitur.*

QUÆSTIO I.

Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: Primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum vestigio.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.º utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2.º utrum Deum esse sit per se notum; 3.º utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4.º quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.
(1 p., qu. 12, art. 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius (cap. 1 de divinis Nominibus), quod Deum nec dicere nec intelligere possumus; quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existientia. Ergo est supra omnem cognitionem.

2. Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilem notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

3. Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.

4. Item, ut dicit Philosophus (5 Phys., text. 4.), omne infinitum est ignotum; cuius ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

5. Item, Philosophus dicit (5 de Anima, text. 1), quod ita se habent phantasmatum ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmatum. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa. 40, 18, *Quam imaginem ponetis ei?* videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

Contra, Hierem. 9, 24, dicitur: *In hoc gloriatur qui gloriatur, seire et nosse me.* Si ista non est vanagloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

Item, ut supra dictum est, etiam secundum Philosophum (1 (10 Eth., cap. 10), ultimus finis humanæ vitæ est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pergere, in vanum esset constitutus; quia vanum est, secundum Philosophum (2 Phys., text. 62), quod ad aliquem finem est, quem non attingit (2); et hoc est inconveniens, ut

(1) *Al. Philosophos.*

(2) *Al. attendi, item includit.*

dicitur in Psal. 88, 48: *Numquid enim vane constituisi eum?*

Item, ut dicit Philosophus (3 de Anima, text. 7), in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impeditur nisi propter suam excellentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod et separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.

Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simpliciori quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimus cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus (3 de Anima, text. 50), loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiore, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium. Alia concedimus.

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus

etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis, secundum Boetium (de Cons. lib. 5, prosa 3, in princ.); in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

ARTICULUS II.

Utrum Deum esse sit per se notum.
(1 p., quaest. 11, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existentium Deum, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orthod., cap. 1), naturaliter est omnibus insita. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux sensibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.

3. Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.

4. Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum (Prolog., cap. 13): Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil majus cogitari potest. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna (lib. de Intelligentiis, cap. 1). Ergo Deus non potest cogitari non esse.

Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit Philosophus (4 Metaphys., text. 28, aequivalenter), etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde. Psalm. 15, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a Philosophis (8 Physic., text. 53, item 12 Metaphys. 33). Ergo Deum esse non est per se notum.

Solutio. Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut

secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, id est considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quod incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo nulli inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes Philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii (1 Metaphys., lect. 9). Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde Philosophus (1 Posterior., text. 24): *Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus.* Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae (lib. de Intellig., cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis insita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporealem per seipsum; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturam cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias.

Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.

Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.
(1 cont. Gent., cap. 8, et 5, cap. 119.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Creatura autem videtur esse homo, secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

2. Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relictis in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit Creatorem ex creaturis.

3. Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed Jonae 4 dicitur, quod praecepit Dominus verni, quod percuteret hederam. Ergo vermis potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praeceptientem.

4. Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: *Cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt.* Tales autem peccatores fuerunt. Ergo etc.

5. Contra, omnis effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi. Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.

6. Item, videtur quod, nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud. Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.

7. Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia alixia organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt alixiae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.

8. Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.

Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad Creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a Creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat divinam bonitatem relictore in creatura, non tamen ex creatura venit in Creatorem, sed e contrario.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus disponebat.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus Creatori; et ideo non dicitur

in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam. Sextum et septimum concedimus.

Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.

ARTICULUS IV.

Utrum Philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis. — (1 p., quaest. 52, art. 1; et sup. Boet. de Trinit., quaest. 1, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Philosophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenire. Dicit enim Aristoteles (1), in principio de Caelo et mundo, text. 3: *Et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt.* Similiter etiam Plato (in Parmen.), loquitur multa de paterno intellectu et multi alii Philosophi.

2. Praeterea, Philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis reuolunt. Sed in anima est expressa similitudo Trinitatis personarum. Ergo videtur quod per potentias animae, quas Philosophi multum consideraverunt, potuerunt in Trinitatem personarum devenire.

3. Item, Richardus de S. Victore (1 de Trin., cap. 4), dicit: *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabiliter, immo et necessaria argumenta non desunt.* Sed necessarium est cognoscere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem Philosophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, dist. 2, art. 4, quibus Trinitas probatur.

4. Item, dicitur Rom. 1 in Glossa (interlineari super illud, *invisibilia Dei*) quod Philosophi non pervenerunt ad notitiam personae terciae, scilicet Spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.

Contra, Heb. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei. Ergo non est apprensus rationi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum; et ideo Philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et huius ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, Philosophi cognoscere potuerunt, cognoscences potentiam, sapientiam, bonitatem.

(1) Sive lib. 1 de Caelo, cap. 1, ubi sic tantum: *Tria omnia sunt, et idem est ter ac omnino; quapropter ex natura hoc non accipiunt, loquuntur leges illius, etiam ad sacrificia totum hoc numero utimur* (ex edit. P. Nicolai).

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concepit ideam mundi, quae est mundus archetypus.

Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis reuolens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicit Magister. Sed dicitur expressa per comparisonem ad similitudinem vestigi.

Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquatur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.

Ad quartum dicendum, quod Philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non inquantum appropriata sunt, quia si eorum cognitio dependeret ex propriis, sed inquantum sunt attributa divinae naturae.

Et si obijciatur, quod similiter devenirent in cognitionem bonitatis, quae appropriatur Spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur Patri et Filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1.º quid sit vestigium; 2.º de partibus vestigii; 3.º utrum in omni creatura vestigium inveniat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo Creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur. Sed divina majestas est investigabilis: unde dicitur Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!* et Psalm. 76, 20: *Et vestigia tua non cognoscitur.* Ergo videtur quod similitudo Creatoris in creatura non sit vestigium.

ARTICULUS II.

Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentielles, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.

2. Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum representatur personarum Trinitas, sed etiam unitas essentiae. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiae.

3. Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod representat Creatorem. Cum igitur in creaturis represententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creatura, sicut patet per Dionysium (de divin. Nom., cap. 9), videtur quod sint plurimae partes.

4. Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae; sicut Sap. 11, 21 dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura dispositi;* et Augustinus (de natura boni, cap. 25, et etiam cap. 2), ponit modum, speciem et ordinem; et multis aliis modis secundum diversos. Quaeritur ergo de ratione diversitatis assignationum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma; quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio; et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponit Pythagoras (1) perfectionem cuiuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium representatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, scilicet principio, medio et fine, et multis mediis, quaedam possunt accipi ut principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode combinando; et ideo contingit quod a diversis partibus vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultimum autem est perfectio ipsius rei secundum operationem suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principii: est etiam limitatio principiorum sub forma principii, et est forma ipsius principii et est virtus et operatio et multa huiusmodi. Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii; et pro fine illud totum quod

(1) Sive in novis codd. cap. 6 ubi paulo aliter: *Quis vestigia Dei nisi benignitatem visitationis illius vocat? quibus nimirum progredi ad superna provocamus, cum ejus Spiritus offlata hauriamus etc.* (ex edit. P. Nicolai).

(1) Ad marginem Romanae ed. Con s. 1570: *Ut recitat Aristoteles 1 Caeli, text. 3, sup. cap. 1, ut habet Nicolai.*

consequitur; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur Sapient. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiatum, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminati; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatur in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quiddam aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principiatum, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic sumuntur illa verba Augustini (lib. 85 Quaestionum qu. 18): *Quod constat, quod discernitur, quod congruit*. Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparisonem ad alterum; et quasi similiter sumuntur ista, modus, species et ordo; ita quod modus pertinet ad principia determinata sub esse principiatum, species ad formam, ordo ad comparisonem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum; ut unitas rei pertinet ad suam determinationem prout ex principis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio; et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medi et finis signatam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentiales creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum eum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substatur (1) ipsum esse creaturae representans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.

Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medi et finis, sub quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur (2).

ARTICULUS III.

Utrum in omni creatura sit vestigium.
(1, p. qu. 43, art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo (5) in illis non est vestigium.

(1) Al. subsistat.

(2) Solutio objectionis quartae habetur in corpore articuli.

(5) Al. quae in illis.

2. Item, vestigium est similitudo imperfecte representans. Sed aliqua creaturae sunt perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.

5. Item, si accipiuntur singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species. Si igitur in quaelibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.

4. Item, Ambrosius dicit (in Hexameron lib. 1, cap. 9): *Lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura*. In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum (de Nat. boni, cap. 11), ut dictum est, art. antecedent. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in quaelibet creatura sit vestigium.

3. Item, Bernardus (de diligendo Deo, in princ.): *Modus caritatis est non habere modum*. Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem; et sic idem quod prius.

Contra, Sap. 11, 2: *Omnia in numero, pondere et mensura dispositi*. Item Augustinus (lib. de Natura boni, loc. cit.) loquens de modo, specie, et ordine, dicit: *Ubi haec tria magna sunt, magna (1) bonum est; ubi parva, parum; ubi nulla, nullum*. Sed omnis creatura est aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. praecedenti. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et huiusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsae habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis; secundum esse gratitutum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima emittit est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas; et ideo eum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectus est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum similitudinum; sed secundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.

(1) Al. deest magnum.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificatur ab eo qui modum rebus imponit; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.

Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis; et hoc accidit sibi in quantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.

Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.

Expositio primae partis textus.

Invisibilia, quantum ad attributa quibus Deus in se perfectus est: *virtus*, secundum quam creaturas producit; *divinitas*, secundum quod creaturae recurrunt in ipsum ut in finem. Vel *invisibilia* dicit quantum ad opera, *virtus* quantum ad potentiam, *divinitas* quantum ad essentiam.

Propter excellentiam. Contra, Angelus praecellit hominem, ut in Psalm. 8, 7: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis*. — Dicendum, quod homo et Angelus possunt tripliciter considerari. Aut per relationem ad finem; et sic sunt aequales: erunt enim homines sicut Angeli in caelo, sicut habetur Matth. 22. Aut quantum ad reparationem divinam; et sic homo major est Angelo, in quantum humana natura assumpta est in unitate personae divinae. Aut quantum ad utramque naturam in se; et sic natura Angeli nobilior est. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, secundum quod est continentia visibilium tantum; et ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus.

Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur emittit aeternus. Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis.

Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportionem. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

Divisio secundae partis textus.

Nunc vero jam ad eam pervenimus disputationem, ubi in mente humana . . . Trinitatis imaginem reperimus. In parte ista ostendit Trinitatem personarum et unitatem essentiae per si-

multitudinem imaginis; et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quod attendatur imago, ibi: *Eece enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se*; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum, ibi: *Quapropter juxta istam considerationem . . . credamus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum*.

Eece enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hic inquit secundum quod attendatur imago in mente; et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus, ibi: *Potest etiam alio modo, aliisque nominibus distingui Trinitas in anima*. Circa primum tria facit. Primo partes imaginis assignat: secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum, ibi: *Haec igitur tria potissimum tractemus*; tertio ostendit dissimilitudinem, ibi: *Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem*.

Haec igitur tria potissimum tractemus. Hic ostendit in tribus potentis assignatis similitudinem personarum; et primo inducit probationem; secundo ponit dietorum manifestationem, ibi: *Mens autem hic pro animo ipso accipitur*; tertio excludit objectionem, ibi: *Hic attendendum est diligenter*. In primo duo facit: primo ostendit similitudinem quo ad personarum distinctionem et essentiae unitatem; secundo quo ad personarum aequalitatem, ibi: *Aequalia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus*. Quam aequalitatem ostendit tali ratione. Quaecumque se includunt invicem, sunt aequalia. Sed quaelibet dietarum potentiarum capit aliam, et quaelibet capit omnes. Ergo quaelibet est aequalis alteri, et quaelibet est aequalis omnibus simul, sicut est de divinis personis. Minorem probat ibi: *Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini*; et primo de memoria; secundo de intelligentia, ibi: *Similiter eam haec tria intelligo, tota simul intelligo*; tertio de voluntate, ibi: *voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit*. Primum ostendit sic. Quidquid est praesens memoriae, illud est in memoria. Sed ipsa tota memoria est sibi praesens. Ergo totam se capit. Item, quiddam intelligo et volo, scio me intelligere et velle. Sed quiddam scio me intelligere et velle, est in memoria. Ergo quiddam intelligo et volo est in memoria. Ergo memoria capit se totam et intellectum et voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non est ignotum, est in intellectu. Sed quiddam est volitum vel intellectum vel in memoria existens, est non ignotum. Ergo omne huiusmodi est in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio ostendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, est in voluntate mea, quaecumque operatione utor: quia voluntas est universalis motor virium. Sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, utor. Ergo omne huiusmodi est in voluntate mea, et sic voluntas capit omnes. Quo facto concludit similitudinem, ibi: *eum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis*.

Mens autem hic pro animo ipso accipitur. Hic manifestat quaedam quae dixerat: et primo quomodo accipitur mens; secundo quomodo accipitur memoria, ibi: *Illud etiam sciendum*.