

tum ad id quod secundario assignatur similitudo imaginis: proprie enim et principaliter imago intellectualis naturam consequitur; unde oportet quod ubi intellectualis natura perfectius invenitur, etiam ibi sit imago expressior: et sic cum natura intellectualis multo sit dignior in Angelis quam in homine, eo quod propter obumbrationem intellectualis luminis homo rationis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus; oportet quod in Angelis sit expressior Dei imago quam in anima, et in Angelis superioribus quam in inferioribus, et in viro quam in muliere: quamvis illa diversitas sit minor quam prima, quia non sequitur diversitatem naturae secundum speciem. Assignatur etiam imago Dei in homine, sed non ita proprie, quantum ad aliquas proprietates consequentes, sicut quod homo dominatur inferioribus creaturis (sicut etiam Deus in toto universo), et est quodammodo finis earum: et hoc innuitur Gen. 1, 26, ubi post id quod dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subiungitur: *Ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra*. Et similiter sicut Deus est totus in qualibet parte universi, ita anima in qualibet parte corporis; et secundum hoc et huiusmodi alia nihil prohibet hominem magis ad imaginem Dei esse quam Angelum. Sed hoc est secundum quid, et non simpliciter: quia iudicium similitudinis vel diversitatis quod sumitur ab essentialibus rei, est multo firmitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae consequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam aequaliter. Natura autem intellectualis non aequaliter invenitur in Angelis et in hominibus; sed in Angelis multo nobilior.

Ad secundum dicendum, quod imago invenitur in homine et in Angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiae vel gloriae. Consideratis autem naturalibus Angeli et hominis, magis est capax divinae cognitionis Angelus quam homo; et quod homo ad aequalitatem Angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiae, et non naturae: et ideo obiectio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium quasi obiectum beatitudinis, sed immediate in Deum nostra mens tendit, a quo etiam immediate per gratiam vivificatur; et tamen est aliquid medium: quantum ad gradum naturae, scilicet angelica natura, ut patet ex Dionysio (4 cap. caelest. Hierar.), Augustinus etiam dicit (12 Confess., cap. 7), Angelum prope Deum factum, et materiam prope nihil. Et ideo obiectio nulla est.

Ad quartum dicendum, quod natura humana quam Christus assumpsit, est multo nobilior quam quaelibet creatura; sed hoc habet ex unione Divinitatis, et non ex principiis essentialibus; et ideo non sequitur similis ratio de mentibus humanis non unitis. Assumpsit enim Dei Filius humanam naturam, ut Damascenus (lib. 3, cap. 11) dicit, in atomo, id est in individuo, et non in specie; et sic etiam natura mentis humanae in Glossa praedicta (1) accipitur.

Ad quintum dicendum, quod exaltatio beatae

(1) *Al.* in gloria praedicta.

Virginis super choros Angelorum non fuit naturae sed gratiae; et ideo, per hoc nihil probatur.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in littera. — (1 p., qu. 93, art. 9.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter imago et similitudo in littera distinguantur. Illud enim quod ponitur in definitione alicujus ut genus, non distinguitur ab ipso, sicut animal ab homine. Sed secundum Hilarium (lib. de Synod. advers. Arian., can. 1): *imago est rei ad rem coaequantam (1) imaginata et indiscreta similitudo*. Ergo imago et similitudo distinguuntur non debent.

2. Praeterea, secundum quorundam opinionem homo in gratuitis creatus non est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Ergo inconvenienter similitudo, in qua homo factus est, per iustitiam et innocentiam exponitur in littera.

3. Praeterea, cognitio et amor nominant actum vel passionem. Sed actus et passio non semper remanent in animo. Cum ergo imago semper maneat, videtur quod inconvenienter imago secundum dilectionem vel cognitionem assignetur.

4. Praeterea, amor ad voluntatem pertinet. Voluntas autem est pars imaginis. Ergo inconvenienter distinguitur similitudo ab imagine per hoc quod similitudo in amore virtutis consistit.

5. Praeterea, voluntas ad cognitionem non pertinet, et tamen pars imaginis ab Augustino ponitur (11 de Trin., cap. 4 et 5). Ergo videtur quod inconvenienter dicatur imago ad cognitionem veritatis pertinere.

6. Praeterea, natura intellectualis ad essentiam animae pertinet. Sed naturam intellectualem sequitur imago, ut dictum est. Ergo videtur inconvenienter dici, quod similitudo ad essentiam pertinet, imago vero ad alia quae sunt in anima.

**Solutio.** Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso; unde si similitudo contra imaginem distinguatur, oportet specialiter sumi similitudinem quae deficit a ratione imaginis: sicut proprium dividitur definitioni, non secundum nomen commune quod de definitione praedicatur, sed secundum illam rationem determinate acceptam quae deficit a perfectione definitionis. Cum ergo imago importet imitationem in his quae pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipitur in eo quod deficit a demonstratione specialis naturae. Hoc autem contingit dupliciter: aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis: aut quia est posterius his quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui. Si ergo accipitur defectus primo modo, sic est ultima distinctio quae in littera assignatur: secundum hoc enim dicitur similitudo secundum convenientiam in illis quae consequuntur essentiam, in quantum est essentia, et non in quantum est intellectualis, ut incorruptibile et indivisibile et huiusmodi: imago autem attenditur secundum ea quae proprie intellectualem naturam consequuntur. Si autem attendatur

(1) Nicolai ex Hilario, ad rem coaequantam.

defectus ex hoc quod est posterius, hoc est dupliciter: quia aut hoc est secundum ordinem potentiae naturalis ad potentiam: et sic primum demonstrans naturam intellectualem est potentia cognoscitiva et actus ejus, et posterius erit voluntas et actus ejus, quae consequitur apprehensionem cognoscitivae virtutis; et sic erit secunda distinctio, quia imago pertinet ad cognitionem veritatis, quae est primum demonstrans naturam intellectualem, similitudo autem ad amorem virtutis: aut secundum ordinem potentiae ad habitum; et sic erit prima distinctio, secundum quod imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam, et voluntatem; similitudo vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam, et iustitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo communiter sumpta, non dividitur contra imaginem; sed similitudo deficiens a ratione imaginis, sicut proprium contra definitionem.

Ad secundum dicendum, quod etiam si ponatur homo non creatus in habitibus gratuitis, constat tamen eum esse creatum in habitibus naturalibus integris et perfectis: et quantum ad hoc similitudo attendetur.

Ad tertium dicendum, quod potentiae innotescunt per actus et passiones: et ideo per cognitionem et amorem debet intelligi potentia cognoscitiva et amativa, quae est voluntas.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa non valet, quia procedit ex diversis distinctionibus: nec est inconveniens ut secundum unam distinctionem aliquid pertineat ad imaginem, et secundum aliam pertineat ad similitudinem: quia in una comparatione potest aliquid accipi ut prius aliquo, quod in alia accipitur ut posterius respectu alterius: secundum quem modum possunt comparari potentiae intellectivae naturae ad habitus, quibus inveniuntur priores, vel una ad alteram, et sic est una prior altera. Et ita sicut aliquid est prius et posterius in aliqua comparatione diversimode acceptum: ita e-

tiam potest ad imaginem et similitudinem pertinere ratione praedicta.

Et similiter dicendum est ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturae intellectualis, non tamen est de ratione essentiae in quantum essentia: et ideo non pertinet ad similitudinem, quae assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et huiusmodi.

#### Expositio textus.

*Quare creatus sit homo, id est causa finalis hominis, et qualiter institutus, quia ex anima et corpore: haec duo in prima distinctione huius libri dicta sunt: et qualiter et quomodo factus, hic incipit prosequi: deinde qualiter sit lapsus: hoc prosequitur 21 distinctione, et deinceps: postremo qualiter et per quam sit reparatus: hoc in 3 lib. et in 4.*

*Quae in mente rationali naturaliter sunt.* Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut Philosophus in 6 Ethicor. (cap. 11) ponit etiam quasdam virtutes naturales. Imago ergo pertinet ad formam, scilicet specialem; similitudo ad naturam, scilicet communem: et hoc secundum ultimam distinctionem quam posuit.

*Quocirca homo et imago est, et ad imaginem.* Ratio huius est, quia haec praepositio ad notat distantiam: quia, ut dicit Augustinus, Filius est imago Patris nulla ex parte ei dissimilis: ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem: homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali, et a perfecta imitatione Filii distat, in quam tamen tendit ut potest; ideo imago dicitur, et ad imaginem.

## DISTINCTIO XVII.

*Hic de creatione animae, utrum de aliquo facta sit, vel non, et quando facta; et quam gratiam habuerit in creatione.*

Hic de origine animae plura quaeri solent: scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, cum dicitur (Genes. 2, 7): « Formavit Deus hominem de limo terrae; » ita ejusdem secundum animam describitur factura, cum subditur: « Et inspiravit in faciem ejus spiritum vitae. » Corpus enim de limo terrae formavit Deus, cui animam inspiravit; vel, secundum aliam litteram, flavit, vel sufflavit: non quod faucebus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit: spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus est. Non ergo corporaliter putemus Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucebus inspirasse animam; sed potius hominem de limo terrae secundum corpus formavit, jubendo: id est, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret. « Et insp. iravit in faciem ejus » spiraculum vitae: id est, substantiam animae in qua viveret, creavit, non de materia aliqua corporali vel spiritali, sed de nihilo. Putaverunt enim quidam haeretici, Deum de substantia sua animam creasse, verbis Scripturae pertinaenter inhaerentes, quibus dicitur: « Inspiravit (vel sufflavit) in faciem ejus spiraculum vitae. » Cum fiat, inquit, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo cum dicitur Deus flasse vel inspirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum

hominis emisisse intelligitur, id est de sua locutione substantiam. Qui hoc dicunt, non capiunt tropice dictum esse. Sufflavit, vel flavit (1) id est, flatum hominis, scilicet animam, fecit: flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam (cap. 7): « Omnem flatum ego feci. » Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se nec ab alio deici posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

*Hic quaeritur, quando facta sit anima, an extra corpus, an in corpore.*

Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est. Augustinus enim super Genesim (lib. 7, cap. 24, 27 et 28) tradit, animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse: neque compulsus est incorporari, sed naturaliter illud voluit; id est, sic creata fuit ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Male autem velle vivere, non naturae, sed voluntatis est perversae. Alii vero dicunt, animam primi (2) hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa, « Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae; » id est, animam

(1) *Al.* deest vel flavit.

(2) *Al.* primam.

in corpore creavit, quae totum corpus animaret. Faciem tamen specialiter expressit, quia haec pars sensibus ornata est ad intendenda superiora. Sed quiquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creantur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam, animam illam non sic esse creatam ut praesens esset operis futuri iusti vel iniusti.

*In qua aetate Deus hominem fecerit. In aetate virili factus est homo secundum superiores causas.*

Solet etiam quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit an perficiendo et aetates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus super Genes. (lib. 6, cap. 15) dicit, quod Adam in aetate virili continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturae generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec enim talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit: Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima causerum (1) conditione sic hominem posse fieri; sed non ibi erat necesse ut sic fieret: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in beneficio Creatoris, cuius voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est, quod vult et praesent. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt; sed in praesentia Dei futura non sunt. Si autem aliter ibi futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praesent ille qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret, sed secundum superiores non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri.

*Quod homo extra paradysum creatus, in paradysum sit positus; et quare ita factum sit.*

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradysu voluptatis, quod plantaverat in principio. His verbis aperte Moyses insinuat, quod homo extra paradysum creatus, et postmodum in paradysum sit positus: quod ideo factum dicitur, quia non erat permansurus in eo; vel ut non naturae, sed ut gratiae hoc assignaretur. Intelligitur autem paradysus localis et corporalis, in quo homo locatus est (2). Tres enim generales de paradysu sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum. Altera eorum qui spiritaliter tantum. Tertia eorum qui utroque modo paradysum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in paradysu corporali sit positus: qui ab illo principio plantatus accipi potest quae terram omnem, remotis aquis, herbas et ligna producere iussit: qui etsi praesentis Ecclesiae vel futurae typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amenissimum, fructuosum arboribus opacatum (3), magnum, et magno fonte fecundum. Quod

(1) *Al.* creaturam.

(2) *Nicolai* (Unde Augustinus lib. 8 super Gen. ad litt., cap. 9), Tres generales etc.

(3) *Al.* deest opacatum.

#### Divisio textus.

Ostenso quod homo prodiit a Deo in similitudinem eius, sicut a causa quodammodo univoca, hic determinat productionem hominis in se, secundum quod ex suis partibus constat; et dividitur haec pars in duas: in prima determinat productionem viri; in secunda productionem feminae, 18 dist., ibi: *In eodem quoque paradysu mulierem formavit Deus de substantia viri*. Prima in duas: in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est, sicut etiam in naturalibus rei generatae debetur aliquis locus, ibi: *Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et*

autem dicitur, « A principio, » antiqua translatio dicit, « Ad orientem. » Unde voluit quidam (4) in orientali parte esse paradysum longo interjacente spatio vel maris vel terrae, a regionibus quas incolant homines, secretum, et in alto situm usque ad lunarem circumum pertingentem: unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt.

*De lignis paradysi, inter quae erat lignum vitae, et lignum scientiae boni et mali.*

In hoc autem paradysu erant ligna diversi generis: inter quae unum erat quod vocatum est lignum vitae, alterum vero lignum scientiae boni et mali. Lignum vitae dictum est, sicut docet Beda et Strabus (2), quia divinitus accepit hanc vim ut qui ex eius fructu comederet, corpus eius stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec illa infirmitate vel aetatis imbecillitate in deterius, vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiae boni et mali (5) non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secuturae (4). Arbor enim illa non erat mala; sed scientiae boni et mali ideo dicta est quod post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua homo experiendo disceret quid esset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde, positum est illud nomen; sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo prius quam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per praesentiam et experientiam, malum vero per praesentiam tantum; quod etiam per experientiam novit usurpato ligno venire: quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiae et malum inobedientiae. Si vero primi parentes obedientiae essent, nec contra praeceptum (3) peccassent; non ideo tamen minus diceretur lignum scientiae boni et mali: quia hoc ex eius tactu accideret, si usurparetur. A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat, ut ipsa praecepti observatio bonum illi esset, transgressio malum (6). Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia quam hoc modo. cum ideo scilicet reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit quam si non prohibitus tetigisset, non peccasset, nec poenam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigeris, poena sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si etiam prohibetur res tangi, quae non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliqua poeniam; ideo prohibendum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest, si non prohibetur, nec culibet, si tangatur, ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiae, malum inobedientiae monstratur. Sicut primus homo a re bona prohibitus, poenam incurrit; ut non ex re mala, sed ex inobedientia poena esse monstratur, sicut ex obedientia palma.

(1) *Nicolai* (Beda nimirum, et Habanus).

(2) *Addi Nicolai* immo et Augustinus ubi supra cap. 5.

(3) *Addi Nicolai* (Ex Augustino rursus ubi supra cap. 6, 15, 14, ac deinceps.)

(4) *Al.* seculum.

(5) *Al.* peccatum.

(6) *Ad marginem edit. Venetae an. 1495*, Augustinus 8 lib. super Gen., cap. 15, *Nicolai autem ad marginem*: Idem etiam urget Augustinus in lib. 4 contra adversarium legis et prophetarum, cap. 14.

posuit in paradysu voluptatis. Prima in duas: in prima determinat productionem hominis ex parte animae; in secunda ex parte corporis, ibi: *Solet quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit*. Circa primum tria facit: primo determinat animae productionem a Deo; secundo excludit circa hoc quorundam errores; unum ex parte creantis, ibi: *Non ergo carnaliter putemus Deum corporis membris formasse corpus*; alterum ex parte creati, ibi: *Putaverunt enim quidam haeretici, Deum de sua substantia animam creasse*. Tertio determinat quendam dubitationem, ibi: *Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est*.

*Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut*

*Scriptura docet, et posuit in paradysu voluptatis. Hic determinat locum qui homini creato est assignatus, scilicet paradysum, et dividitur in duas partes: in prima describit paradysum; in secunda ligna paradysi, ibi: In hoc autem paradysu erant ligna diversi generis.*

#### QUAESTIO I.

Hic duo quaeruntur. Primo de creatione ejus ex parte animae (1). Secundo de formatione ejus ex parte corporis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.<sup>o</sup> utrum anima humana sit de essentia divina; 2.<sup>o</sup> si non, utrum sit de aliqua materia creata; 3.<sup>o</sup> utrum anima extra corpus creata sit.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*Utum anima humana sit de essentia divina.*

(1 p., qu. 90, art. 1; et 2 contra Gen., cap. 85.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit de essentia divina, per id quod habetur Genes. 2, 7: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*. Sed illud quod inspirat aliquid, flatum de se emitit. Ergo anima est de essentia Dei.

2. Praeterea, dicitur Act. 17, 28: *Nos enim genus Dei sumus*. Hoc autem non convenit homini nisi secundum animam, quae ab aliis sensibilibus discernitur. Ergo videtur quod anima sit de substantia naturae divinae.

3. Praeterea, cum naturalis operatio consequatur naturam, oportet ea quae in operatione conveniunt, in natura vel essentia convenire. Sed anima rationalis convenit in operatione intellectus cum Deo, ut Philosophus in 10 Ethic. (cap. 8, vel 12) dicit. Ergo communicat cum ipso in essentia.

4. Praeterea, omne quod intelligitur, intelligitur per similitudinem vel identitatem; oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, quod non contingit, nisi vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus seipsum intelligit, vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente ut perfectio ejus. Sed intellectus noster intelligit Deum, et similiter materiam primam. Ergo vel per similitudinem, vel per identitatem. Sed hoc non potest esse per similitudinem abstractam ab eis, quia a simplicissimo nihil potest abstrahi. Ergo oportet quod intelligat ipsa per identitatem; et sic est idem per essentiam Deus et materia prima et anima intellectiva.

5. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus idem. Sed intellectus et materia prima et Deus sunt, et nullo modo differunt. Ergo sunt penitus idem. Probatio mediae quantum ad secundam partem: quia prima constat. Quaecumque differunt, aliqua differentia differunt; sed omne quod differt ab altero aliqua differentia, est compositum ex differentia et quodam alio. Cum ergo praedicta tria sint penitus simplicia, videtur, quod nullo modo differant.

6. Praeterea, illud quod participatur ab esse ejuslibet rei, est de essentia ejuslibet rei. Sed, sicut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin.,

(1) *Al.* corporis.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

circa med.), participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia ejuslibet animae et ejuslibet rei. Sed divina bonitas est sua essentia. Ergo essentia divina est ipsa essentia animae, vel aliquid ejus.

Sed contra, illud quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram, vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc ut transformetur in naturam animae vel alioquin alterius, vel additionem aliquam recipiat.

Praeterea, ei quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est ejus quod est natum haberi, et nondum habetur. Sed animae adiunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et huiusmodi. Ergo anima non est de essentia divina.

Solutio. Respondendo dicendum, quod quorundam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum: ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit: et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni; ut David de Dinando (1). Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas, et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit *yle* (2); primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit *noym* (3), vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit *Deum*; et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Verumtamen haec positio et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbat est.

Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse, non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus: qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagorae, qui posuit intellectum moventem omnia: et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genes. 1 inducta, male intellecta. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectuum, inter quos primum ponunt intellectum divinum: et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam.

Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quod destructo, nihil probabiliter remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectus judicium rerum naturalium sumere voluit: unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re: et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in 1 Physicor. recitatae. Ex hoc etiam se-

(1) *Al.* de divinando.

(2) Vel *hylen*, ut *Nicolai legit*, materiamque significat.

(3) *Nicolai* noun.

cuta est opinio Pythagorae et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium: ut quia numerus invenitur in his et illis, quae communicant in numero, sint etiam in quadam essentia unum (1); et similiter quia Socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus praedicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicennae in libro Fontis Vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicacionis. Ex hoc etiam derivatur opinio quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile: non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc simuletur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus (2) accipiens humanitatem non secundum quod est huius, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus: et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eandem essentiam utrumque dicatur ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (7 super Genes., cap. 2, 5 et 4), illa auctoritas non cogit ponere animam de substantia Dei esse. Primum, quia hoc quod homo flando emittit, est de aere exteriori quem respirando attrahit, non de substantia eius. Secundo, quia etsi esset de substantia sufflantis, nullo modo esset de substantia animae, etsi etiam poneretur de substantia corporis. Deus autem hoc modo se habet ad totum universum regendo ipsum, sicut anima ad corpus; unde non sequitur animam hominis esse de substantia Dei. Tertio, quia anima tantummodo corpori dominatur, unde flatum non nisi de corpore facere potest; Deus autem est supra omnem naturam; unde non oportet ut de corporalibus elementis animam faciat; sed de nihilo eam creat immensitate potestatis suae; unde figurative dicitur flare, quasi flatum faceret. Isaiae 37, 16: *Ommem flatum ego feci.*

Ad secundum dicendum, quod dicitur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum anima non habeat eandem operationem numero quam Deus habet, sed similem, nec ex tali similitudine unitas essentiae concludi potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna (de Intellig., cap. 4, part. 2), per impressionem, dicens, intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt: vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur

(1) *AI.* sicut in quadam essentia una.  
(2) *AI.* sicut illud intellectus.

in 1 Phys. (text. 69): et ideo est de illis quae suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit Boetius in lib. de duabus Naturis.

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in 10 Metaph. (text. 12), non est idem esse diversum et esse differens: quia differens ad aliquid dicitur (unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquid differre); diversum autem absolute dicitur: unde quae diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis: si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quae seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur. Si ergo differens stricto sumatur secundum praedictam acceptionem, sic prima propositio falsa est, eo quod aliqua non differunt quae diversa sunt. Idem autem non differenti sed diverso opponitur. Si autem sumatur differens large pro diverso et differenti, sic prima propositio vera est, sed media est falsa, ut ex praedictis patet.

Ad sextum dicendum, quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

#### ARTICULUS II.

*Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia.*— (1 p., quaest. 85, art. 3; et 2 contra Gent., cap. 30 et 31; et quol. 3, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in 2 de Anima (in princ.) patet. Sed anima rationalis est huiusmodi: quia est per se sine corpore existens, ab alia anima ejusdem speciei numero distincta. Ergo etc.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separantur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subiecti, recipere, pati, et huiusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Metaph., necesse est imaginari materiam in re mota. Sed animae mutabilitas ostenditur ex hoc quod vitium et fallaciam deformis redditur; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum (7 super Genes. ad lit., cap. 6). Ergo in anima est materia.

4. Praeterea, secundum Philosophum, in 8 Metaph. (text. 5), nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio eantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita.

5. Praeterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit. Ergo seipsa non vivit, sed aliquid sui. Sed omne illud in quo est principium vitae et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo etc.

6. Praeterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur: quia solum primo agenti convenit per essentiam agere; alius autem per participationem alicujus quod ad essentiam additur. Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo

operatur: et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens: quia forma est principium quo operatio producitur.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo et simpliciter, tanto magis est unum et simplex, ut in lib. de Causis (prop. 47 et 51) dicitur. Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliae formae sint simplices, multo fortius anima.

Praeterea, formae substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam, habet etiam substantialem formam dantem esse materiae. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit.

Praeterea, Augustinus (7 super Genes. ad lit., cap. 6), deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in pejus immutata esset (1), quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod praecesserit culpa; quod est contra Apostolum, Roman. 9, 12: *Cum nondum aliquid boni egissent aut mali etc.* Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali: quia hoc esset propinquum opinioni quae ponit animam de corpore in corpus transitum; et sic pejus adhuc, quia illa positio non dicit animam bestiae in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali: non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et praeterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit: quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus praedictis sic potest argui. Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non praecesserit. Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia alio modo esse materia: sed ipsa esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae (2). Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicujus: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subiectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de Generatione (text. 1) dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia ejus; sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materia-

rum, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritualis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens; corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua Metaphysica (tract. 9, cap. 4), intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. 5 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per esse compositi: et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam, in 1, dist. 8, plenius expositum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura; et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur: hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiae suae, individuatur: et sic anima non est hoc aliquid: principium enim individuationis animarum est ex parte corporis; et tamen etiam post separationem corporis remanent individuae et distinctae, ut in 1 lib. dictum est, dist. 8: et sic accipit Philosophus hoc aliquid in 2 de Anima (text. 5); unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid.

Ad secundum dicendum, quod pati et recipere, et omnia huiusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus aequivoce, ut patet ex Philosopho in 3 de Anima (text. 6), et ex Commentatore ibidem: unde non oportet quod materia in anima inveniat; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas. Qualis autem illa sit, supra, 5 dist., de Angelis, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia ejusdem rationis ad omnes motus: quia ad motum localem non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, sed solum quae est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quae est de vicio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, quasi pars essentiae ipsius mobilis; sed requiritur materia tantum quae sit in potentia ad virtutem, et haec est ipsa substantia animae.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suae ostendant, quae ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quod factio terminatur, et ipsum faciens: et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accedens. Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse: quia etiam secundum Avicennam (Metaph., tract. 9, cap. 1 et 4), agens divinum non agit per motum ut materiam exigit. Commentator etiam dicit in 11 Metaph., quod actio aequivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 57), vivere nihil

(1) *AI.* in poenis imitata esset.

(2) *AI.* vel tota essentia sua sit corporis forma, vel parte essentiae suae.