

aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse: et in utroque horum deficit anima a perfectione divinae vitae.

Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa sed pars essentiae suae, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore.

QUAESTIO II.

Tertio quaeritur, utrum anima extra corpus creata sit; et circa hoc quaeruntur duo: 1^o utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens; 2^o si sint plures, utrum sint in corpore, an extra corpus creatae.

ARTICULUS I.

Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus (1). — (1 p., quaest. 76, art. 2; et contra Gent., cap. 75, et 73; et opusc. 1. vel 5, cap. 85 et 86.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis vel intellectus sit unus numero in omnibus. Nulla enim forma multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae, nisi forma materialis. Sed intellectus, ut in 5 de Anima (text. 4, et seq.) probatur, non est forma materialis, cum non sit actus corporis cuiusdam: quod ex ipso suo actu probatur, quia cognoscit omnes formas materiales; quod non posset esse, si aliquam earum haberet in natura sua, vel determinaretur ad eam ex corpore cuius esset actus: sicut virtus visiva non cognosceret omnes colores, si pupilla quae est organum ejus, haberet determinatum colorem. Ergo intellectus non multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae; et ita manet unus in omnibus individuis humanae speciei, quae non nisi per materiam dividuntur.

2. Praeterea, impossibile est quod principium

(1) Nicolai: *Utrum anima intellectiva sit una, vel intellectus unus etc.* et sic infra in objectione.

sit materialius quam principium, quia principium oportet esse simplicius. Sed, sicut ab omnibus conceditur, aliqua sunt potentiae animae rationalis quae non sunt actus corporis cuiusdam, nec organum affixae, cuius principium et radix est ipsa essentia animae. Ergo videtur quod nec ipsa anima rationalis corpori unatur per essentiam suam sicut actus ejus; et ita sequitur, ut videtur, quod ad divisionem corporum, anima rationalis non distinguatur.

3. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex Dionysio (1) et ex lib. de Causis habetur. Si ergo intellectus individuatur ad divisionem corporum, ut sit alius diversorum, oportet quod formae intellectuales in eo receptae, etiam sint individuae: ex quo videntur sequi duo inconvenientia. Unum est, cum nullum particulare sit intellectum in actu, sed in potentia, quod huiusmodi species non erunt intelligibiles in actu, sed indigebunt intelligi per alias species, et sic in infinitum procedetur. Aliud est quod erit idem modus recipiendi formas in materia prima et in intellectu possibili, quia utrobique recipiuntur ut sunt istae, et non ut sunt formae simpliciter: et ita, sicut materia prima non est cognoscibilis nisi formas quas recipit, ita nec intellectus possibilis, ut videtur.

4. Praeterea, quaecumque distinguuntur ad invicem, oportet quod aliquid diversum sit in natura utriusque. Sed cum intellectus nihil sit eorum quae sunt ante intelligere, videtur quod non sit aliquid diversum invenire in eo nisi secundum diversitatem specierum intellectivarum. Ergo non dicitur intellectus istius et illius per essentiam, sed per species intellectas tantum.

5. Praeterea, in omnibus substantiis per se existentibus et immaterialibus diversitas secundum numerum redundat in diversitatem speciei: quia si habent esse suum absolutum subsistens, non possunt distingui essentialiter per aliquid quod sit extra essentiam earum, super quod deferantur, sicut formae corporales super materiam delatae. In essentia autem earum non est diversitas formae, quae diversitatem speciei inducit. Sed non est dicere quod intellectus diversorum hominum differant secundum speciem, quia et ipsi homines specie differunt ad diversitatem suarum formarum. Ergo cum anima rationalis sit substantia in se subsistens (alias post corpus non maneret), et etiam sit immaterialis, videtur quod nec etiam numero in diversis hominibus differat.

Sed contra est, quod impossibile est plurium individuum esse unam formam numero. Sed anima rationalis est forma cuiuslibet hominis: si enim homo haberet esse a substantia sensitiva; vel nutritiva, non posset in homine inveniri quantum ad suum esse primum unde animalia excederet; quod est inconveniens. Ergo impossibile est unam tantum esse animam rationalem omnium.

Praeterea, impossibile est inveniri diversitatem quoad esse secundum in illis quorum nulla est diversitas quoad esse primum: quia diversitas secundarum perfectionum et contrarietas non potest

(1) Lib. de divinis Nom., cap. 4; et lib. de caelest. Hier., cap. 9 et 12; et de eccles. Hier., cap. 8, colligatur; sed ex lib. de Causis, prop. 20, et expressis 24.

esse simul cum unitate perfectionis primae, quia sic contraria essent in eodem. Sed nos invenimus perfectiones ultimas quantum ad esse secundum, esse in diversis hominibus diversas et contrarias; quorum quidam sunt stulti et quidam sapientes, et quidam virtiosi et quidam virtuosissimi. Ergo oportet primam perfectionem, scilicet animam, quantum ad esse primum, in diversis variari.

Praeterea, anima est forma corporis et motor. Sed in corporibus caelestibus, secundum positionem philosophorum (1), diversis corporibus assignantur diversi motores. Ergo videtur quod multo fortius in diversis hominibus sint diversae animae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa unitatem et diversitatem animae rationalis sunt plures philosophorum opiniones, praetermissis illis qui ponunt intellectum esse unum in tota natura intellectuali, vel qui ponunt intellectum esse idem quod divina essentia. Ad quarum intellectum oportet intelligere, quod distinguitur secundum philosophos tripliciter intellectus: scilicet intellectus possibilis, intellectus agens, et intellectus in habitu: et dicitur intellectus possibilis qui est in potentia ad recipiendum omnes formas intellectas, sicut oculus est in potentia ad recipiendum omnes colores; intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles: intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis iam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit: nulla enim potentia passiva habet operationem nisi per speciem objecti sui perfecta fuerit, sicut visus non videt antequam recipiat speciem coloris.

Hic ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (5 de Anima, text. 19 et 20), quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat (lib. *Cur Deus homo*, cap. 18), reparationem hominis per Angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et Angeli in gloria tolleretur, dum Angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel Angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima Angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscujusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo unum cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter philosophos sequentes Aristo-

telem. Quidam enim dixerunt, intellectum possibilem esse diversum in diversis; quidam vero esse unum in omnibus. Eorum autem qui posuerunt eum diversum esse in diversis, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam: et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis (5 de Anima, text. 19) qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva, sed magis praeparativa: praeparatum autem haec praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod Philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile.

Et ideo alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est natus ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace. Sed hoc etiam est impossibile: quia, secundum Philosophum in 5 de Anima (text. 50, 51 et 52), phantasmatum quae sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmatum sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Praeterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quae dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum.

Sciendum est etiam, quod secundum has opiniones intellectus possibilis generatur generato corpore, et corrumpitur corrupto corpore: et cum non sit differentia intellectus in diversis hominibus nisi intellectus possibilis, quia agens est unus; sequeretur quod illud quod remanet de intellectu ex omnibus hominibus post mortem, esset unum numero, scilicet intellectus agens: et hoc est valde haereticum, quia sic tolleretur retributio meritum post mortem.

Et ideo tertia opinio est Avicennae (tract. de Anima, cap. 7, part. 3 et 6) qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finire. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus (1) secun-

(1) Ut nominatim apud Aristotelem videre est lib. 12 Metaph., text. 45 et 48, vel cap. 8 Graeco lat. in principio et fine (Lx edit. P. Nicolai).

(1) Quod subiungitur: *Secundum fidem catholicam, confirmatum est in concilio lateranensi sub Leone X, ubi aliqui temere philosophantes reprobari dicuntur qui autem in concilio hominibus animam asserbant, vel in dubium revocabant*

dum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est.

Eorum autem qui ponunt unum intellectum possibilem in omnibus, duplex est opinio. Una est Themistii et Theophrasti, ut Commentator eis imponit in 5 de Anima (com. 3). Dicunt enim, quod intellectus in habitu, qui est tertius, est unus in omnibus, et aeternus, et est quasi compositus ex intellectu agente et possibili, ita quod intellectus agens est sicut forma ejus, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens; ita quod intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam dicitur intellectus in habitu, per quem intelligimus; et hujusmodi signum inducunt, quia illa actio intellectus quae est in potestate nostra, pertinet ad intellectum in habitu. Cum ergo abstrahere species a phantasmatis sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus. Et ad hanc positionem deducuntur qui ex demonstratione Aristotelis volunt habere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus: quia non est hoc aliquid nec virtus in corpore; et per consequens quod sit aeternus. Et dicunt iterum, quod intellectus agens similiter sit aeternus, et quod impossibile sit effectum esse generabilem et corruptibilem, si agens et recipiens sit aeternum. Unde posuerunt, quod species intellectae sunt aeternae; et ideo non contingit quod intellectus quandoque intelligat et quandoque non, per hoc quod sicut novae species intelligibiles quae prius non fuerunt; sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod continuatur in nobis per impressionem suam. Sed hanc opinionem Commentator improbat (ubi supra): quia sequeretur quod formae rerum naturalium quae intelliguntur, essent ab aeterno sine materia, et extra animam, ex quo species illae non ponuntur in intellectu possibili ut forma ejus; quia forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, cum ultima perfectio hominis sit secundum intellectum in habitu, et prima secundum intellectum possibilem, quod homo non differret ab homine neque secundum ultimam perfectionem neque secundum primam; et sic esset unus esse et una perfectio omnium hominum, quod est impossibile. Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis, est aeternus et unus in omnibus; sed species intelligibiles non sunt aeternae; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam; et species intellectae abstractae a phantasmatis, sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu.

Et per hanc positionem nititur evadere omnia inconvenientia quae contingunt Themistio. Primo, quia ostendit quod non est necessarium quod si intellectus agens est aeternus et recipiens aeternum, scilicet intellectus possibilis, quod formae sint aeternae (1), scilicet species intelligibiles. Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum; unum in

quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae; aliud est in quo habet esse immateriale (1), scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subjectum non habent (2) quod sint generabiles et corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur. Sicut enim non est eadem numero species coloris quae est in pariete et quae est in oculo; ita non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili; unde adhuc remanet quod illa species quae est in intellectu possibili, habeat unum subjectum tantum, et illa quae est in imaginatione generabilis et corruptibilis, sit alia numero: nisi forte dicatur, quod sunt aeternae simpliciter, sed non quo ad eum in quo ab aeterno non sunt phantasmata, quorum similitudines sunt apud intellectum possibilem. Sed tamen, cum nulla phantasmata sint aeterna, adhuc sequeretur quod illae species quae sunt ab aeterno in intellectu possibili, non essent abstractae ab aliquibus phantasmatis; et hoc est contra intentionem et verba Philosophi.

Secundo autem nititur ostendere, quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unus esse et una operatio, secundum quam omnes sint aequaliter facientes. Dicit enim, quod cum species intellectae se habeat ad intellectum possibilem quodammodo ut forma ad materiam, hoc modo quod ex eis quodammodo efficitur unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, scilicet per speciem intellectam (cujus unum subjectum dicit esse phantasma, quod est in nobis) et ad ipsum intellectum possibilem. Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis diversa conjunctione: et ex hoc homines habent esse diversum: ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri, quamvis quaedam intentiones intellectae sint, ut primae conceptiones intellectus, secundum quas omnibus conjungitur, a quibus intellectus possibilis nunquam denudatur, hominibus ab aeterno existentibus, ut ipse dicit. Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile: quia ex parte illa unde multiplicatur phantasmata, accidit corruptio; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilis. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostendit esse frivola multipliciter. Primo, quia, ut dictum est, species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus. Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellectae, est per operationem intellectus, pertinet ad perfectionem secundam; unde impossibile est

quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale: et sic, cum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicitur, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod est habens intellectum: quia illud medium, scilicet species intellectae, cum utroque extremorum conjungitur modo accidentis ad subjectum, scilicet cum virtute imaginativa, et cum intellectu possibili; quod est contra Philosophum in 8 Metaph. (text. 16), ubi dicit, animam corpori nullo mediante uniri, nec etiam mediante scientia, ut Licophron dicebat; in quod ista positio redire videtur. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia: non enim visibile videt, sed visus. Si ergo non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellectae aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere.

Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna (de Anima, part. 3, cap. 7), intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales: et superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquid quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. Nec iterum dico, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes; quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eandem potentiam; propter quod memoria a sensu distinguitur, quia recipere species sensibilibus, quod est sensus, et tenere, quod est memoriae, reducuntur in contraria principia etiam in corporibus, scilicet humidum, et siccum. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agens, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. Sed quomodo possint radicari in una substantia, est difficile videre: non enim videtur quod uni substantiae possit convenire esse in potentia respectu omnium formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse actu respectu omnium illarum, quod est intellectus agens: alias non posset facere omnes formas intelligibiles, cum nihil aliquid nisi secundum quod est in actu. Sed tamen sciendum quod non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius; sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu aquae convenit; et aqua est in potentia calida, quod actu est in igne; unde agunt et patiuntur ad invicem. Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens; in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est

in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis quia est esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, id est animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore.

Ad secundum dicendum, quod quodcumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem praeter illud quod sibi subicitur; ut patet in flamma; quia ignis vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formae ad materiam forma inveniat dominans; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem praeter conditionem materiae. Unde quaedam corpora mixta praeter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quae tenent se ex parte materiae, habent quasdam virtutes quae consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum; et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animae, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur 2 de Anima (text. 41): et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium: et perfectissime in anima rationali, quae est nobilissima formarum; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat.

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam (loc. cit.) species intellectae potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout dicitur in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis istae speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia (sicut patet de substantiis separatis), sed in illis (1) quae individuuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae individuuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligo me intelligere,

an una esset, quia nisi pro multitudine corporum, quibus infunditur, multiplicata ponatur esse, frustra aeternam plenam et aeterna praemia judicandis reponitur. Deus, ideoque vivandi ut haereticis, et puniendi, decernuntur sic prave sentientes (Ex edit. P. Nicolaus).

(1) Al. facta sint aeterna.

(1) Al. materiale
(2) Subaudi species.

(1) Al. in aliis.

quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis. Patet etiam per se, quod secundum inconvenientis non sequitur: quia alius individuationis modus est per intellectum et per materiam primam.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Commentator etiam dicit in 5^o de Anima (com. 3), illud quod est receptivum aliorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum, sicut pupilla a natura colorum: et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam; sed ante intelligere, quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit: et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quae sunt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, ejus perfectio est; ad ejus enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem. Secus autem est in illis substantialibus immaterialibus quae non habent etiam materiam ejus sint formae: quia in eis nulla materialis multiplicatio esse potest, sed tantum formalis, quae diversitatem speciei inducit.

ARTICULUS II.

Utrum animae fuerint creatae extra corpora. — (1^a p., quaest. 90, art. 4; et 2^a contra Gent., cap. 85; et de Pot., quaest. 3, art. 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod animae fuerint creatae extra corpora. Genes. 2, 2, dicitur, quod die septimo requievit Deus ab omni opere quod patrat, id est cessavit aliquid opus novum facere. Sed novum opus est quod nec in se unquam fuit, nec in materia praecessit. Cum ergo anima immaterialis sit, et non possit dici quod secundum materiam praecesserit in operibus sex dierum, videtur quod ipsa in se praecesserit: alias Deus novum opus faceret in animae creatione. Ergo videtur quod animae extra corpora creatae fuerint, cum corpora singularium ab initio non fuerint.

2. Si dicas, quod quamvis anima non praecesserit in materia in operibus sex dierum, praecessit tamen quantum ad rationem seminalem; contra. Si ratio seminalis animae praecesserit, oportet quod in aliqua creatura praecesserit, vel corporali, vel spiritali. Sed illud in quo est ratio seminalis aliquid rei, est effectivum ejus: unde Philosophus in 2^a Physic. (text. 50) ponit semen in genere causae efficientis. Ergo vel Angelus esset factor animae, vel aliqua creatura corporalis, quod est magis falsum. Ergo et primum est impossibile.

3. Praeterea, opus creationis praecedit distinctionem et ornatum. Sed anima educitur in esse per creationem. Ergo non incipit esse post opera sex dierum, in quibus res distinctae et ornatae sunt: et sic idem quod prius.

4. Praeterea, omne illud quod non dependet ab altero secundum suum esse, potest incipere non incipiente illo. Sed anima rationalis non dependet ex corpore secundum suum esse, cum destructo corpore remaneat. Ergo non videtur inconvenientis ponere animas extra corpus creatas.

5. Praeterea, anima et Angelus conveniunt in natura intellectuali. Cum ergo naturae intellectualis conditio sit immaterialitas, videtur quod sicut Angeli ex sua creatione habent quod corpori non uniantur, similiter animae rationales in sua creatione corpori unitae non sint.

6. Praeterea, magis pertinet ad perfectionem universi natura spiritalis quam corporalis. Si ergo animae rationales quotidie de novo creantur, videtur quod a principio universum perfectum non fuerit, et quod quotidie ejus perfectioni adiciatur: ejus contrarium habetur Genes. 2, 1: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.*

Sed contra (1), proprius actus est in propria potentia. Sed anima rationalis est proprius actus corporis. Ergo videtur quod non sit nisi in corpore.

Praeterea, terminus motus nunquam praecedit motum, praecipue in generatione. Sed anima est terminus generationis humanae, sicut quaelibet alia substantialis forma rei generatae. Ergo ante generationem corporis anima esse non potuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quorundam antiquorum opinio fuit animas esse extra corpora a principio creatas: ejus erroris occasio fuit quod animam corpori uniri posuerunt quasi accidentaliter, sicut nautam navi, vel sicut hominem indumento, ut de Platone Gregorius Nyssenus (2) narrat: unde dicebat, hominem esse animam corpore indutum: et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat (1 de Anima, text. 35, et 2 de Anima, text. 24), ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialem habitudinem ad corpus, tantum quod anima quae dat esse uni corpori, aliud perficere non possit. Similiter Avicenna (tract. de Anima, part. 3^a, cap. 4) istum errorem reprobat satis efficacie ratione, supposita animae immaterialitate. Impossibile est enim diversitatem in numero sub eadem specie causari nisi ex diversitate materiae: quia ad diversitatem formalium principiorum sequitur diversitas specierum. Si ergo anima, ut dictum est, non habeat materiam ex qua sit, non possunt plures animae unius speciei esse diversae nisi per diversitatem materiae in qua sunt. Unde si ante corpus creatae fuissent, oportuisset eas vel esse diversas in specie, et sic omnes homines specie differre ex diversitate formarum: aut quod esset una tantum numero, et sic rediret error tactus in praecedenti articulo. Augustinus tamen dicit, 7 super Genes., animam primi hominis creatam esse ante formationem corporis; quod tamen non assertit.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto Deus dicitur ab opere septima die cessasse, quia nihil postea fecit quod non aliquo modo in primis operibus praecesserit vel secundum materiam et rationem seminalem, sicut corpora quae de novo

(1) Addit Nicolai (ut dicitur 3 de Anima, text. 26).

(2) Immo potius Nemesius, qui sub nomine Gregorii Nysseni olim circumferri solebat, lib. de Natura hominis, cap. 1, tom. 12 Bibliothecae Patrum; etsi verus Nyssenus in tract. de hominis officio eos refellit ex professo qui animas ante corpora praeesistentes, et ab aliis in alia corpora transmigrantes fabulabantur, sed Platoni nomine non expresso. Ad marginem autem Venetae editionis anni 1595 notatur: Plato in Alcibiade de Natura hominis (Et edit. P. Nicolai).

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de formatione hominis ex parte corporis: et circa hoc quaeruntur duo: 1.^o de qua natura corpus hominis compositum sit; 2.^o de loco corporali in quo positus est, scilicet in paradiso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in compositione hominis sit aliquid de natura corporis caelestis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in compositione corporis humani sit aliqua pars de natura corporis caelestis. Eidem enim formae debetur idem perfectibile. Sed forma corporis humani convenit in natura intellectuali cum forma separata, quae corpus caeli movet. Ergo videtur quod aliquid de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis veniat.

2. Praeterea, impossibile est contraria ad maximam aequalitatem venire, nisi per aliquid conciliantur. Sed non potest contraria conciliari nisi quod est a contrarietate remotum, quale est inter corpora solum corpus caeleste. Ergo oportet ad compositionem corporis humani, in quo ad maximam aequalitatem elementa perveniunt, aliquid de natura corporis caelestis advenire.

3. Praeterea, Avicenna dicit (de Anima part. 3, cap. 8, et part. 3, cap. 8), quod spiritus qui per membra diffunditur, sunt de natura lucis. Haec autem est natura quinti corporis: unde etiam Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 69), quod lucidum et diaphanum invenitur in inferioribus corporibus secundum quod communicant cum superiori corpore. Ergo videtur quod in corpore humano sit aliquid de essentia corporis caelestis.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus (de Gener. animal., lib. 2, cap. 5), oportet quod in semine sit triplex calor: scilicet calor elementaris, scilicet igneus, et caelestis, et vitalis, qui est animae. Sed accidentia indicant naturam, ut in 1 de Anima dicitur. Ergo videtur quod praeter naturam elementarem sit etiam in corpore hominis natura caelestis, et natura animae.

5. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturae concurrunt. Sed corpus caeleste est maxime pars universi. Ergo videtur quod aliquid de natura illius corporis veniat in compositionem corporis humani.

Sed contra, quidquid venit in compositionem corporis humani, est aliquo modo perfectum ab anima. Sed quidquid incipit esse sub aliqua forma substantiali, est generabile et corruptibile; anima vero substantialis forma est. Cum ergo natura corporis caelestis sit incorruptibilis et ingenerabilis, videtur quod ad compositionem corporis humani non veniat.

Praeterea, ut in 1 Cael. et Mun. (text. 19) Philosophus dicit, idem est locus naturalis totius corporis et partis ejus. Sed locus corporis caelestis est supra elementa. Ergo nihil de natura illius corporis potest hic esse nisi sicut in loco innaturali, et per motum violentum. Illius autem corporis non potest esse violentus motus, cum motus ejus circularis contrarium non habeat, ut in 1 Cael. et Mund. (text. 20), probatur; cum tamen oportet motum violentum naturali contrarium esse. Ergo

generantur; vel secundum similitudinem, sicut animae quae de novo creantur.

Sciendum autem, quod similitudo animae praecessit etiam in opere creationis aliquo modo, cum omnia simul creata legantur, ut Eccli. 18 dicitur: sed haec similitudo fuit in natura communi, in qua anima et Angelus conveniunt, scilicet in intellectuali. Praecessit etiam in operibus sex dierum hujus animae quae nunc creatur, similitudo in specie; quae inter alia sex dierum opera etiam homo creatus est, rationali anima perfectus secundum alios sanctos; quamvis secundum Augustinum (7 super Genes.), fuerit in illis sex diebus factus homo quantum ad materiam et rationem seminalem ratione corporis; ratione vero animae, ipsa primi hominis anima fuerit in se facta.

Et per hoc patet responso ad secundum: quia concedimus quod ratio seminalis animae, ejus creationem in nulla creatura praecedat.

Ad tertium dicendum, quod quaedam creatio est quae non praesupponit materiam nec ex qua nec in qua illud quod creatur fiat; et talis est creatio quae distinctionem et ornatum praecessit. Sed creatio animae quamvis non sit ex materia, tamen praexigit materiam in qua creatur. Et quia illa materia non potest disponi ut efficiatur propria, nisi per actionem naturae, ideo talis creatio sequitur distinctionem et ornatum, secundum quae principia activa in natura constituta sunt, ut prius dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut Avicenna dicit (de Anima part. 1 cap. 1), anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalis non habeat aliquid esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producit, producat secundum hoc quod individuat. Cum ergo anima esse individuum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depresso vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individua et distincta ab alia anima.

Ad quintum dicendum, quod anima et Angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque: in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius, in ejus participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus potest forma corporis esse; sed animae acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse et corporis, quod est esse conjuncti; et ideo est forma corporis, et individua sua est ex unione ejus ad corpus: et de hoc etiam in 1 lib., dist. 8, habitum est.

Ad sextum dicendum, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus; accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod per hoc quod multae animae quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adjungitur, sed ad accidentalem tantum: et hoc non est inconvenientis.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

nihil de natura corporis caelestis ad compositionem hominis venit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid venire in compositionem alicujus contingit dupliciter. Aut per essentiam suam per modum principii materialis vel formalis; et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem humani corporis. Quia quod plura corpora veniant ad constitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus: vel per compositionem, quae est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus: vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum. Nullo autem istorum modorum potest aliqua pars (1) de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis venire: quia in primis duobus modis oportet unamquamque partium esse distinctam secundum situm ab alia; non autem videmus hoc in compositione humani corporis, quod sit ibi aliquid de natura corporis caelestis, ab aliis, scilicet elementis, secundum situm distinctum: in tertio autem modo oportet adesse alterationem componentium, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut in 1 de Gener. dicitur; natura autem caelestis inalterabilis est. Alio autem modo venit aliquid in compositionem alicujus per effectum virtutis suae; et hoc modo natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, et omnium mixtorum corporum: quia nihil consequitur formam substantialem nisi per virtutem caelestem, eo quod corpus caeli est primum alterans, ejus virtute omnes alterationes regulantur, et ad fines proprios perducentur.

Quidam tamen dicunt, aliquid de natura corporis caelestis venire in compositionem humani corporis essentialiter, quasi concilians elementa; et hoc dicunt esse lucem, quam ponunt corpus esse. Sed haec positio falso fundamento innititur, dum ponit lucem esse corpus, ut supra dictum est, quo remoto veritatem haberet quodammodo: quia, ut supra dictum est, virtutes corporum caelestium participantur ab inferioribus corporibus mediante luce. Nec tamen adhuc esset de compositione humani corporis corpus caelestis naturae: quia illa lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo est causa ejus; et de hoc supra dictum est, distinct. 15.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quae movet corpus humanum, non est ejusdem speciei cum natura quae movet corpus caeleste, quamvis sit simillima sibi inter omnes formas naturales. Unde non oportet quod aliquid de caelesti corpore sit essentialiter pars humani corporis, sed quod humanum corpus maxime caelo similetur: quod contingit in hoc quod est temperatissimae complexionis, et maxime recedens a contrarietate, dum ad medium pervenit, quod neutrum est contrarium.

Ad secundum dicendum, quod ad illam elementorum conciliationem sufficit effectus virtutis caelestis; unde non oportet corpus caeleste compositionem humani corporis essentialiter ingredi.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omnino quod est lucidum, pertinere ad naturam quintae essentiae, nisi per similitudinem et convenientiam

(1) *Al.* pars corporis.

quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps. Non ergo intendit Avicenna dicere spiritus esse de natura quintae essentiae, cum post ipse dicat ex quibusdam cibis vel potibus subtiliores et clariore spiritus generari.

Ad quartum dicendum, quod in semine non est calor caelestis corporis, qui sit in corpore caelesti sicut in subjecto: sic enim sequeretur corpus caeleste in semine esse; sed quod virtus corporis caelestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquatur in instrumento.

Ad quintum dicendum, quod non omnia veniunt in compositionem humani corporis per essentiam, sed per similitudinem et convenientiam quamdam, ut dicit Gregorius (in homil. Ascensionis (1)), quod homo intelligit eum Angelis, vivit cum arboribus et sic de aliis.

ARTICULUS II.

Utrum paradisus in quo fuit Adam possit esse locus corporalis. — (1 p., quaest. 102, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus de quo fit hic mentio, locus corporalis esse non possit. Homo enim ab aliis animalibus in re corporali non distinguitur, cum quibus vitam et sensum communicat, sed in re spirituali, scilicet intellectu. Cum ergo ab aliis animalibus in paradiso dicatur distingui, quia alia animalia ibi posita non fuerunt, videtur quod paradisus sit locus tantum spiritualis.

2. Praeterea, nullus locus terrenus est usque ad lunarem globum pertingens, cum circa lunam sit ignis maxime activus, et extranei corporis consumptivus. Sed in littera dicitur, quod pertingit paradisus usque ad lunarem globum. Ergo videtur quod non sit locus terrenus, sed spiritualis.

3. Praeterea, philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terrae locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. Ergo videtur probabile quod non sit locus corporalis.

4. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 9), quod fons unde dicuntur egredi flumina paradisi, est ipse Oceanus. Sed Oceanus circumdat totam terram, et non aliquem locum determinatum. Ergo videtur quod nullus locus determinatus in terra sit paradisus.

5. Praeterea, quatuor flumina quae Scriptura commemorat de paradiso egredi, ex diversis fontibus emanant. Cum ergo Scriptura de uno fonte qui in paradiso est, dicat horum fluminum esse originem, videtur quod non possit intelligi de fonte et fluminibus corporalibus, ut nec alia quae de paradiso dicuntur.

6. Praeterea, lignum vitae est sapientia, ut dicitur Proverb. 15. Cum igitur sapientia non sit quid corporale, videtur quod nec haec nec alia quae de paradiso dicuntur, corporaliter accipienda sint.

7. Praeterea, id quod debetur homini damnato non convenit proprie naturae institutae. Sed agri-

(1) Homil. 29 in Evang. quae prius homil. Ascensionis notabatur, quia in sexto Ascensionis Domini habita est, et Ecclesia illam eodem die legit (*Ex edit. P. Nicolai*).

cultura data est in poenam homini damnato: Genes. 5, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane*. Ergo videtur quod non nisi mystice dictum sit hominem in paradiso positum, ut operaretur illum.

8. Praeterea, ubi nullus invasor timetur, non est necessaria custodia. Sed nullus paradisum invadere poterat. Ergo non potest proprie intelligi hominem in paradiso positum ad custodiendum illum.

Sed contra est quod in littera determinatur, et communis Ecclesiae traditio tenet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Origenes posuit paradisum non esse locum aliquem corporalem, sed omnia quae de paradiso dicuntur, allegorice de paradiso spirituali interpretanda esse: quod pro errore reprobat Epiphanius Cyprici Episcopus in quadam epistola per Hieronymum translata (1). Unde simpliciter concedendum est paradisum locum quemdam corporalem esse in determinata parte terrae situm, temperatissimum, et amoenum, ut homo nullis perturbationibus impeditus, spiritualibus deliciis quiete fruatur. Hunc autem locum existimant sub aequinoctiali esse versus partem orientalem, eo quod quidam philosophi locum illum temperatissimum: asserunt, ex quo etiam loco Nilus, unus de quatuor fluminibus paradisi, fluere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis viget in eo inferiores sensus, ut per eos operatio intellectus melius compleri possit; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit: non enim probabile est illuc alia animalia pervenire potuisse ex seipsis, nisi aut virtute divina ad tempus, ut quando adducta sunt animalia ad Adam, ut videret quid vocaret ea, ut legitur Genes. 2 (nisi forte hoc per interiorum revelationem factum exponatur), vel etiam operatione daemonis, ut patet de serpente.

Ad secundum dicendum, quod non potest intelligi paradisus terrestris usque ad lunarem globum se extendere secundum situm, sed secundum quamdam similitudinem propter temperantiam et incorruptionem quae loco illi debebatur, et habitatoribus ejus; a luna vero et supra neque contrarietas neque corruptio est.

Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in littera dicitur, est semotus (2) etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio; et ideo ejus notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturae.

Ad quartum dicendum, quod primum principium illorum fluminum, sicut et ceterarum aquarum, est Oceanus: sed principium proximum est fons ille qui in illa parte terrae surgit.

Ad quintum dicendum, quod sicut contingit in quibusdam fluminibus, ut fontes a quibus originem

habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant; ita etiam dicit Augustinus (8 super Genes., cap. 7), hoc in illis fluminibus contingere, quod primum principium eorum est fons paradisi, qui in aliquo loco nobis ignoto terram subintrat, et deinde in aliis locis aqua illa erumpit, ubi videtur illorum fluminum esse principium.

Ad sextum dicendum, quod sicut per Hierusalem significatur praesens Ecclesia, et etiam caelestis patria, et tamen ad litteram Hierusalem civitas quaedam fuit; ita etiam quamvis per lignum vitae sapientia significetur, non remouetur quin lignum vitae arbor quaedam ad litteram intelligatur.

Ad septimum dicendum, quod in statu innocentiae non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati; sed delectabilis, ex consideratione divinae providentiae, et naturalis virtutis.

Ad octavum dicendum, quod homo est positus in paradiso ad custodiendum ipsum sibi, non contra aliquem invasorem, ne scilicet per peccatum ipsum amitteret. Vel dicendum, quod hoc non sic intelligendum est quasi homo debeat operari paradisum, vel custodire: sed ideo positus est in paradiso, ut Deus ibi operaretur hominem, et custodiret eum; sicut enim homo operatur terram ut faciat eam fructiferam, sic Deus operatur hominem ut justus sit, et custodit eum, quia sine ejus adiutorio tutus esse non potest, ut dicit Augustinus (8 super Genes., cap. 10 et 11).

Expositio textus.

Animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam (1). Haec positio videtur irrationabilis: quia eorum quae sunt unius speciei est etiam unus modus originis; unde si aliae animae in corpore erant, non potest rationabiliter sustineri quod anima primi hominis extra corpus creata sit. Quamvis Augustinus sine assertionem hoc dicat, 7 super Genes.

Deo autem natura est quod facit. Ipse enim per naturam suam omnipotens est: ipse etiam naturarum institutor et conditor est: sicut enim ex operatione hominis formae artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formae naturales proflexere; unde id quod ab eo fit, naturae rationem habet.

Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praesertim ille qui non potest falli. Hujus ratio est quia causae inferiores impediri possunt, ut non omne contingat quod in eis futurum est; sed scientia Dei falli non potest, et ideo non potest esse ut ipse sciat aliquid futurum quod non sit.

Unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt. Hoc non tantum fuit propter loci altitudinem quam propter loci puritatem, qui purgatione non indigebat.

(1) Ut nimirum cap. 5 illius epistolae videre est, quae inter epistolas Hieron. 60 recensetur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* remotus.

(1) Supple, Augustinus super Genesim tradit, ut in textu.