

Sed in natiuitate, quando separatur à matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (loc. in argum. sed contra citato.)

## ARTICULUS VI. 558

*Utrum Angelus custos quandoque deferat hominem.*

*I. disp. xi. quæst. 1. art. 4.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus custos quandoque deferat hominem cuius custodiæ deputatur. Dicitur enim Hier. 1. 9. ex persona Angelorum: *Curauimus Babilonem, & non est curata: derelinquamus ergo eam: & II. v. 5. Auseram septem ejus, & erit (a) in concalcationem: Glossa (interlinearis), idest Angelorum custodiam.*

2. Præterea. Principalis custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psal. xxi. 1. *Deus, Deus meus respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea. Sicut dicit Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. 111. circ. med.) *Angeli, cum sunt hic uoluntatem, non sunt in celo.* Sed aliquando sunt in celo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra. Demone nos semper impugnant, secundum illud I. Petr. v. 8. *Aduersarius uester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quærens quem deuoret.* Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum, quod custodia Angelus, ut ex supradictis patet (art. 2. hujus quæst.) est quædam executio diuinæ providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua totaliter diuinæ providentiæ subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in quantum subditur universali providentiæ entium. Sed in quantum Deus secundum ordinem suæ providentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quod Angelus custos numquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem diuinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon, & domus Israel ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impederunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum, & secundum.

(a) *Fulgata* in direptionem.

Ad tertium dicendum, quod Angelus, etsi interdum derelinquit hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ: quia etiam cum est in celo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

## ARTICULUS VII. 559

*Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.*

*II. disp. xi. quæst. 1. art. 5.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Isai. xxxiii. 7. *Angeli pacis amare stent.* Sed stentus est signum doloris, & tristitiæ. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea. Tristitia est, ut Augustinus dicit (Lib. XIV. de civ. Dei. cap. xv. à med.) *de his que nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra uoluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Præterea. Sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore pœnitentiæ agente, ut habetur Luc. xv. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Præterea. Super illud Num. xviii. *Quicquid offerunt primitiarum &c.* dicit Glossa ord. Origenis: „Trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint.“ Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in iudicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra. Ubi est tristitia, & dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur Apocalypsis xxi. 4. *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ulius dolor.* Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum, quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim, & dolor, secundum Augustinum (loc. cit. in arg. 2.) non est nisi de his quæ contrariantur uoluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium uoluntati Angelorum, & aliorum beatorum; quia uoluntas eorum totaliter inheeret ordini diuinæ iustitiæ. Nihil autem fit in mundo nisi quod per diuinam iustitiam fit, aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra uoluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 1. ad fin.) illud dicitur simpliciter.

placiter uoluntarium quod aliquis uult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus que circumstant, quamuis in universali consideratum non esset uoluntarium; sicut nauis non uult projectionem mercium in mare, absolute & uniuersaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc uult: unde magis est hoc uoluntarium quam inuoluntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata, & pœnas hominum, uniuersaliter & absolute loquendo, non uolunt; uolunt tamen quod circa hoc ordo diuinæ iustitiæ seruetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, & peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod uerbum illud Isaiæ potest intelligi de Angelis, idest nuntiis Ezechie, qui steterunt propter uerba Rapfacis, de quibus habetur Isai. xxxvi. 1. & hoc secundum litteralem sensum. Secundum uero allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli, & Prædicatores, qui stent pro peccatis hominum. Si uero secundum sensum analogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorice erit locutio, ad designandum quod Angeli uolunt in uniuersali hominum salutem. Sic enim Deo, & Angelis huiusmodi pœniones attribuantur.

Ad secundum patet solutio per ea que dicta sunt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod tam in pœnitentiâ hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis diuinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum, quod Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignauia.

## ARTICULUS VIII. 560

*Utrum inter Angelos possit esse pugna, seu discordia.*

*II. disp. xi. quæst. 1. art. 5.*

**A**D octauum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna, seu discordia. Dicitur enim Job xxv. 2. *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordia. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Præterea. Ubi est perfecta caritas, & iusta prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Præterea. Si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foueat unam partem, & alius aliam. Sed si una pars habeat iustitiam, constat quod alia pars habeat iniustitiam. Ergo sequitur quod

*S. Thom. Op. Tom. I.*

(a) *Ita plures eod. cum Alcan. & edidi: fere omnes. Al. Scientiam, item providentiam.*

Angelus bonus sit fautor iniustitiæ: quod est inconueniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. x. 13. ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum resistit mihi uiginti & unum diebus.* Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit alii; & sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio mouetur occasione horum uerborum Danielis. Quæ quidem Hieronymus exponit (in illa uerba relata in arg. *Sed contra*) dicens, principem Regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele presente ejus Deo presentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impeditum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium XVII. Mor. (cap. vii. ante med.) *Princeps Regni Persarum bonus Angelus fuit custodie regni illius deputatus.*

Ad uidentium igitur, qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est, quod diuina iudicia circa diuersa regna, & diuersos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per diuinam (a) sententiam regulantur. Confititur autem quandoque quod in diuersis regnis, uel in diuersis hominibus contraria merita, uel demerita inueniuntur, ut unus alteri subdat, aut præsit. Quid autem super hoc ordo diuinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo reuelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, in quantum de contrariis meritis, & sibi repugnantibus diuinam consulunt uoluntatem, resistere sibi inuicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ uoluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sententiæ impleantur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia. Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO CXIV.

*De dæmonum impugnatione,*

*in quinque articulis diuisa.*

**D**Einde considerandum est de impugnatione dæmonum: & circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum homines à dæmonibus impugnentur.

Secundo, utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, siue tentatione dæmonum proueniant.

Aaaa

Quar-

& conceptibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cælestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pergit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant, quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum, deorumque.*

Quia ergo constat intellectum, & voluntatem non esse actus organorum corporeum, impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est (quæst. cx. art. 2.).

Ad secundum dicendum, quod sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cælestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu, & voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus, & voluntas divina.

Ad tertium dicendum, quod plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora cælestia; pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistunt. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, & maxime in communi, non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde & ipsi astrologi dicunt, quod *sapientis homo dominatur astris*, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

## ARTICULUS V.

Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos demones.

II. dist. vii. quæst. 111. art. 1. ad 4. art. 2. ad 3. & pot. quæst. vi. art. 3. cor. & art. 10. & quæst. 11. art. 12.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos demones. Demones enim secundum certam augmenta Lunæ aliquos homines vexant; qui & propter hoc lunatici dicuntur, ut patet Matth. 17. & xviii. Sed hoc non esset, nisi corporibus cælestibus subiacerent. Ergo

demones subiacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea. Necromantici observant certas constellationes ad invocandos demones. Non autem per corpora cælestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo demones subiacent actionibus cælestium corporum.

3. Præterea. Corpora cælestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus demones arentur, scilicet herbis, & lapidibus, & animalibus, & quibusdam sonis certis, ac vocibus, &figurationibus, atque signis; ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit in X. de civitate Dei (cap. xi.). Ergo multo magis demones subduntur actioni cælestium corporum.

Sed contra est quod demones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xvi. in med.). Ergo demones non subiacentur actioni corporum cælestium.

Respondeo dicendum, quod circa demones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, demones non esse; sed ea quæ attribuntur demonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus X. de civitate Dei (cap. xi.) introducit dictum à Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus postulates idoneæ siderum varietate effectibus exequendis*. Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per demones fieri ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignora; quod recitant versus, & auctoritates, quas nunquam sciunt; quod necromantici faciunt statuas loqui, & moveri; & similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent demones esse *animalia corpore aerea, animo passiva*, ut Apuleio dictum Augustinus introducit VIII. de civitate Dei (cap. xvii. à prin.). Et hæc est secunda opinio; secundum quam dici posset, quod demones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut & de hominibus dictum est (art. præc.). Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet (quæst. 51. art. 1.) est falsa.

Dicimus enim, demones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni cælestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directe, nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod demones secundum certam augmenta Lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem ad hoc quod infamens creaturam Dei, scilicet Lunam, ut Hieronymus (in cap. 17. Matth. in fin.) & Chrysol-

stomus (hom. 1711. in Matth. cap. xviii.) dicunt. Secundo quia cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est (quæst. cx. art. 4.) in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit (Lib. de som. & vig. cap. 5. post. med.) & ideo maxime subiacetur operationi Lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: & ideo demones secundum certam augmenta Lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quod demones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant quod credant aliquid numen esse in stellis. Secundo quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXI. de civitate Dei (cap. vi. à med.) demones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus fœtis; in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

## ARTICULUS VI.

Utrum corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

III. cont. cap. lxxxvi. & ver. quæst. 11. art. 14. ad 3. & quæst. v. art. 5. ad 1. & 2. & quæst. 22. art. 1. & quæst. xvi. art. 7. & quæst. 11. art. 11.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficientes causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia cum suis motibus, & dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea. Effectus agens ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiacere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiacetur virtuti cælestium corporum tamquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cælestium corporum recipiuntur in materia corporali.

3. Præterea. Si effectus cælestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impediendam. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset ef-

fectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cælestis principium; cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum & illud cælestis principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis; & sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Lib. de somno, & vigil. (five Lib. de divin. per somn. qui illi annectitur, cap. 11.) quod *meque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum, & ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet.

Ostennum enim est (art. 4. huius quæst.) quod quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliquæ inclinationes in naturam corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes: & ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quæ hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi, vel non sequendi impressiones cælestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, & quod posita causa; ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem resellit Aristoteles in vi. Meteor. (text. 3.) secundum duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum quod, posita quacunque causa, necesse sit effectum poni: sunt enim quedam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impediendam, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari: quia & ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter, & musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem aliquis causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrat ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet

ritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum: & ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

## ARTICULUS IV. 564

Utrum dæmones possint homines seducere per aliqua miracula.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maxime vigeat in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit II. ad Thessal. II. *Esus adventus est secundum operationem Satanæ in omni virtute, & signis, & prodigiis mendacibus.* Ergo multo magis alio tempore per dæmones non sunt nisi signa mendacia.

**2.** Præterea. Vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus XVIII. de Civit. Dei (cap. xviii. ante med.) *Nec corpus quidem humanum ulla ratione crederim dæmonum arte, vel possit in membra bestialia posse converteri.* Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

**3.** Præterea. Argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam: quod est inconveniens; cum dicatur Marc. ult. 20. *Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. LXXXIII. Q. (quæst. LXXIX. à med.) quod *magici artibus sunt miracula plerumque similia illis miraculis que fiunt per servos Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (quæst. cv. art. 8. & quæst. cx. art. 4.) si miraculum proprie accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius nature create, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem, & considerationem: & sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem & cognitionem excedunt. Nam & unus homo, in quantum facit aliquid quod est supra facultatem, & cognitionem alterius, dicitur alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen, quod quamvis huiusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculorum non pertinent, sunt tamen quandoque vere res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes, & ranas fecerunt; & quando ignis de celo cecidit, & famulus Job cum gregibus pecorum suo impetu consumpsit, & turbo domum desiciens filius eius occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit XX. de Civit. Dei (cap. xix. prope fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii: vel quia mortales sensus per phantasmata decepturi est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quasi sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supradictum (quæst. cx. art. 2.) est materia corporalis non obedit Angelis bonis, seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quandam semina, in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. viii.) Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporaliū rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, huiusmodi feminibus adhibitis; sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporaliū rerum quæ non possunt virtute nature fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, & etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est (quæst. art. 3. & 4.) & hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporaliū. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere casuali formæ, & figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuiusque rei corporeæ quantumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII. de Civit. Dei (cap. xviii.) quod *phantasticum hominibus, quod etiam in cogitando, sive somnando per rerum inanimata-*

biliū genera variatur, velut incorporatum in aliquis animalis effigie sensibus apparet alienis. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species ejus eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest si milem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Q. quæst. LXXIX. à med.) cum talis faciunt magi, qualia sancti, diverso fine, & diverso jure fiunt. Illi enim faciunt querentes gloriam suam, isti querentes gloriam Dei; & illi faciunt per quandam privata commercia, isti autem publica administratione, & iussu Dei, cui cuncta creata subiecta sunt.

## ARTICULUS V. 565

Utrum dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

II. dist. vi. art. 5.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit; sed tamen postea cum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cessat.

**2.** Præterea. Infigere penam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo superati dæmones non arceantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. iv. 11. *Tunc reliquit eum diabolus, scilicet Christum superantem.*

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod dæmon superatus nullum hominem potest de cetero tentare nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt, quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde & Luc. iv. dicitur, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinitatis clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. v. in op. imperf. à med. super illud Matth. iv. *Vade retro Satana*) *Non tandiu homines diabolus tentat, quantum vult, sed quando Deus permittit: quia est permissus paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. iv. sup. illud, *Diabolus recessit ab illo*) quod *diabolus inflare formidat, quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen ali-

quando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. xii. 44. *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUESTIO CXV.

De actione corporalis creature,

in sex articulis divisam.

**C**onsequenter considerandum est de actione corporalis creature, & fito, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales queruntur sex.

Primo, utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo, utrum in corporibus sint aliquæ feminales rationes.

Tercio, utrum corpora caelestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto, utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto, utrum eorum actionibus dæmones subdantur.

Sexto, utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

## ARTICULUS I. 566

Utrum aliquod corpus sit activum.

III. cont. cap. LXXIX.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus (Lib. V. de Civ. Dei cap. ix. c. fin.) quod in rebus invenitur aliquid actum, & non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, & non actum, sicut Deus; aliquid agens, & actum, sicut substantia spiritualis.

**2.** Præterea. Omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporealem non est substantia, quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

**3.** Præterea. Omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu, & actione, quia comprehendit eam, & mergitur in ea; sicut impeditur aer nubulosus à perceptione luminis: & huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius, & gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

**4.** Præterea. Omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod est simplicissimum,

remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

3. Præterea. Si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quæ non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens; accidens autem non potest esse causa forme substantialis, cum causa sit potior quam effectus: similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum; ut Augustinus dicit IX de Trin. (cap. xv. à princ.) Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius xv. caelest. Hierar. (inter princ. & med.) inter ceteras proprietates corpori ignis dicit, quod ad substantiam materiam manifestat sui ipsius magnitudinem, altitudinem, & profunditatem.

Respondet dicendum, quod sensibilibus apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicæbron in libro fontis vitæ, ubi per rationes quæ factæ sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritalis, quæ penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritalis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platoni.

Nam Plato posuit, omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas, & determinatas, & contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, & quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicæbron, quod à quantitate, prout est individuationis principium, retinetur, & accipit formam corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum formam spirituales, & immateriales, quæ non est coacta per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium eius; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilibus. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus; in quantum est actus. Unde, & omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati sub-

jectam, habet quod sit agens indeterminatum, & universale: ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum, & particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus: unde & sit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicæbron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; & accidentia vero reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum*, & *parvum*; quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum*, & *densum*. Et ideo tam Plato, quam Avicæbron in aliquo ipsum sequentes, ponebant, quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est (quæst. xlv. art. 8.) cum de creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat, actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, & passionem esse per receptionem earundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I. de Gen. (text. 75, & seq.) Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, & quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quæ sunt manifeste falsa.

Dicendum est ergo, quod corpus agit, secundum quod est in actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritalis in corporalem, & natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quod cum Avicæbron sic argumentatur: *Est aliquid quod est movens nisi motum; scilicet primus factor rerum: ergo ex opposito est aliquid quod est motum, & pars tantum: hoc concedendum est.* Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia, & actu; & ideo est agens, & patiens.

Ad tertium dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in corp. art.) sed impedit eam ne sit agens universale; in quantum forma individuat, prout est in materia.

materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in IV. de Cælo & mundo (text. 9.) Secundo quia falsum est quod ponderositas faciat tardiores motum; immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat à Deo: participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet: sed id quod maxime distat à Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum, quod corpus agit, & ad formam accidentalem, & ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, est si accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum: & ideo potest agere ad formam substantialem, sicut & calor naturalis, in quantum est instrumentum anime, agit ad generationem carnis; ad accedens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accedens quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsitan quis imaginetur, idem accedens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

## ARTICULUS II. 567

Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

II. dist. vii. inf. exp. lit. & dist. xiiii. art. 1. corp. & dist. xviii. quæst. 1. art. 2. & vtr. quæst. vi. art. 9. ad 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, (a) sed corporaliter, secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea. Augustinus dicit III. de Trin. (cap. viii.) quod demones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt. Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur, quod

sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea. Semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquid principium activum; cum materia non computat agere, ut dictum est (art. præc.) Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea. In materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus: quia præter seminales rationes sunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trin. (loc. sup. cit.) *Omnia rerum que corporaliter, visibilibusque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporis mundi hujus elementis latent.*

Respondeo dicendum, quod denominationes confueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde & ipsum nomen nature translaturum est à rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen nature, ut Philo sophus dicit in V. Metaph. (text. 5.) primo impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur: & quia vivencia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, & fetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen nature ad omne principium motus, quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum, & passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus vivencia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (loc. cit. in arg. Sed cont.) omnes virtutes activas, & passivas, quæ sunt principia generationum, & motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ, & passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI. super Genes. ad lit. (cap. x.) sunt principaliter, & originaliter, in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, & in hoc animali; tamquam particularibus causis. Quarto modo sunt in feminibus quæ ex animalibus, & plantis producuntur: quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut prius.

(a) Nicolajus: sed materialiter tantum.

modiales cause universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes activæ, & passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi virtutes activæ, & passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à demonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per demones.

Ad tertium dicendum, quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte femine, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ, & passivæ.

Ad quartum dicendum, quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut & semen est quedam causa. Dicit enim in III. de Trinit. (cap. ix. circ. princ.) quod sicut matres gravide sunt fructibus, sic ipse mundus est gravitatis causis nascens. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum; & præter huiusmodi rationes non sunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quicquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, & potentias passivas, quæ ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod sunt præter rationes seminales.

#### ARTICULUS III. 568

Utrum corpora caelestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

1.2. quæst. xcv. art. 9. & quæst. xcvi. art. 2. ad 2. & oppos. v. art. 3. ad 2.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (lib. II. orth. Fid. cap. vi. 1.) Nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet corpora caelestia, non sunt causa aliquid eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; sicut autem sunt magis imbrivum, & aeris transmutationum.

2. Præterea. Ad faciendum aliquid sufficit agens, & materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, & inventiuntur etiam

contraria agentia, scilicet calidum, & frigidum, & huiusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribueret.

3. Præterea. Agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt, & frigidantur, humectantur, & desiccantur, & aliis huiusmodi qualitatibus alterantur; quæ non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea. Sicut Augustinus dicit V. de Civit. Dei (cap. vi. circa fin.) nihil est magis corporeum quam corporis sexus. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cuius signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, & aliter est femina. Ergo corpora caelestia non fiunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus III. de Trinit. (cap. iv. à princ.) quod corpora crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur; & Dionysius dicit iv. cap. de Div. Nom. (part. 1. lect. 4.) quod lumen Solis ad generationem sensibilibus corporum confert, & ad vitam ipsam movet, & nutrit, & auget, & perficit.

Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter; considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobilis procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt variis, & multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt primo causa generationis, & corruptionis eorum quæ hic fiunt, sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum, & frigidum, & huiusmodi. Et si sic esset quod forma substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia rarum, & densum antiqui Naturales possuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquid principium activum ponere; sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent si-

sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum; & ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquid principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere: quia species separate semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; & sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem, & corruptionem inferiorum corporum: quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum in II. de gener. (text. 56. & seq.) necesse est ponere aliquid principium activum mobile, quod per suam præsentiam, & absentiam causet varietatem circa generationem, & corruptionem inferiorum corporum: & huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quicquid in istis inferioribus generat, & movet ad speciem, est sicut instrumentum caelestis corporis, secundum quod dicitur II. Physic. (text. 26.) quod homo generat hominem, & Sol.

Ad tertium dicendum, quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed inquantum sua universalis virtute continent in se quicquid in inferioribus generatur: secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum, quod actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materie dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum: unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde & hoc introducit ab Augustino (Lib. V. de civ. Dei cap. vi.) ad repellendum divinationem quæ fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis secundum diversam materie dispositionem.

#### ARTICULUS IV. 569

Utrum corpora caelestia sint cause humanorum actuum.

2.2. quæst. xcv. art. 5. cor. & mal. quæst. xvi. art. 7. ad 16. & quodl. xli. art. 5. corp. & vi. lect. 3. con. 5.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim caelestia, cum moveantur à spiritualibus substantiis, sicut supra dicitur est (quæst. cx. art. 1. & 3.) agunt in

S. T. Op. Tom. I.

Bbbb

(a) Ita cod. Alcan. aliqui cum editis plurimis. Edit. Rom. non directe.

virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, & sic causare actus humanos.

2. Præterea. Omne multiforme reducitur in aliquid uniforme principium. Sed actus humani sunt variis, & multiformes. Ergo videtur quod reducuntur in uniformes motus caelestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea. Astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, & aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus, & voluntas: quod facere non possent, nisi caelestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. vii.) quod corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.

Respondeo dicendum, quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe, & per se, sicut jam dictum est (art. præc.) in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporum, (a) directe quidem, sed per acciden-; quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus, & voluntas essent vires corporeis organo alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quod intellectus non differt à sensu) ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum, & actuum humanorum: & ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organo alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur: & ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut & ceteræ res naturales: quæ manifeste sunt falsa, & conversationi humane contraria.

Sciendum est tamen, quod indirecte, & per acciden- impressiones corporum caelestium ad intellectum, & voluntatem pertinere possunt, inquantum scilicet tam intellectus, quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organo corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus, & voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde, turbata vi imaginativa, vel cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus: sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim passionem, quæ sunt in irascibili,

Bbbb

Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto; utrum dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I. 561

Utrum homines impugnentur à demonibus.

De mal. quæst. 111. art. 3. & 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo; cum dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea. Non est æqua conditio pugne, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi, & ignari; dæmones autem potentes, & astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis iustitiæ auctor, ut homines à demonibus impugnentur.

3. Præterea. Ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis, & mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod à demonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. vi. 12. quod non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem, sed adversus principes, & potestates, adversus mundi rectores tententium horum, contra spiritualia nequitiæ in caelestibus.

Respondeo dicendum, quod circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, & impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitiâ procedit: qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; & propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut, & Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum, quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; & sic non mittuntur à Deo ad impugandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei iustitiam iudicis. Aliquando autem impugnant homines puniendo: & sic mittuntur à Deo, sicut missus

(a) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al. proprium est.

est spiritus mendax ad puniendum Achab Regem Israel, ut dicitur III. Reg. ult. Poena enim refertur in Deum sicut in primum auctorem: & tamen dæmones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur: nam ipsi puniunt ex odio, vel invidia; mittuntur autem à Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod non sit inæqualis pugna conditio, fit ex parte hominis recompenlatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV. Reg. vi. 16. Eliseus dixit ad ministrum suum: Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis.

Ad tertium dicendum, quod infirmitati humane sufficeret ad exercitium impugnationis que est à carne, & mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem: sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II. 562

Utrum tentare sit proprium diaboli.

2. 2. quæst. xcvi. art. 2. corp. & II. dist. xxi. quæst. 1. art. 1. & opusc. vii. cap. vii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. xxxii. 10. Tentavit Deus Abraham: tentat etiam caro, & mundus; & etiam homo dicitur tentare Deum, & hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea. Tentare (a) est ignorare. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea. Tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet (quæst. cxi. art. 2.) videtur quod ad eos non pertinet tentare.

Sed contra est quod dicitur I. ad The. 1. 5. Ne forte tentaverit vos is qui tentat: Glossa (interlinear.) id est diabolus, cuius officium est tentare.

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum fumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciat aliquid circa ipsum: & ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus, vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquid sit vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem

autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat, vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuitur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; & propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem: quandoque vero tentat, ut juvet: quandoque vero, ut noceat.

Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum precipitando: & secundum hoc dicitur proprium officium eius tentare. Nam erit homo aliquando sic tenet, hoc agit, in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. xii. 1. 3. Tentat spiritus Dominus Deus vester, ut palmam fiat, utrum diligatis eum. Caro etiam, & mundus dicitur tentare instrumentatiter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognoscere qualis sit homo ex hoc quod sequitur, vel repugnat concupiscentiæ carnis, & ex hoc quod contemnit prospera mundi, & adversa: quibus tentat diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones sciunt ea que exterius aguntur circa homines; sed interiorum hominis conditionem solus Deus novit, qui est spiritum ponderator: ex qua aliqui sunt magis pronti ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorum conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quod dæmon esse non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est (quæst. cxi. art. 3. & 4.) aliquoties immutare interiores hominis vires; ex quibus esse non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS III. 563

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

2. 2. quæst. lxxx. art. 4. & III. quæst. viii. art. 7. ad 1. & m. quæst. 111. art. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius 1. v. cap. de Div. Nom. (à med.) quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi, & aliis: & Damascenus dicit (lib. II. orth. Fid. cap. 1. v. ad fin.) quod omnis malitiâ, & omnis immunditiâ à diabolo excogitate sunt.

2. Præterea. De quolibet peccatore dicit S. Thom. Op. Tom. 1. 2.

(a) Ita Cod. Alcan. Edit. legat.

posset quod Dominus de Judæis dicit Joann. viii. 44. Vos ex patre diaboli estis. Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestionibus peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestionibus diaboli.

3. Præterea. Sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona que facimus, ex suggestionibus bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferruntur. Ergo & omnia mala que facimus, proveniunt ex suggestionibus diaboli.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. dogm. (cap. lxxxii.) Non omnes cogitationes nostre mala à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

Respondeo dicendum, quod causa alicujus potest dici aliquid dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter, & indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille, qui (a) siccat ligna, est causa combustionis eorum: & hoc modo dicitur esse, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni, & Dionysii (inducta in arg. 1.) Directe autem dicitur esse aliquid causa alicujus quod operatur directe ad illud: & hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quedam ex libertate arbitrii, & carnis corruptione: quia, ut Origenes dicit (lib. III. Periæ. cap. 11.) etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & huiusmodi; circa que multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refringatur, & maxime supposita corruptione nature. Refringere autem, & ordinare huiusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentis, ut Isidorus dicit (lib. III. de Sum. bono, sive sentiarum. cap. v. §. 21.)

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen sunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primo peccatent imitantur. Ad tertium dicendum, quod homo potest per seipsum rursus in peccatum; sed ad mentem, alicuius momenti.

causam, in quantum est per accidens: & propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur; sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, & deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem celestem; & similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod celeste principium; sed quod ignis cadens ut huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet causam aliquod celeste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quod non omnes effectus celestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora celestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quod virtus corporis celestis non est infinita: unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum & quantum ad distantiam loci, & quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum celestis corporis (non enim Sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Æthiopia) ita & grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio impedire potest effectum corporis celestis.

Ad tertium dicendum, quod licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod celeste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam celestem, ut dictum est (in corp. art.)

QUÆSTIO CXVI.

De fato.

*In quatuor articulis divisæ.*

**D**einde considerandum est de fato, & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, an fatum sit.

Secundo, in quo sit.

Tertio, utrum sit immobile.

Quarto, utrum omnia subiant fato.

ARTICULUS I.

Utrum fatum sit aliquid.

III. cont. cap. xciiii. & opus. 11. cap. cxl. & opus. xxviii. cap. 1.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (quæ est x. in Evang. circ. med.) *Absti a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Præterea. Ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V. de civit. Dei (cap. 18. in med.) *fatum à facto dictum intelligimus id est loquendo; ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisæ, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus, & fortuna à rebus.*

Sed contra. Quod non est, non definitur. Sed Boetius in IV. de consol. (prosa vi. & princ.) definit fatum, dicens, quod *fatum est inobrens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nullis ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videtur quadam à fortuna, vel causa provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum, vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiore invenitur esse per se intentum: sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia, & fortuita, quæ in his inferioribus accidunt in nullam superiore causam reducere voluerunt: & hi fatum, & providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in V. de civ. Dei (cap. 18.) quod est contra ea quæ superius de providentia dicta sunt (quæst. xxii. art. 2.)

Quidam vero omnia fortuita, & casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiore causam, id est in celestia corpora: & secundum hos fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est, vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo. Primo quidem quantum ad res humanas: quia jam ostensum est (quæst. præc. art. 4.) quod humani actus non subduntur actioni celestium corporum nisi per accidens & indirecte: causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe & per se causa ejus quod agitur. Secundo quantum ad omnia quæ per accidens aguntur: dictum est enim supra (quæst. præc. art. 6.) quod id quod est per accidens, non est proprie ens, neque unum: omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum: unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc

ARTICULUS II.

Utrum fatum sit in rebus creatis.

I. dist. xxxix. quæst. 11. art. 1. ad 5. & III. cont. cap. xciiii. princ. & v. quæst. xi. art. 1. ad 1. & quæst. xii. art. 5. cont. & opus. 11. cap. cxl. & opus. xxxviii.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus V. de civit. Dei (cap. vii. & 18.) quod *ipsa Dei voluntas, vel potestas facti nomine appellatur.* Sed voluntas, & potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea. Fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo fatum est in Deo, & non in rebus creatis.

3. Præterea. Si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: & quodcumque horum detur, oportet quod multipliciter secundum creaturam multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV. de consol. (prosa vi. à princ.) quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inobrens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. cxi. art. 6.) divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatione effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo: & sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati: & hoc est quod Boetius dicit IV. de consol. (loci sup. cit.) *Sive famulatus quædam providentia: divina spiritibus fatum exercetur, seu anima; seu tota interveniente natura, sive caliditas siderum motibus, seu angelica virtute, seu demonum carnis solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatali serie; textitur: de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. civ. art. 2. & quæst. cxv. art. 2.)* Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa ordinatione causarum secundarum, quam Augustinus (loc. cit. in arg.) *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum

facere potest quod intendens fodere sepulcrum, invenit thesaurum. Manifestum est autem quod corpus celeste agit per modum naturalis principii: unde & effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa celestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortuna.

Et ideo dicendum est, quod ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina: quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem. Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiger aliquem rusticum hoc ignorantem, ut sibi fodat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea, quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita, vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agit, & præcipue intellectum divinum: nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est (quæst. cv. artic. 4. & quæst. cv. artic. 2. & quæst. cx. artic. 2.) & per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, (sicut Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam (a) præordinata, & quasi prælocuta, fatum ponere possumus; sicut hoc nomine sancti Doctores uti recularum propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in V. de civ. Dei (cap. 18. à princ.) *Si præterea quisquam res humanas fato scribent, quia ipsam Dei voluntatem, vel potestatem facti nomine appellat; sententiam teneat, & linguam corrigat.* Et sic Gregorius (loc. cit. in arg. 1.) fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita, vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim nihil tenere fit in mundo, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Q. (quæst. xxiv.)

Ad tertium dicendum, quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

(a) Ita cod. Alcan. cum editis pluribus Edit. Rom. ordinata.

quod dependet à Deo: & ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, idest ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quod intantum fatum habet rationem causæ, inquantum & ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; & sic dicitur unum fatum: si autem consideretur per relationem ad effectum, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: *Te tua fata trahunt.* (Virg. Æn. ver. 509.)

## ARTICULUS III. 574

## Utrum fatum sit immobile.

*Veris. quæst. v. art. 1. ad 5. & quodl. xii. art. 5. corp. & opus. xxviii. cap. 11. & cap. 111.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in IV. de consol. (prosa vi. ante med.) *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad eternitatem sempiternam; ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilitatem simplicitatem.*

2. Præterea. Sicut Philoſophus dicit in II. Topic. (cap. 111. in declarat. loci 24.) *Motis nobis, moventur ea que in nobis sunt.* Sed fatum est dispositio inherens rebus mobilibus, ut Boetius dicit (V. de consol. prosa vi.) Ergo fatum est mobile.

3. Præterea. Si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter, & ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit (loc. cit.) *quod fatum est immobilis dispositio.*

Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt, ipsam seriem, seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam; ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus

habet causam; & causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt (quæst. præc. art. 6.)

Alii vero, è contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quod à divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nissenus dicit (vel Nemesius Lib. de anima cap. xxxvi.) Sed hoc supra exclusum est (quæst. xxiii. art. 8.) quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat.

Et ideo dicendum est, quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est; sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem fortitur, non quidem absolute necessitatis, sed conditionatæ: secundum quod dicimus, hanc conditionalem esse veram, vel necessariam: si Deus præcivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit (IV. de consol. prosa vi. à med.) *Quæ cum ab immobilis providentiæ proficiatur exordium, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS IV. 575

## Utrum omnia fato subdantur.

*Sup. art. 1. cor. & opus. 11. cap. cix. & Matth. 11. & IV. Met. lect. 3.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius IV. de consol. (prosa vi. à med.) *Series fati calum, & sidera movent, elementa in se invicem temperat, & alterna format transmutatione: eadem nascuntur, occidentaque omnia per similes seruant, seminumque renovat progressus: hæc actus, fortunaque hominum indissolubili causarum connexionem constringit.* Nihil ergo excipitur quod sub fati serie non continetur.

2. Præterea. Augustinus dicit V. de civitate Dei (cap. viii.) *quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem, & potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quæ sunt, ut Augustinus dicit in III. de Trinitate (cap. 111. & 1x. in princ.) Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea. Fatum, secundum Boetium (loc. cit.) est dispositio rebus mobilibus inherens. Sed omnes creature sunt mutabiles, & solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est (quæst. 1x. art. 1. & 2.) Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV. de consol. (loc. cit.) *quod quædam que sub providentia locata sunt, fati seriem superant.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (artic. 2. hujus quæst.) fatum

## ARTICULUS I. 576

*Utrum unus homo possit alium docere.*

*II. cont. cap. lxxv. fin. & veris. quæst. xxx. art. 1. & opus. xvi. cap. v. fin. & Matth. xxiii. com. 5. & Rom. 1. com. 6.*

tum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subdantur, ea subduntur & fato. Si qua vero sunt quæ immediate à Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritalium substantiarum, & alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (loc. sup. cit.) *quod ea que sunt primæ Divinitati, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet quod quanto aliquid longius à prima mente descendit, nexibus fati majoribus implicatur: quia magis subijcitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, sunt à Deo mediantibus causis secundis; & ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem, & potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quicquid subijcitur voluntati divinæ, vel potestati, subijcatur fato, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes creature sint aliquo modo mutabiles, tamen aliqua eorum non procedunt à causis creatis mutabilibus; & ideo non subijcuntur fato, ut dictum est (in corp. art.)

## QUÆSTIO CXVII.

*De his que pertinent ad actionem hominis,*

*in quatuor articulis divisa.*

**P**ostea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spiritali, & corporali creatura: & primo considerandum est de actione hominis; secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quaeruntur quatuor. Primo utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo, utrum (a) homo possit docere Angelum.

Tertio, utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

(a) *Al.* unus homo.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus Math. xxiii. 8. *Non lite vocari Rabbi: ubi dicit Glossa Hieronymi (interl. ex Auctore oper. imperf. in Math. hom. xl. 11.)*, Ne divinum honorem hominibus tribuatis. "Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei."

2. Præterea. Si homo alium docet; hoc non est, nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa; sicut & calor.

3. Præterea. Ad scientiam requiritur lumen intelligibile, & species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea. Doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocabis aliquid significando, vel actibus. Sed proponendo signa non potest aliquid alium docere, causando in eo scientiam: quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum: si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, & eam non acquirit à magistro; si autem rerum ignotarum per hujusmodi signa nihil addicit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Greca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Tim. 11. 7. *In quo positus sum ego predicator, & Apostolus, Doctor gentium in fide & veritate.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Aberrantes enim in comment. III. de Anima posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 1. & 2. & quæst. lxxix. art. 3.) & ex hoc sequebatur quod eadem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse ha-

ha-

(a) *Al.* unus homo.