

del collegio de la comy<sup>a</sup>  
de 3<sup>er</sup> de gra<sup>ca</sup>

2-2-10

3

26-22

R  
34

32

Santo  
de pmo.  
anpi  
de mu  
de cu  
de mu nois u  
no ai y hufu ari  
Alia feni uolu

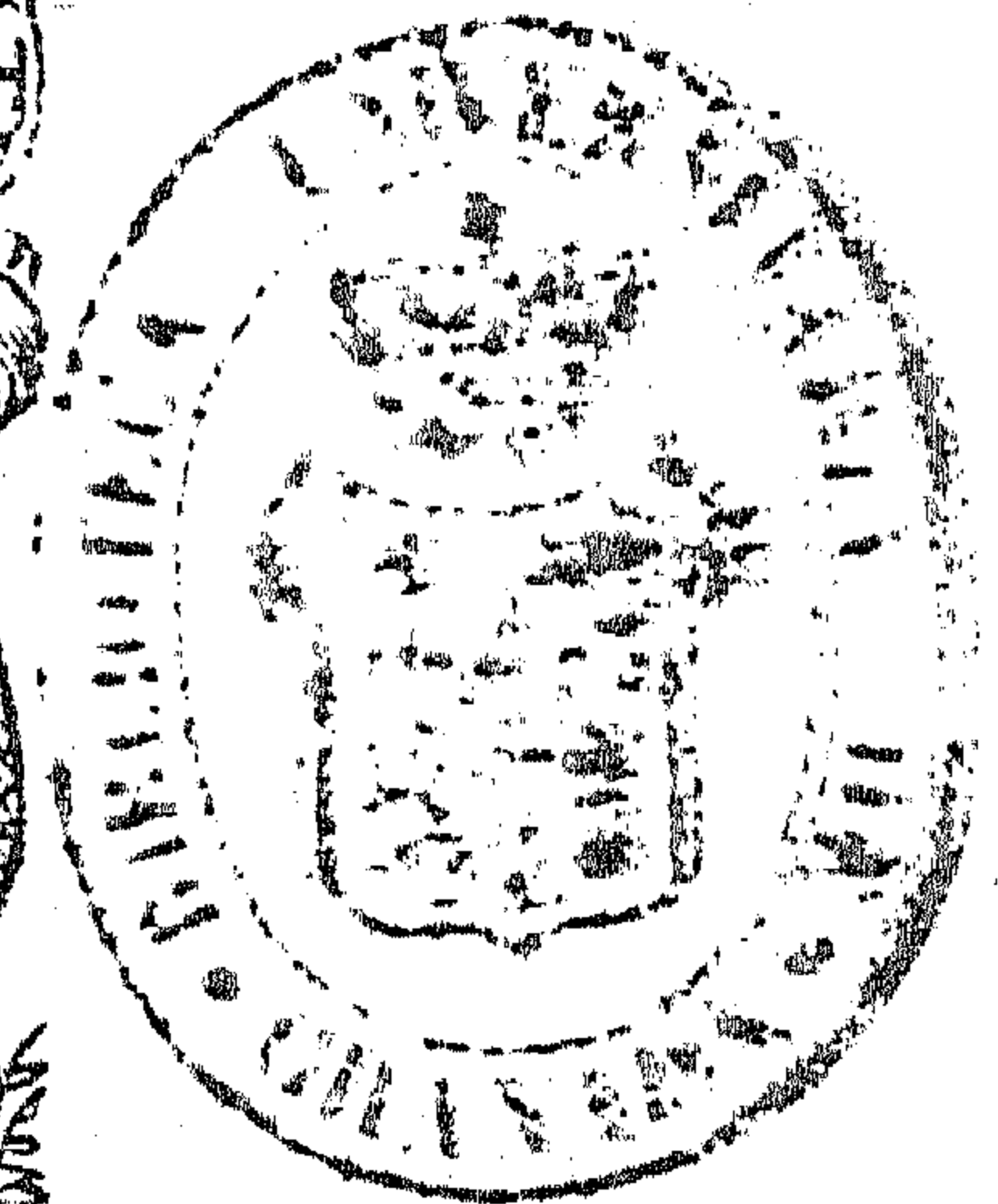
Fragment of text from the reverse side of the page, partially obscured by a tear.

*De la Compagnie de Jesus de qu'on a tiré*  
**D. DIONYSII**  
**CARTHUSIANI SUM-**  
**MAE FIDEI ORTHO-**  
**DOXAE LIBRI DVO.** 32-12.097

**PRIMVS**, AGIT DE DEO E-  
iusq; attributis, de angelis, de rerum omni-  
um creatione, statu, gubernatione, de  
animæ potentiis, dæmonum im-  
pugnatione & fato.

**SECUNDVS**, DE BEATITVDINE HO-  
minis, de passionibus animæ, de habitibus virtutum, de  
legibus ac præceptis, gratiaque & merito.

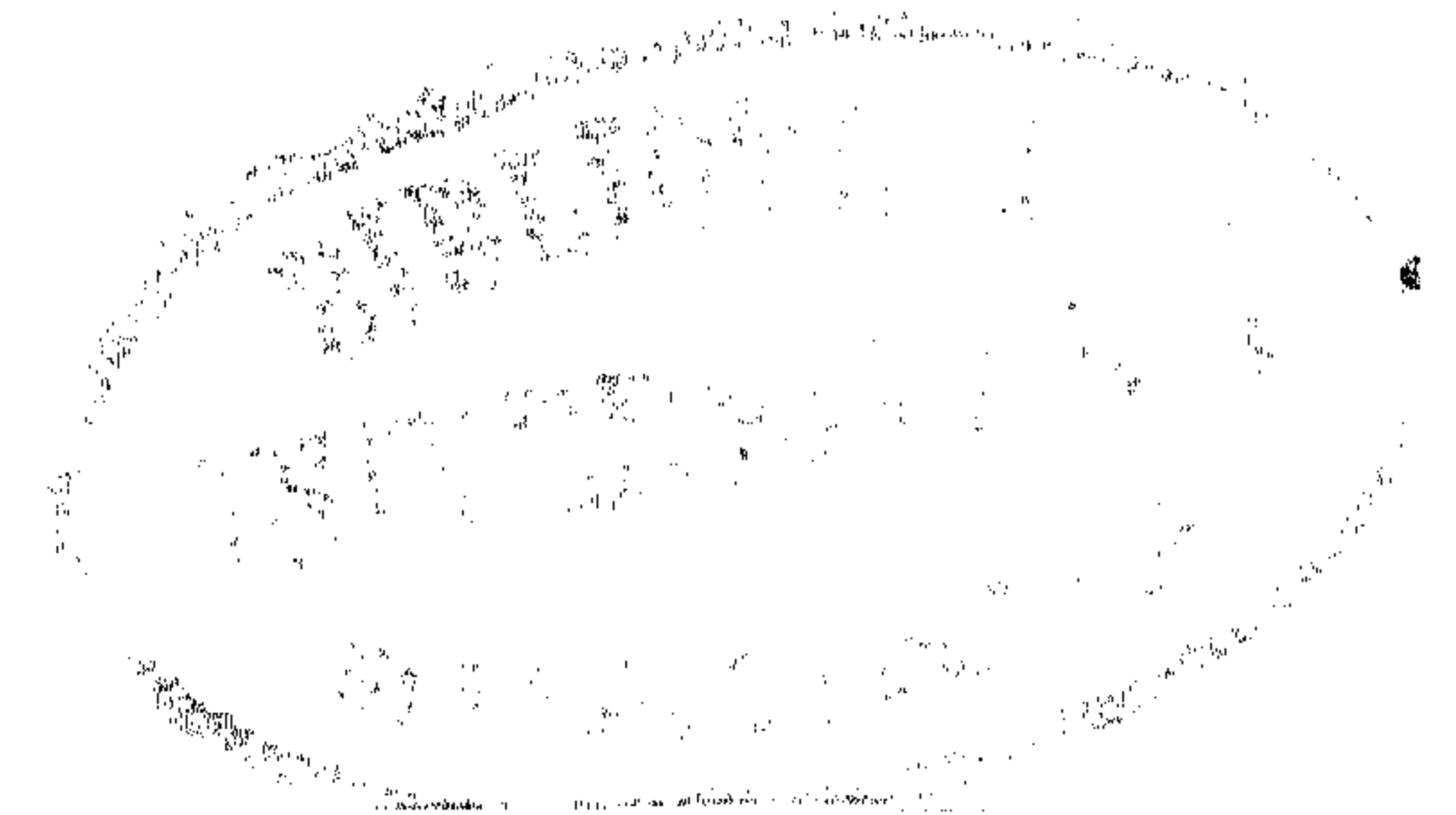
*Nusquam antehac typis excusi.*



PARISIIS.

**Apud Ioannem Foucherium, sub scuto Floren-**  
**tiæ, in via ad Diuum Iacobum.**

1548.



REVERENDO IN CHRIS-  
to patri D. Georgio Sarens, Abbati &  
domino S. Trudonis meritissimo,  
F. Theodoricus Loher à Stra-  
tis Carthusianorum domus  
S. Barbaræ in Colonia Vi-  
carius. S. D.



Vlta occurrunt, Reuerende  
pater, argumenta laudum  
tuarum, si mihi vel animus,  
vel facundia esset laudandi  
Animus tamen non prorsus  
abest, vel ingens (quis enim  
virtutem laude prosequi nõ  
dignetur?) ad tui commenda-  
tionem inhians. Verùm scio  
modestiam tuam, scio humi-  
litem: vt cum sis dicarisque ab omnibus magnus, ipse  
tamen te ipsum nescias magnum. Vnde ne magnus quidẽ  
sed modicus, ne dicam vilis, potius iuxta tuum iudici-  
um vis haberi. Porro quod facundia mihi desit, ingenuẽ  
fateor, maximẽ quanta iis argumentis foret necessaria.  
Veruntamen non vsquequaque id mirum, cum tantam rei  
postulet magnitudo eloquentiam, vt etiam si Demosthe-  
nes ipse adesset, superatum se fateretur. Quæso tamen  
R.T.P. vt si virtutes tacere cogar tuas: quæ certatim  
occurrentes commendari postulant, sinat vt quod in om-  
nium admiratione, in omnium est ore, dicam: Nempe non

## EPISTOLA

absque maximo merito tuo esse factum, ut qui olim in monasterio dicto Bonef, ordinis Præmonstratensis fueris Abbas, inde ascitus instantia & iussione Reuerendissimi D. Cardinalis tituli S. Grisogoni, Episcopi Leodien. cooperante Reuerendo D. Gerhardo Zulre Abbate D. Laurentii prope Leodium, monachis, clero, nobilibus, plebeisque idem patentibus, in arctioris ordinis S. patris Benedicti, præclariorisque cœnobii D. Trudonis Abbatem sis præfectus. Quis, quæso pater Reuerende, vel hostis hic cogitare possit aliud, atque ut res est, tanta industria, tanta virtute, tantæque sapientia in priori dignitate enituisse, unde fœlicem se prædicaret vel S. Trudonis vel familia quæcunque alia, quæ te Abbatem, te rectorem, te dominum obtineret. Nec eos reuera fefellit opinio. Siquidem supra, id quod de te sibi promiserant, tuis virtutibus præstas. In utroque enim regimine monasterium tuum quotidie seipso facis tua prudentia fœlicius. Nam quo monasticos mores refflorere faceres pristinos, quantocius virum aliquem insigniter tum eruditione tum moribus præstantem, qui fratribus tuis lectionem faceret, obtinere cura non postrema fuit. Sciens inscitiam ipsam ignaniæ dissolutionique multo maximè ansam præbere: ocium quoque (ubi sacræ lectionis deest amor) religioni esse pestilentissimum. Obtinuisti certe ad hæc munia virum vndecumque doctissimum, editis libris clarum, nec minus integrum D. Gerhardum Moringum à Boemel, sacræ Theologiæ Licentiatum: qui non modo eruditione, verum etiam castis moribus valeat, & re ipsa præstet quod doceat. Solet enim (nescio quare) nitidior multo lucere virtus in homine (ut vocant) seculari si fuerit, atque in eo qui ex professione religioni est addictus. A deo præterea humaniter inter sub

## NVNCVPATORIA

ditos conuersaris, ut fratrem te benigna consuetudine, ut Abbatem auctoritate, te illis exhibeas, magisque amari velis quàm timeri: quanuis vtrunque suo loco & tempore necessarium sit à subditis ut exigatur. Atque ideo diligunt te omnes, ad reformationis vitæ studia vltro pronique occurrentes. Quid enim aliud subditi agerent, videntes se cogi magis bono exemplo quàm verbo? Eam ob rem cum ipse literarum sis amator, atque omnes idcirco tuos veræ eruditionis esse optes studiosos, Dionysii nostri Carthusiani vestrique conterranei (post maiora in vniuersam Bibliam aliaque varia absoluta eiusdem opera) Theologiæ vniuersæ Summam R.T.P. dedico. Est ipse liber non admodum grandis, sed theologiæ scientiam atque adeo vniuersæ orthodoxæ fidei, summam omnia constringens. Reiecta enim argumentorum spinosa difficili & obscura sylua, patentes campos & florida theologiæ prata aperuit, hoc est omnium controuersarum questionum conclusiones tantum ceu responsionem absolutam solidamque, qua argumenta si obiecta fuerint quæcunque absque vlllo negotio possent refelli, breuiter posuit: imitatus per omnia doctorem sanctum atque angelicum Thomam Aquinatem, & ante hunc illuminatissimum illud iubar Augusti. Quicquid in scholastica necessarium est inquiri Theologia, hic inuenies, nec multis perlectis foliis, sed ab initio mox, ut inspexeris, scies quid ea de re, quæ inquiritur sentiendum sit. Vnde & Epitome totius potest dici Theologiæ. Cæterum si quis longiorem amplioemque questionum elucidationem desiderabit, simulque quid circa quanuis questionem doctorum turba varia senserit, habebit propediem Dionysium eundem in Sententias, quatuor libris distinctum ubi miro artificio doctorum scholasticorum sententias co-

EPISTOLA NVNCVPATORIA

natus est conciliare: adeo vt in eodem codice, non vnus Dionysii tantum, sed omnium fere doctorum, præcipue qui grauioris sunt opinionis, sententias in vnum colligatas admirabitur. Itaque Reuerende pater hoc ientaculum tibi præmisimus, in quo nobis tamen fortuna non parum nouercata est, vt ob temporis breuitatem, aliasq; tñ necessitates, tum chalcotyporum occupationes, non potuerimus præter hos duos primos libros dare: reliquos daturi adhuc ante S. Iohannis vigilias, qui fortassis & ampliori & venustiori epistola instructi R. T. P. deditur. Interea ne animus tuus lectione huius fraude- tur, expectatioq; multorum rideatur, priores offero: quibus (quod nulli dubium est) patrociniū, fauorem, auxiliūq; impendes: quo multo plura Dionysii huius volumina in lucem prodeunt. Doctor est enim omnibus idoneus, lucidus, planus, affatim eruditus: qui nihil videtur non legisse, nihil ignorasse: atque (quod iis omnibus præstat) maximè pius ac contemplationi deditissimus. Vnde non solùm illuminatum intellectum, sed affectum quoque habuit purgatum, liberum, atque diuini amoris gustu ex quotidiano deuotionis vsu fere continuò inebriatum. Cum hoc, quæso, pariter & me habe inter tuos tibi que deditissimos commendatum. Ex Carthusia Agrippinensi Nonis Martii.

M. D. 35.

ARTICV-  
LORVM ATQVE QVAES-

tionum, hoc est, omnium quæ præcipua in hisce duobus libris Summæ fidei orthodoxe catholicæ tractantur,  
INDEX.

- P**roœmium: Neminem diligit deus nisi qui cum sapientia inhabitat. Fol. 1. a  
id est, facie prima.
1. An sacra doctrina, id est theologia, sit hoī necessaria an sit scientia, an vna vel plures, an speculatiua vel practica, & de comparatione theologiæ ad alias scientias. 1. b
2. An sacra doctrina sit sapientia, de eius subiecto, an sit argumentatiua, an metaphoris & symbolicis locutionib<sup>9</sup> debeat vti, & an doctrina sacre scripture sit multipliciter exponenda. 2. b
3. An deum esse sit per se notum, an sit dei nonstrabile & an deus sit. 3. b
4. An deus sit corpus, an sit compositus ex forma atque materia, an sit in eo compositio esse & essentiæ, generis quoque & differentiæ vel naturæ & item suppositi. 4. b
5. An deus sit perfectus, an sit vniuersaliter perfectus, an creaturæ dici possint deo similes. 5. b
6. An bonum & ens sint idem, vtrum eorum sit prius, an omne ens sit bonum, ad quam causam ratio boni reducat, an ratio boni consistat in modo, specie & ordine, & de diuisione boni. 6. a
7. An deo conueniat esse bonum, an sit summum bonū an solus sit per essentiā bonus, & an omnia alia sint bona bonitate diuina. 7. a
8. An deus sit infinitus, an aliquid præter deum potest esse infinitum secundum essentiā, vel multitudinem aut magnitudinem. 7. b
9. An de<sup>9</sup> sit in omnib<sup>9</sup> reb<sup>9</sup>, an sit vbique, an sit vbique per essentiā, potentiam & præsentiam, an esse vbique sit proprium deo. 8. b
10. An deus sit immutabilis, an esse immutabilem sit proprium deo 9. a

I N D E X

11. Quid sit æternitas, an de<sup>o</sup> sit æternus, an esse æternum deo sit proprium, quomodo æternitas distinguitur ab æuo, an sit solum vnum æuum sicut est vna æternitas, & vnū duntaxat tempus 9.b
12. An vnum superaddit a liquid enti. a opponitur multo, an dens sit vnus, an sit maximè vnum 10.b
13. An aliquis intellectus creatus potest videre diuinam essentiam, an diuina essentia videtur per aliquam similitudinem, an deus possit oculo corporali videri, an intellectus creatus naturali virtute valeat deum per essentiam videre 11.b
14. An intellectus creatus indiget lumine creato vt deū conspiciat, an deum comprehendere possit, an omnia in ipso cognoscat, & an talia videat per similitudines aliquas 12.b
15. An videntes diuinam essentiam omnia simul videant quæ in ipsa cognoscunt, an in præsentī vita quis possit deum per essentiam videre, an deum per naturalem rationē cognoscere possimus, & si est in hac vita aliqua cognitio dei per gratiam altior naturalī dei notitia 13.b
16. An deus sit à nobis nominabilis, an aliquod nomen de ipso substantialiter prædicetur, an aliquid propriè de deo dicatur, an nomina de deo dicta sint synonyma, an nomina de deo ac creaturis dicantur æquiuoce, analogice, & de quo dicantur per prius 14.a
17. An aliqua nomina dicantur de deo ex tēpore, an hoc nomen Deus sit nomen naturæ vel operationis, an sit nomen communicabile, an dicatur vnivoce de deo per naturam & diis per participationē, an hoc nomen. Qui est sit propriū dei nomē & si possit aliqua propositio affirmatiua formari de deo. 15.b
18. An in deo sit scientia, an deus intelligat se, an comprehendit se, an suum intelligere sit sua substantia, an intelligit alia à se, & an habet de aliis propriā cognitionē. 17.b
19. An diuina scientia sit diffusiuā, an sit causa rerum, an sit eorum quæ non sunt & malorum ac singularium 18.b
20. An diuina scientia sit infinitorum & contingentium futurorum atque enunciabilium, an sit variabilis, an sit speculatiua vel practica 19.b
21. An in deo sint idæ, an sint in eo plures idæ, an omnium quæ cognoscuntur à deo idæ in deo sint 20.b
22. An veritas sit in intellectu vel in re, an sit solum in intellectu componente & di-

I N D E X

- vidente, an verum conuertatur cum ente & quomodo habeat se ad bonum 21.a
23. An deus sit veritas, an omnia sint vera vna veritate an veritas sit æterna & immutabilis 22.a
24. An falsam sit in rebus, an sit in intellectu & sensu & de oppositione veri & falsi 22.b
25. Quorum sit viuere, quid sit vita, an conuenit deo & an omnia sint vita in eo 23.b
26. An in deo sit voluntas, an deus vult alia à se, an quicquid deus vult necessario vult, & an diuina voluntas causa sit rerum 24.b
27. An diuinæ voluntatis possit causa seu ratio assignari, an semp̄ impletur, an sit immutabilis, an rebus necessitatem imponat 25.b
28. An deus vult mala, an habet liberum arbitrium, a sint in deo distinguenda signa, atque de quinque signis voluntatis diuinæ 26.b
29. An in deo sit amor, an deus omnia amat, an plus amat vnum quā alium, an semp̄ amat plus meliores 27.a
30. An in deos sit iustitia, an iustitia dei sit veritas eius, an in deo sit misericordia an in omni tempore dei sint misericordia atque iustitia 28.a
21. An prouidentia rerum deo conueniat, an omnia diuinæ prouidentia sint subiecta, an diuina prouidentia sit immediata de omnibus, & rebus necessitatē imponat 29.a
32. an deo conueniat prædestinatio hominum, quid est prædestinatio, an aliquid ponit in prædestinato, an deo conuenit reprobatio hominum, & si prædestinati eliguntur 30.a
33. an merita sint causa prædestinationis & reprobationis, an prædestinati infallibiliter saluentur, an numerus prædestinatorum sit certus, an prædestinatio possit iuari orationibus sanctorū 30.b
34. Quid sit liber vitæ, cuius vitæ est liber iste, an aliquis de libro vitæ possit deleri 32.b
35. An in deo sit potentia, an potentia dei sit infinita, an deus sit omnipotens, an possit facere præterita non fuisse, an potest facere quæ non facit vel prætermittere quæ facit, & an possit ea quæ facit facere meliora 32.b
36. An beatitudo conuenit deo, an secundum quid cōpetit ei, an deus sit essentialiter beatitudo cuiuslibet rei, & an beatitudo dei omnem felicitatem includit 34.b
37. An sit processio in diuinis, an aliqua diuina processio sit generatio, an præter generationem sit in deo aliqua processio, an illa sit generatio, an in deo non sint

I N D E X.

- nisi duæ processiones 34.b  
 38. An in deo sint relationes reales, aut sint solum ab extra affixæ vel ipsa diuina essentia, an in deo possint esse plures relationes realiter cõdistinctæ, & de numero quoq; earum 36.a  
 39. De diffinitione personæ, de comparatione eius ad subsistentiam & hypostasim, an nomen personæ in diuins cõueniat & quod ibi significet. 37.a  
 40. An sunt plures personæ in diuinis, de numero earum quid termini numerabiles in diuinis designât, & de cõmunitate nominis personæ 38.b  
 41. An in diuinis sit trinitas, an filius sit alius à patre, an dilectio exclusiua addi potest termino essentiali in diuinis, an addi potest termino personali 39.b  
 42. An per naturalem rationem cognosci possunt personæ diuinæ, an sint eis aliquæ notiones attribuendæ 40.b  
 43. De numero notionũ in diuinis, & si licet circa eas diuersimode opinari 42.b  
 44. An patri conuenit esse principium, an persona patris propriè designetur hoc nomine, pater 43.a  
 45. An pater per prius dicitur de deo prout tenetur essentialiter vel personaliter, an esse ingentum sit propriũ patri 43.b  
 46. an verbũ in diuinis dicitur essentialiter vel personaliter, an sit propriũ nomẽ filij, an importat respectũ 44.b  
 47. an imago dicitur essentialiter in diuinis, an sit proprium nomen filij 45.a  
 48. An spiritus sanctus sit propriũ nomen diuinæ personæ, an illa persona procedit ex patre & filio, an procedit ex patre per filium, an pater & filius sint vnum principium spiritus sancti 45.b  
 49. An amor sit proprium nomen spiritus sancti, an pater & filius diligunt se spiritu sancto 47.a  
 50. An donũ sit nomen personale, an sit proprium spiritui sancto 48.b  
 51. An essentia in diuinis sit idem quod persona, an tres personæ sint vnius esse, an nomina essentialia dicuntur de personis in singulari vel in plurali 48.b  
 52. An adiectiua notionalia & verba seu participia prædicentur de nominibus essentialibus concretis, an dicantur de eis in abstracto acceptis, & an personarũ nomina dicuntur de essentialibus 49.b  
 53. An essentialia attributa sint approprianda personis, & quæ attributa appropriantur personis 50.a  
 54. An relatio sit idem cum

I N D E X.

- diuina persona, an relationes distinguat constituentq; personas, an eis subtractis personæ remaneant hypostases, an præsupponit actus personales vel econtra 51.a  
 55. An actus notionales personis conueniunt, an hi actus sunt necessarij vel voluntarij an de nullo sunt vel de aliquo 52.b  
 56. An in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium, quid ista potetia designet, an actus notionales ad plures personas terminari possint 53.b  
 57. An æqualitas sit in diuinis, an inter personam procedentem & eam à qua procedit sit æqualitas secundũ æternitatẽ, an in diuinis personis sit aliquis ordo 54.a  
 58. An diuinæ personæ sunt æquales secundum magnitudinem, an vna sit in alia, an sunt æquales secundum potentiam 54.b  
 59. An alicui diuinæ personæ conuenit mitti, an missio sit temporalis vel æterna, secundũ quod diuina psona inuisibiliter mittitur, & an cuilibet personæ cõueniat mitti 55.a  
 60. An inuisibiliter mitti conuenit filio atque spũ sancto, ad quos fiat inuisibilis missio, de visibili missione spiritus sancti, an aliqua diuina persona mittat seipsam 55.b  
 61. An deus sit causa efficiens omnium rerum, an materia prima sit creata, an deus sit causa exemplaris atque finalis rerum 56.b  
 62. Quid est creatio, an deus potest aliquid. 56.b  
 63. An creatio sit aliquid in creatura, cui rei competit creari 57.a  
 64. An creare proprium sit deo, an toti trinitati conueniat, an vestigium Trinitatis sit in rebus creatis, an opus creationis admiscetur operibus naturæ ac volũtatis 58.a  
 65. An creaturæ semper fuerunt, an mũdum incepisse sit articulus fidei, & quomodo dicitur deus in principio creasse cœlum & terram 59.b  
 66. An distinctio & inæqualitas rerum sit à deo & de vnitatem mundi 60.b  
 67. An malũ sit natura quædam, an sit in rebus, an bonum sit eius subiectum 61.b  
 68. An malum corrumpat totaliter bonũ, de diuisione mali in malum pœnæ & culpæ quod horum est prius 62.a  
 69. An bonum sit causa mali, an deus est causa mali, an sit aliquod summum malum caterorum malorum principium 63.a  
 70. An angelus sit incorporeus, an sit ex forma & materia compositus, de distinctio ne & incorruptibilitate angelorum 64.a

I N D E X.

71. An angeli habent corpora naturaliter sibi vnita, an assumunt corpora, an in corporibus assumptis exercent opera vitæ 75.b  
 72. An angelus sit in loco, an potest simul esse in pluribus locis, an plures angeli possunt esse simul in eodē loco 66.b  
 73. An angeli mouentur localiter, an moueantur de loco ad locum pertranseundo medium, an mouentur in instanti 67.a  
 74. An intelligere angeli sit sua essentia vel suum esse, an sua essentia sit sua potentia intellectiva, an in angelis sit intellectus agēs & possibilis, an habeant aliā vim cognitiuam quā intellectum 68.a  
 75. An angeli cognoscāt res per propriam essentia, an per species connaturales, an angeli superiores cognoscant per species vniuersaliores quā angeli inferiores 69.a  
 76. An angelus cognoscit seipsum, an vnus intelligit alium, an angelus per sua naturalia deum cognoscit 69.b  
 77. An angeli cognoscant materialia & singularia atque futura, cogitationesq; cordiū & mysteria gratiarum 70.a  
 78. An intellectus angelicus sit quādoq; in potentia, quādoque in actu, an potest plura simul intelligere, an intelligit discurrendo vel componendo ac diuidendo 71.b  
 79. An in intellectu angeli potest esse falsitas, cognitio quoque matutina ac vespertina & de distinctione cognitionum istarum 72.b  
 80. An in angelo sit voluntas, an distinguitur ab intellectu & essentia, an angeli habent liberū arbitriū, an cōpetit eis appetitus concupiscibilis & irascibilis 73.b  
 81. An in angelis sit naturalis dilectio, an dilectio electiua, an vnus diligit alium naturali dilectione, qua dilectione angelus diligit seipsum, an naturali dilectione plus amat deum quā se 74.a  
 82. An angelus habet causam sui esse, an sit ab æterno, an factus sit ante corporalem creaturam, an in cælo empyreo angeli sunt creati 75.a  
 83. An angeli fuerunt beati creati, an indiguerunt gratia qua cōuerterētur ad deū, an sunt creati in gratia, an beatitudinem meruerunt 76.a  
 84. An angeli post meritum statim beatitudinem acceperunt, an gratiam & gloriā secundum naturalem capacitatem adepti sint, an cū beatitudine simul in eis sint naturalis dilectio atque cognitio, an possunt post beatitudinē peccare vel proficere 76.b  
 85. An culpa potest esse in angelo, an sola supbia quid ap-

I N D E X.

petendo angeli peccauerūt, an aliqui dæmones sint naturaliter mali 77.b  
 86. An angelus in primo instanti suæ creationis potuit esse malus, an aliqua mora fuit inter creationem & lapsum, an summus cadentium fuit supremus inter omnes angelos 79.a  
 87. An primus angelus peccans fuit alijs peccandi causa, an tot peccauerunt quot permanserunt 80.b  
 88. De obtenebratione intellectus & obstinatione voluntatis, de dolore eorum & loco pœnarum 81.a  
 89. An creatura corporalis sit à deo, an sit propter diuinam bonitatem creata, an sit facta à deo per angelos, an formæ rerum corporalium sunt causatæ ab angelis 82.a  
 90. An informitas materiæ distinctionem eius tempore præcessit, an sit vna omnium rerū corporaliū materia 83.a  
 91. An cælum empyreum sit concreatum informi materiæ, an tempus sit concreatū eidem 84.a  
 92. An lux in spiritualibus propriè dicitur, an lux corporalis sit corpus, an sit qualitas an conueniens fuit lucē primæ die creati 84.b  
 93. An firmamentū sit factū secunda die, an aliquæ aquæ supra firmamentum 86.a  
 94. An firmamentum diuidat aquas ab aquis, an sint plures cæli, an vnum dūtaxat 87.b  
 95. De congregatione aquarum & productione plantarum 88.a  
 96. De productione luminarium cæli, de causa productionis eorum, & an sint animata 88.b  
 97. De ope quintæ diei 100.a  
 98. De ope sextæ diei 100.b  
 99. De consummatione operum, de requie dei, de sanctificatione & benedictione septimæ diei 100.b  
 100. De sufficientia septem dierum, an sint vnus dies, vel plures, de quibusdam modis loquēdi quibus scriptura vtitur describendo opera sex dierum 101.b  
 101. An anima sit corpus, an anima humana sit subsistens, an animæ brutorū subsistant, an homo sit sua anima 102.b  
 102. An anima componatur ex forma & materia, an anima sit incorruptibilis, & si sit eiusdem speciei cum angelo 103.b  
 103. Vtrum intellectiū principium vniatur copori vt forma, & an sit vnus intellectus in omnibus 104.b  
 104. Vtrum in corpore humano sit solū vna anima, an sit in ea aliqua forma substantialis: & an tali corpori anima conuenienter vniatur intel-



I N D E X.

- lectiua 105.b  
 105. An anima uniatu cor-  
 ri mediantibus aliquibus dis-  
 positionibus vel mediante a-  
 lio corpore, & si anima sit to-  
 ta in qualibet corporis parte  
 106.b  
 106. An anima sit sua potē-  
 tia, an habeat multas poten-  
 tias, de distinctione poten-  
 tiarum & ordine earundem  
 ad inuicem 107.b  
 107. De subiecto potentia-  
 rum animæ, an potentia flu-  
 unt ab essentia animæ, an v-  
 na potentia oriatur ex alia,  
 an oēs remaneant post mor-  
 tem in anima 108.b  
 108. An sint quinque genera  
 potentiarum animæ, & de  
 speciebus partis vegetatiuæ  
 109.b  
 109. De numero & distin-  
 ctione sensuum tam exteriorum  
 quam interiorum 110.a  
 110. An intellectus sit poten-  
 tia animæ vel eius essentia, an  
 sit passiuua potentia: de intel-  
 lectu agente an sit ponendus  
 an sit aliquid anime, an sit v-  
 nus in omnibus 111.a  
 111. Vtrum memoria sit in  
 parte intellectus, an distin-  
 guatur ab intellectu, an ratio  
 sit idem cum intellectu, & v-  
 trum ratio superior atque in-  
 ferior sint vna potentia ani-  
 mæ 112.a  
 112. Vtrum intelligentia di-  
 stinguatur ab intellectu, an
- intellectus speculatiuus & pra-  
 cticus sint diuersæ potentia,  
 & si synderesis ac conscien-  
 tia sint potentia intellectiua  
 partis 113.b  
 113. Vtrum appetitus sit spe-  
 cialis potentia animæ: de di-  
 uisione appetitus in appeti-  
 tum sensitium & intellectu-  
 uum 114.a  
 114. an sensualitas sit vis ap-  
 petitiua tantum: de diuisione  
 ipsius in appetitum concupi-  
 scibilem & irascibilem, & si  
 appetitus sensitius sit natus  
 obedire rationi 114.b  
 115. Vtrum voluntas aliquid  
 necessario velit, an omnia de  
 necessitate appetat, an sit di-  
 gnior intellectu, & si distin-  
 guatur per concupiscibilem  
 & irascibilem 115.a  
 116. an homo sit liberi arbi-  
 trij, quid sit liberum arbitriū,  
 vtrum sit potentia cognosci-  
 tiua vel appetitiua, & si sit idē  
 quod voluntas 116.b  
 117. Vtrum anima cognoscat  
 corpora per intellectum, an  
 cognoscat ea per species ali-  
 quas, an cognoscat omnia  
 per species naturaliter indi-  
 tas, & si species rerum in ani-  
 ma existentes fluant à formis  
 separatis 117.b  
 118. An anima cuncta intel-  
 ligat per rationes æternas, an  
 cognitionem intellectualem  
 à sensu recipiat, an semper in-  
 telligendo se conuertat ad

I N D E X.

- phantasmata, & si impediatur  
 in actu intelligendi per im-  
 pedimentum rerum sensitiua-  
 rum 118.b  
 119. Vtrum intellectus no-  
 ster cognoscat per abstractio-  
 nem à phantasmatibus & quo  
 modo species à phantasmati-  
 bus abstractæ ad intellectum  
 se habeant 120.a  
 120. An intellectus noster  
 primo cognoscat vniuersalio-  
 ra, an possit plura intelligere,  
 an intelligat componendo &  
 diuidendo 120.b  
 121. An intellectus possit es-  
 se falsus, an vnus eandem rem  
 melius cognoscat quam alter  
 & si intellectus per prius co-  
 gnoscat diuisibilia quam in-  
 diuisibilia 121.a  
 122. an intellectus humanus  
 cognoscat singularia, an co-  
 gnoscat infinita, an cognos-  
 cat futura 121.b  
 123. an anima intelligat seip-  
 sam per suam essentiam, an  
 etiam cognoscat habitus suos  
 & actus ac motus voluntatis  
 122.b  
 124. à anima ratiõalis possit  
 in præsentis statu cognoscere  
 substantias separatas secun-  
 dum seipsas, & an ad earū co-  
 gnitionem peruenire possit  
 per naturalium rerum noti-  
 tiã, & an deus sit primū quod  
 à nobis cognoscitur, 123.a  
 125. Vtrum anima separata  
 à corpore intelligere possit,  
 an intelligat substantias sepa-  
 ratas, an cognoscat omnia  
 naturalia, an cognoscat sin-  
 gularia 124.a  
 126. an habitus scientiæ ac-  
 quisite maneat in anima sepa-  
 rata, an actus habituum in a-  
 nima separata maneant, an  
 localis distantia cognitionē  
 animæ separatæ impediatur &  
 si cognoscat quæ hic agun-  
 tur 125.a  
 127. an anima sit aliquid de  
 substantia dei an sit creata, an  
 sit facta per angelos, an sit  
 ante corpus creata 115.a  
 122. De materia corporis pri-  
 mi hominis, à quo sit illud  
 corpus formatum, de dispo-  
 sitione corporis eius, & de  
 modo ac ordine suæ produ-  
 ctionis 115.b  
 129. an mulier in prima re-  
 rum productione fieri debuit,  
 an de viro, an de costa viri &  
 an sit à deo immediate facta.  
 117.a  
 130. an in hoīe sit dei imago  
 an sit in irrationabilibus, an  
 dei imago sit magis in homi-  
 ne quam in angelo, an sit in  
 omni homine, & si imago ista  
 attenditur quantum ad essen-  
 tiam dei vel quoad personas.  
 118.a  
 131. an imago dei sit in homi-  
 ne secundum mentem solum,  
 an imago attendenda sit se-  
 cundum potentias vel habi-  
 tus aut actus, an sit in homi-

I N D E X.

- ne solum per comparationem ad obiectum quod est deus, & de differentia similitudinis atque imaginis. 119.a
132. Vtrum primus homo vidit deum per essentiam, an potuit videre substantias separatas, an habuit omnium notitiam, an potuit decipi. 120.a
133. an primus homo fuit in gratia creatus, an in statu innocentiae habuit animae passiones, an habuit omnes virtutes, an opera eius fuissent tam meritoria sicut nunc. 121.a
134. Vtrum homo in statu innocentiae dominabatur animalibus, an dominabatur omni creaturae, an in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales & si vnus homo alteri dominaretur in illo statu 122.a
135. an homo in primo statu fuisset immortalis, an fuisset impassibilis, an indignifset cibus, an immortalitatem consecutus fuisset per esum ligni vitae 123.a
136. an in statu innocentiae fuisset generatio, & si per coitum generassent 124.a
137. an in primo statu innocentiae pueri nati statim habuissent perfectam virtutem corpoream, & an omnes fuissent nati in sexu masculino 125.a
138. an omnes nati fuissent in originali iustitia, an omnes nascerentur confirmati in ea 125.b
139. an pueri nati mox fuissent perfectae scientiae, & an statim post natiuitatem vsu rationis sortiti fuissent 125.b
140. Vtrum paradysus sit locus corporeus, an sit conueniens locus habitationis humanae, cur homo in ea positus fuit, & quare Adam in paradiso formatus non est. 126.a
141. an mundus ab aliquo gubernetur: de fine gubernationis mundi, an gubernetur ab vno & de gubernationis effectu 127.a
142. Vtrum omnia diuinae gubernationi subdantur, an omnia immediate gubernentur a deo, an diuina gubernatio cassatur in aliquo, & an aliquid diuinae gubernationi renitatur. 127.b
143. an creaturae indigeant conseruari a deo in esse, an conseruentur immediate a deo, an aliquid possit a deo in nihilum redigi, & si aliquid redigatur in nihilum. 128.b
144. an deus possit immediate materiam mouere ad formam vel ad corpus vel ad intellectum, vel voluntatem. 129.b

I N D E X.

145. An deus operetur in omni operante, an possit aliquid agere praeter ordinem rebus inditum, an omnia sic facta sit miracula, & de miraculorum diuersitate. 130.b
146. Vtrum vnus angelus illuminet alium, an moueat voluntatem alterius, an inferior angelus possit illuminare superiorem, & si superior inferiorem illuminet de omnibus quae cognoscit. 131.b
147. An vnus angelus alteri loquatur, an inferior loquatur superiori, an angelus deo loquatur, an in tali locutione aliquid operetur localis distantia, & vtrum locutionem vnus ad angelum alium alij omnes agnoscant 132.b
148. Vtrum omnes angeli sint vnus hierarchiae, an in vna hierarchia sit tantum vnus ordo, an in vno ordine sint plures angeli, & si distinctio hierarchiae & ordinis sit a natura 133.b
149. De nominibus atque proprietatibus singulorum ordinum, de comparatione quoque ordinum angelicorum ad inuicem 134.b
150. Vtrum ordines durent post diem iudicij, & si homines assumantur ad ordines angelorum 135.b
151. An in daemionibus sint ordines, an sit inter eos praeratio, an vnus alium illuminati, & si subiiciantur praeratiioni angelorum sanctorum 136.a
152. Vtrum creatura corporalis administratur per spirituales, an ei ad nutum obediat, an ab ea immediate moueri possit, & si angeli boni ac mali miracula facere queant 136.b
153. An angelus possit illuminare eius affectum vel imaginationem aut sensum 137.b
154. An angeli mittuntur in ministerium, an omnes mittuntur, an qui mittuntur assistunt, & de quibus ordinibus mittantur 138.b
155. An angeli custodiant homines, an vnusquisque hominum a speciali angelo custodiatur, an custodia pertinet ad infimum ordinem, an omnis homo habet angelum custodem 140.a
156. Vtrum angelorum custodia a natiuitate hominum incipiat, an semper custodiant homines, an doleant de damnatione sibi commissorum, & vtrum sit pugna inter angelos ratione custodiae 140.b

I N D E X.

157 An homines à dæmoni-  
bus impugnentur, an tenta-  
re sit proprium dæmoni, an  
omnia peccata hominum ex  
dæmonum tentatione vel  
suggestione contingant.  
140. b

158. An dæmones possint de-  
cipere homines faciendo ve-  
ra miracula, & an dæmon se-  
mel victus nunquam ad tenta-  
ndum reuertatur 142. a

159. An aliquod corpus sit  
actiuum, an in corporibus  
sint rationes seminales, & an  
corpora cœlestia sint causa  
eorum quæ in inferioribus  
corporibus fiunt 142. b

160. Vtrum corpora cœle-  
stia sint causæ actuum huma-  
norum, an eorum influen-  
tiis dæmones subiiciantur, &  
an corpora cœlestia impo-  
nant inferioribus necessitate

143. a

165. Vtrum fatum sit aliquid  
in quo sit, an sit immobile, &  
si omnia subiecta sint fato  
144. a

162. An vnus homo possit  
docere alium, an homo po-  
test docere angelum, an ho-  
mo per virtutem animæ va-  
leat immutare naturam cor-  
poralem, & vtrum anima se-  
parata queat mouere corpo-  
ra motu locali 144. b

163. An anima sensitua tra-  
ducatur cum semine, an in-  
tellectiua sit ex traduce, &  
an omnes animæ sint simul  
creatæ 146. a

164. Vtrum aliquid de ali-  
mento conuertatur in verita-  
tem naturæ humanæ, & an  
semen quod est generationis  
humanæ principiū sit de su-  
perfluo alimenti 147. a

LIBRI SECVNDI  
I N D E X.

I N D E X

**A** Vris bona cum o-  
mni concupiscen-  
tia audiet sapien-  
tiam. Proœmium.  
folio 149. a

1. Vtrum hominis sit age-  
re propter finem, an agere  
propter finem sit proprium  
rationali creaturæ, an actio-  
nes capiant speciem à fine,  
& de vltimo fine vitæ huma-  
næ. 149. b

2. An vnus hominis vale-  
ant esse plures vltimi fines,  
an homo omnia ordinet ad  
vltimum finem, quod om-  
nium hominum sit idem vl-  
timum finis. Et an aliæ crea-  
turæ in illo fine conueniant.  
150. a

3. In quibus beatitudo con-  
sistat, an sit in diuitijs, vel  
honoribus, fama, seu gloria,  
in potestate, vel aliquo bo-  
no corporis, vel voluptate,  
vel in bono animæ, vel  
in aliquo bono creato.  
151. a

4. An beatitudo sit aliquid  
in creatum, an sit operatio.  
Et cuius potentia sit actus,  
in quali scientia & in quo co-  
gnoscibili consistat.  
152. a

5. Vtrum ad beatitudinem  
requirantur delectatio, com-  
præhensio, corpus, perfe-  
ctio corporis, exteriora bo-

na, amicorum societas. Et  
quid sit principalis in bea-  
titudine, visio vel delecta-  
tio 153. a

6. Quod homo potest bea-  
titudinem adipisci. Quod  
vnus potest alio beator fieri,  
an beatitudo potest in  
hac vita haberi vel amit-  
ti, an potest ex naturali-  
bus acquiri, quomodo ac-  
quiritur per cooperationem  
superioris creaturæ, pro-  
priorumque operum: & an  
omnes beatitudinem appe-  
tant 154. a

7. An voluntarium insit  
homini, an etiam brutis, an  
possit esse sine actu, an vic-  
lentia potest voluntati in-  
ferri. Vtrum violentia ac-  
metus concupiscētia & igno-  
rantia reddant inuolunta-  
rium 155. a

8. Quid sit circumstantia,  
an sit à theologo conside-  
randa. Quot sint circumstan-  
tia, & quæ sint principal o-  
res 156. a

9. Vtrum voluntas sit tan-  
tum boni & finis, an sit me-  
diorum ad finem, an moue-  
tur vno motu in vtrunque.  
156. b

10. Vtrum voluntas mouea-  
tur ab intellectu, ab appe-  
titu sensitiuo, à seipsa, ab a-  
liquo exteriori principio, à

I N D E X.

lis, de diuisione concupiscentiæ & an sit infinita.

174.b

34. An delectatio sit passio, an sit in tempore, an distinguatur à gaudio, an sit in voluntate: de diuersa cõparatione delectationũ adinuicem, an sit aliqua delectatio non naturalis. Et an vna sit alteri contraria.

174.b

35. De diuersis causis delectationum.

176.a

36. An dilatatio & desiderium sui causare sint effectus delectationis, an delectatio vsum rationis impediatur, an operationem perficiat.

177.b

37. De bonitate & malitia delectationum

178.b

38. An tristitia sit passio animæ, an sit idem quod dolor, an sit delectationi contraria, an delectationi contemplationis opponatur tristitia aliqua, an tristitia sit magis fugienda, quàm delectatio appetenda, an dolor exterior sit maior interiore dolore, & de speciebus tristitiæ

178.b

39. De varijs causis doloris

180.a

40. De diuersis effectibus doloris

180.b

41. De multis remedijs tri-

stitiæ.

181.b

42. De bonitate atque malitia doloris seu tristitiæ.

181.b

43. Quid sit spes, de subiecto spei, an desperatio sit ei contraria, de causa spei in quibus abundet, quomodo se habet ad amorem & qualiter conferat ad operationem.

182.a

44. An timor sit passio animæ, an sit passio specialis, an sit aliquis timor naturalis, & de speciebus timoris.

183.a

45. De obiecto timoris, & varijs rebus quæ timentur.

183.a

46. An amor & defectus sint causa timoris.

184.a

47. De effectibus timoris, & an reddat homines bene consiliatiuos, an audacia cõtrariatur timori, quomodo se habet ad spem

184.a

48. De causa atque effectiua audaciæ

185.a

49. An ira sit passio specialis, de obiecto subiectoque eius, an ira sit cum ratione, an sit connaturalior homini quàm concupiscentia, an sit grauior odio, an sit solam ad illos ad quos est iustitia, & de speciebus iræ

185.b

50. De causa effectiua iræ.

186.b

I N D E X.

51. An ira sit causa delectationis, feruoris, taciturnitatis & an maximè impediatur vsum rationis

187.a

52. Quid sit habitus, de ordine eius ad actum, & de necessitate habituum

187.b

53. An habitus potest esse in corpore, an sit in essentia animæ, an possit esse in potentijs sensitiuis, in ratione quoque voluntate, & an sit in substantijs separatis.

188.a

54. An aliqui habitus in sint homini à natura, an generentur ex actibus, an ex vno actu generari possunt: & an sint aliqui habitus à deo infusi.

189.a

55. An habitus augmententur, an per additionem augmententur, an quilibet actus augeat habitum

189.b

56. An habitus potest corrumpi vel minui, & de modo per quem

190.b

57. Vtrum multi habitus esse possunt in vna potentia, an distinguantur per obiecta, an per bonum & malum: & vtrum ex multis habitibus vnus fiat

191.a

58. Vtrum virtus humana sit habitus operatiuus ac bonus, & de diffinitione virtutis

191.b

59. De subiecto virtutis in communi: an subiectum virtutis esse potest intellectus: an concupiscibilis quoque & irascibilis

192.a

60. Vtrum habitus intellectuales speculatiui sint virtutes, de numero eorum, an ars sit virtus, an prudentia quoque, an prudentia sit homini necessaria: & de virtutibus ei adiunctis

192.b

61. Vtrum omnis virtus sit moralis, quomodo virtus moralis differat ab intellectuali de diuisione virtutis in morale & intellectualem, an vna earum sine alia possit haberi

163.b

62. An virtus moralis sit passio, an potest esse cum passione, an etiam cum tristitia, an omnis virtus moralis sit circa passionem, an aliqua sine passione esse possit

194.b

63. De distinctione virtutum moralium, an circa diuersas passiones sint diuersæ virtutes morales, & numero earum quæ sunt circa operationes

195.a

64. Vtrum virtutes morales sint cardinales, de numero virtutum cardinalium, & quæ sint, & quomodo differant: de diuisione earum in virtutes politicas, purgatorias purgati animi, ac exéplares

196.b

b iij

I N D E X.

65. De virtutibus theologice quot sunt, quomodo ab aliis differant:& de earum ordinibus 197.b
66. An aliqua virtus infit à natura, an ex consuetudine operum, an per infusionem à deo, an virtus infusa fit vnius speciei cum virtute acquisita 198.a
67. An virtutes morales consistunt in medio, an illud medium sit medium rei vel rationis, an etiam virtutes intellectuales ac theologice consistant in medio. 198.b
68. An virtutes morales sint connexæ, an esse valeant sine charitate vel charitas sine eis, an fides & spes esse queunt sine charitate vel charitas sine eis. 199.b
69. De æqualitate virtutum moralium: de diuersa comparatione earundem: de comparatione virtutum theologicarum adinuicem 200.b
70. Vtrum post hanc vitam remaneant virtutes morales & theologice vel aliqua harum 201.b
71. An dona distinguuntur à virtutibus, de necessitate donorum, an sint habitus, quæ sint & quot. 202.b
72. An dona sint connexa, an maneant in patria, de comparatione eorum adinuicem & ad virtutes 203.b
73. De distinctione beatitudinum à donis atque virtutibus, an premia pertinent ad vitam præsentem, de numero beatitudinum, & de conuenientia præmiorum earum 204.b
74. An fructus sint actus, an à beatitudinibus differunt, de numero fructuum & comparatione eorum ad opera carnis 205.a
75. Quod vitium contrariatur virtuti, quod peccatum fit contra naturam, vtrum sit peius vitium vel peccatum, an actus vitiosus esse potest cum virtute, an in omni peccato sit aliquis actus, & de definitione peccati secundum Augustinum 206.a
76. Vtrum peccata vel vitia distinguuntur per obiecta, an secundum causas & secundum eos per quos peccatum committitur, an secundum diuersitatem reatus, an secundum omissionem & commissionem, an secundum diuersum processum peccati & secundum circumstantias, & de distinctione spiritualium vitiorum à carnalibus 207.a
77. An vitia sint connexa, an sint paria, an grauitas vitiorum pensetur secundum obiecta vel dignitatem vir-

I N D E X

- tutum quibus opponuntur, & an peccata carnalia, sint spiritualibus vitiis grauiora. 208.b
78. Vtrum grauitas vitiorum pensanda sit secundum causas peccatorum, secundum circumstantias, secundum quantitatem nocummenti, secundum conditionem personæ in quam peccatur: & secundum magnitudinem peccantis 209.b
79. De diuersis vitiorum subiectis, & an peccatum mortale esse potest in sensualitate. 290.a
80. An delectatio morosa sit in ratione inferiori, an ratio superior est subiectum consensus peccati, an ratio inferior sit subiectum peccati mortalis, vel ratio superior venialis:& an ratio superior erret circa proprium obiectum. 290.b
81. De causa peccati, an peccatum habeat causam, & quomodo, an peccatum vnum possit esse causa alterius. 291.a
82. An ignorantia sit causa peccati, an sit peccatum, an à peccato excuset, an ipsum diminuat. 292.a
83. Vtrum passio appetitus sensitiui possit mouere voluntatem, vel vincere rationem, an peccatum ex passione proueniens sit peccatum ex infirmitate, an passio amoris sit causa omnis peccati, de triplici concupiscentia, an passio peccatum diminuat, vel excuset, an peccatum ex passione proueniens possit esse mortale 292.b
84. An aliquis peccat ex certa malitia, an omnis ex habitu malo peccans peccet ex certa malitia, vel e contra:& an peccatum quod est ex certa malitia seu industria, sit grauius peccato quod est ex passione. 294.a
85. An deus sit causa peccati, an sit causa actus peccati an sit causa obdurationis & excæcationis, & vtrum obduratio & excæcatio ordinantur in salutem eorum qui obdurantur & excæcantur. 294.b
86. An dæmon sit causa peccati, an ad peccandum persuadeat vel compellat, & an omnia peccata ex eius suggestionem proueniant 295.a
87. De traductione originalis peccati, & aliorum in posterum, an originale peccatum transit in omnes qui naturali via gignuntur, & an transfret in eos qui miraculose formarentur, & an femina tantum peccante peccatum fuisset traductum. 296.a

I N D E X

88. Vtrum originale peccatum sit habitus, an sit tantum vnum in vno homine, an sit concupiscentia, & an omnibus æqualiter insit  
295.b
89. De subiecto originalis peccati, & quæ vires animæ sint ipso magis infectæ.  
297.a
90. An cupiditas sit omnium peccatorum radix, an etiam superbia, & quæ sint vitia capitalia  
297.b
91. Vtrum per peccatum bonum naturæ diminuatur vel auferatur, de quatuor vulneribus naturæ: an priuatio speciei, modi, ac ordinis sint effectus peccati, an etiam corporales defectus, vt mors, ægrotudo &c.  
298.b
92. An macula animæ sit effectus peccati, & an macula post actum peccati remaneat  
299.a
93. Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati, & an peccatum sit pœna alterius culpæ, an aliquod peccatum facit reum pœna æterna ac infinita, an reat<sup>o</sup> pœnæ manet post culpam, an omnis pœna pro peccato infligitur, an vnus sit reus pro alio.  
299.b
94. De distinctione peccati mortalis à veniali, an peccatum veniale disponat ad mortale, an fiat mortale, an peccatum veniale per circumstantiam fieri potest mortale, & vtrum peccatum mortale fieri queat veniale  
300.b
95. An peccatum veniale caussat in anima maculam, de diuisione eius per lignum fœnum, stipulam, an homo in statu innocentia, & angelus bonus vel malus poterunt peccare venialiter, an primi motus infidelium sint veniales, an peccatum veniale potest esse in aliquo cum solo originali.  
301.b
96. Vtrum lex sit aliquid rationis, de fine legis, de caussa legis, de promulgatione legis  
303.a
97. De diuersitate legis æternæ ac naturalis, diuinæ atque humanæ, an sit tantum vna lex, & an sit aliqua lex peccati  
303.b
98. De diuersis effectibus legis  
folio 304.b
99. Quid sit lex æterna, an sit omnibus nota & omnis legis origo, an necessaria & contingencia atque humana ei subdantur  
304.b
100. Quid sit lex naturalis de præceptis eius, vtrum omnes actus virtutum sint de-

I N D E X

- lege naturali, an sit vna apud omnes, an sit mutabilis, an possit à mente humana deleri  
305.a
101. De vtilitate, origine qualitate ac diuisione legis humanæ  
106.a
102. An lex humana sit ponenda in communi, an habet omnia vitia prohibere omniumque virtutum actus ordinare, an necessitatem imponat in foro conscientia, an omnes homines ei subdantur, an licet existenti sub lege agere præter verba legis  
107.a
103. Vtrum lex humana sit mutabilis, an semper occurrente aliquo meliori sit mutanda, an per consuetudinem deleatur, an consuetudo habeat vim legis, an legis humanæ, vsus sit per dispensationem rectorum mutabilis  
308.a
104. An lex vetus sit bona & à deo per angelos data, an data sit omnibus, an omnes obliget, & vtrum data sit tempore conueniente  
308.b
105. Vtrum lex vetus contineat præcepta multa & moralia ceremonia quoque ac iudicia & aliqua alia: qualiter lex induxit ad obseruantiam præceptorum istorum.  
310.a
106. Au omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ, an sint de actibus omnium virtutum, an reducuntur ad decem præcepta decalogi, de numero præceptorum ordine  
311.a
107. De modo tradendi præcepta, an sint dispensabilia, an modus seruandi ea sit in præcepto, de distinctione aliorum præceptorum moralium, & vtrum præcepta moralia veteris legis iustificent.  
311.b
108. Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium, an sint figuralia ac multa, & de distinctione eorum  
311.b
109. Vtrum præcepta ceremonialia habeant caussam, qualem caussam habeant, de rationibus quoque sacrificarum veteris legis  
312.a
110. An fuerint ceremoniæ ante legem, an præcepta ceremonialia habeant aliquam vim iustificandi, an Christo veniente cessauerunt, an sine mortali peccato possint seruari  
313.a
111. De præceptis iudicialibus, an sint figuralia, de duratione & distinctione ipsorum  
314.a
112. De rationibus predictorum præceptorum  
314.b

I N D E X.

113. De qualitate & iustificatione legis nouæ  
315.a
114. An lex noua sit distincta à veteri, an impleat eam, an contineatur in ipsa, & quæ earum sit grauior  
315.a
115. Quomodo se habeat lex noua circa exteriora opera, & qualiter superaddit præceptis consilia  
316.b
116. An sine gratia possit homo aliquod verum cognoscere, vel aliquod bonum operari, aut velle, vel deum super omnia diligere, aut legis præcepta seruare, vel vitam mereri æternam.  
316.b
117. Vtrum sine gratia possit homo se ad gratiam præparare, à peccato resurgere, malum vitare, an homo existens in gratia valeat siue gratia bonum facere in bono perseuerare, atque peccata vitare  
317.a
118. Quid sit gratia, an sit qualitas, an distinguatur à virtute infusa, & de eius subiecto  
318.a
119. De multiplici diuisione gratiæ, & comparatione gratiarum adinuicem  
318.b
120. Quod solus deus sit causa efficiens gratiæ, an exigatur dispositio in recipiente, an talem dispositionem necessario consequatur gratia, an gratia sit equalis in omnibus, & vtrum homo scire queat se esse in gratia  
319.b
121. Quid est iustificatio impij, an requirantur ad eam infusio gratiæ motus quoque liberi arbitrij motusque fidei, motus liberi arbitrij contra peccatum, & culpæ remissio  
320.a
122. An iustificatio sit in instanti, de ordine eorum quæ ad eam exiguntur, an iustificatio impij sit maximum opus dei, & vtrum sit miraculosa  
322.a
123. Vtrum homo potest aliquid à deo mereri, an vitam æternam possit sine gratia promereri, vel gratia ex condigno, an gratia sit principium promerendi mediante charitate, & an quis potest primam gratiam promereri  
322.b
124. Vtrum vnus homo potest alteri gratiam promereri, vel sibiipsum reparationem post lapsum: an possit sibiipsum mereri augmentum charitatis ac gratiæ perseuerantiamque finalem, & an temporalia bona cadant sub merito  
322.b

F I N I S.

**D. DIONYSII** *CARTHUSIANI, IN*  
*PRIMUM LIBRUM SUMMAE FI-*  
*dei orthodoxae: in quo agitur de Deo, eius-*  
*que attributis, de trinitate personarum, de*  
*rerum creatione, de angelis eorumque co-*  
*gnitione, de anima & eius potentiis, de*  
*productione, statu, cōditione, loco, & pro-*  
*pagatione hominis, de mundi guber-*  
*natione, de angelorum distinctio-*  
*ne atque officiis, de que im-*  
*pugnatione demo-*  
*num & fato.*

PRÆFATIVNCVLA.



**N**EMINEM diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat. Sapientia autem diuina est possessio atque diuinorum agnitio. Vnde non tantum Dei, sed separatarum quoque substantiarum notitia, sapientia appellatur. Idcirco theologus (qui solus perfecte sapiens perhibetur inter omnes qui inter homines sapientes censentur) non tantum de diuinitate & concernentibus eam, sed etiam de entibus diuinis determinare habet: imò de omnibus quæ ad fidem ordinantur. Et quoniam anima rationalis, est supergloriosissima trinitatis imago, & intelligentia quedam obumbrata, se-



D. DI ONIS YI CARTHVSIANI

eundem Isaac Israelitam philosophum: ideò in presenti edi-  
tione principaliter quidem de Deo, secundario vero de an-  
gelis & anima intellectuali inquisitio fiet, secundum quòd in-  
cipientibus imperfectisque congruit, difficiliora & secretio-  
ra relinquendo alii loco.

¶ Præfatiunculæ finis

¶ An sacra doctrina (id est, theologia) sit necessaria. 2. An sit scien-  
tia. 3. An una uel plures. 4. An sit speculatiua uel practica.  
5. Et de comparatione eius ad alias scientias.

Articulus. I



Vemadmodum ait Apostolus. 2. ad Timo-  
theum. 3. Omnis scriptura diuinitus inspira-  
ta (id est, sacra doctrina,) utilis est ad docen-  
dum, ad arguendum, ad corripiendū, ad eru-  
diendum. Itaque necessaria est homini quæ-  
dam supernaturalis doctrina seu sapientia.

Primò, quoniam homo ad supernaturalem finem ordinatur,  
cuius cognitio naturali ratione cõprehendi non valet: unde  
oportuit per diuinam reuelationem ipsam agnosci, propter  
quod dedit Deus homini supernaturalẽ doctrinam, per quã  
homo supernaturalium virtutum est agnoscitius. Secun-  
dò, nam homo nõ peruenit ad diuinorum notitiam, nisi per  
longam morã & cum incertitudine quadam. Vnde inter phi-  
losophos est magna dissensio de diuinorum notitia. Debet  
igitur homo altiora se noscere, non quidem propria perseru-  
ratione, sed fide humillima ac reuelatione diuina.

2 ¶ Præterea scientiæ duplices sunt. Nam quædam pro-  
cedunt ex principiis in ipsis per se notis ex lumine naturalis  
intellectus, vt Arithmetica, Mathematica. Quædã verò proce-  
dunt ex principiis non nisi lumine superioris scientiæ agni-  
tis: vt perspectiua, quæ procedit ex principiis per Geometriã  
notificatis Et hoc modo sacra doctrina sciẽtia dicitur. Nam  
licet eius principia, scilicet articuli fidei, nõ sint homini per  
se nota: sunt tamen altiori scientiæ, videlicet Dei ac beatorũ,  
per se nota. Vnde quod dicitur: Omnis scientia procedit ex  
per se notis, intelligendum est vel immediate vel per redu-  
ctionem ad altiore scientiam.

3 ¶ Porro Theologia seu sacra doctrina est vna scien-  
tia. Vnitas nanque habitus atque potentia, est secundum for-  
malem vnitatem obiecti pensanda: id est, secundum propriã

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 2

rationem secundum quam habitus, vel sciẽtia respicit ipsum  
obiectum. Omnia autem quæ in sacra doctrina traduntur,  
considerantur in ea secundum eandem rationem, videlicet  
prout sunt diuinitus reuelata. Et licet talium quædam perti-  
neant ad Deum, quædam ad creaturas: nõ tamen impeditur  
scientiæ vnitas, quoniam sacra doctrina principaliter atque  
directè & per se est de creatore. De creaturis verò, secundum  
quod ordinationem habent ad Deum, qui est omniũ vltimus  
finis. Patet ergo quod sacra doctrina est velut quædam scien-  
tiæ diuinæ impressio. Est enim proportioabiliter simplex  
ac vna, sicut & illa.

4 ¶ Denique sacra doctrina cum sit principaliter de Deo  
atque æternis, quam de actibus humanis, aut operabilibus,  
ideò potius est nominanda speculatiua quàm practica, quã-  
uis quodammodo practica sit.

5 ¶ Est autem sacra doctrina omni naturali sciẽtia tam spe-  
culatiua quàm practica dignior. Speculatiua enim scientia di-  
citur dignior, vel propter certitudinem, vel propter obiecti  
nobilitatem. Sacra verò doctrina diuinæ veritati prorsus in-  
fallibili est innitens. Et de his tractat quæ omnem naturalem  
inuestigationem transcendunt. Est ergo certissima atque di-  
gnissima. Practicarum autem scientiarum illa est potior, quæ  
finem altiore, magisque vltimatum concernit: vt Politi-  
ca est dignior Ethica. Cum ergo sacra doctrina æternam ac  
supernaturalem fœlicitatem pro fine respiciat: patet quod  
omnem practicam excedat scientiam. Vtitur autem sacra  
doctrina naturali philosophia velut quadam ancilla ad am-  
pliores diuinorum explanationem. Vnde ait Hieronymus  
in epistola ad Magnum oratorem vrbis Romanæ: Antiqui  
doctores in tantum libros suos philosophorum doctrinis at-  
que scientiis refarciunt, vt nescias quid primũ debeas admi-  
rari, scientiam seculi, an eruditionem scripturæ diuinæ.

¶ An sacra doctrina sit sapientia. 2. De eius subiecto. 3. An sit argu-  
mentatiua. 4. An metaphoris ac symbolicis locutionibus  
debeat uti. 5. Et an scriptura sacre doctrine sit  
multipliciter exponenda. Articulus. 2.

**D**ICITVR autem scientia dupliciter sapientia,  
scilicet in certo genere. In qualibet enim arte sapiens  
dicitur, qui altissimas rationes ac causas illius artis

16

art. 4.

art. 2.

art. 3.

art. 4.

art. 5.

6.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

considerat, atq; per eas de aliis in illa facultate cōtentis ordinat, discernit seu iudicat. Quemadmodum in genere ædificii, artifex qui formam domus considerat, sapiens architectusq; dicitur respectu inferiorum, qui ei subseruendo lapides dolant, atque materiam præparant. Quum ergo sacra doctrina, Deum consideret (qui est omnium causa altissima) non solum secundū, quod ex rebus creatis valet agnosci, sed etiam secundū id, quod soli Deo de seipso est cognitū, nobis verò per reuelationem manifestatum: constat quod sacra doctrina sit potissimè sapientia, & secundum Augustinum, est diuinorum, dignior cognitio. Et quoniam hæc sapientia ex naturali ratione nõ prodit, non spectat ad eam, aliarū scientiarū probare principia, sed iudicare de eis. Quicquid enim huius doctrinæ repugnat, tanquam falsum diiudicatur.

7 2 ¶ Præterea huius doctrinæ subiectum, est Deus. Omnia enim quæ in ea considerantur, vel sunt ipsæ, Deus, vel aliquo modo referuntur ad ipsum tãquam primum principium finemq; vltimum. Vnde sicut se habet obiectum, ad habitum siue potentiam: sic subiectum se habet ad scientiam. Ideò sicut illud est obiectum potētiae, sub cuius ratione omnia sub ipsa potentia cadunt: vt homo, lapis, lignum, referuntur ad visum sub ratione colorati: propter quod coloratum est visus obiectum: sic quoniam omnia quæ in sacra doctrina considerantur, cadunt sub cōsideratione theologi, in ordine ad Deum, patet quod Deus sit propriū huius doctrinæ subiectū.

8 3 ¶ At verò nulla scientia propria probat principia: sed inferiorum scientiarum principia probari possunt, per principia superioris scientiæ. Quælibet verò scientia: ea quæ ad eam pertinent & in ipsa continentur, ex suis principiis probat. Conformiter sacra doctrina non probat sua principia, puta articulos fidei. Vnde Ambrosius libro de sacramentis restatur: Tolle argumenta, vbi quæritur fides. Sed præsupponendo articulos fidei, vel sacram scripturam, contra aduersarios argumentatur. Vnde ait Apostolus ad Titum: Potens est eos qui cōtradidunt, arguere. Si verò quis negat totam sacram scripturā, non potest sacra scriptura cōtra eum arguere: sed rationes cōtrarias soluere. Sicut nec Metaphysicus cōtra negantem prima principia potest arguere: sed rationes oppositas soluere. Maxime autē innititur sacra doctrina auctoritati nõ humanæ, sed diuinæ, quæ prorsus firmissima est.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 3

Authoritati autem Apostolorum & Prophetarum innititur: quasi demonstratiuè, sicut diuina reuelatione doctorū. Aliorum verò doctorum auctoritati innititur probabiliter solū. Dicit enim Augustinus in epistola ad Hieronymum: Solis libris scripturæ canonicæ, hunc didici deferre honorem, vt nullum eorum qui eos scripserunt, errasse firmissimè credā: alios verò sic lego, vt quætalibet sanctitate vel doctrina præpolleant: non ideò putem verum quod dicunt, quoniam ipsi ita senserunt. Interdum quoque sacra scriptura vtitur auctoritate philosophorū, non quasi indigens ea, sed ex abundantia, vel ad explanationem maiorem, quemadmodum Paulus Actuum decimo septimo dicit: Quemadmodū quidam poetarum vestrorum dixerunt: Gens Dei sumus. Quod est verbum Arati philosophi.

9 4 ¶ Amplius (quoniam teste Dionysio primo cœlestis Hierarch. capitulo impossibile) est aliter nobis lucere diuinū radium, nisi varietate sacrorum voluminum circūiectum, apte sacra doctrina metaphoris vtitur, non solum propter præsentationem sicut poetria, sed propter necessitatem vtilitatemque hominum. Nostra enim cognitio à sensu habet exordiū, nec spiritualia agnoscere possumus: nisi per sensibilia. Deus autē singulis prouidet sicut capaces sunt. Gratia quidē, naturam nõ tollit, sed perficit: vt nec charitas, naturalē inclinationem voluntatis ad bonum corrumpit, sed complet. Soleq; autem scriptura vti vilibus formis sensibilibus rerum, ad designandum diuina, ne homo in talibus conquiescat, & vt diuina indignis occultentur, secundum Dionysium 2. cœlestis Hierarch. capitulo.

10 5 ¶ Adhuc autem, quemadmodum homo, voces ad significandum instituit: sic Deus (qui est sacre doctrinæ author) res ipsas ad significandum res alias ordinat, instituit, atque coaptat. Vnde sacra doctrina proprium habet, quod res ipsæ significata, per voces significant etiam aliquid. Illa ergo significatio, qua voces significant res, spectat ad primum scripturæ intellectum: videlicet sensum historicum seu literalem. Significatio autem, qua res per voces significata, significant alias res, vocatur sensus spiritualis: qui semper literalem præsupponit, & in ipso fundatur. Hic verò sensus est triplex: Vetus enim lex (teste Apostolo) est figura nouæ legis: sed & lex noua figura est status gloriæ, secundum Dionysium 3. cœlestis

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Hierarchiæ capitulo. Rursus quæ in noua lege, de capite (id est Christo,) scripta gesta que sunt, quid nos agere debeamus figurant. Sensus igitur allegoricus est, dum ea quæ veteris legis sunt, ea designant quæ ad nouam pertinent legem. Sensus quoque moralis est, secundum quod gesta Christi significant quid nobis agendum sit. Dum autem ea quæ sunt Christi & legis gratiæ, sunt signa eorum quæ concernunt & sunt in statu gloriæ, est sensus anagogicus. Dicit autem Augustinus duodecimo Confessionum, non esse incompetens sacram scripturam etiam: secundum literalem intellectum diuersis modis exponi. Sensus nanque literalis est quem author scripturæ, scilicet Deus, omnia simul intelligens intendit. Hæc demum multiplicitas sensuum non causat æquiuocationem. Non enim vox vna multa designat, sed res sunt signa rerum: sed nec confusionem inducit, omnes enim alij sensus in sensu literalis fundantur, & ex ipso duntaxat valet argumentum ad fidei probationem, secundum Augusti. in epistola contra Vincentium Donatistam. Sensus verò parabolicus ad literalem reducitur. Sensus enim sermonis parabolici non est ipsa figura, sed res figurata: quemadmodum dum scriptura nominat brachium Dei, non est sensus quod in Deo sit membrum hoc corporale, sed virtus operatiua.

¶ An Deum esse sit per se notum. 2. An sit demonstrabile. 3.

An Deus est? Articulus. 3.

**E**ST autem aliquid per se notum dupliciter, scilicet secundum se, & quo ad nos: ut prima principia, quæ mor terminis cognitio innotescunt, ut: Omne totum maius est sua parte, alio modo secundum se, non tamē quo ad nos, ut dum prædicatum est de ratione subiecti: tunc enim propositio est per se nota secundum se, sicut cum dicitur: Homo est animal. Si verò homo ignoret quid sit quod subiectum & prædicatum important, non erit propositio per se nota quo ad illum. Vnde secundum Boetium libro de Hebdomadibus: Quædam sunt communes animi conceptiones solis sapientibus notæ, quæ tamen per se notæ sunt secundum se, ut incorporalia non esse in loco. Itaque Deum esse, est per se notum secundum se, quia Deus est ipsum suum esse, non autem quo ad nos, quoniam esse diuinum est nobis ignotum quid sit. Propterea quod ait Damascenus in sui libri principio:

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 4

Omnibus naturaliter est inserta cognitio Deum esse, oportet intelligi secundum quandam rationem ac proprietatem confusam atque communem, in quantum videlicet Deus est beatitudo vel summum bonum, quod homo naturaliter appetit naturaliterque cognoscit; sed an tale bonum sit corporeum vel in corporeum: finitum vel infinitum, non est per se notum nec omnibus. Aliqui equidem posuerunt felicitatem in sensibilibus bonis, & quidem opinati sunt Deum esse corpus. Ex quibus elicitur, quod forte non semper quis audiens hoc nomen Deus, intelligit id quo nihil maius cogitari potest. Omne enim corpus finitum est, & aliquid ei per intellectum adiici potest: & sic qui ponunt Deum corpus, non asserunt nil eo maius concipi posse: imo dicere possunt id quo nil maius valet cogitari, non esse in rebus sed apprehensione duntaxat.

2 ¶ Porro Deum esse cum non sit per se notum quo ad nos demonstrabile est. Est autem duplex demonstratio, scilicet a priori, cum demonstratur effectus per causam: & hæc facit cognitionem perfectam, & scire quod quid est. Alia verò est demonstratio a posteriori, dum causa demonstratur per effectum quo ad nos notioem: & hæc facit scire quia est. Et sic Deum esse demonstratur per creaturas nobis notiores.

3 ¶ Præterea Deum esse quinque viis demonstratur. Prima manifestior est, & sumitur ex ordine mouentium atque mobilium. Oportet enim vnum primum esse motorem, vel nihil mouetur, & hic a nullo mouetur: & sic Aristoteles octauo physicorum probat Deum esse. Secunda via est ex ordine causarum efficientium. Si enim non sit vna prima causa efficiens a nullo effecta, nil fieri poterit: vel iretur in infinitum. Nil enim producit seipsum. Tertia via, est ex ordine possibilium aliter se habere. Videmus enim quædam esse mutabilia & corruptibilia. Omne autem corruptibile potest non esse, & quando que non erit, & non fuit secundum se. Oportet ergo aliquid esse, quod sit necesse esse, cuius esse nec incepit nec desinet: hoc ergo est Deus. Quarta via est: Nam in rebus est ordo in entitate & perfectione: sunt enim quædam quibusdam meliora ac nobiliora. Est ergo aliquod ens optimum & summè perfectum, magis enim & minus non dirigitur, nisi secundum accessum ad vnum principium simpliciter. Primum verò in omni genere est causa posteriorum. Est ergo vnum ens primum quod est aliis causa essendi ac boni. Quinta via est

9.2.  
an. l.

an 2

3

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ex ordine gubernationis rerū . Palam quippe apparet: quòd naturalia (quæ cognitione carent) ad certum finem mouentur, quem etiam vt frequentius adipiscuntur: nō ergo mouentur à seipsis, neque à casu, sed ab authore naturæ: qui iipsis finem certum præstituit. Quæ enim finem non noscunt, non tendunt in finem, nisi à superiori cognoscente dirigantur.

3. ¶ An Deus sit corpus 2. An sit compositus ex forma atque materia 3. An sit in ipso compositio ex esse, & essentia 4. An sit in eo compositio grauis, & differentia uel naturæ atque suppositi. Articulus. 4.

6. ¶ Ræterea Deus, nequaquam est corpus. Primò, quoniã Deus est motor primus, immobilis, vt dictum est: nullum autem corpus mouet nisi motum. Secundò: nam primum ens oportet esse purū actum, & nullo modo in potentia: quamuis enim in eodem potentia prior sit actu, simpliciter tamen actus, est prior potètia, eo quòd potentia, nō perducatur ad actū, nisi per id, quod est in actu. Tertio, nam corpus non est ens perfectissimum, sed per formam perficitur, & anima est eo præstatiō. Deus verò iuxta, inductus est nobilissimus entium. Subinde autem sacra scriptura attribuit Deo, quasi dimèssiones corporeas, sed tunc per quantitatem molis, intelligenda est quantitas virtutis, ac spiritalis magnitudinis. Sic quoque corporalia membra, Deo ascribuntur: non nisi propter conformitatem actus: quemadmodum oculi Dei designant intellectualem eius visionem: per profunditatem autem quæ Deo ascribitur, intelligenda est virtus eius, qua omnia occulta cognoscit, per altitudinē, excellentiam eius, per longitudinem, suę durationis æternitas, per latitudinem affectus suę dilectionis ad omnia: vel secundū Dionysium nono cœlestis Hierarchiæ capitulo, per profunditatem, accipitur incomprehensibilitas Dei: per longitudinem processus suę virtutis omnia penetrantis, per latitudinem quoque, ostensio diuinę potètiæ omnia sub se continentis. 2. ¶ Denique ex simili causa ostenditur: quod nō sit in Deo ex forma & materia vnio: quod enim materiam habet, imperfectum & mobile est, nec agit immediatè per seipsum. Deus autem est primum agens, agit ergo per suam essentiã. Forma verò est agendi principium: Deus igitur est forma dūtaxat.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 5

Insuper cum Deus non sit corpus, nec ens ex forma & materia formam indiuiduante compositum, sed forma simplex in se stans, non distinguuntur in ipso, natura seu essentia & suppositum: in materialibus verò, differt natura à supposito: nō enim includit nisi essentialia atque specifica rei principia: vt humanitas solum comprehendit, quod ad essentialem hominis rationem spectat. Socrates autem includit materiam indiuidualem, quæ non est de ratione naturæ secundum se considerata.

3. ¶ Amplius idem sunt in Deo esse, & essentia. Essentia enim quæ non est suum esse, nō dat sibiipsum esse, sed est in potentia ad ipsum, & recipit illud, & est ens per participationē. Hæc autem diuinæ naturæ non congruunt, cum esse diuinum sit simpliciter primū, & diuina essentia sit purus actus, & Deus sit ens per essentiam. Propter quod Hilarius. 7. de trinitate: Esse, inquit, non est accidens Deo, sed subsistens veritas, manens causa, & naturalis proprietas.

4. ¶ At vero dupliciter est aliquid in genere, scilicet pprie, vt species, & per reductionem vt principia specierum & priuationes. Deus autem non est in genere, vt species. In specie enim concurrunt genus & differentia. Genus verò sumitur ab eo quòd est potentiale in re. Differentia ab illo quod est per modum actus se habens. Deus autē cum sit actus purus, nil habet potentiale admixtum. Non ergo est species. Item si Deus est in genere, tunc ens esset genus eius, quoniam esse Dei est sua essentia. Ens autem non est genus, vt probat Philosophus tertio Metaphysicæ, cum sit de intellectu omnium. Genus autem habet differentias, de quarum intellectu non est: Rursus quicquid in genere est, habet esse aliud ab essentia. Omnia enim quæ in vno genere continentur: in quidditate generis communicant, & secundum esse distincta sunt. Aliud est enim esse hominis, aliud esse leonis, & aliud equi, Deus verò, est suum esse. Deus quoque non est in genere per reductionem, cum non sit principium compositionem ingrediens neque intrinsecum.

5. ¶ Ad hoc, non est in Deo aliquod accidens. Subiectum enim se habet ad accidens per modum recipiētis & potètiæ ac imperfecti. Item Deus est suum esse. Sed licet ipsi, quod est aliquid, posset adiungi extraneum, nō tamen ipsi quo est, secundum Boetium lib. de Hebdomatibus, Calido nanq; ali-

quid additur, nō autem calori, Deus ergo qui est esse simplex & purum, accidens nequit in sua natura habere.

6

¶ Ex istis facile innotescit, quōd Deus sit penit<sup>9</sup> simplex. Est enim esse diuinum primum ac independens. Esse autem compositum ex partibus suis dependet, nec potest esse primum. Diuersa enim non conueniunt ad cōstituendum vnū, nisi per causam adunantem atque priorē. Compositum quoque nō est primum nec penitus actuale, sed est posterius suis componentibus & causatum ex ipsis.

7

¶ Denique elucescit, quōd Deus nō est alicui commiscibilis, neque anima mundi vel primi celi, vt quidam ponebāt: nec esse formale omnium rerum, vt fertur fuisse Almanariorum opinio: nec prima materia rerum, quemadmodum Dauid de Didano stultiss. dixit. Deus enim prima causa efficiēs, causa autem efficiens est causa extrinseca nec compositionē ingreditur. Dicitur autem Deus causa esse omnium effectiue & exemplariter, secundum Dionysium.

94

¶ An Deus sit perfectus. 2. An sit vniuersaliter perfectus. 3. An creaturæ dici possint Deo similes. Articulus. V.

11.2

¶ Quamuis insuper antiqui Philosophi non attribuēbant primo principio esse perfectū & optimum, eo quōd primum principium arbitrabantur esse quid materiale, & per consequens imperfectum: cum materia sit imperfectionis origo: alij tamen, qui agnoverunt Deum esse primum principium non materiale sed formale (id est, separatum & exemplare atq; efficiens) falsi sunt Deum esse perfectū, cum ei nil desit, quod ad eius perfectionem pertineat.

2

¶ Porro vt commentator quinto Metaphysicæ asserit, Deus est vniuersaliter perfectus, ita quōd nulla ei nobilitas deest. Perfectiones enim effectuum sunt eminentiori modo in causa quàm in causatis: præsertim in causis vniuersalibus & primis æquiuocis: Deus autem est omnium prima atque superposita causa. Rursus cum Deus sit ipsum esse, necesse est omnem essendi dignitatem in diuino esse includi: velut si calor esset in se separatim subsistens, nil ei deesset de perfectione caloris. Et has duas rationes Diony. tangit. 5. capit. de diuinis nominibus, dicēs quōd Deus non quoddam est existēs, sed simpliciter & in circūscripte totū esse in se cōprehendēs.

3

¶ Præterea similitudo in communicatione secundū formam fundatur. Quædam autem comunicāt in eadem forma secundum eādem rationem & modum: vt duo æqualiter alba: & hæc sunt non solum similia, sed etiam similitudine equalia. Quædam verò cōmunicant in eadem forma secundum eandem rationem, sed non secundum eundem modum: vt duo corpora non æque alba. Quædam autem comunicant in eadem forma, sed non secundum rationem nec eodē modo: vt sol dicitur calidus, sicut & ea quæ calefiunt à sole. Oportet quippe effectum aliquo modo præexistere causæ. Aliqua verò dicuntur similia secundum analogiam sicut ens est commune substantiæ, & accidenti. Et hoc modo creature Deo assimilatur, secundū debilem diuinę perfectionis participationem. Quando verò causa est vnius speciei cum effectu, est prima similitudo: vt cum homo generat hominem. Et hæc dicitur causa vniuoca. Cum verò causa est alterius ordinis, vocatur æquiuoca: & est similitudo minus perfecta: vt ignis & sol in calore conueniunt, non formaliter sed virtualiter: calor enim qui inest igni formaliter, inest soli virtualiter.

¶ An bonum & ens sint idem. 2. Vtrum eorum sit prius. 3. An omne ens sit bonum: 4. Ad quā causam ratio boni reducatur.

5. An ratio boni consistat in modo, specie, & ordine

6. De diuisione boni in honestum, utile, & delectabile. Articulus. VI.

¶ Porro ens & bonum sunt idem in re, & ratione distinguuntur. Ratio enim boni in hoc cōsistit, quōd sit appetibile, bonū est enim quod omnia appetūt. Vnumquodque autem in tantum est appetibile, in quantum est perfectum, & in actu verò est actualitas prima cuiuslibet rei. Vnumquodque ergo intatum est perfectum in quantum, est ens. Itaq; bonum & ens sunt idem in re, & ratione distincta sunt. Dicit enim Boetius lib. de Hebdomadib<sup>9</sup>. Intuemur in rebus aliud esse, quod bona sunt, & aliud quod sunt. Nam ratio entis est absoluta: & ergo vnumquodq; dicitur esse simpliciter quando sortitur esse substantiale. Ratio autem boni superaddit enti rationem perfecti, & appetibilis. Perfectū verò est aliquid non per esse substantiale, sed per vltimam operationem, qua suo fini coniungitur. Vnde per illud esse quo

9.5.

11.2.

per esse substantiale. Per illud quoque esse, quo est bonum simpliciter, id est, in suo ordine perfectum, est ens secundum quid. Operatio namque pertinet ad esse accidentale.

2 ¶ Præterea ens est, prius bono, secundum rationem. Primum namque quod intellectus apprehendit est ens, quia unumquodque intantum est cognoscibile in quantum est ens, in actu, secundum Philosophum nono Metaphysicæ. Veruntamen Dionysius in libro de diuinis nominibus, prius determinat de bono, quam ente. Tractat enim de diuinis nominibus: prout habitudinem causæ circa Deum insinuant, quoniam ex creaturis Deum agnoscimus & nominamus. Bonum autem includit rationem causæ finalis, quæ est prima causarum: efficiens enim agitur nisi motus à fine. Causalitas igitur boni prior est causalitate entis: quemadmodum finis prior est forma, secundum intentionem saltem & præconceptionem agentis. Rursus secundum Platonicos, Bonum est latius atque cõmunius ente. Extendit se enim usque ad materiã, quæ bona est, cum appetat bonum: non autem ens secundum eos, cum sit pura potentia. Et ideo Dionysius astruit, quod participatio boni extenditur usque ad non existentiam: quæ tamen extensio non est intelligenda secundum prædicationem vniuersaliorum quam sit prædicatio entis, sed secundum causalitatem. Ens enim dicit solum habitudinem causæ formalis, bonum autem dicit ordinem causæ finalis: finis verò appetitur ab his quæ non sunt, id est, quæ actum adeptæ non sunt, sed sunt in potentia perueniendi ad actum.

3 Præterea constat, quod omne ens est bonum: in quantum enim est ens, est aliquo modo perfectum atque in actu in quo ratio boni consistit: Bonum equidem nil addit reale supra ens, sed rationem appetibilitatis, quæ est quædam relatio ad appetitum. Materia autem prima sicut est ens, sic est bonum: utrunque enim cõuenit ei in potentia: tamen secundum Platonicos: dicitur non ens propter priuationem adiunctam & bonum, quoniam appetit bonum: omnis autem appetitus ex similitudine nascitur.

4 ¶ Denique licet bonum rationem finis sortiatur, præsupponit tamen rationem causæ efficientis atque formalis, quæuis enim in ipso agente finis sit primum in intentione, tamen in causato: forma est primum in executione, quam non inducit nisi causa efficiens: & sic efficiens forma inducta ope-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 7  
rationis suæ finem acquirat, & effectus perfectionem, quæ finem concernit, ultimo obtinet. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus quod bonum laudamus, ut pulchrum: Vnde bonum & pulchrum sunt idem in re, ambo enim fundantur super formam, sed ratione differunt. Nam bonum respicit appetitum, pulchrum verò vim cognoscitiuam: pulchra sunt enim, quæ visui placent & debitam proportionem sortita sunt. Denique teste scriptura, omnia in numero, pondere & mensura sunt constituta: atque secundum Augustinum quarto super Genesim, ad literam reducuntur modus, species, & ordo. Mensura enim omni rei modum præfigit. & numerus omni rei speciem præbet, pòdus verò omnem rem ad finem seu quietem stabilitatemque contrahit: & ubi ista non sunt, nullum est bonum. Vnumquodque namque est bonum in quantum perfectum. Perfectio verò à forma est: forma autem quædam præsupponit, videlicet præparationem subiecti vel materiæ ad eam: quod significatur per modum. Ipsa quoque forma designatur per speciem, per formam nempe res collocatur in specie: formam autem concomitatur inclinatio ad debitum finem, ad quem pertinet ordo seu modus. Hæc autem tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum seu bonum. Vnde ratio boni, secundum quod in perfectione consistit, in his tribus ponitur.

6 ¶ Amplius bonum est triplex, videlicet honestum, ut quod est per se desiderabile, & terminans motum appetitus. Aliud est bonum utile, scilicet quod est quasi medium perueniendi ad bonum honestum. Tertium est bonum delectabile, in quo appetitus quiescit, vel potius ipsa formaliter quies aut complacentia appetentis.

¶ An Deo conueniat esse bonum. 2. An sit summum bonum. 3. An solus Deus sit bonus per suam essentiam. 4. An omnia alia sint bona bonitate diuina. Articulus 7.

B Onum denique Deo potissimè cõuenit: esse enim diuinum cunctis est appetibile: omnia namque propria perfectionem desiderant, quæ à diuina bonitate dependet, eiusque quædam participatio extat: ideo omnia dicuntur Deum appetere, in quantum naturaliter proprias appetunt perfectiones quæ sunt diuinæ perfectionis quædam similitudines.

2

non

3

4

adque

9. 6  
21. L.

D. DIONYSII GARTHUSIANI.

2 ¶ Porro Deus est summum bonum, est enim simpliciter perfectus, nec genere nec specie cum creaturis conueniens, sed bonitas eius extra omne genus est illimitata vniuersaliterque perfecta, sicut ostensum est.

3 ¶ Dicit autem Boetius libro de Hebdomadibus, quia solus Deus est bonus per essentiam: cætera per diuinæ bonitatis participationem. Bonum enim dicitur, quod est appetibile atque perfectum, Triplex verò perfectio cōuenit rebus Prima, quantū ad esse substantiale: sicut prima perfectio ignis: est per formam intrinsecam: Secunda perfectio est quantum ad esse accidētale, quod superadditur naturæ quatenus suam operationem exequi possit: & sic perfectio ignis in leuitate, & claritate, ac calore consistit. Tertia autem perfectio est per hoc, quod res suo fini vnitur. Solus autē Deus his tribus modis essentialiter perfectus, & bonus est. Nullum enim accidens cadit in ipsum, & ipse sibi ipsi est finis: cætera omnia referuntur ad ipsum quemadmodum ab ipso fluxerunt. Cætera tamen dicuntur vnum vel ens per suam essentiam: quia vnum indiuisiōe designat, & ens actum essendi, quæ rei per propriam naturam cōueniunt: ratio autem boni in quadam perfectione consistit,

4 ¶ Propterea quamuis Platonis opinio quo ad hoc vera non sit, quod species rerum posuit separatas: in hoc tamen verum dixit, quod est vnum summum ens & bonum separatū essentialiter tale, per cuius participationē cætera omnia bona & essentia nominantur. Omnia itaq; bona, bona sunt bonitate diuina, sicut prima causa exemplari & effectiua atque finali. Veruntamen vnumquodque creatum dicitur bonum formaliter bonitate intrinseca, quam à Deo sortitur. Dicitur enim homo bonus vel sapiens propter virtutem & sapiētiam sibi inhaerentem.

¶ *Vtrum Deus sit infinitus. 2. An aliquid præter Deum possit esse infinitum, secundum essentiam, uel magnitudinem, aut multitudinem. Articulus. 8.*

9.7.ayl. **F**initur autem materia per formam in quantum recipit vnam formam iam limitatur ad certum esse specificum, quæ secundum se ad omnes formas indifferenter se habet. Forma quoque finitur per materiam, in quantum communicabilitas eius in materia determinatur. Tam ergo materia quam forma secundum se quodammo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 8

do infinita est. Sed infinitas ex parte materiæ, est imperfectio eius: Materia enim per formam perficitur. infinitas verò formæ habet rationem perfecti: Deus autem est esse omnino separatum & simplex in se subsistens. Est ergo maxime infinitus, infinitate ad perfectionem pertinente.

2 ¶ At verò nil creatum potest esse simpliciter infinitū: vel enim esse eius contrahitur per materiam, sicut in rebus corporeis: vel esse eius differt ab essentia: & ita habet in se actū & potentiam, seu quod & quo, quorum vnum determinatur per aliud, vt in substantiis separatis. Aliquid tamen creatum infinitum dicitur secundū quid, vt intellectus in cognoscendo, & materia, formam recipiendo.

3 ¶ Insuper aduertendum, quia nō est idem esse aliquid infinitum, secundum essentiam & secundū magnitudinem, dato enim quod esset ignis secundum diuisiones immēsus: adhuc tamen esset in certa specie & determinata natura: vnde secundum essentiam esset finitus. Est ergo inquisitio, An aliquid possit esse magnitudine quantitatiua infinitum? Sciendum igitur, quod corpus seu magnitudo dupliciter consideratur, videlicet mathematice considerando ipsum, secundum solam quantitatem per abstractionem à motu atque materia: & naturaliter, scilicet considerando ipsum prout esse habet in rerum natura: vt pote sub aliqua forma atq; materia. Cum ergo formæ naturales sint determinatæ, ad maximum & minimum, constat non esse possibile, aliquod corpus esse infinitū magnitudine, secundum esse naturale. Item corpus mathematicum oportet esse figuratum. Figura autem est quæ termino clauditur.

4 ¶ Rursus corpus non potest esse actualiter nisi per formam naturalē. Propterea aliqui, vt Auicenna & Algazel, posuerunt posse esse multitudinem actu infinitam, nō quidem per se sed per accidens. Sed hoc inconuenienter est dictum. Omnis enim multitudo est in aliqua specie multitudinis: species autem multitudinis sunt secundū species numerorum, quæ semper finitæ sunt. Nam quilibet numerus vnitate mensuratur. Item omne creatum sub aliqua creatoris intentione comprehenditur, alias Deus aliquid in vanum operaretur. Omnis igitur multitudo creata, sub certo numero continetur. Potest tamen aliquid esse infinitū in multitudine potentialiter, eo modo quo continuum in infinita diuidi potest.

aliquid esse ens, simpliciter est bonū secundū quid, scilicet, Sed illa potentia non potest tota simul in actum reduci: sicut necesse dici, potest totum actualiter simul esse.

**¶ An Deus sit in omnibus rebus. 2. An sit ubique. 3. An sit ubique per essentiam, potentiam, & presentiam. 4. An esse ubique sit proprium Deo. Articulus. 9.**

**A**mplius autem, Deus in omnibus rebus est, non utique quasi aliquid rerū, sed ut causa agens atque conservans: oportet enim causam proximo suo ac proprio effectui copulari. Cum ergo Deus sit ipsum esse, proprius Dei effectus in omnibus rebus est, esse quod habent. Et nō solum causat Deus esse in omnibus, sed quamdiu illud est à Deo cōservari ineffabiliter eget: quemadmodū sol causat lumen in aëre, quod continuo indiget conservari à solis presentia. Et quoniam esse est primum & summe intrinsicum, sequitur Deum omnibus esse intimum.

**2 ¶ Denique Deus est ubique & omnia loca implet: nō utique corporaliter, ut locata, sed ut omnia in esse manu tenēs ac potestatem tribuens, tam loco ut sit, quam locato ut in loco esse possit. Vnde Ierem. 23. habetur, Cælum & terram ego impleo.**

**3 ¶ Porro dupliciter dicitur Deus in aliquo. Vno modo ut operationis obiectum, quemadmodum cognitum est in cognoscente, & amatum in amante. Et sic Deus est in rationali creatura, & in bonis per gratiam. Secundo, ut causa agens, & sic est in omnibus per potentiā, essentiam atque presentiam. Per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Quod dicitur cōtra Manichæos, qui invisibilia dicebant bono Deo subiecta: corporalia autem tenebrarū principi. Per presentiam quoque omnibus in est, in quantum omnia Deo pura & cognita sunt. Quod contra eos dicimus, qui prudentiam Dei ad inferiora non extendebāt. Est etiam Deus in omnibus per essentiam, in quantum dat omnibus esse. Quod cōtra eos asserimus, qui ponebant: Deum non creasse omnia immediate, sed vnum & per illud alia. Dicitur autem Deus esse in rebus per potentiam potius, quam per voluntatem & intellectum. Nam cognita & amata proprie dicuntur in cognoscente & amante. Potentia verò est principium agendi in aliud. Ideoque secundum eam applicatur agens effectui.**

**4 At verò**

**4 At verò hoc modo esse ubique, scilicet secundum se totum. immediate & in omnibus locis quæ sunt, dato q̄ multa sint, est proprium Deo. Vnde Ambrosius libro de spiritu sancto: Quis, ait, audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus & ubique semper est, quod utique diuinitatis est proprium.**

**¶ Vtrum Deus sit immutabilis. 2. Et an esse incommutabilem sit proprium Deo. Articulus. 10.**

**I**nsuper Deus omnino immutabilis est. Primò, quoniā est purus actus sicut ostensum est. Omne autem mobile est potentialitati admixtum. Secundo, quoniam Deus est penitus simplex. Omne autem quod mouetur, est aliquo modo compositum. Nam secundum substantiam manet idem, sed secundum dispositionem pertransit & differt. Tertio, omne quod mouetur ad aliquid tendit, & aliquid adipiscitur quod ante non habuit. Hoc verò Deo non congruit, qui omnium perfectionum plenitudinem comprehendit. Ideo Malachia tertio dicitur: Ego dominus, & nō mutor. Quidam tamen sanctorum doctorum dicunt deum, mouere seipsum vel moueri à seipso: illo modo quo Plato differuit, primum motorem mouere seipsum, omnem operationem motum appellans Pariformiter, Sapientie septimo dicitur: Omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Dicitur equidem sapientia mobilis similitudinarie, quia se diffundit per omnia, & vniuersa immutat atque disponit. Dicitur etiam deus appropinquare hominibus vel ab eis recedere ratione sui effectus, quemadmodum dicimus solem domū introire vel egredi, eo quòd splendor eius intret vel exeat.

**2 ¶ At verò omnis creatura aliquo modo est mutabilis. Sed aliquid dici potest mutabile dupliciter: scilicet per potētiam extrinsecam. Et sic, sicut omnia ex diuina voluntate per creationem esse cœperunt: sic per eandem (si deo placeret) in nihilum redigerentur. Secundo per potentiam intrinsecam. Et sic corporalia, quorum materia est in potentia ad aliam formam substantialem: sunt variabilia nō solum secundum operationem, sed corruptionem & secundum esse. Corporea verò, quorum materia vna forma repleta est, sunt mutabilia secundum locum & situm, non autem secundum esse. Substantiæ quoque spirituales nullo horum modorum sunt variabiles, sed solum quantum ad operationem: in quantum enim or-**

**B**

8

an 1

an 2

an 3

providentia

f. 11

9. 9

5. 10

an. 2.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

dinantur ad finem sunt mutabiles secundum electionem, vt  
asserit Damascenus. Et quoniam virtus earum finita est, etiam  
secundum locum mutantur, non sicut corporalia, sed  
per applicationem sue virtutis ad varia. Mutabilitas autem e-  
lectionis in angelis beatis ex natura inherens, per gratiam  
est firmata.

¶ Quid sit eternitas. 2. An deus sit eternus. 3. An esse eternum deo  
sit proprium. 4. Quomodo eternitas distinguatur ab æuo & tem-  
pore. 5. Quomodo differat tempus ab æuo. 6. Et si sit dun-  
taxat vnum æuum, sicut est solum vna eternitas v-  
numque tempus. ¶ Articulus 11,

ar. 1.

**Q**uemadmodum insuper in simplicium deuenimus  
notitiam ex rebus compositis: sic in agnitionem e-  
ternitatis assurgimus ex notitia temporis, quod est  
mensura motus, in quo est successio vnius partis  
post aliam, ex qua successione consideramus rationem tem-  
poris, dicendo quod sit numerus seu mensura motus secundum  
prius & posterius. Et per modum oppositum, considerando  
rem semper eodem modo se habentem ac vniuniformiter stan-  
tem accipimus rationem eternitatis, dicentes cum Boetio:  
Eternitas est interminabilis vitæ tota simul & perfecta pos-  
sessio. Ex duobus autem notificatur eternitas. Primo, quod il-  
lud cuius est mensura est interminabile, carens tam termino  
ab ante, quam in post. Secundo, quod eternitas est tota simul  
tanquam successione carens,

ar. 2.

ar. 3.

2 ¶ Adhuc autem cum deus sit prorsus incommutabilis, est  
maximè eternus, imo sua eternitas est suum esse: aliarum autem  
res non sunt idem cum sua duratione, quoniam non sunt suum  
esse, vt habitum est. Dicitur autem nunc semper stans facere  
eternitatem secundum nostram apprehensionem: nam in re-  
nunc eternitatis est ipsa eternitas, quæ est deus. Sæpe autem  
eternitas sumitur pro eternitate participata: sicut enim deus  
comunicat rebus suam immutabilitatem, ita & eternitatem.  
Vnde in libro de causis habetur, quod causa prima est ante e-  
ternitatem. Augustinus quoque libro. 83. questionum Deus,  
inquit, est author eternitatis. Quod verò in Exodo legitur:  
Dominus regnabit in æternum & ultra, intelligendum est sic,  
quod æternum ibi accipitur pro seculo, seculum autem est pe-  
riodus cuiuslibet rei, secundum Philosophum libro de celo.  
Dominus igitur regnabit ultra æternum, id est, ultra quancun-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 10

que durationem datam vel dabilem. Ideoq; alia trãslatio pro  
æterno continet seculum. Vel dicitur deus regnare ultra æter-  
num, quia & si aliquid præter ipsum esset æternum, tamen ultra  
illud deus regnare censetur, eo qd regimen eius sit totum simul.

ar. 1.

ar. 2.

¶ Demum, diuersorum temporum verba æterno deo attribuuntur,  
eo qd eternitas omne tempus comprehendat, atque includat.  
3 ¶ Præterea quoniam eternitas immutabilitatem cõsequi-  
tur, sicut secundum præostensa, solus deus est prorsus incom-  
mutabilis: sic ei est proprium esse æternum secundum perfe-  
ctam rationem eternitatis: creaturis verò competit secundum  
modum quo immutabilitatem participant: quarum quædam sic  
eternitatem participant, quod nunquam esse desinunt, & sic  
scriptum est in Ecclesiaste: Terra in æternum stat. Quædam ve-  
rò dicuntur æterna propter magnam durationem quamuis  
corruptibilia sint, vt in psalmo dicuntur montes æterni, &  
Deuteron. 23. De pomis collium æternorum. Substantiæ autè  
separatæ altiori modo eternitatem participant, maximè se-  
cundum illam operationem qua deo fruuntur, in qua vicissi-  
tudo non est, nec volubilitas aliqua.

ar. 4.

4 ¶ Præterea elucescit quod distinctæ mensuræ sint tempus  
atque eternitas, quamuis eternitas nõ sit realis mensura: tem-  
pus enim successiue naturæ est, eternitas verò non solum est  
permanentis naturæ, sed etiam est tota simul. Æuum autè in-  
ter eternitatem, & tempus est mediũ: cum enim eternitas sit  
mensura esse permanentis ac fieri, quo aliquid amplius ab es-  
sendi permanentia elongatur, eo plus distans efficitur ab æter-  
nitate. Quædam ergo eæternis distant, quod tam esse eorum quæ  
operationes corruptioni subduntur: & horum mensura est tem-  
pus. Aliqua autè minus ab æternitate recedunt, quorum videli-  
cet esse substantiale intransmutabile est, vt corpora superiora  
& separatæ substantiæ: sed aliqua eis trãsmutatio potest acci-  
dere vel secundum situm vt in orbibus, vel secundum electionem  
vt in angelis, per naturam, vel secundum intellectiones atq; affe-  
ctus: horum igitur æuum mensura existit. Tempus itaque habet  
prius & posterius secundum se: æuum autè non habet ea secundum  
se, sed ei adiungi possunt: eternitas verò nec habet nec habere  
potest. Naturale ergo esse spiritualis substantiæ mēsuratur eue:  
quantum verò ad affectiones intellectiuas, in quibus successio  
est, mēsuratur tempore. Dicit namq; August. Deus creaturam spiri-  
tuale mouet in tempore: sed (vt ipsemet testat) per tempus moue-

ri est in ipso secundum affectionem moueri: quantum autem ad visionem beatificam, participat aeternitatem.

*ar. 5.*  
 ¶ Denique de unitate aui sunt variae opiniones, quibusdam dicentibus multa esse aua, aliis oppositum affirmantibus. Sed quoniam ex temporalium cognitione intemporalium indagamus notitiam, ideo secundum modum unitatis temporis investiganda est unitas aui: Tempus autem est tantum numero unum. Tempus quippe est mensura motus: sed comparatur ad primum motum caelestem, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum, accidens autem unitatem a subiecto sortitur. Ad alios vero motus tempus refertur solum tanquam mensura: sed quoniam est mensura separata quo ad eos, non multiplicatur propter illos. Aduertendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei: ut Origenes vel multas earum, ut alij quidam. Aliorum autem opinio est: quod singulae a se inuicem specificè distinguantur. Quibus fauere videtur Dionysius, ponens in eodem ordine angelorum, primos, medios & ultimos. Secundum primam ergo opinionem, oportet concedere multa aua, prima atque equalia: secundum aliam autem positionem est tantum unum auum. Unum quodque enim mensuratur simplicissimo sui ordinis vel generis: secundum Aristotelem. 10. Primae Philosoph.

*ar. 6.*  
 ¶ Itaque omnium auiternorum esse, mensuratur auo, primi auiterni: quod tanto est simplicius, quanto & prius. Et quoniam ista positio verior est, ut patebit, dicendum est tantum unum esse auum. Interdum tamen accipitur auum pro seculo, & sic poni possunt plura aua: quemadmodum in apocry. Esdrae dicitur: Maiestas & potestas aeorum est apud te domine. Corporum quoque caelestium substantiale esse mensuratur auo primi auiterni: quamuis esset creata post Angelos (quod tamen non dico) quemadmodum omnia temporalia vno tempore mensurantur, licet unum post aliud incipiat.

*9. 11.*  
 ¶ Vtrum unum aliquid superaddat enti. 2. An opponitur multo. 3. An deus sit unus. 4. An sit maxime unum. *ar. 2.*  
 Articulus. 12.

*ar. 1.*  
**V**Num praeterea nil addit reale ultra ens, sed indiuisiōnem duntaxat: aliud enim nil unum designat, nisi ens indiuisum: iccirco cum ente conuertitur. Omne enim ens est vel simplex, & sic est indiuisum actu

atque potentia: vel compositum: & sic non est quamdiu partes eius diuisae sunt: illis autem unitis mox esse sortitur, & unum vocatur. Vnde Dionys. ultimo cap. de diuinis nominibus ait: Nihil est existentium non participans vno. Quod non esset, si unum cum ente non conuerteretur. Veruntamen unum quod est principium numeri, aliquid addit supra rationem entis. Hoc enim unum est de genere quantitatis, ideoque includit aliquid ad quantitatem pertinens. Quod quidam non pensantes, in contrarios errores lapsi sunt. Plato enim atque Pithagoras, quoniam non distinxerunt inter unum, quod cum ente conuertitur, & unum quod est principium numeri, opinati sunt numeros esse substantias omnium rerum, eo quod numerus ex unitatibus constet.

¶ Auicenna autem vtrumque unum ab ente distinguens dixit, ens esse unum per aliquod super adiunctum. Quod stare non potest. Nam quaeretur de illo vno: per quod ens est unum, per quid sit unum? an per se, an per aliud? Si per se, habetur propositum: si per aliud, tum rursus de illo quaeretur: & sic ibitur in infinitum.

¶ Sciendum quoque, quod ens diuiditur per unum & multa, quasi per unum simpliciter, & multa secundum quid. Neque enim multitudo continetur sub ente, nisi aliquo modo continetur sub vno: quia non est inconueniens id quod est, vno modo diuisum esse, alio modo indiuisum. Vnde Dionys. ultimo cap. de diuinis nominibus astruit, Non est (inquiens) multitudo non participans vno. Nam quae multa sunt partibus, sunt unum toto: & quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto: & quae multa sunt numero, sunt unum specie: & quae multa sunt speciebus, sunt unum genere: & quae multa sunt processibus, sunt unum principio.

*ar. 2.*  
 2. ¶ Denique unum (quod est principium numeri) opponitur multo, sicut mensura mensurato. Unum quippe habet rationem primae mensurae, & numerus & multitudo mensurata per unum. Unum autem cum ente conuertibile opponitur multis per modum priuationis multitudinis sicut indiuisum opponitur diuiso. Agnoscendum quoque, quod priuationes formarum specificarum non fundantur in ipsis formis, non enim priuatio visus vel albedinis fundatur in visu vel albedine: sed priuationes entis & veri atque unius fundantur in ente & vero ac vno, propter communitatem eorum. Ideoque malum fundatur in bono, & est quod-

ximum rationalis creaturæ, perfectio eius consistit in vnione ad deum, non enim est res perfecta: nisi cōiungatur suo principio. Beatitudo ergo creati intellectus in dei cognitione ponenda est. Si ergo deus per essentiam videri non potest, nunquam verā beatitudinē creatura obtinebit, quod est cōtra fidem. Item istud est cōtra rationē, scilicet quod deus videatur non per essentiam sed per solam refulgentiā quandā suæ lucis. Nulla em̄ species creata diuinā essentiā representat sicuti est in seipsa, cū in infinitū ab eius perfectione deficiat: sed intellectus habet naturale desiderii cognoscēdi causā, in viso effectu. Si igitur vsq; ad primæ causæ intuitionem pertingere nequit, desiderium istud erit inane. Deus ergo per essentiā à sanctis videri potest. Ipse enim est lux. Lux autem seipsa videtur, & alia per ipsam. Deus itaq; non nisi per seipsum cōspici potest, ita quod lux diuina menti immediatē vniatur. Auctoritates autē sanctorū, scilicet Chrysostomi, Dionysij, dicentiū deum omnino inuisibile, sunt intelligēdæ quo ad statum vitæ presentis, in qua perfectissima dei cognitio est per oblationes omniū ab ipso: vel de perfecta cōprehensione diuinæ essentiæ.

2 ¶ Deniq; ad visionē duo concurrunt, videlicet virtus visiva, & forma seu similitudo visi per quā vnitur videnti: in corporalibus autē substantia rei nō est in virtute visiva, sed species eius. Non enim est lapis in oculo sed similitudo ipsius. Deus autem est causa intellectus creati obiectū eius. Dat ergo intellectui vim vidēdi & formā per quā. Sic ergo ad visionē diuinæ naturæ requiritur similitudo ex parte potētiae visivæ, per quā fiat idonea ad dei intuitum. Forma nanq; est principium operandi. Sed ex parte dei nō potest esse aliqua similitudo creata, per quā deus videatur. Primo, nam species inferiorū rerum non possunt inducere ad cognoscendū substantiā rerū superiorū, secundū Diony. 1. cap. de diuinis noībus, Secūdo, quia solus deus est suū esse. Non ergo potest videri per formas eorum quorum essentia nō est. Tertio, quoniā diuina perfectio est incircūscripta & quomodolibet infinita. Vnde nil, cui⁹ est perfectio finita eā representat. Indiget ergo intellectu quadā similitudine. s. lumine glorię, de quo scriptū est: In lumine tuo videbimus lumē: quo cōfortetur ac disponat ad dei visionē, q̄ per illud lumē videre nō potest, tanq̄ per formā intelligibile diuinā naturā representantē: sed oportet ipsam diuinā essentiā mēti vniri, cū ipsa sit suū esse, ipsaq; prima veritas intellectualis

D. DIONYSII CARTHUSIANI.

dam bonum: & multitudo fundatur in vno, & est quoddam vnum. Priuatio namq; nō aufert esse simpliciter, sed quoddā esse. Item multum sumitur dupliciter, scilicet absolutē, sicq; opponitur vni: alio modo secundum excessum, & sic opponitur paucō. Primò modo duo sunt multa, non tamen secundò modo. 4 ¶ Insuper esse vnum deum, primo ostēditur ex diuina simplicitate. Id em̄: quo aliquid est singulare, nō est cōmunicabile multis, sed deus est sua essentia: essentia ergo diuina, deo duntaxat cōuenit. Secundò ex diuina perfectione. Deus enim omnino perfect⁹ est. Si ergo essent plures dij, vel nō possent distingui, q̄a in nullo differēt: vel si distinguerētur, aliquid esset in vno quod alteri deesset, & sic neuter esset perfectus. Tertio ex vnitatem mundi: videmus enim diuersa & multa ordinata ad inuicem, multa vero melius ordinantur ad inuicem ab vno quā à multis: quia nec multa possunt reducere diuersa in vnum ordinem, nisi in quantum in aliquo vniuntur atque conueniūt & vnum sunt. Vnum ergo est per se causa vnionis diuersorū, multa per accidens. Hoc autem quod omnia ordinat, deus est

4 ¶ Porro cum vnū sit ens indiuisum, duo exiguntur vt aliquid sit maximè vnū. Primo, vt sit maximè ens. Secūdo quod sit maximè indiuisum. Cū ergo deus sit ens oēm perfectionē cōplectens, & nec actu neq; potentia diuisibile, sed penitus simplex: sequitur deū esse maximè vnū, Propter quod dicit Bern. Inter oīa, qui dicuntur vnū, arcē tenet vnitatis trinitatis.

¶ An aliquis intellectus creatus possit diuinam videre essentiam

2 An essentia dei videatur per aliquam similitudinem

3 An oculo corporali deus queat videri. 4 An intellectus creatus ex naturalibus suis deum

per essentiam possit videre. Art. 13.

¶ Porro vnumquodque est cognoscibile secundum quod ens est in actu. Cū ergo sit deus purus actus, ex sua natura est maxime cognoscibilis: sed nobis fit aliquid incognoscibile propter suæ actualitatis seu perfectionis excessum: quemadmodum sol secundum se est summè visibilis, sed ob sui splendoris vigorem à nobis videri non valet. Pariformiter quidam dixerunt diuinam essentiam ab intellectu creato videri nō posse. Sed hoc inconuenienter est dictum: beatitudo enim intellectus creati in actione intellectus perfecta consistit: quoniam deus est principium creationis pro-

ar. 3

ar. 4.

q. 12.

ar. 13.

ar. 2.

disponatur

D. DIONYSII CARTHYSIANI.

ar. 3

3 ¶ Præterea cū deus sit incorporeus & incircumscriptus, ab oculo corporali videri non valet: nec aliquo sensu materiali percipi, cum nulla potentia corporalis se extendat ultra corporea. In visione autē imaginaria qua sæpius sancti, deum viderunt, non cernitur dei essentia, sed in imaginatione formatur dei species aliqua deū representans, secundum aliquem modum similitudinis.

ar. 4

4 ¶ Amplius cognitum non est in cognoscente, naturaliter loquendo: nisi secundum modum cognoscētis. Sicut ergo esse diuinæ essentia: omnino excedit modum essendi omnis creati intellectus: sic non potest aliqua mens creata diuinam essentiam ex puris naturalibus cernere. Nempe eorum quæ sunt, quorundam essentia non existit nisi indiuiduali materia, vt omnium rerum corporearū: & harum cognitio est nobis in hac vita connaturalis, eo quod anima rationalis sit naturaliter forma corporis: quorūdam natura in se immaterialiter stans: tamen esse eorum est idem cum essentia, vt spiritualium substantiarum: quorum cognitio excedit intellectū humanum secundum statum præsentem, sicut & modus essendi. Solus autem deus sublimis & benedictus est ipsum suum esse. Ideoque eius naturam in seipso cōspicere omnino supernaturalis existit, quemadmodū ait Apostolus ad Romanos. 6. Gratia dei vita æterna. Quid autem sit vita æterna Ioan. testatur dum scribit: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum deum.

¶ An intellectus creatus indigeat lumine creato, ut deum conspiciat. 2. An deum comprehendere possit. 3. An omnia in eo cognoscat. 4. An simul talia uideat per similitudinem. Articulus. 14.

ar. 5.

**E**X præinductis nunc liquet, quod diuinæ essentia visio sit supernaturalis: nil autem eleuari potest ad formam & actionem altiore, præsertimque supernaturalem, nisi per dispositionem eminentem & supernaturalem. In visione autem diuinæ essentia fit ipsa dei supergloriosi essentia, quasi intelligibilis species creatæ mentis. Indiget ergo ad hanc vnionem beatificam confortatione altissima, vt sit capax excellentia tantæ, quod fit per infusionem luminis gloria.

ar. 6

¶ Porro beatorū vnus alio, deum perfectius feliciterque videbit, secundū quod vnus copiosius suscipit in se lumen glo-

rie, quod intellectum creatum efficit dei formem: tãto autem in patria plus habet quis de lumine gloria: quãto plus habuit de charitate: maior etenim charitas feruentius prouocat desiderium: desiderium verò desiderantem apertum facit & patulum ad desiderati susceptionē. Itaque qui plus de charitate habuerit, deum splendidius cernet, atque beator erit. Sic ergo diuersitas deū videndi, nō erit ex parte obiecti, id est dei nec ex diuersa participatione eius per similitudines differentes, cum in omnibus sit diuina essentia loco intelligibilis forma: sed erit secundum diuersam facultatem intellectus, non vtique naturalem, sed gloriosam.

ar. 6

2 ¶ At verò illud proprie comprehendere dicitur: quod tantū cognoscitur, sicut cognoscibile est, sic & perfectè secundum se totum agnoscat. Vnumquodque autem cognoscibile est secundum quod in actu est. Sicut ergo deus est actus purus verè incircumscriptus atque omniformiter immensæ perfectionis: sic infinitæ cognoscibilitatis cōsistit. Non ergo potest secundum totam suam virtutem & perfectionem cognosci, nisi ab intellectu infinitæ potestatis: quod certum est soli diuino intellectui conuenire. Nullus ergo intellectus creatus deum proprie comprehendere potest. Item lumen gloria secundū cuius mensuram deus videtur, non potest esse infinitum, tum quia creatum est: tamen quia in intellectu finito recipitur: nō ergo potest per ipsum deus cognosci, nisi per modū finitum. Interdum tamen comprehendere latius sumitur, prout aliquid immediatè attingitur: & sic deus à sanctis dicitur comprehendere: sicque comprehensio est vna de tribus donis animæ correspondēs spei, sicut visio fidei & fruitio charitatis. Nunc autem cōprehendere sumptum est, prout ab Augustino diffinitur in libro de videndo deum ad Paulinā, vbi ait: Illud cōprehenditur quod totum videtur, ita & nihil eius lateat vidētē, & sic quasi cōtinetur sub certis terminis in aīo cognoscentis.

3 Amplius, omnia cognoscuntur in deo, sicut effectus in causa. Omnia enim sunt in deo tanquam in primo causali principio. Effectus autem cognoscuntur in causa per modum quo causa cognoscitur. Cum ergo nullus intellectus creatus primam causam comprehendat, sequitur quod nec omnia in deo conspiciat, quæ deus facit aut facere potest: sed tãto plura in deo cognoscit, quanto eum clarius cernit. Ideo equidē secundum Dionysium, superiores angeli inferiores purgāt illumi-

lum.

ar. 7.

nant, atque perficiunt. Quod autem dicit Grego. Quid est quod non vident qui omnia videntem conspiciunt, intelligendum est, quantum ad sufficientiam obiecti, puta diuinæ essentia, in qua omnia plenè relucet. Sciendum quoque, quod naturale desiderium intellectus nõ tendit ad notitiam omnium singularium entium, actionum vel affectionum, sed specierum vniuersi. Ergo omnes beati cognoscunt totum ordinè vniuersi rationèque eius, qui ordo in speciebus mundi consistit. Veruntamè si hunc ordinè ignorarent, nihilominus sic ex dei visiõne satiarentur, q̄ hoc eis prorsus sufficeret.

ar. 9.

¶ Adhuc autem ea quæ beati in diuina essentia vident, non vident per similitudines aliquas, sed per diuinã essentia eorum mèti vnitam, Diuina enim essentia est ideæ species, & ratio, atque exemplar omnium suorum effectuum. Veruntamen sancti in patria cognoscunt res aliquas dupliciter, scilicet in diuina essentia: & sic res cognoscuntur in vero, non per similitudines proprias intellectui inexistentes, sed per diuinam essentiam. Secundo cognoscunt res in seipsis, id est, per intelligibiles species formaliter inhærentes: & hoc modo Paulus multa memoriter tenuit atq; cognouit post raptum, quæ raptu durate, in diuinæ essentia luce immediatè cõspexit.

¶ An videntes diuinam essentiam omnia simul videant, quæ in ea cognoscunt. 2. An in presenti uita, possit quis uidere essentiam dei. 3. An deum per rationem naturalem cognoscere ualeamus 4. Et an sit in presenti uita quædam cognitio per gratia altior, cognitione naturali. Arti. 15

ar. 10.

**D** Enique ea simul possunt intelligi, quæ per eandem speciem cognoscuntur. Sicut enim corpus non potest simul figurari diuersis figuris: sic nec intellectus simul informari potest pluribus speciebus. Et quoniã, modo non intelligimus multa nisi per species varias, iccirco nõ possumus plura simul intelligere. Cum ergo diuina essentia, quæ est summè simplex ac vna sit idea & ratio omnium quæ in ea videntur, innotescit quod sancti omnia simul actu conspiciunt quæcunque immediatè in diuina essentia cernunt, nec est ibi successio aliqua. Angeli quoq; quo ad naturalem cognitionem, qua cognoscunt per species inditas, nõ omnia quæ sciunt, simul actu intelligunt: sed ea duntaxat quæ in vna intelligibili forma relucet.

ar. 11.

¶ Porro cum modus agendi sequatur modum essendi, deus

qui est omnino separatus & simplex, in presenti videri non potest ab aliquo puro homine secundum essentiam, viuentem homine vita humana: anima enim intellectiua in presenti habet esse in materia, estq; naturaliter actus corporis. Quod autem Iacob ait: Vidi dominum facie ad faciem, referendum nõ est ad diuinam essentiam, sed ad figuram deum sibi representantem. Veruntamen Augustino teste, Moses Iudæorum magister, & Paulus Gentium doctor in vita hac, deum per essentia conspexerunt: quod oino miraculosum erat, nec ipsi pro tunc aliqua actione vitali sensitiua vel corporali viuendo sunt vfi. De Mose quippe Num. 12. sic scribitur: Palam & nõ per ænigma videt deum.

dm videt et

Ar. 12.

¶ Amplius autè, creaturæ secundum quæ sunt effectus dei, aliquam similitudinè eius sibi habent impressam, sed valdè à diuina perfectione distant. Cum ergo nostra agnitio à sensibilibus inchoetur, possumus per sensibilia deum cognoscere, secundum quod in illis respundet aliquid eius: vt quod sit prima omnium causa, & quod non sit aliquid aliorum, sed omnibus dignior.

ar. 13.

3 Insuper ad hanc naturalem dei notitia duo occurrunt, videlicet diuinorum effectuum fantasmata, & lumen intellectus abstrahentis de illis intelligibile specie: gratia autè lumen confortat & perficit naturale lumen, per infusionem quoque luminis gratia sepe in imaginatione formantur fantasmata deum eminentius representantia, quæ fantasmata à rebus abstracta: quæ ad modum in visionibus propheticalibus patet. Sequitur ergo quod cognitio dei quæ est per gratia, altior sit atq; perfectior cognitione naturali.

¶ Vtrum deus sit à nobis nominalibus. 2. An aliquod nomē de ipso substantialiter prædicetur. 3. An aliquid propriè de ipso dicatur. 4. An nomina de deo dicta sint synonyma. 5. An nomina de deo & creaturis dicatur æquiuocè. 6. Vel anagogicè. 7. Et de quo dicatur per prius. Articulus. 15.

nomina

615

Q. 13.

ar. 14.

**T** Aliter insuper est vnumquodq; nominabile, qualiter potest cognosci: nunc autè prædictum est qualiter deum in presenti statu valeamus cognoscere. scilicet per effectus seu ex creaturis, ex quibus cognoscimus deum per modum quo in eis relucet. Nõ ergo possumus deum notare aliquo nomine exprimente diuinam essentia, secundum quod in se est, sed prout est causa atq; principium omnium rerum, in qua est omnis perfectio, ac que non est aliquid secundorum. Vnde Dionysius ait. 1. cap. de diuinis nominibus, quod non est nomē eius nec opinio nec narratio. Et Prouerb. 30. Quod nomē eius &

D. DIONYSII CARTHASIANI

quod nomen filij eius? si nosti? Nominamus ergo deū pro-  
ut ex visibilibus eum cognoscimus: in visibilibus autem no-  
mina concreta significant aliquid perfectū subsistens, vt ho-  
mo, lapis: abstracta vero designant nō proprie quod subsistit,  
sed quo aliquid subsistit: vt humanitas.

¶ Ascribimus ergo deo concreta, ad insinuandum quod ip-  
se sit ens perfectū subsistens: itemque abstracta, ad designan-  
dum quod ipse sit penitus simplex.

ax. 2. <sup>2</sup> ¶ Amplius autē quæ relatiuē vel negatiuē de deo dicun-  
tur, vt dominus, incorporeus, nō dicuntur de eo substāiali-  
ter, sed aliquid ab eo remouēt vel relationē important eius  
ad alia, vel potius aliorū ad ipsum. De his vero qui absolute  
qua. & affirmatiuē de deo predicātur, quidam dixerunt: quod nō  
substantialiter nec positiuē de deo prædicantur, sed inuenta  
sunt ad remouendum aliquid de eo: vt cum dicimus deus est  
viuens, sensus sit: deus non est eo mō quo inanimata sunt, &  
ita in alijs. Et hæc fuit opinio Rabbi Mosi. Alij autē opinan-  
tur quod nomina ista imposita sunt ad designandum habitu-  
dinem causæ eius ad creatura, vt dum dicimus, deus est bonus,  
sensus est, deus est causa bonitatis in rebus.

Vtraq; autem positiō inepta est. Nam secundum eas non est  
ratio, cur potius vnum nomē dicatur de deo quam aliud. Si-  
cut enim deus est bon⁹, quia est causa bonitatis: sic posset dī  
ci corpus, quia est causa corporum. Et per hoc remoueretur  
a deo modus qui sibi non competit, non enim est eo modo  
quo corpus. Item secundum has positiones, prædicta nomina  
per prius dicerentur de creaturis quam de deo. Rursus posi-  
tiones hæc sunt contra intentionem, de deo loquērium, dum  
enim dicimus, deus est bonus, volumus dicere quod in seipso  
bonus consistat. Dicendum ergo quod prædicta nomina de  
deo substantialiter prædicātur, eiusq; designant substātiā,  
non tamen eam perfecte exprimunt, pro vt est in semetipsa,  
vt dictum est, sed significant quod deo altiori modo conue-  
niant perfectiones significatæ per nomina, quā creatis. Ideo  
vel deū esse, libro de Trinitate dicit Augustinus: Hoc est deo esse, quod  
fortem esse, quod sapientē esse: & si aliquid aliud de illa sim-  
plicitate dixeris, quo eius substātia designatur.

ax. 3. <sup>3</sup> At vero in nominibus quæ deo conueniunt duo confide-  
rantur, videlicet perfectiones significatæ, & modus significā-  
di. Quantum ergo ad primum: proprie deo conueniunt: bo-

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI Fol. 15

nitās nanque & sapienria deo verissimē insunt, & magis pro-  
priē quam creaturæ alicui. Sed quoad secundum impropriē  
deō ascribuntur, eo enim modo significantur, quo à nobis in-  
telliguntur: non autem intelligimus ea, nisi secūdum modū  
quo creaturis conueniunt, ex quarū notitia ad dei cogntio-  
nem procedimus. Vnde AMBR O S I V S secundo de Tri-  
nitate restatur: Sunt quædam nomina quæ euidenter proprie-  
tatem diuinitatis ostendunt, alia autē quæ translatiuē per si-  
militudinem de deo dicuntur: quedam enim nomina signifi-  
cant perfectiones à deo procedentes in creaturas, sic quod  
ipsa imperfectio participandi, in significato nominis conti-  
netur, vt lapis significat ens materialiter: & hæc non nisi me-  
taphoricē deo attribuuntur. Alia, vero designant perfectio-  
nes quasdam absolutē, vt ens, viuens, bonum, &c. & hæc deo  
propriē ascribuntur: & tamen secundum Dionysium, verius  
de deo negantur, videlicet quātum ad modum significandi,  
nā excellentiori modo, deo conueniunt, quā cōcipiat ratio.

ax. 4. <sup>4</sup> ¶ Præterea, nomina ista de deo dicta quamuis significēt  
idem in re: sic quod intellectui omnium correspōdet, vnum  
esse diuinū & simplex: non tamen synonyma sunt dicenda,  
quia significant vnum sub varijs rationibus proprietatibus-  
que diuersis, videlicet prout diuini esse perfectio, varijs mo-  
dis in entibus repræsentatur atque cognoscitur: quæ in deo  
est vna simplexque, participatur autem secundum varios or-  
dines rerum, iuxta diuinæ sapientiæ moderamen.

ax. 5. <sup>5</sup> ¶ Adhuc autem nihil de deo creaturis vniuocē dicitur,  
effectus enim dei non adæquant virtutem creatoris, sed infi-  
nitē ab eius perfectione occumbunt: non autem effectus re-  
cipiunt similitudinē causæ agentis secundum eandem ratio-  
nem, nisi adæquet eius virtutem, id est, perfecte ei correspon-  
deat, & plenē proporriōneret eidem: quod deo & rebus cre-  
atis non competit. Vnde cum dicimus deū sapientem & ho-  
minem sapientem, non est vniuoca ratio. Intēdimus enim ho-  
mini ascribere sapientiam, quasi aliquid ab eius essentia &  
potentia cōdistinctum: Deo autem eam ascribimus, sicut ei  
qui est essentialiter: non accidentaliter sua sapientia.

<sup>6</sup> ¶ Veruntamen quæ deo & creaturis conueniunt, non  
dicuntur de eis æquiocē: sic enim nihil possemus demon-  
strare de deo ex creaturis, sed committeretur fallacia super  
æquiocatione. Iccirco analogicē de eis prædicātur: id est se-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

cundum proportionem & ordinem creaturarū ad deum fi-  
cut ad primum principium, ad quod omnia aliquam habi-  
tudinem sortiuntur: & hæc habitudo est medium inter puram  
æquiuocationem & vniuocationem. Deus tamē est causa re-  
rum, non vniuoca, sed æquiuoca, cum sit causa totius esse:  
quamuis enim in prædicationibus æquiuocum reducarur ad  
vniuocum: tamen in causis agentibus necesse est nō vniuo-  
cum esse ante vniuocum, quoniam vniuersalis est causa to-  
tius speciei ac ordinis. Si ergo esset causa vniuoca, esset cau-  
sa sui ipsius, quia & ipsa in illo ordine vel specie esset conten-  
ta, Eorum quōque quæ analogicè dicuntur, quædam dicuntur  
per comparationem vnius ad alterum, quædam autem per  
comparationem multorum ad vnum. Primo modo sanum  
dicitur de medicina & animali: & est in vno, scilicet in me-  
dicina, vt in causa: in animali autem, formaliter. Et sic ea-  
dem dicuntur de deo atque creaturis. Secundò modo sanum  
dicitur de vrina & animali: estque in vno sicut in signo, in, a-  
lio autem veraciter.

quæ  
ar. 6.

7 ¶ At verò nomina quæ methaphoricè de deo dicuntur,  
proprius conueniunt creaturis, quam deo: quemadmodum  
ridere, quoniam de prato florente metaphoricè dicitur, pri-  
us conuenit homini quam prato. Talia equidem nomina  
deo ascripta nil aliud innuunt, quam similitudinem dei ad  
creaturas. Vt cū dicitur deus leo, signatur quod deus fortiter  
se habet in actionibus sibi conuenientibus, sicut leo in ope-  
rationibus sibi proprijs. Nomina vero quæ de deo substan-  
tialiter prædicantur, proprius dicuntur de deo quam alijs,  
quemadmodum ad perfectiones significatas: sed quantum  
ad impositionem, primò conueniunt creaturis, quia per pri-  
us instituta sunt significare creata: etiam & quantum ad mo-  
dum significandi: primò creatis cōueniunt. Nam in modo si-  
gnificandi imperfectio quædā includitur, secundū præhabita.

¶ Virum aliqua nomina dicantur de deo ex tempore .2

An hoc nomen Deus sit nomen naturæ, vel operatio-

nis. 3 An etiam sit nomen communicabile. 4.

An dicatur vniuocè de deo per naturam & de

dijs per participationē. 5 An hoc nomē: Qui

est, sit proprium dei nomē. 6 Et an possit

aliqua propositio affirmatiua formæ,

ri de deo. Articulus 17

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. 16

R elatio denique quoniam duo extrema requirit, tri-  
plex est. Quandoque enim est tantum ens rationis,  
quādo videlicet habitudo & ordo extremorum non  
fundatur in re, vt est relatio eiusdem ad seipsum,  
vel nō entis ad ens, vel entium rationis: vt generū ac specie-  
rū. Quandoq; relatio est ex vtraq; parte realis, vt quæ sequi-  
tur quantitātē, actionē vel passionē, vt duplū dimidiū, pater,  
filius: tunc enim est in ambobus extremis mutua realis habi-  
tudo. Quādoque verò relatio est realis ex vna parte, ex alia  
parte solum rationis, quando videlicet extrema non sunt e-  
iusdem ordinis, sicut sensus ad sensibile & scientia ad scibile:  
sensibile enim & scibile secundum naturale suū esse, non de-  
pendent à sensu, neque scientia. Cum ergo deus sit extra v-  
niuersorum ordinem ens perfectum, à nullo dependens, re-  
latio quæ est inter creaturas & ipsum, ex parte creaturarum  
realis est: sed in deo est rationis duntaxat in quantum est ter-  
minus realis relationis eorū quæ ad ipsum referuntur: Tales  
ergo relationes ex tēpore de deo dici possunt, non enim im-  
portant mutationē factā in deo, sed in creaturis quæ admodū  
colūna sine sui mutatione sit stanti dextra vel sinistra. Scien-  
dum autē quod nominū significantiū relationē in deo quædā  
importāt directē habitudinē ad creaturā: substantiā verò in-  
directē significāt, vt dominus, rex, &c. in quantum videlicet  
dominiū potestātē præexigit. Aliqua verò directē significant  
essentiam dei, habitudinē autem ex consequēti, vt creator,  
saluator, significāt actionem dei, quæ est eius essentia, & vtra-  
que de deo dicuntur temporaliter, quantum ad habitudinē,  
quam importāt: non autem in quantum essentiam aliquo mo-  
do designant. Item relationes consequētes actionem dei ad-  
intra, scilicet intellectus & voluntatis diuinæ circa creata,  
æternaliter deo conueniunt vt, prædestinator, amator, præ-  
uisor, &c.

ar. 7.

2 ¶ Porro in his quæ secundū se nobis innotescūt, idem est  
id cui nomē imponitur & a quo nomē imponitur, vt sunt ca-  
lor, albedo: nomē enim talium rerū ab essentia earū imponun-  
tur, In his verò quæ nō sunt nota secundū se, nō idē sunt cui  
nomē imponitur, & id à quo nomē imponitur. Quemadmo-  
dū enim huiusmodi innotescūt nobis ex aliqua operatione  
vel proprietate: sic id a quo nomen imponitur est operatio  
siue proprietate: sed id cui nomē imponitur est substantia rei:

ar. 8.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Lapidis enim nomen imponitur ab actione, videlicet læsione pedis: sed id quod significatur, substantia est. Itaque hoc nomen deus, est nomen naturæ, quo ad id cui nomen imponitur. Et sic ait Ambrosius libro de trinitate, quod deus est nomen nature. Quantum vero ad id à quo nomen imponitur, est nomen operationis: imponitur nempe hoc nomen à quadam præcipua prouidentia. Hoc nanque omnes deum intelligunt, quod vniuersalem de rebus prouidentiam habet. Propter quod Dionysius duodecimo capitulo de diuinis nominibus ait: Deitas est, quæ omnia videt prouidentia & bonitate perfecta. Et Damascenus dicit primo libro, quod deus dicitur à thein quod est curare vel fouere vniuersa: vel à thyon, quod est ardens. Deus nanque est ignis malitiam omnem consumens.

az. 9. 3. ¶ Insuper formarum quædam sunt communicabiles rebus & ratione, vt humanitas: quædam sola ratione, vt natura solis, quæ intelligi potest secundum se: quædam nec re nec ratione, vt formæ immateriales in se subsistentes. Natura autem diuina maximè incommunicabilis est secundum rem. vt ante ostensum est: sed secundum opinionem communis est, eorum videlicet qui multos asserunt deos, de quibus dicit diuinus Apostolus: His qui natura non sunt dii seruebatis. Sed aduertendum quod aliquid communicabile dicitur dupliciter, scilicet propriè seu secundum totam suam rationem, sicut natura specifica suis indiuiduis communicabilis est: & secundum similitudinem id est, secundum aliquam suam proprietatem: quemadmodum aliquis dicitur leo propter audaciam, vel Achilles propter fortitudinem vel magnanimitatem. Itaque hoc nomen deus quamuis non sit communicabile secundum totam suam rationem, est tamen secundo modo communicabile, prout creaturæ aliquid diuinæ perfectionis eminenter participant, sicut Petrus Apostolus: Vt simus inquit, diuinæ naturæ consortes. Itemque in Psalmo: Ego dixi: dii estis, Si vero aliquod nomen imponatur ad significandum deum sub ratione suppositi, non naturæ, hoc erit omnibus modis incommunicabile substantialiter diuersis.

az. 10. 4. ¶ Præterea hoc nomen deus de deo vero & alijs analogice dicitur. In analogis enim oportet, vt nomen vno modo acceptum, prout videlicet alicui primo ascribitur, ponatur in diffinitione eiusdem nominis secundum aliam significationem, qua alijs conuenit, vt sanum primo conuenit animali, & deinde

deinde ponitur in diffinitione sani, prout conuenit vel medicinæ vel vrinæ. Conformiter hoc nomen deus primo conuenit vero deo. Et insuper ponitur in diffinitione eorum, qui vel opinatiuè, vel participatiuè dii vocantur.

az. 11. 5. ¶ Amplius hoc nomen, Qui est, est maximè proprium deo. Primo, propter suam significationem, significat enim non aliquam formam, sed ipsum esse: Solus autem deus, ipsum esse. Secundò, propter eius communitatem, alia enim nomina vel sunt minus communia, vel minus absoluta, & sic quodam modo informant atque determinant esse. Ideoq; minus propriè nominant deum, cum deus sit simplicissimum ac separatissimum esse. Et ergo quo aliquid absolutius atque communius est, eo deum plenius representat, quem in præsentia via cognoscere non valemus sicut in se ipso consistit. Idcirco secundum Damascenum, quod est, principalissimum dei nomen, tanquam pelagus quoddam comprehendens in se infinitum diuinæ substantiæ: omnia vero reliqua determinant modum substantiæ rei. Tertiò, propter connotationem, designat enim esse, vt in præsentia: deus vero æterna præsentia in se ipso inuariabiliter est, Constat igitur, quod hoc nomen, qui est, sit magis proprium nomen dei, quam hoc nomen deus, quantum ad id à quo nomen imponitur, & quantum ad significationem atque connotationem: sed quantum ad id cui nomen imponitur, sic hoc nomen deus, est magis proprium dei nomen: imponitur enim ad significandum essentiam dei: & sic est magis communicabile: & adhuc magis proprium dei nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad designandum diuinam essentiam & incommunicabilem & (vt ita liceat fari) singularem. Rursus bonum est maximè proprium dei nomen, prout est causa rerum: esse enim præintelligitur ante rationem causæ. Vnde Dionysius tertio capitulo de diuinis nominibus asserit: quod boni nominatio est omnium diuinorum processionum manifestiua.

az. 12. ¶ Præterea quamuis deus sit se ipso penitus vnus ac simplex, noster tamen intellectus hoc modo eum cognoscere nequit: sed sub diuersis conceptionibus deum in suis causis intelligit, quamuis optimè sciat quod in re, vnum simplex diuinum esse omnibus suis conceptionibus correspondet: & ita propositiones affirmatiuæ de deo verè formantur, secundum quod subiectum & prædicatum ratione distinguuntur.



tur. In omni quippe propositione extranea materialiter idé-  
tificantur & formaliter differunt: prædicata nanque tenen-  
tur formaliter, subiecta, materialiter. Quòd autem Dionysius  
afruit secundo cœlestis Hierarchie capitulo, quòd affirmatio-  
nes de deo dictæ sunt veræ negationes vel incompatæ, lo-  
co cuius alia translatio habet inconuenientes: in deo dicitur,  
quòd nullum nomen deo competit secundum modum signi-  
ficandi quem habet.

Q. 14. ¶ An in deo sit scientia. 2. An deus intelligat se. 3. An compre-  
hendat se. 4. An suum intelligere sit sua substantia. 5. An  
intelligat alia à se. 6. Et, Vtrum habeat de eis pro-  
priam cognitionem. Articulus. 19.

ar. 1. **C**ernimus autem in ordine rerum, quia quò forma magis  
fuerit limitata & immersa materia, eo amplius distat  
ab intellectuali perfectione, & quò plus eleuantur su-  
pra materiam eo sunt magis cognitionis participes. Diuina  
autem natura simplicissima est & actus purus, secundum  
præinducta, ideoque maximè intellectualis est: & sic deo sci-  
entia conuenit.

ar. 2. 2. ¶ Porro scire & intelligere sunt actus in operante ma-  
nentes, & ergo obiectum eorum est in ipso agente: deus autem  
est actus purus: in ipso igitur obiectum cognitionis est sem-  
per actualiter intellectui coniunctum imò vnum, cum deus  
sit penitus simplex: idcirco deus semper & inuariabiliter in-  
ruetur seipsum, sed & perfecte comprehendit seipsum: nil e-  
nim eius latet vel euadit suam notitiã: & sicut actualitas atq;  
perfectio diuine substantiæ est immensa, sic virtus cognosciti-  
ua diuina infinita est utique:

ar. 3. 3. ¶ Veruntamē ille propriè dicitur aliquid cõprehēdere,  
qui includit & quasi in se clausum tenet aliud: vnde omne cõ-  
prehensum est finitum. Sic ergo deus nõ cõprehendit seipsum,  
quasi intellectus eius sit aliud quã ipse, & claudat vel capiat  
ipsum infra se, sed tales locutiones negatiuè sunt exponen-  
dæ. Quemadmodum enim deus dicitur in seipso quoniam  
non continetur ab aliquo alio, sic dicitur deus comprehen-  
dere se. Quoniam nil sui suam cognitionem excedit vel la-  
ret. Conformiter cum deus dicitur sibi ipsi finitus, intelligen-  
dum est secundum quandam similitudinem proportionis.

Nam sic se habet non excedendo suum intellectum, sicut se  
habet aliquod finitum non excedendo intellectum finitum: nõ autem  
est sibi finitum quasi intelligat se aliquod bonum vel esse finitum.

ar. 4. 4. ¶ Porro cum intelligere sit intelligentis perfectio, si in  
deo actus intelligendi nõ esset diuina essentia, oporteret quòd  
diuina substantia haberet se per modum potentiæ & perfecti-  
bilitatis in ordine ad actum intelligendi: non ergo esset actus  
purus nec in seipsa perfecta. Operatio ergo dei, est eius na-  
tura. Intelligere verò non est actus foris progrediens, sed in-  
tus manens: & sicut esse consequitur formam, sic intelligere  
sequitur intelligibilem speciem. In deo autem non est for-  
ma, quæ sit à diuino esse diuersa. Cum ergo diuina essentia  
sit intelligibilis species diuini intellectus, de necessitate con-  
sequitur, quòd intelligere dei est suum esse & sua essentia: imò  
in deo idéntificantur omnino, intelligens, quòd intelligitur,  
intellectus, species intelligibiles, & intelligendi actus.

ar. 5. 5. ¶ Denique deus se ipsum ac propriam virtutem actiuam  
plenè cognoscit, perfecte autem non cognoscitur virtus, nisi  
ea cognoscantur ad quæ se virtus extendit: Deus ergo illa co-  
gnoscit quæ suæ virtuti subduntur, videlicet alia à se. Iterum cum  
diuinum esse sit intelligere dei: quicquid in deo est, intelli-  
biliter in ipso consistit. Dupliciter verò cognoscitur aliquid,  
scilicet in seipso, id est, per propriam suam speciem sibi adæ-  
quatam, vt dum lapis per propriam similitudinem intelli-  
gitur: & item in aliquo, in quo eius imago relucet. Deus ergo  
cognoscet se ipsum in se ipso: alia autem cognoscit non in ip-  
sis, sed in se ipso, prout in diuina essentia continentur, & ic-  
circo dicit Augustinus libro, 38. questionum, quòd deus nihil  
intuetur extra seipsum, id est per speciem extrinsecam.

ar. 6. 6. ¶ Præterea quorundam erat opinio, quòd deus non co-  
gnoscat alia à se nisi in cõmuni, in quantum sunt entia, nõ autem  
secundum quid à se inuicem distinguuntur, & secundum spe-  
ciales proprietates quas habent. Sed hoc irrationabiliter di-  
ctum est, cognitio enim huiusmodi confusa est & imperfecta:  
habet enim se ad cognitionem distinctam, sicut potentia ad  
actum. Deo enim omnia noscitur etiã in particulari, atq; distinctè:  
ipse enim est causa totius perfectionis & ordinis rerum, omni-  
q; perfectio creaturarum, in ipso fõtaliter & supereminenter præ-  
existit. Omnia ergo plenè & in singulari intelligit. Imò diui-  
na essentia comparatur ad res, non sicut commune ad pro-

pria, sed sicut actus perfectus ad actus imperfectos. Imperfecti autē actus: per actus perfectiores perfectē cognosci possunt. Nam qui hominem perfectē noscit, animal quoque perfectē intelligit. Item omnis natura creata per hoc est, quod aliquid diuinæ bonitatis participat: non autem deus se ipsum perfectē sciret, si ignoraret quantum sua perfectio participatur ab aliis: sed nec esse suum perfectē cognosceret, si non omnes modos & gradus essendi sciret.

¶ An diuina scientia sit discursiua. 2. An sit causa rerum. 3. An sit eorum quæ non sunt. 4. An sit malorum. 5. An etiam singularium. Articulus. 19.

ar. 7.

**D**vplex præterea inuenitur in nobis discursus, vnus secundum tempus, vt dum post considerationē vnus, incipimus considerare & aliud. Alius secundum causalitatem, vt dum ex cognitione principiorum procedimus ad notitiā cōclusionum. Cum ergo deus inuariabilis sit & semper perfectē in actu, nullus horū discursuum comperit ei, sed ipse omnia simul cognoscit.

ar. 8.

2 ¶ At verò sicut se habet scientia artificis ad artificiata: sic diuina scientia, se habet ad omnia. Scientia autē artificis causa est artificialium rerum: in quantum huiusmodi pariformiter diuina scientia, causa est omnium creaturarum. Veruntamen forma intellectus, secundū quod est perfectio intellectus, non habet ordinem & causalitatem nisi adiuncta inclinatione ad effectum, quæ est per voluntatem. Nam cum eadem sit oppositorum scientia, constat quòd forma intelligibilis, se ad opposita habet: non ergo certum effectum produceret, nisi per voluntatem determinaretur ad vnum, quemadmodum. 9. primæ Philosophiæ habetur. Vnde quod ait Origenes super epistolā ad Romanos: Nō propterea erit aliquid quia scit deus id futurum, sed quia futurū est, ideo scitur à deo anteq̄ fiat: ideo dictum est quia scientiæ secundum se, non cōpetit causalitas nisi volūtate adiuncta. Quod verò dicit: ideo dictū aliquid sciri: quia futurū est intelligendū est, secundū causam consequentiæ, non secundū causam essendi: sequitur nanque si est futurum, quod deus illud præsciuit: non tamen futurorum euentus est causa æternæ scientiæ. Itaque verbum Origenis bene intellectum non est, cōtra Augustinum, qui. 10. de Trinitate

faretur. Vniuersas creaturas, non quia sunt, nouit deus: sed quoniam nouit, sunt. Res demum naturales sunt mediæ, inter scientiam diuinam atque humanam, nostra enim sciētia à rebus dependet, quarum, dei scientia causa est: & ergo sicut res sunt mensura humanæ scientiæ, sic diuina scientia vniuersarum rerum extat mensura.

3 ¶ Insuper ea quæ non sunt, deus cognoscit eo modo quo sunt. Idem enim quod simpliciter non est, id est, actualiter nō existit, potest esse secundum quid, id est in potentia, vel in apprehensione. Quæcunque ergo à creatura fieri cogitarique possunt, deus cognoscit, etiam omnia quæ ipse facere potest. Et sic deus dicitur habere scientiam non entium. Verūtamen ea quæ non sunt, & tamen fuerunt, vel erunt, deus scit scientia visionis. Cum enim sciētia dei æternitate, (quæ omne tempus indiuisibiliter comprehendit) mensuretur, diuinus intuitus fertur in ipsum tempus & omnia temporalia, tanquam in aliquod suæ æternitati præsens: ideo omnia talia scit scientia visionis, id est cuiusdam præsentia. Ea autem quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, cognoscit scientia simplicis intelligētiæ.

ar. 9.  
16

4 ¶ Adhuc autē qui rem perfectē intelligit omnia scit quæ illi rei accidere possunt: sunt autem multa bona, quibus malum accidere potest. Omnia ergo huiusmodi mala deus cognoscit. Taliter verò est aliquid cognoscibile, qualiter est: esse autem malorum non est nisi bonitātū priuatio. Eo ispo igitur quod deus cognoscit bona, intelligit mala: quemadmodū tenebræ cognoscuntur per lucem. Ideo septimo capit. de diuinis nominibus Diony. ait: Deus per se ipsum tenebrarū præaccipit visionem, non aliundē nisi à lumine. Quod autē Aristotel. 3. de anima asserit, intellectum qui non est in potentia, non cognoscere priuationem: intelligendum est quòd nō cognoscit priuationem per priuationem in ipso existentem. Vnde diuinus intellectus non cognoscit malum, nisi per bonum oppositum.

ar. 10.

5 ¶ Deniq; ex præinductis innotescit deum singularia quoque cognoscere, cum eius cognitio sit perfecta. Nam Aristot. inconueniens reputat aliquid à nobis cognosci quod deus ignoret. Nos autem singularia noscimus. Ergo & deus. Item. 3. Metaphysi. & .1. de anima arguit contra Empedoclem, quòd deus insipientissimus esset si discordiam ignoraret. Itaq; cum deus sit causa rerum per suam scientiam: in tantum extendi-

ar. 11.

tur diuina scientia, sicut causalitas eius. Deus autem est causa non solum naturæ communis, sed etiam determinatæ formæ atque indiuidualis materiæ. Et sic singularia distinctè cognoscit. Rursus quæcunque diuina essentia aliquo modo continentur, per eam à deo intelliguntur. Omnia autem continentur in ea, quæ aliquid de perfectione eius participat. Sed quicquid est, in quantum est, de diuino esse participat. Quicquid ergo est, deo innotescit.

¶ *Vtrum diuina scientia sit infinitorum. 2. An sit contingentium futurorum. 3. An sit enuntiabilem. 4. An sit uariabilis.*

*5. An sit speculatiua. Articulus. 20.*

az. 12.

**N**unc paulò antè ostensum est, quòd omnia quæ sunt vel esse possunt, deus benedictus agnoscat. Talia autem sunt infinita: nam diuina potentia non potest in tot quin possit in infinities plura. Dicunt autem aliqui quòd deus non scit infinita scientia uisionis, quia non ponimus mundum ab æterno fuisse, nec generationem inferiorum sine fine mansuram. Sed istud non est verum. Nam affectiones & cogitatus ac motus beatorum in patria in infinitum multiplicabuntur, & tamen deo noti sunt omnes. Diuina nempe essentia similitudo est omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quoad principia singulis propria. Vnde Augustinus duodecimo de Ciuitate dei: Quauis (inquit) infinitorum numerorum nullus est numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

az. 13.

2. ¶ *Amplius, contingens dupliciter consideratur, uidelicet in se ipso prout iam in actu est, & sic non est contingens, sed determinatum & certitudinaliter cognitum etiam sensui: ut video Socratem sedere, id est, sedet. Secundò, consideratur in sua causa, quæ se habet ad vtrumlibet, & sic est futurum atque contingens ac indeterminatum, & solum coniecturaliter cognitum. Deus autem cognoscit contingentia, nõ solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout vnumquodque eorum est actu in se ipso: nõ enim successiuè ea cognoscit, licet successiuè fiant: omnia enim quæ fiunt in tempore sunt deo ab æterno præsentia, non ideo tantum quia rationes rerum semper præsentis habet apud se ut aliqui asserunt: sed quoniam eius intuitus fertur in ea ab æterno, secundum quod in sua præsentia existit. Sic ergo contingentia à deo infallibiliter &*

præsentialiter agnoscuntur, & tamen sunt futura contingentia suis causis comparata: licet enim causa prima sit infallibilis, & eius scientia necessaria, tamen effectus esse possunt contingentes propter causas proximas, quemadmodum generatio plantæ contingens est propter causam proximam, quauis motio solis sit necessaria. Similiter sicut necessarium est deum sciuisse aliquid futurum contingens, sic quoque necessarium est illud fieri, dummodo referatur ad diuinæ cognitionis præsentiam, aliter non sequeretur.

az. 14.

3. ¶ *Præterea sicut deus cognoscit materialia immaterialiter, temporalia intemporaliter, contingentia necessariò: ita cognoscit enuntiationes atque complexa simpliciter & in compositè. Non enim est in deo discursus vel successio, nec intelligit vnumquodque seorsum, sed conspiciens se vniuersa in semetipso intelligit.*

az. 15.

4. ¶ *Insuper quoniam dei scientia est eius essentia, constat scientiam dei inuariabilem esse: non enim dependet à rebus. Solet autè quæri: an quicquid deus sciuit, scit? Et videtur quòd non, nam sciuit Christum nasciturum, cuius modo oppositum scit. Ad istud responderunt antiqui nominales: Idem esse enuntiabile, Christum nasci, Christum esse nasciturum, & Christum esse natum, quia vna res per hæc significatur, videlicet Christi natiuitas. Et secundum hoc concedendum esset, quòd quicquid deus sciuit, scit. Sed ista opinio falsa est, sequeretur enim quòd quicquid semel verum est, semper sit verum, quod est contra Philosophum. Ideoq; dicendum, quòd non omnia quæ deus sciuit, scit, si ad enuntiabilia referantur, nec tamen eius scientia variabilis est. Quemadmodum enim deus scit eandem rem quandoq; esse & quandoq; non esse absq; suæ scientiæ variatione, sic scit idem enuntiabile quandoque esse verum, quandoque falsum. Si verò cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium (sicut & nos cõponendo & diuidendo) sequeretur scientiam dei esse mutabilem.*

az. 16.

5. ¶ *Præterea aduertendum, quòd quædam scientiæ sunt tantum speculatiuæ, quædam tantum practica, quædam autè secundum aliquid sunt speculatiuæ, & secundum aliquid practica. Itè scientia tripliciter speculatiua vocatur. Primò, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente. Secundò, quantum ad modum sciendi, ut si res operabiles solum speculatiuè considerantur, s. diffiniendo, diuidendo, &c. Tertiò, ex parte finis,*

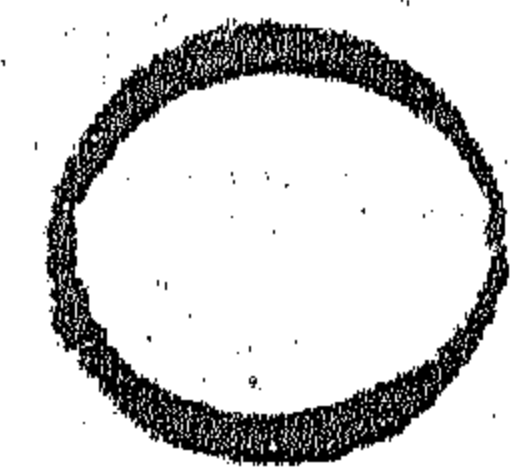
D. DIONYSII CARTHUSIANI

finis enim speculatiue scientiæ est cõsideratio veritatis, Deus autem de se ipso non habet nisi speculatiuam scientiam, sed de alijs habet scientiam speculatiuam, quantum ad modum: cognoscit enim quicquid ad naturam proprietatemque entium pertinet, & practicam quantum ad finem id est operationem. De his autem quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, non habet scientiam practicam quantum ad finem: non enim eorum cognitio ordinatur ad opus.

Q. 15.

¶ An in deo sint ideæ. 2. An sint plures ideæ. 3. An sint omnium quæ cognoscuntur à deo. Articulus. 21.

az. 1.



Portet verò in mète diuina ideas rerum fateri: idea enim Græcè, Latinè forma vocatur. Idea autem ad duo valet. Est enim principium cognoscèdi, cum sit exemplar rei cuius est idea, & est principiũ productionis rei ideata. Deus autem est causa rerum per intellectum propter aliquem finem, Oportet ergo quod habeat in se rationes exemplares omnium quæ cognoscit & efficit. Et hæ diuini intellectus rationes nominantur ideæ, de quibus libro 8; quæstionum ait Augustinus. Tanta vis in ideis constituitur, vt nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. Quod autem Dionysius ait 7. cap. de diuinis nominibus: quod deus non cognoscit res secundum ideas, accipiendum est de ideis separatis, quas Plato posuisse narratur.

az. 2.

2. ¶ Præterea in omni effectu vltimus finis ab agēte est summe intentus. Optimum autem in rebus est bonum ordinis vniuersi, secundum Philoso. 12. Metaphi. Deus ergo est causa ordinis vniuersi. Ergo partes vniuersi proprijs rationibus cognoscit. Sic ergo in quantum deus proprijs rationibus noscit atque producit, dicitur multas in se ideas habere, quæ tamen multitudo, diuinæ simplicitati non derogat. Non enim sunt in deo multæ ideæ, nisi per comparisonem ad creatura secundum quod deus propriam essentiam concipit, vt multis modis à creaturis imitabilem. De ideis istis ait Augustinus in 83. quæstionum: Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes quædam stabiles & incommutabiles, quæ ipsæ formæ non sunt, ac per hoc æternæ sunt semper eodem modo se habentes, quæ in diuina intelligentia continentur: & cum ipsæ equè oriuntur neque intereant, secundum ipsas tamè formatur omne quod oriri & interire potest, & omne quod ori-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 21

eur & interit.

az. 3.

3. ¶ Porro quum idea sit ratio cognoscendi & exemplar, ad cuius similitudinem aliquid fit: ideo omnia quæ à deo fiunt, habent ideam in ipso secundum vtrunque. Quæ autem nec sunt, nec fuerunt, nec erunt non habent ideam in deo, nisi quo ad vnum istorum, videlicet prout idea est ratio cognoscendi. Et quia Plato posuit materiam non creatam, asseruit non esse ideam materiæ. Sed quia materia verè creata est, nõ tamen nuda aut per se stans, sed simul cum forma: ideo habet ideam in deo non aliam, ab idea compositi: nam secundum se nec habet esse nec cognoscibilitatem. Mala quoque non habent ideam in deo quia non cognoscuntur proprijs rationibus: sed per rationes boni oppositi. Rursus quoniam genera extra species nec fieri possunt nec esse, non habent in deo ideas distinctas ab ideis specierum, secundum quod idea est exemplar causale. Et similiter dicendum de accidentibus, quæ subiectum inseparabiliter consequuntur, nam simul fiunt cū ipso. Accidentia vero quæ superueniunt, specialem habent ideam. Item indiuidua non habent ideam aliam, ab idea speciei secundum Platonem: tum quia indiuiduantur per materiam quam posuit incretam, tum quia naturæ intentio sistit in speciebus, indiuidua enim producit: quatenus species conseruetur. Sed quoniam diuina prouidentia vsque ad singularia quoque extenditur, non ei est assentiendum, sed indiuidua proprias habent ideas.

qua

Q. 16.

¶ An veritas sit in intellectu uel in re. 2. An sit solum in intellectu componente & diuidente. 3. An uerum, conuertatur cum ente. 4. Quomodo habet se ad bonum. Articulus 22.

az. 1.

**B**Onum insuper est obiectum appetitus, verum autem intellectus. Perfectio autè appetit<sup>9</sup> est per hoc, quod tendit in rem & ei vnitur. Cognitio verò perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente. Et ergo appetitus cuius morus terminatur ad rem, dicitur bonus ratione rei quæ appetit: que si bona est, bonus est appetitus. Intellectus verò cuius termin<sup>9</sup>, est in se ipso, dicitur verus: propter conformitatem sui ad rem cognitam. Vnde bonum primò est in re & secundariò in appetitu. Verum autem primò est in intellectu, & secundariò in re, secundum ordinem quæ habet ad intellectum: res autè cõparantur ad intellectum diuinum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

per se, quia ab ipso instituta sunt: & ergo simpliciter vere dicuntur, secundum quod diuino intellectui conformantur, id est prout naturam participat, sicut deus eis dare disposuit: sicut & vera domus vocatur, quae assimilatur formae domus quae est in mente artificis. Per accidens vero comparantur ad intellectum humanum a quo causatae non sunt, unde nec ab eo in veritate dependent, nec ipse est mensura veritatis earum. Diuersimode autem describitur veritas, dicit enim Augustinus: Veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius: Verum est declaratum vel manifestatum. Et Anselmus: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Et alij dicunt: Veritas rei, est proprietas sui esse quod ei stabilitum est.

2. ¶ Denique cum res sit vera, prout propriae naturae formam fortitur: intellectus cognoscens dicitur verus, in quantum habet conformitatem rei cognitae, quae est forma eius, secundum quod est cognoscens. Propterea veritas diffinitur esse conformitas intellectus ad rem. Itaque hanc conformitatem cognoscere, est veritatem conspiceri. Quod sensui nullatenus conuenit, quauis rem sensibilem per speciem suam apprehendat: non enim cognoscit comparisonem inter rem visam suamque apprehensionem: sed hoc intellectui conuenit, non utique quando apprehendit de aliquo solum quid est, sed dum iudicat aliquid de re secuti est. Sic ergo veritas proprie non est nisi in intellectu componente & diuidente, secundum quod cognitum est in cognoscente: in sensu autem & intellectu cognoscente quod quid est, non est veritas nisi sicut in rebus: non enim aliquid dicunt neque enunciant de aliquo: & simile est de vocibus complexis.

3. ¶ Amplius, sicut bonum conuertitur cum ente superaddens rationem appetibilis: ita & verum cum ente conuertitur, superaddens comparisonem ad intellectum seu ordinem ad cognitionem: vnumquodque equidem in tantum est cognoscibile, quantum habet de entitate.

4. ¶ Denique verum formaliter loquendo, prius est bono. Primum, quia vicinius est enti quod est simpliciter primum. Verum enim respicit ipsum esse simpliciter & absolute: in quantum enim habet esse, est cognoscibile: bonum vero non consequitur ipsum nisi secundum quod est aliquo modo perfectum, aliter non esset appetibile. Item verum concernit cognitionem, bonum autem appetitum: cognitio autem naturaliter appetitum pra-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 22  
cedit. Nunc autem non sumitur veritas prout est virtus moralis, per quam se homo talem ostendit verbis & factis, qualis est.

¶ An deus sit veritas. 2. An omnia sint vera una veritate. 3. An veritas sit aeterna. 4. An sit incommutabilis. Articulus 23.

Veritas itaque est in intellectu prout concipit rem sicuti est, & item in re secundum quod esse eius, est in intellectu conformabile: deus autem se ipsum & omnia summè atque perfectè intelligit: & esse diuinum non solum diuino intellectui extat conforme, sed etiam substantialiter idem. Deus ergo est maximè verus & omnis veritatis mensura, cum sit omnium rerum prima causa. Et quauis non sit in deo compositio & diuisio, in quibus veritas proprie est: tamen ipse secundum suae naturae simplicitatem vniuersa cognoscit & iudicat.

2. ¶ Insuper cum veritas per prius sit in intellectu, & posteriorius in re, analogice dicitur esse in intellectu & rebus. Unde secundum propriam rationem est in intellectu, in rebus autem prout ad intellectum ordinantur. Res autem sunt in intellectu diuino sicut in primo exemplari principio, a quo esse & speciem & per consequens naturalem veritatem fortiuntur. Et quoniam diuina veritas, quam omnia creata aliquo modo per assimilationem quandam participant, est vna & eadem: ideo hoc modo omnia dicuntur vera vna veritate. Veritas quoque est in intellectu creato, & sic sunt multae veritates participatae, diuinam veritatem aliquo modo participant. Sicut enim ab vna facie resultant multae similitudines in speculo: sic ab vna veritate diuina, multae veritates resultant. Sunt quippe in nobis multae veritates, tum propter diuersitatem subiectorum, tum propter distinctionem rerum seu obiectorum. Omnis ergo veritas, etiam huius propositionis. Adulter, fornicator, est a deo: adulterium tamen a deo non est.

3. ¶ Denique sicut sanitas est in vrina sicut in signo: in animali autem per essentiam atque formaliter: sic veritas est in voce, sicut in signo, in intellectu autem secundum suam essentiam. Veritas ergo esse non potest aeterna, nisi sit aliquis intellectus aeternus. Solus autem diuinus intellectus aeternus est. In eo ergo duntaxat habet veritas esse aeternum. Veritas

D. DIONYSII CARTHYSIANI

igitur creata non est æterna: nisi prout in deo consistit exemplariter atque causaliter. Et per hoc solui possunt multæ authoritates doctorum veritatem æternam esse dicentium.

27. 3. ¶ Porro cum veritas sit cõformitas intellectus ad rem cognitam, veritas potest mutari tam ex parte intellectus: qui mutatur de veritate in falsitatem, secundum succedentes sibi opiniones: quam ex parte rerum quæ variabiles sunt. Nam si opinio eadem manet: sed res ipsa mutetur, veritas variatur nõ sic quod veritas sit mutationis subiectum, præsertim cum dicat Boetius, quod simplex forma, subiectum esse non valeat. Diuina autem veritas nullo modo mutabilis est, cum diuinus intellectus inuariabilis sit, & ipse veritatem à rebus nõ elicit, sed omnia in se ipso cognoscit. Sciendum autẽ, quod propositio duplicem veritatem habere potest, vna prout id implet ad quod instituta est, et sic propositio falsa est vera: significat enim id ad quod significandum instituta est. Vnde secundum Anselmum veritas est rectitudo quædam, secundum quam aliquid implet, id quod de eo est in mente diuina. Secundò modo propositio continet veritatem speciali modo, scilicet prout designat aliquid esse in rebus de quibus formatur: & sic propositio falsa non vtrique vera est.

27. 17. ¶ An falsum sit in rebus. 2. An sit in sensu. 3. Et sit in intellectu. 4. Et de oppositione veri & falsi. Articulus. 24.

27. 1. ¶ Opposita autem circa idem fieri habent. Cum ergo verum & falsum opponantur, eo modo est falsitas in rebus sicut & veritas: quæ non est in rebus nisi per comparisonem ad intellectum, sicut nunc patuit. Res autem per se comparantur ad intellectum à quo dependent. Vnde sicut artificialia per se ordinem habent ad intellectum artificis hominis: sic omnes creaturæ per se referuntur ad intellectum diuinum. Ab eo verò quod est per se, nomen & ratio accipiuntur: ideoque res artificiales simpliciter falsæ vocantur, quæ non assequuntur similitudinem formæ artis, quæ est in mente artificis: vt falsa domus dicitur, quæ non fit secundum formam domus, quæ est in conceptione domificatoris. Res autem non possunt esse falsæ per comparisonem ad intellectum diuinum. Quicquid enim in entibus fit ex diuine mentis ordinatione procedit nisi voluntariè agētibus, qui libere se ab ordine legis diuinæ subducere pos-

*in voluntariè agētibus*

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 23  
sunt. Et sic peccata & mala, falsitates & falsa dicuntur: & per oppositum: opera virtuosa, veritates vitæ appellantur. Quemadmodum Ioannis tertio dicitur: Omnis qui facit veritatem, venit ad lucem. Res verò naturales comparantur ad intellectum considerantem seu humanum, per accidens: ideoque ratione eius non dicuntur simpliciter veræ vel falsæ, sed secundum quid: & hoc dupliciter. Primò secundum ordinem significati, vt illud dicatur in rebus falsum, quod significatur falso intellectu: & sic quilibet res potest dici falsa, vt Iuppiter est falsus deus, & Tragædus falsus lector: & oppositum dicitur verum in rebus secundum quid. Secundò fit istud per modum causæ & sic res dicitur falsa, quæ nata est facere falsam opinionem in animo: nostra autem cognitio à sensu inchoatur: vnde illa falsa dicuntur, quæ forinsecus videntur talia, qualia intus non sunt: vt vel est falsum mel & stannum est, falsum argentum, & hypocrita falsus homo, & confictor ac falforum amator falsus dicendus est.

3 ¶ Denique vt habitum est, veritas non est in sensu, sed in cognoscente veritatem, id est, habitudinem vel conformitatem sui ad rem. Sed sicut in re est veritas, ita in sensu, in quantum apprehendit rem secundum, quod est: & per oppositum falsitas in sensu est, prout rem aliter percipit vel iudicat quæ est. Sensus verò sic rem apprehendit secundum quod eius similitudinem in se recipit. Similitudo autem in sensu tripliciter esse potest. Vno modo, primo, & per se, vt species coloris in visu. Secundò per se, sed non primò, vt similitudo figuræ in visu mediante colore. Tertiò solum per accidens, vt similitudo hominis est in visu: non per speciem accidentis. Sensus ergo circa sensibilia per se non errat, nisi raro atque per accidens: sicut ei qui habet indispositum gustum, dulcia videntur amara propter corruptionem organi. Circa sensibilia verò per accidens sensus frequenter falsus esse potest, quamuis sit organum bene dispositum, quoniam sensus non ordinatur directè nec immediatè ad illa.

4 ¶ Porro sicut naturalia habent esse per formas substantiales: sic intellectus habet cognoscere per rerum similitudines. Sicut ergo naturalia non deficiunt ab illo, quod per se ad formam consequitur, scilicet ab esse specifico: quicumque enim habet animam rationalè, habet esse naturæ humanæ: sed deficere possunt ab his quæ accidentaliter consequuntur, quem-

27. 7.

admodum homo potest non habere duos pedes: Sic intellectus non deficit à vera cognitione eius cuius similitudine informatur per se: obiectum autè intellectus est, quod quid est, id est, quidditas rei. Ideo circa cognitionem eius non fallitur, sed nec sensus circa sensibilia propria. Potest tamè decipi circa proprietates & accidentia quidditatis, attribuendo ei quod non cõpetit, vel negando quod competit. Quod Augu. lib. 8. quæst. dicit: Omnis qui fallitur, illud in quo fallitur non intelligit, intelligendum est quòd formaliter illud non cognoscit: potest tamen actio intellectus esse falsa. Item quod dicit Philoſ. Intellectus semper est rectus, verum est de intellectu primorum principiorũ, quæ naturaliter omnibus innotescunt. in super negatio nec aliquid ponit, nec subiectũ sibi determinat: priuatio autè nil ponit, sed subiectum determinat, cæcũ namque non dicitur, nisi quod videre est natum: contrarium verò aliquid ponit atq; subiectum sibi determinat, vt nigrum contrariatur albo: falsum autè aliquid ponit in re, quia secundum Philosophum. 4. Metaphisicæ, falsum est ex eo quod dicitur esse quod non est, vel non esse quod est. Vnde sicut verum importat adæquatã acceptionẽ rei, sic falsum designat acceptionem rei non adæquatam. Constat ergo, quòd verum & falsum sunt contraria, nec opponuntur solũ sicut negatio & affirmatio. Aduertendum quoque, quòd deo nihil est contrarium, nec priuatiuè, neque contrariè. Opposita enim sunt circa idem, in deo autem esse non potest nisi bonũ & verum, vnde. 14. de ciuitate ait August. Diuinæ substantiæ nil est cõtrarium. Veruntamen in apprehensione nostra habet cõtrarium, prout vera æstimatio de deo opponitur falsæ opinioni

*mendacia* de ipso. Et hoc modo idola dicuntur mendacia, deo contraria.

*deo contraria*  
2. 13.

Quorum est uiuere. 2. Quid uita. 3. An uita deo conueniat.  
4. Et an omnia sint uita in ipso. Articulus. 25.

22...

**P**orro ex his quorũ vita per se nota est, vt pote animalium, accipiendum est quorum sit vita. Animalia autem tam diu uiuere perhibentur, quam diu mouent se ipsa, siue motus sumatur pro actu imperfecto, eius quod est in potentia, siue pro actu perfecto, quemadmodum intelligere atque sentire motus dicuntur. Quæcunque ergo agunt se ipsa ad operationem vel motum secundum aliquam speciẽm eius, uiuunt: alia verò non uiuunt nisi per similitudinem, sicut dicuntur aquæ uiuæ: quæ sortiuntur cõtinuum fluxum, quem

tamen non habent à se, sed à causa generante.

2 ¶ Denique nomẽ vitæ imponitur ab operatione vitali exterius apparente: essentias autè rerum cognoscimus per operationes & proprietates earum, & secũdum hoc nominamus easdem. Nomina ergo substantiarum quæ à proprietatibus ipsarum imponũtur, interdum proprie accipiuntur pro substantiis rerum, quandoque autem improprie pro ipsis proprietatibus: sicut hoc nomen corpus impositum est ad designandum quoddam genus substantiæ, in quo consistit terna dimensio: interdũ verò accipitur pro ipsa trina dimensio. Pariformiter vita imponitur ad designandum substantiã rei viuẽtis, cui inest mouere vel agere seipsũ: & sic viuere nõ est aliud nisi esse. Propter quod ait Philosoph. 2. de anima: Viuere uiuentibus est esse. Vita ergo in abstracto nominat viuẽtis essentiã. Sic quoque uium non est accidentale sed substantiale prædicatum. Interdum autem vita improprie sumitur pro operatione vitali: quemadmodum sentire dicitur viuere, præsertimq; operatio delectabilis dicitur vita, vel viuere animale. Sicut quidã dicuntur vitam agere luxuriosam, & cognoscere deum est vita æterna: sic quoq; diuiditur vita in cõtemplatiuã & actiuã.

22. 2.

3 At verò cũ deus sit motor & author, maximè est causa propriæ operationis & motus, ideoque vita sibi potissimè conuenit. Propter quod Philosoph. 11. Metaphisicæ postquam probauit quòd deus est intellectus, concludit quòd vita dei sit perfectissima ac sempiterna, & q̃ intellectus diuinus sit summè perfectus & semper in actu. Sunt autè quatuor genera uiuentium in rebus sensibilibus. Primũ ~~in~~ plantarum, quæ mouentur solũ motu augmenti & nutrimenti & generationis: eis enim præfigitur forma, quæ est principium operandi & finis propter quem, à natura: & ergo non mouent se ipsas, nisi quantum ad exercitium motus. Aliud genus est eorum, quæ ultra hoc mouent se ipsa, quãtum ad formam, quæ est agendi principium: non enim solũ mouentur secundum impressionem naturæ, sed etiam secundũ aliquã apprehensionẽ. Et horum est triplex genus. Nam quædam non habent nisi sensum tactus, vt ostrea: & ergo solũ mouentur infra se motu dilationis & constrictionis. Quædam verò apprehendunt aliquid extra se in remotum, quæ uidelicet naturam sensitiuam perfecte participant, & ista localiter se mouent, non tamen finem sibi præstituunt, nec rationem proprii motus vel actus, sed est

22. 3.

*essentiã*

eis à natura impressus. Et istud est tertium genus viuentium. Quartum genus est eorum, quæ ultra prædicta finem sibi præfigunt, & liberè agunt, vt rationalis creatura, cuius vita perfectior est.

4. ¶ Præterea omnia sunt in deo sicut cognita in intelligentia: deo autem idem sunt esse & intelligere, intelligens & ipsum quod intelligitur: sicut ostensum est. Quicquid ergo est in deo, esse, intelligere & viuere viraque eius secundum quod in ipso est. Ideo Ioan. i. habetur: Quod factum est (id est, omnis creatura) in ipso vita erat. Aduertendum tamen quod res sunt in deo dupliciter. Vno modo sicut in conseruante & continente: & sic res in seipsis acceptæ sunt in deo sicut in virtute eas regente. Et sic ait Apostolus Actuu. 17. In ipso viuimus & sumus. Alio modo sunt in deo, sicut in causa exemplari, vt nunc dictum est: sicque sunt omnia, vita, in ipso. Si verò queratur an res materiales habeant verius esse in deo vel in se ipsis, respondendum, quod in deo habent esse nobilius, scilicet increatum non verius, quia de ratione atque essentia materialium, rerum est ipsa materia: res autem materiales non habent in deo esse materiale. Si vero poneremus, materiam non esse de essentia rerum huiusmodi, tunc omnibus modis haberent verius esse in mente diuina, quam in se. Vnde Plato dixit, quod homo separatus, esset verus homo, homo autem materialis esset homo: per participationem hominis separati.

¶ An in deo sit uoluntas. 2. An deus uelit alia à se. 3. An quicquid uult ex necessitate uult. 4. An etiam diuina uoluntas sit causa rerum. *Articulus. 26*

1. ¶ Consequitur autem uoluntas intellectum, quemadmodum appetitus naturalis seu sensitius sensum. Dicitur enim, quod intellectus in actu est per speciem intelligibilem, sicut res naturalis per formam specificam. Quælibet autem res inclinationem habet ad propriam formam, quoniam forma est perfectio entis & cum res formam non habet, mouetur ad eam, ea quoque adeptæ in ipsa quiescit. Cum ergo in deo sit intellectus, palam quod in eo uoluntas sit, & ipsa dei bonitas est obiectum & finis diuine uoluntatis: & ergo uoluntas dei non mouetur ab aliquo nec est imperfecta, quia non tendit in aliud, quo perficiatur. Vnde diuine uoluntati non competit proprie desiderare & moueri,

moueri, sed amare & delectari.

2. ¶ Denique sicut naturalia suam bonitatem alijs comunicant, nam vnum quodque dum est perfectum, agit sibi simile: sic deus suam bonitatem ad extra diffundit, ac per hoc etiam alia uelle censetur: nam seipsum diffundere, actio est uoluntatis in intellectuali natura: nec enim naturalia perfectiones suas in alia transfundunt, nisi prout aliquid de diuine uoluntatis similitudine à deo participant. Veruntamen quoniam deus non uult alia nisi propter seipsum, cum bonitas eius sit omnium rerum ultimus finis, nil extra deum mouet uoluntatem ipsius vt alia velit, sed propria bonitas eius: in his quippe quæ uolumus propter finem, tota ratio mouendi est finis. Item sicut deus omnia vno actu intelligit: sic omnia vno actu uoluntatis amat seu uult. Sicut ergo diuinus intellectus est simplex & vnus: sic & uoluntas, non enim diuersificatur secundum exteriora obiecta.

3. ¶ Præterea necessarium duplex est, scilicet absolutum, vt homo est animal: & ex suppositione, quemadmodum necessarium est hominem ambulare dum ambulat. Aliqua ergo uult deus necessitate absoluta, uidelicet propriam bonitatem, quæ est directum diuine bonitatis obiectum: quælibet enim potentia necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum fortitur, vt uisus ad colorem, & uoluntas naturaliter appetit felicitatem. Alia uero à se deus non uult ex necessitate absoluta, sed ex suppositione, uidelicet dato quod ea velit, tunc enim non potest ea non uelle. Videmus enim quod ea quæ sunt ad finem non appetuntur simpliciter ex necessitate, dum modo finis absque eis valeat adipisci. Bonitas autem diuina quæ est diuine uoluntatis finis, deo æternaliter præfens & idem est, neque à rebus dependet. Itaque licet deus res alias ab æterno velit, non tamè sequitur quod eas velit de necessitate nisi ex suppositione: quod enim alia uult, nec est deo naturale nec innaturale, sed uoluntarium: cuius ratio est, quia diuina uoluntas non habet necessariam habitudinem ad creata: quod est non propter imperfectionem dei, sed rerum, vt pote quoniam tales sunt, quod deus sine eis omnino perfectus est: potest nanque causa necessaria habere non necessariam habitudinem ad effectum propter imperfectionem effectus, vt sol ad quædam generabilia. Veruntamen quicquid deus scit, necesse est eum scire necessitate simpliciter dicta: sci-



D. DIONYSII CARTHYSIANI.

entia enim de rebus habetur prout sunt in ipso sciente: necesse est autem omnia esse in deo: sed voluntas comparatur ad res prout in seipsis existunt.

42. 4. ¶ Atuerò deus est causa rerum per voluntatem, & non per necessitatē naturā. Quod ex ordine rerum patet: naturalia nanque agunt propter finem, & quoniam finem non cognoscunt, oportet quòd à causa superiori eis finis præfigatur & media necessaria pertingendi ad finem. Deus ergo qui est author naturā, per intellectum & voluntatem est operās. Rursus virtus naturalis agentis determinatur ad vnum, quia necessariò agit, sol enim non potest non illuminare quantum in se est. Et ratio est, quia esse naturalium rerum est determinatum ad vnum: & ergo quandiu est, idem agit nisi impediat. Cùm ergo esse diuinum sit indeterminatum vniuersaliterq; perfectum, virtus sua agendi non potest esse aliqua necessitate arctata. Iterū cùm omnia sint in deo intellectualiter, patet quòd per intellectum causantur, ideoque Apostolus ad Ephesios, 3. Omnia, inquit, operatur secundum consilium voluntatis suæ.

¶ *Vtrum diuinæ voluntatis possit causa assignari. 2. An diuina voluntas semper impletur. 3. An sit mutabilis 4. An rebus necessitatē imponat. Articulus 27.*

42. 5. **N**unc autem præinductum est, quemadmodum voluntas assequatur intellectum. Sicut ergo in intellectu, qui principia & conclusiones seorsum cognoscit, principiorum cognitio causa est notitiæ conclusionis: si verò intellectus vtrumque simul cognoscat, non vnum ex alio sed conclusionem in ipso principio, non erit assignare causam notitiæ conclusionis ex parte principij, cùm idem non sit causa sui: nihilominus principia intelliguntur esse quasi causæ conclusionis: Sic in volente, qui seorsum vult finem & ea quæ ad finem referuntur, volitio finis est causa volendi ea quæ sunt ad finem: si verò velit vno actu vtrumq;, tunc ita non erit, & tamen ordinabit ea quæ sunt ad finem in fine. Deus autem vno actu vult omnia in sua bonitate, quemadmodum vno actu cuncta intelligit in sua essentia. Sicut ergo in deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed intelligit effectus esse ex causa: sic in eo velle finem, non est causa volendi alia quæ sunt ad finem. Vult tamen ea

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 26

quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult igitur hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult. Voluntas itaque dei semper rationalis est, secundum Augustinum: non quòd sit aliqua causa eius, sed vult vnum propter aliud.

2. ¶ Atuerò sicut in causis formalibus nil potest deficere vel ordinem egredi causæ vniuersalis, quanuis à forma particulari deficere queat: potest enim aliquid fieri, quod nõ sit homo, vel ignis vel brutum: sed aliquid fieri quod nõ sit ens, impossibile. Conformiter in causis agentibus est: quanuis enim aliquid deficere possit ab ordine causæ particularis, nil tamē exire potest ordinem causæ vniuersalis sub qua omnes causæ particulares contentæ sunt. Quemadmodum corporalis effectus in istis inferioribus licet influentiam alicuius stellæ possit euadere, nõ tamen vniuersalem virtutem primi cœli. Quòd enim causa particularis deficit à suo effectu, contingit ex alia causa particulari impediente. Cùm ergo dei voluntas omnes causas complectatur atque includat, oportet eam semper impleri. Nam quòd ordinem eius secundū vnum modum videtur exire, vt peccator, secundum alium modum in eundem relabatur, vt pote secundum ordinem diuinæ iustitiæ. Quod autem dicit Apostolus, Deus vult omnes saluos fieri, tripliciter potest exponi. Primò, vt sit distributio accommodata, & est sensus: Deus vult saluari omnes homines qui saluantur. Secūdò, vt sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum: & est sensus, quòd de omni statu hominum vult deus quosdam saluari. Pro tercio intellectu aduertendum, quòd secundum Damascenū voluntas dei est duplex, videlicet antecedens & consequens: quæ distinctio non sumitur ex parte voluntatis diuinæ, in quam nihil est prius aut posterius: sed ex parte volitorum. Deus enim vult omnia in quantum sunt bona: est autem aliquid bonum secundum vnā & communem vel primam sui considerationem, quod non est bonum secundum aliam, videlicet, adiuncto aliquo accidente: sicut bonum est hominem viuere, sed non est bonum hominem homicidam viuere: & sic quòd quis vno modo vult, alio modo non vult. In quantum ergo deus vult omnia prout sunt quædam bona, sic in deo dicitur voluntas antecedens: sed prout vult aliud secundum vltimatam & plenam considerationem, est in eo voluntas consequens. Et quia voluntas fertur in rem secundum quod in seipso est, ideo illa

D. DIONYSII CARTHUSIANI

que volumus, solum antecedenter non simpliciter volumus, sed secundum quid: & talis volitio est potius dicenda quædam velleitas, quàm absoluta voluntas. Itaque verbum Apostoli accipiendum est de voluntate antecedente, nam bonum est omnibus homines saluari secundum se: sed non est bonum peccatores saluari. Quicquid ergo deus absolute vult, semper impletur.

73. ¶ Denique diuina voluntas omnino immutabilis est. Dupliciter enim voluntas mutatur. Primum, dum aliquid de nouo fit ei bonum, ut sedere ad ignem bonum est patienti frigus, quod sibi ante bonum non fuit. Secundum, dum intellectus de nouo cognoscit aliquid esse bonum. Deus autem semper perfectus est & vniuersa cognoscens, Nil ergo sibi recenter fit bonum vel cognitum. Quod autem sæpe dicitur deus poenitentiam agere, metaphoricè dictum est. Sciendum verò, quod quadoque deus prenunciat aliquid esse futurum quod tamen non fit. Nam aliquid potest dici futurum secundum ordinem causarum inferiorum, vel naturalium, vel meritoriarum, quod tamen non fit secundum ordinem quem habet in diuinæ providentiæ mente. Vnde Gregorius dicit: Deus mutat sententiam, sed non mutat consilium, scilicet propriæ voluntatis.

4. ¶ Amplius deus est causa ordinis rerum, ideoque vult quædam necessariò fieri, approprians eis causas medias necessarias ex quibus necessariò fiant: aliqua verò contingentervult fieri, deputans eis causas que deficere possunt. Tanta est enim efficacia diuinæ virtutis, ut res sortiantur ab ea non solum quod fiunt & sunt, sed etiam modum fiendi atque essendi. Patet ergo, quod diuina voluntas quibusdam rebus necessitatem imponit, quibusdam non.

¶ An deus vult mala. 2. An habeat liberum arbitrium. 3. An sint distinguenda in deo voluntatis signa. 4. De quinque signis diuinæ voluntatis. Artic. 28

9. ¶ **P**alam est nunc nil esse appetibile, nisi sub ratione boni, malum verò bono opponitur: non ergo est secundum se appetibile, sed solum per accidens ratione boni coniuncti vel inde proueniētis. Itaque malum culpæ quod priuat ordinem ad bonum distinctum, deus nullo modo vult: sed malum poenæ vult per accidens ratione iustitiæ, quæ in eo relucet: item malum naturalis defectus.

10. ¶ Denique quoniam declaratum est, deum non omnia necessa-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 27

rio velle, sed quædam liberè: sequitur in deo esse arbitrium liberum. Est enim liberum arbitrium respectu eorum, quæ non naturali instinctu aut ex necessitate, sed sponte volumus.

3. ¶ At uerò passiones deo non ascribuntur nisi metaphoricè, scilicet propter similitudinem effectus, qui in nobis est signum passionis in animo existentis: tale autem signum passionis in nobis deo ascribitur nomine passionis, sicut punitio signum est iræ in nobis, & ideo ira vocatur. Similiter præcipere in nobis, signum est voluntatis. Vnde in deo præceptum, voluntas dei nominatur metaphoricè, quasi signum diuinæ voluntatis. Sicut cum dicimus: Fiat voluntas tua sicut in cælo &c. Et quoniam hæc signa sunt multa, dicuntur in deo multæ voluntates, id est, signa diuinæ voluntatis, non quod significet deum velle, sed quia in nobis solent esse signa volendi.

4. ¶ Insuper signa huiusmodi quinque sunt. Possumus enim demonstrare nos aliquid velle quinque modis, scilicet per nos vel per alios. Per nos dupliciter, puta directè, & indirectè, seu per accidens. Directè, dum aliquid agimus, & sic operatio ponitur signum. Indirectè verò, non impediendo operationem, & sic permissio signum est voluntatis. Item per alium declarat se homo aliquid velle, ordinando alium ad operandum, vel inductione necessaria, & sic præceptum est signum: vel inductione persuasoria, & sic consiliū ponitur signum. Prohibitio etiam signum est voluntatis, prout aliquid vetatur ne fiat, quod est præcepto contrarium. His ergo nominibus velut signis diuina voluntas sæpe exprimitur. De eadem verò re potest esse voluntas beneplaciti & voluntas signi: sed operatio semper est de illo, de quo est voluntas beneplaciti.

¶ An in deo sit amor. 2. An omnia amet. 3. An plus amet unum quàm aliud. 4. An semper plus amet meliora. ¶ Articulus 29

¶ **A**mor præterea est primus motus voluntatis & appetitus. Cum enim appetitus sit immediatè circa bonum, & secundariò circa malum, actus qui respiciunt bonum sunt naturaliter priores actibus ad malum spectantibus, sicut amor est prior odio, gaudium tristitia. Actus quoque voluntatis quidam concernunt bonum sub speciali conditione, ut gaudium & delectatio, quæ est de bono presenti & habito, spes & desiderium de bono nondum adeptis: amor autem

D. DIONYSII CARTHUSIANI.

respicit bonū in cōmuni, siue sit habitū siue non, ideoq; est prim<sup>o</sup> mot<sup>o</sup> omnis volūtatē ac appetitus, & omnes alij mot<sup>o</sup> eū supponunt tanquā radicē. Nil enim desideratur neq; speratur nisi ametur: nec aliqd cōtristat vel odio habetur, nisi bono amato cōtrarietur. Cū ergo in deo volūtas sit, sequitur quod in deo sit amor & etiā gaudiū: nō autē ppriē desiderū vel spes, q̄ impfectionē includūt, cū sint de bono absenti: amor enī & gaudiū non tantū sunt in parte sensitua, sed etiā intellectiua.

2. ¶ Porro cū dei volūtas sit causa rerum, intantum vnūquodq; est à deo volitum atq; amatum, inquantum habet esse & bonitatē. Deus ergo omnia amat inquantum bona sunt, & rationales quidem creaturas diligit amore amicitiae, quæ fundatur in beatitudinis communicatione: irrationabilia verò amat amore concupiscentiæ, non quo ad se, sed quo ad nos, ad quorū necessitatem ea creauit, ipse enim eis non eget, sed nos: amator quippe nō solū sibi, sed etiā aliis bonū vtile concupiscit. Sic ergo sapientia nono bene scriptū est: Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorū quæ fecisti, videlicet, quantum ad naturam. Sed propter culpā aliqua odit deus, sicut in Psalmo habetur, Odisti omnes qui operantur iniquitatem.

3. ¶ Deniq; amare, est alteri bonum velle, aliquid ergo potest alio magis amari dupliciter. Primò, ratione actus, & sic illud magis amatur, in quod voluntas affectu magis intenso fertur. Secūdo, ex parte rei seu boni, quod quis alij vult: & sic plus amatur cui aliquis maius bonum vult. Deus autē primo modo nō plus amat vnum quā aliud, cū omnia amet vno simplici actu, qui est diuina essentia: sed secundo modo, plus amat vnum: nam cū amor eius sit causa rerum, cui plus de bonitate communicat, hunc amplius amat.

4. ¶ Ex quibus innotescit, quod deus meliora semper plus amat. Quod autem Sapientie. 6. dicitur, Aequaliter ei cura est de omnibus, dictum est, quoniam ex æquali sapientia & voluntate omnibus prouidet, non tamen omnibus æqualia bona prouidet: imò Christum secundum quod homo, plus diligit, quā totum vniuersum, quoniam maius bonum ei dedit, videlicet vnionem cum verbo. Dubitatio autē qua queritur, an Christus plus dilexit Petrum vel Iohannem, diuersimodè soluitur. Augustinus enim refert ad mysterium, vt per Iohannem plus amatū & minus amantem, designetur futura vita & cōtemplatiua, per Petrum plus amantem & minus amatum,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 28.

vita præfens & actiua. Alij dicunt, quod Petrus plus dilexit, Christum in suis mēbris, & sic fuit à Christo magis dilectus quia cōmisit ei ecclesiam: Iohannes verò magis Christum dilexit in seipso, & sic Christus eū magis dilexit, nam matrē suā ei recōmendauit. Alij dicunt esse incertum, quis eorum magis amauit Christum amore charitatis: & etiam, quem eorum Christus magis dilexit quo ad gloriam visionis. Sed Iohannes magis erat dilectus quantum ad quædam charitatis indicia, propter familiaritatem quam sibi Christus exhibuit propter suam iuuetutem & puritatem. Petrus verò magis fuit dilectus à Christo, quantum ad promptitudinem quandam. Aliqui tamen dicunt Petrum plus dilectum, quantum ad donum charitatis, Iohannem quoad donum intellectus: & sic Petrus erat simpliciter melior magisque dilectus Iohanne. Sed hoc dicere videtur præsumptuosum: spirituum enim ponderator est dominus & non alius, Prouer. 16. Item pœnitentes & innocentes se mutuò excedunt in aliquo: ille tamen simpliciter est melior, qui est in charitate ampliori, sed & innocentia secundum se amabilior est.

¶ An in deo sit iustitia 2. An iustitia dei sit veritas eius. 3. An in deo sit misericordia. 4. Et an in omni opere dei sint misericordia & iustitia. Articulus. 30.

¶ Quauis in deo non sit iustitia commutatiua, quæ est circa humanas commutationes scilicet emptiōnem & venditionem: est tamen in deo distributiua iustitia, per quam vnicuique dat secundum propriam capacitatem & dignitatem, & omnia disponit & refert ad id ad quod ordinata sunt, quæadmodū quarto capitulo de diuinis nominibus asserit Dionysius. Iustitia ergo dei in ordinibus rerum respundet tam naturalium quā voluntariarū. Quauis ergo deus nulli sit debitor propriè, cū ipse ad nihil ordinetur: tamen dicitur rebus debitum iustè impendere cū præstat quod rebus cōuenit: & hoc eis debitum est, quia ordinata sunt ad debitum finem. Rursus cū deus aliis se cōmunicat, facit quod condecet eum, & sic iustè agit. Ideo ait Anselmus ad deum: Cū punis malos iustum est, quia illorum meritis congruit: & cū parcis malis, iustum est, quoniam bonitatem tuam decet.

2. ¶ Amplius autē quoniā intellectus diuin<sup>o</sup> est rerū causa,

veritas diuina est mensura & regula rerum, & intantum aliquid est vnum, in quantum diuino intellectui adaequatur. Cum ergo hoc sit diuinæ opus iustitiæ, vt in rebus statuat ordinem diuinæ sapientiæ correspondentem ac diuinæ rationi seu legi conformem: bene iustitia dei veritas eius appellatur, nam in nobis quoq; est veritas quædam iustitiæ.

21. 3. ¶ At verò virtutes morales quæ sunt circa passiones, non cōueniunt deo nisi metaphoricè ppter similitudinem effectus: quæ aut sunt circa operationes, propriè deo cōpetere possunt, vt iustitia, magnificentia, &c. Misericordia ergo maximè conuenit deo rōne effectus, non secūdm passionis affectum: dicitur nanq; misericors, quasi cor miserum habens, nam alterius miseræ condolet tanquam propriæ: & sic ponit Damascenus misericordiam esse tristitiæ speciem nec sic conuenit deo, sed ex compassione prædicta consequitur, vt misericors alterius miseriam releuet, atq; pro posse expellat, & sic deo nostris defectibus subueniendo misericordiam habet: subuenit autem nobis suam bonitatem, seu perfectionem communicando, quæ communicatio solet ascribi bonitati diuinæ, & item iustitiæ ac liberalitati atq; misericordiæ, tamen secundum diuersas rationes. Nam communicatio bonitatum ab solutè accepta, pertinet ad bonitatem, in quantum autem præstantur secundum proportionem capacitatemq; rerum, pertinet ad iustitiam: sed prout dantur à deo non propter suam vtilitatem, pertinet ad liberalitatem: ad misericordiam verò spectat, prout defectum atq; miseriam tollit.

22. 4. ¶ Adhuc autem necesse est in omni opere dei concurrere iustitiam & misericordiam, quemadmodum scriptum est: Vniuersæ viæ domini misericordia & veritas: sumendo miseriam pro omni defectu. Deus enim nihil facere potest, nisi quod est suæ sapientiæ & bonitati conueniens: similiter nil facit in creaturis, nisi secundum congruentem proportionē ac ordinem: nunc autem dictum est, quod debitum ex diuina iustitia datum, est vel debitum deo quia eum decet, vel debitum creaturæ propter ordinationem ad finem. Opus demum iustitiæ dei semper supponit opus misericordiæ & in eo fundatur: nam quicquid boni vel debiti in creaturis consistit, ex diuina pietate originaliter fluxit, quia & nostra merita à deo dependent. In omni ergo opere dei inuenitur misericordia quo ad primam radicem, cuius virtus manet in omnibus quæ

sequuntur, & amplius operatur, quoniam causa prima plus in fluit, quædam tamen opera potius adscribuntur iustitiæ, quia & magis apparet in eis iustitia: sicut damnatio reproborum q̄ tamen misericordia temperatur, quia citra condignum puniuntur. Similiter in iustificatione impij magis apparet misericordia, in qua tamē est quædam iustitia, dū deus culpas dimittit propter dilectionem, quia ipsemet tunc clementer infundit, quemadmodū de Maria Magdalena dictum est: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum, Luc. 7.

¶ An prouidentia rerum deo conueniat. 2. An omnia prouidentia diuinæ subiecta sint. 3. An diuina prouidentia sit immediatè de omnibus. 4. An imponat necessitatem prouisis. 22. 22.  
Articulus 31.

E X quo iā præostensum est, quod deus est causa rerū p̄ intellectū, & quod est causa ordinis rerum: sequitur, quod ipse vnumquodq; ad propriū finē ordinavit, in hoc enim ordo consistit. Ratio quoq; ordinis rerum in finē prout est in animo ordinantis, est propriè prouidentia. Nā secūdm Philoso. 6. Ethicorū: Ordinare aliqd in finē, est propriū actū prudentiæ, cuius est prudentiæ pars principalis. 2. ¶ Deniq; Epicuræi quidā prouidentiam omnino negabāt, dicentes mundū factum à casu. Aliqui verò solū incorruptibilia & species corruptibilium dicebant subesse prouidentia dei, quos sequitur Rabi Moses, hoc excepto quod indiuidua speciei humanæ astruit sub diuina prouidentia contineri propter splendore intellectus quo participant. Sed dicendū omnia etiā minima in speciali sub prouidentia cadere. Cū enim per hoc aliquid alicuius prouidentia subiiciatur, q̄ ab eo in debitum finem ordinatur, sequitur omnia diuinæ prouidentia subdi, quæ agunt propter finē naturaliter inditū. Videmus autē omnia etiā inanimata propter finē agere & naturali appetitu bonū appetere. Hoc ergo habent ab authore naturæ, qui species rerū instituit atq; distinxit. Item diuina causalitas attingit vsq; ad indiuidua rerum principia. Ante quoque probatum est, q̄ deus vniuersa distinctè cognoscit. Quicquid autem causat aliquid per intellectum, ordinavit illud in debitū finem, & sic habet prouidentiam eius. Vnde Apostolus ad Romanos. 13. Quæ, inquit, à deo sunt, ordinata sunt. Quāuis autem deus omnium prouidentiam habeat, non tamen decet vt omne malū à reb⁹ excludat. Particularis quippe p̄uisor ex-

cludit quantum potest malū ab his, quorū curā gerit: sed vniuersalis prouisor, cuius est respicere ad bonum ordinis vniuersi, quæq; particularia mala permittit, ne bonum totius impediatur: nā generatio vnius, alterius est corruptio: sed & species multarū rerum perirent, si corruptio nulla esset. Deus autem speciali modo prouidentia habet hominum electorum, in quantū non sinit eis accidere aliquid quod eorum salutē finaliter auferat: reprobos verò relinquere dicitur, non quòd penitus à sua prouidentia eos excludat, sed quia nō retrahit eos à malo culpæ. Quod autem Apostolus dicit primæ ad Corinthios nono, Nunquid cura est deo de bobus: ideo dixit, quæ actus eorum non cadunt sub ratione meriti vel demeriti.

27. 3. ¶ Præterea ad prouidentiam pertinent duo, videlicet dispositio seu ratio ordinis rerū in suos fines, & executio ordinatio istius. Quantū ergo ad primū, deus immediatā habet omnium prouidentia: sicut & omnia distinctè cognoscit, & quicquid res habent à causis secundis, non est nisi secundū dispositionē primæ causæ. Ideoq; Iob. 34. habetur: Quē constituit aliiū super terrā: aut quē posuit aliiū super orbē, quē fabricatus est: Vbi Grego. ait: Mūdū per seipsum regit, q̄ eū per semetipsum cōdidit. Quātū autē ad secundū, deus quibusdā prouidet p̄ se, scilicet superioribus: quædā autē p̄ alios regit, vt inferiora per superiora, quatenus causis creatis etiā hanc p̄fectionē cōmunicet, quòd diuinæ causalitatis & ordinatiōis cōsortes sint atq; p̄cipes, quāuis de⁹ gloriosus & fortis nulli⁹ eorū ope indigeat, sed propter bonitatis suæ exuberantiā sic se cōmunicat.
27. 4. ¶ Insuper teste Dionysio 4. de diuinis nomini. capitulo, Prouidentia dei non est naturas rerum corrumpere, sed cōseruare. Optimū autem in rebus, est ordo vniuersi, qui in ipse speciebus mundi consistit. Species autem rerum differunt per necessarium & contingens. Deus ergo per suam prouidentiam nequaquam omnibus necessitatem imponit, sed quibusdam duntaxat: imò diuina cognitio est causa quòd aliqua nō sunt necessaria. Quāuis ergo nil sit casuale vel fortuitum seu contingens, quoad certitudinem diuinæ notitiæ, tamen aliquid est casuale, vel contingens in propria natura seu specie, & quoad proximas causas. Sed & diuina prouidentia hoc discernit & concipit, vt Vnumquodq; fiat, & sit secundum suæ naturæ qualitatem & modū, ideoq; ad eā spectat vt cōtingentia contingenter fiant, & hoc deus infallibiliter præagnoscit.

- ¶ An deo conueniat prædestinatio hominum, & quid sit prædestinatio. 2. An aliquid ponit in prædestinatis. 3. An deo conueniat reprobatio hominum. 4. Et utrū prædestinati eligantur.

Articulus 32.

- P Ræinductum iam est atque ostensum quòd omnia diuinæ prouidentia iccirco subduntur, quoniam vnum quodque in debitum finem ordinavit, & media perueniendi ad finem disposuit. Finis autem rationalis creature est duplex, videlicet naturalis, ad quem ex naturalibus potest pertingere: & est naturalis fœlicitas, de qua loquuntur philosophi. Alius est finis supernaturalis, scilicet & æterna supernaturalis fœlicitas, quam edocet fides, ad quam adipiscendam non sufficit naturalis facultas aut virtus, sed necessaria est supernaturalis directio atque diuinum auxilium. Itaque secundum quod deus intellectuales creaturas ad hunc supernaturalem finem ordinavit, & media perueniendi ad eum præparauit atque prouidit: sic competit ei prædestinatio, idem præmissio, qua quidam quasi à deo prouisi sunt mitti in vitam æternam. Prædestinari ergo angelis cōpetit atque hominibus.
2. ¶ Denique cum prædestinatio sit quædam pars prouidentia, respiciens quædam eorum quorum est prouidentia, ideo sicut prouidentia non est in rebus prouisis, sed in prouisore, cum sit rō quædam ac dispositio sui intellectus: sic prædestinatio nihil ponit in re, sed est in mente dei prædestinati: est enim rō ordinis vel ordinatio aliquorū in salutem æternam in diuina mente consistens. Veruntamen sicut prouidentia executio, id est, gubernatio rerum, in reb⁹ est passiuè, in deo actiuè, sic executio prædestinationis dei passiuè in rebus existit: executio autem prædestinationis, sunt vocatio & magnificatio, quæ in rebus existunt.
3. ¶ Adhuc autem præhabitu est, quòd deceat vniuersalē prouisorem quædam mala permittere propter bonum ordinis vniuersi. Sic ergo deus hominē reprobare dicitur, in quantum gratiam ei non tribuit. Est ergo reprobatio pars prouidentia respectu malorum, quemadmodum prædestinatio respectu bonorum. Prædestinatio autem est causa & gratia in presenti & gloria in futuro, sed reprobatio non est cā culpæ in presenti, sed pœnæ in futuro. Sciendum verò, quòd nec electio, nec reprobatio aliquid aufert de potentia hominis. Vn

D. DIONYSII CARTHUSIANI

de non est necesse prædestinatum saluari vel reprobum condemnari necessitate absoluta, sed conditionata, quæ non minuit libertatem arbitrij.

4. ¶ Præterea prædestinatio est pars prouidentia aut est pars prudentiæ, prudentiæ verò est ratio intellectus præceptiua ordinationis aliquorū in finem: nullus autē ordinat aliquid in finem, nisi præexistente voluntate finis, id est, nisi velit rem illum finem sortiri. Prædestinatio ergo aliquorum in vitam æternam supponit, quòd deus velit eos æternam adipisci salutem, ad quod pertinet electio atque dilectio: nam quòd eis hoc bonum vult, ex charitate emanat: quòd autem quibusdam hoc vult & non omnibus, electionem concernit. Patet ergo quòd prædestinari eligantur, quemadmodum ait Apostolus ad Ephesios primo: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Aduertendum quoque, quod in nobis electio præcedit dilectionem, eligimus enim quem diligamus: sed in deo est econuerso, cuius ratio est, quòd voluntas in nobis diligendo nõ causat bonū quod amat in alio, sed ex præexistenti bono incitatur vt diligat: diuina verò voluntas diligendo est causa bonitatis eorum quæ amat, & sic secundum rationem in deo dilectio præsupponit electionem.

¶ *Utrum merita sint causa prædestinationis & reprobationis. 2. An prædestinati infallibiliter saluantur. 3. An numerus prædestinatorum sit certus. 4. An prædestinatio possit iuari oratione sanctorum. Articulus 33.*

22. f. ¶ QONIAM quidem ergo prædestinatio voluntatem prædestinantis includit, sicut diuinę voluntatis nulla est causa, quantum ad actū volendi: sic nemo fuit tam vesanę opinionis, qui diceret merita esse causam prædestinationis quoad actum dei prædestinantis. Sed sicut voluntatis diuinę assignatur ratio ex parte volitorum in quantum deus vult vnum propter aliud, sic est quæstio, an etiam hoc modo possit prædestinationis ratio dari, an scilicet deus prædestinauit se effectum prædestinationis, seu gratiam daturum alicui propter merita. Quidam ergo, quorum dux fuit Origenes, asseriebant, quòd propter merita animarū in alia vita nunc dentur hominibus gratiarum dona diuersa. Ponebant enim animas ante mundum omnes simul fuisse creatas, atq; secundum operum suorum diuersitatem nunc

SYMMÆ FIDEI ORTHODOX. LIB. I. 37  
 varios status in hac vita sortiri. Sed istud est contra Apostolum, qui ad Romanos 9. testatur: Quum nondum, inquit, nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, ex vocante dictū est: Maior (scilicet Esau) seruiet minori. j. Iacob. Alij ergo, vt Pelagiani, dixerunt effectum prædestinationis dari propter merita vitæ præsentis. Ponebant enim initium boni esse ex nobis, consummationem autem ex deo. Sed contra hos ait Apostolus 2. ad Cor. 3. cap. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, nil enim cogitationem præcedere potest. Ideo alij asseruerunt gratiam dari a deo non per merita præcedentia sed sequentia, scilicet quòd ideo deus præordinauit se daturum alicui gratiam, quoniam sciuit eum bene debere gratia vti. Hoc autem inconuenienter dicitur. Si enim aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis effectus, & hoc nõ potest esse ratio prædestinationis, quia in prædestinatione includitur: sed non est distinctum quod est ex gratia ac libero arbitrio, sicut non distinguitur quod est ex causa secunda & ex causa prima, cum diuina prouidentia sit causa operationū secundarū causarū. Merita ergo sequentia nõ sunt causæ effectus prædestinationis. Respondendum ergo, quòd effectum prædestinationis dupliciter considerare possumus, videlicet in particulari, & sic meritū quod ex gratia priori procedit, potest esse causa meritoria gratiæ posterioris. Secundò in communi, & sic impossibile est totum prædestinationis effectum habere causam ex parte nostri. Quicquid enim in homine est ipsum ordinans ad salutem, sub effectum prædestinationis comprehenditur, etiam primā ad gratiam præparatio, quæ non nisi per diuinum auxilium habetur iuxta illud Ieremiæ ultimo: Conuerte nos domine ad te, & conuertemur. Vnde quod ait Apostolus ad Roma. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit. Itemque Glossa Ambrosij super illud Roma. 9. Miserebor cui misereor, & c. Misericordiam illi dabo quæ scio toto corde reuersurū ad me: sic accipi debet quòd vsus gratiæ præscitus, est causa collationis gratiæ secundū rationē causę finalis. Ideo enim deus disposuit se gratiam præstiturū, quatenus homo bene vtatur eadem. Sic ergo causa prædestinationis, ipsa est diuina voluntas quæ irrationabilis esse non potest neq; iniusta, cum non sit nisi diuina bonitas. Ex ipsa verò dei bonitate ratio assignatur cur deus quosdam elegit,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

& aliquos reprobavit. Deus enim fecit & condidit omnia, quatenus diuina perfectio, quæ in se vna & simplex est in rebus multiformiter, in diuersis rerum speciebus atq; ordinibus relucet. Diuinæ autem perfectiones quæ in deo sunt idem, sunt iustitia atq; misericordia. Quosdam ergo deus elegit, vt in eis misericordia resplendat: quosdam verò deficere & peccare permittit seu reprobat, vt in eis iustitia sua appareat. Electi ergo sunt vasa misericordiæ, reprobi vasa iræ. Et hanc causam reddit Apo. ad Roma. 9. dicens: Volens deus ostendere iram (.j. Vindictam) iustitiæ, & notam facere potestiam suam, sustinuit (.j. permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam suam. Item secunda ad Timoth. capite. 2. In magna autem domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed lignea & fictilia: & quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. Cur verò hos elegit in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem. Ideoque Augustinus: Quare (inquit) hunc trahat, & illum non trahat, noli iudicare, si non vis errare. Cuius simile est in naturalibus: Materia enim secundum se, vna est & eiusdem rationis, sed quod vna eius pars à principio fuit creata sub forma ignis, alia sub forma aquæ vel terræ, ideo factum est, vt species rerum complerentur, sed cur hæc pars sit sub hac forma, & alia pars sub alia forma, ex sola creatoris voluntate dependet. Idcirco ad Romanos nono dicit Apostolus: An non potestatem habet figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud autem in contumeliam?

¶ Præterea prædestinatio, cum sit pars prouidentia, certa est, atque effectum suum infallibiliter obtinet, si referatur ad diuinæ dispositionis & ordinationis intuitum: nec tamen rebus necessitatem imponit, comparando eas ad proximas causas naturales & proprias. Vnde quod ait Augustinus super illud Apocaly. 3. Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam: alius non est accepturus, nisi ille perdiderit, sic accipi congruit: Corona enim dicitur dupliciter. Primò, ex parte prædestinationis, & sic amitti non potest neq; acquiri. Secundo, consideratur corona ex parte meritorum gratiæ operantis, & sic ab vno amittitur, & à deo reparatur quoad alterum. Deus enim non sineret vnum cadere, nisi vellet alium

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 32  
loco cadentis erigere, secundum illud Iob: Conteret multos & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis: Quenadmodum pro apostatis angelis substituti sunt homines, & pro Iudæis Gentiles.

3. ¶ Præterea numerus prædestinatorum deo penitus certus est, non solum ratione cognitionis, sicut & cætera omnia, sed ratione electionis & dilectionis. Omne enim agens intendit facere aliquod finitum, vt ante ostensum est: deus ergo numerum certum in seipso determinato eorum qui sunt saluandi, videlicet qui concurrunt ad integritatem multitudinis electorum. Quidam autem asserunt tot homines esse saluandos, quot angeli corruerunt. Alij autem, qd tot homines saluabuntur quot angeli permanserunt. Cæteri quoq; affirmant tot homines esse saluandos, quot angeli lapsi sunt, & ultra hoc quot primò creati sunt. Sed melius dicitur, qd soli deo cognitus est numerus electorum in eterna fœlicitate locandus. Videmus autem in rebus, qd bonum excedens cõmunem perfectionem ac statum, inuenitur in paucis, quæadmodum pauci sunt, qui sufficientem sciam habeant dirigendi seipsos & alios. Cum ergo beatitudo æterna sit supernaturalis, non est mirum qd pauci ad eam pertingunt: imò in hoc maximè dei misericordia lucet, qd vel aliqui ad eam perueniunt à qua tam multi deficiunt.

4. ¶ Adhuc autem ex præinductis euidenter esse potest, qd prædestinatio non potest iuari precibus, vel mutari, quoad actum dei prædestinantis: qui utiq; actus æternus est, & essentialiter ipse deus prædestinans. Ideoq; 1. Reg. 15. habetur: Triumphator in Israël non parcat, nec pœnitentia flectetur. Sed quatum ad effectum suum, prædestinatio potest precibus operibusque virtuosius iuari. Diuina enim prouidentia, cuius prædestinatio pars est, non aufert causas secundas, sed ordinem earum complectitur. Sic quoque prædestinatur alicui salus à deo, vt sub prædestinationis ordine cadat quicquid hominem ad salutem promouet, siue sint preces & opera sui ipsius, siue aliorum. Conandum est ergo hominibus prædestinatis ad bene viuendum & orandum, nam & hæc prædestinationis effectus certitudinaliter adimpletur. Vnde. 2. Petri. 1. dicitur: Satagite vt per bona opera vestra, certam vestram vocationem & electionem faciatis.

Quid liber vitæ. 2. Cuius vitæ sit iste liber. 3. Et an aliquis de libro vitæ possit deleri. Articulus 43

42. 1. **L**iber autem vitæ in deo metaphoricè dicitur. Sicut enim apud homines conscribi solèt, qui specialiter ad eos pertinent: sic ipsa electorum conscriptio in mente diuina, id est, firma ac tenax memoria siue notitia eorum, quos deus saluare decreuit, liber est vitæ. Vnde liber vitæ propriè non est nisi ipsa prædestinatio dei. Et quoniam non est consuetum eos conscribi qui repudiantur, ideo reprobis nõ correspondet liber mortis, sicut prædestinatis liber vitæ. Quandoque verò dicitur liber vitæ quædam vis diuina, qua fiet, vt unicuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur, & sic loquitur Augustinus de libro vitæ 22. libro de ciuitate dei.

42. 2. ¶ Denique liber iste non est nisi liber vitæ gloriæ, non vitæ uature: nam prædestinatio respicit supernaturalem vitam, & diuina electio pertinet ad salutem æternam finaliter, ad quam homines eliguntur. Nam & vita gratiæ non habet rationem finis, sed ordinatur ad vitam gloriæ.

42. 3. ¶ Porro, quidam ponunt nullum deleri de libro vitæ, secundum veritatem, sed secundum hominum cognitionem: vt tunc aliquis dicatur de libro vitæ deleri, quãdo gratiam perdit, & mortale peccatum incurrit, qui tamen si finaliter peccet, nunquam veraciter scriptus extitit in libro vitæ. Sed apud dei potest, quòd nemo deletur de libro vitæ quantum ad præordinationem prædestinatoris, sed solùm quantum ad effectum prædestinationis videlicet gratiam. Quicumque enim habet gratiam dei gratum facientem, dignus est vita æterna: & sic dicitur scriptus in libro vitæ qui tamen deficere atq; à gratia excidere potest: & si excidit, deleri dicitur: sed tunc non fuit scriptus in libro vitæ simpliciter & ex prædestinatione diuina, sed secundum quid & ex gratia. Sic ergo deleri potest à libro vitæ, non per comparisonem ad dei notitiam, quæ vtique certa est atque immobilis, sed per comparisonem ad rem scitam, quam deus scit dignam vita gloriæ dum gratiam habet, indignam verò, dum eam amittit.

2. 2. 11. ¶ Vtrum in deo sit potentia. 2. An potentia dei sit infinita. 3. An deus sit omnipotens. 4. An possit facere præterita non fuisse. 5. An possit facere quæ nõ fecit, uel prætermittere quæ fecit. 6. ¶ Si ea quæ fecit, possit facere meliora. Articulus 35.

42. 1. **D**vplex denique est potentia, scilicet actiua & passiua. Passiua autem potentia deo non cõpetit, sed actiua. Ostensum est enim, quòd deus est actus purus, ensq; semper in actu atque perfectum: & sic diuina potentia est summè actiua, ipsa enim omnia perficit & à nullo perfici potest, sed est in se omnino completa. Nec potentia dei ab eius actione distinguitur, sed vtrunque est diuina essentia, quoniam in deo idem sunt esse, posse & agere.

2. ¶ Præterea potentia sequitur formam atque essentiã rei, quod enim est magis calidum maiorem sortitur potentiam ad calefaciendum: cum ergo probatum sit diuinam essentiam esse immensam, oportet diuinam quoque potentiam esse infinitam.

3. ¶ Porro secundum philosophũ quinto Metaphysicæ possibile dupliciter dicitur. Vno modo, quo ad certam ac determinatam potentiam. Alio modo, simpliciter & absolutè. Deus ergo est omnipotens absolutè loquendo. quidquid enim fieri potest, deus facere potest: omne autem illud fieri potest cuius extrema non sunt incompossibilia, id est, cuius prædicatum non repugnat subiecto: sicut possibile est hominem esse sanum, impossibile verò est hominem esse asinum. Vnicuique demum actiue potentiæ correspondet passiua potentia seu possibile, quoniam omne agens producit simile sibi. Diuina autem potentia est ipsum esse diuinum, quod illimitatum & infinitum est: quidquid ergo non est prohibitum ab esse, id est, omne cui non repugnat ratio entis, fieri potest à deo. Enti verò opponitur non ens: quacũque autem contradictionem implicat, habent repugnantiam ad hoc vt sint: Ideoque talia fieri nequeunt, & melius dicuntur non posse fieri, quàm quòd deus non possit ea facere. Ea verò quæ ad passiua potentiam spectant, vt moueri, & quæ imperfectionem vel defectum includunt, diuinæ omnipotentia nequaquam cõueniunt, nec eam diminuunt, sed ostendunt. Dicitur autè deus omnipotentiam suã parcendo & miserando maximè manifestare: per hoc enim quòd peccatum liberè donat, ostenditur nullius superioris legi astringi, sed omnia secundum propriam voluntatis libertatè peragere: qui enim superioris legi subijcitur, nõ ignoscit nec agit nisi secundum voluntatem alterius.

4. ¶ At uerò præterita, inquantũ præterita, non fuisse, contradictionem implicat, sicut contra dictionè implicat, Petrus



D. DIONYSII CARTHUSIANI

non sedere dum sedet. Patet ergo, quòd præterita non fuisse non subest diuinæ potentiæ. Itaque licet deus posset omnem corruptionem mentis & corporis tollere & ablatam integritatem restituere, scilicet castitatem & sexus integritatem, nõ tamen possibile est corruptam, in quantum huiusmodi, non fuisse corruptam, quemadmodum impossibile est eum qui peccauit, non peccasse.

*producere* <sup>ar. 5.</sup> ¶ Amplius aduertendum, quòd deus possit alia facere, imò alium rerum ordinem & cursum procedere quàm modo facit: licet enim diuina potentia nil agere possit nisi secundum ordinem diuinæ sapientiæ, cum dei potentia sit sua sapientia: tamen diuina sapientia non est ad hunc rerum modum vel ordinem limitata. Ratio nanque ordinis quem sapiens suis effectibus imprimit, ex fine accipitur: finis autem omnium rerum ultimus & summus est bonitas dei. Hunc autem finem creaturæ non adæquant, nec est ipsis iste finis proportionatus, sed incomparabiliter eas excedit. Propter quod diuina potentia vel sapientia nullatenus determinata est vel coartata ad aliquem certum ordinem, cursum, vel modum rerum. Ex quibus duplex error confunditur. Primus, eorum qui asserant res à deo profluere naturali emanatione, id est, secundum necessitatem naturæ: sic enim non posset à deo alia specierum natura & alius ordo procedere quod nunc est. Secundò patet error illorum, qui opinabantur diuinam potentiam ad istum entium ordinem limitari propter ordinem sapientiæ atque iustitiæ dei, sine quo deus nil agit. Quoniam verò potentia sumitur velut exequens, sapientia sicut dirigens, voluntas vt imperans: ideo quod attribuitur diuinæ potentiæ secundum se considerata, dicitur deus posse absoluta potentia, & huiusmodi est omne id, in quo ratio entis potest saluari: quæ autem attribuuntur diuinæ potentiæ tanquàm exequenti imperium voluntatis iustæ, dicitur posse de ordinata potentia.

*quam* <sup>ar. 6.</sup> ¶ Præterea bonitas rei est duplex, videlicet substantialis ad essentiam & speciem pertinens: & hanc deus non potest facere meliorem in rebus, species enim consistunt in indiuisibili: & si aliqua eis perfectio adijciatur, non permanebunt eadem naturæ & species, velut si addatur quaternario vnitas aliqua, erit mox alia species numeri. Alia autem est bonitas quæ accedit rebus, vt sapientia, pulchritudo: & quò ad hanc potest deus facere ea quæ fecit, meliora. Et quoniam ratio boni in

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LII. B. 34  
 perfectione consistit, simpliciter concedendum est, quòd deus posset facere meliora ea quæ fecit. Considerandum quoque quòd Christi humanitas ex hoc quod est verbo vnita & beatitudo creata, quia est dei fruitio, & beata virgo, quoniam est mater dei, sortiuntur quandam dignitatem impeniam ex bono diuino infinito & quoad hoc nõ potest aliquod melius eis fieri.

¶ An beatitudo deo conueniat .2. Secundum quid competat ei .3. An deus sit essentialiter beatitudo cuiuslibet rei .4. Et an dei beatitudo omnem felicitatem includat. *Articulus. 36.* 2. 26.

**B**eatitudo præterea in duobus consistit. Pertinet enim ad eam quòd sit bonum perfectum. Secundò, quòd sit in natura tali quæ possit propriam operationem & perfectionem cognoscere, & actus sui dominiũ possidere. Cum ergo deus sit bonum immensum & intellectualis naturæ atque voluntatis liberrimæ, constat beatitudinem deo summe competere: & est in ipso omnium bonorum congregatio vel magis possessio, non per modum compositum, sed simplicem, indiuisum & vnum.

<sup>ar. 2.</sup> 2. ¶ Denique beatitudo cõpetit Deo secundum intellectualem operationem, sicut & alijs beatis, quauis in ipso sint idem esse & agere. Perfectissimum nanque in omni intellectuali natura, est actio intellectus, qua omnium capax consistit.

<sup>ar. 3.</sup> 3. ¶ Duo autem considerantur in beatitudine, scilicet obiectum intellectualis operationis, & ipsa operatio intellectus. Solus autem deus est essentialiter beatitudo omnium, quantum ad felicitatis obiectum: in ipso enim omnium beatitudo consistit, sic quòd diuina essentia est obiectum intellectus beatorum deo fruuentium, sed quo ad actum beatitudinis, sic beatitudo est aliud creatum in creatis, videlicet operatio intellectus deum cernentis. In deo autem actio atque obiectum sunt idem.

<sup>ar. 4.</sup> 4. ¶ Porro dei beatitudo omnem felicitatem complectitur: quidquid enim desiderabile est, vel in vera vel in falsa beatitudine, in deo eminentissimè & verè existit. Nam de contemplatiua beatitudine habet sui & omnium cognitionem perfectam, de felicitate quoque actiua habet totius mundi gubernationem, de terrena verò felicitate quæ in diuitijs, vo-

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
 luptate, potestate & fama reponitur, habet pro diuitiis omni  
 modam sufficientiam, pro voluptate, gaudium de se, & dele-  
 ctationem de omnibus operibus suis, pro potestate om-  
 nipotentiam, pro fama habet omnis creaturæ admirationem.  
 Et hæc omnia in deo verè & intellectualiter sunt, & in aliis  
 inordinatè & falsè quæruntur.

227. ¶ An sit processio in diuinis. 2. An aliqua diuina proces-  
 sio sit generatio. 3. An præter generationem sit in deo  
 aliqua processio. 4. An illa processio sit dicenda ge-  
 neratio. 5. Et utrum sint solùm duæ processio-  
 nes in deo. Articulus 37.

huoc <sup>227.</sup> P <sup>227.</sup>ostquam considerata sunt quæ ad diuinæ essentia v-  
 nitatem respiciunt, tunc de his considerare oportet,  
 quæ personarū trinitatem concernunt. Quoniã ergo  
 scriptura diuersis nominibus ad processionem spe-  
 ctantibus docet in deo esse aliquam processionem, quemad-  
 modū Iohan. 5. Christus ait: Ego à deo processi, Ideo diuersi  
 diuersimodè hanc processionem intellexerunt. Arrius enim  
 exposuit eam secundū quod effectus procedit à causa: vnde  
 dixit filium dei esse potentiam patris creatam, & spiritum  
 sanctum esse vtriusque creaturam. Sabellius verò hanc pro-  
 cessionem accepit secundum quod causa procedit in suum  
 effectum, mouendo ipsum, vel similitudinem suam ei impri-  
 mendo. Vnde asseruit patrè esse filium, prout ipse pater car-  
 nem assumpsit, eundèque esse spiritum sanctum, prout ratio-  
 nalem creaturā sanctificat, & ad vitam mouet. Vterque au-  
 tem istorum non accipit processionem diuinam nisi pro e-  
 manatione ad extra, & sunt contra vtròsque sufficientia scri-  
 pturæ testimonia. Sciendum ergo, quod processio est secundū a-  
 liquam actionem. Actio verò est duplex, videlicet in agente  
 manens, vt velle, cognoscere: & egrediens, vt calefacere, ædi-  
 ficare. Itaque secundū actionem immanentem accipitur quæ-  
 dam processio ad intra, quemadmodum in intellectu potissi-  
 mè patet: ex hoc enim quod intellectus intelligit, procedit in-  
 tra ipsum quidam conceptus de re intellecta ex eius notitia  
 proficiscens, quæ conceptum vox oris significat appellatur-  
 que verbum cordis, quod designatur verbo vocis. Hæc ergo  
 dei ad intra processio, non est intelligenda secundum corpo-  
 raliū rerum, sed secundum intellectualium substantiarum

modum: qui etiam modus à perfecta diuinæ processio-  
 nis representatione occumbit. Diuina ergo processio non est lo-  
 calis aut corporalis, sed intellectualis & immanens: ppter quod  
 procedens in diuinis nõ est diuersum ab illo, à quo procedit. Nã  
 quò aliquid secundum intellectualem emanationem perfe-  
 ctius procedit, eò similis est magisque vnum cum illo à quo  
 procedit: quò enim quid magis intelligitur, tãtò eius conce-  
 ptus est intelligenti plus vnitus & intimus. Intellectus nãq;  
 per hoc quod actu intelligit, vnū efficitur cum re intellecta.  
 Quoniã ergo diuinum intelligere est penitus simplex, oportet  
 verbum diuinæ mentis omnino esse idè in essentia cum  
 eo, à quo procedit, sine omni diuersitate.

2. ¶ Porro generatio vno modo accipitur cõmuniter pro <sup>227.</sup>  
 omni mutatione de nõ esse ad esse: & sic oib⁹ generabilib⁹ cõ-  
 uenit. Alio modo sumitur propriè, prout in rebus viuētib⁹  
 inuenitur: & sic generatio designat originem alicuius viuē-  
 tis à principio vitæ coniuncto, & vocatur natiuitas. Nec ta-  
 men sic procedens dicitur genitū, nisi procedat secundū ra-  
 tionem similitudinis, non enim capillus capitis est filius ho-  
 minis. Similitudo quoque non qualibet sufficit, nõ enim ver-  
 mis ex carne hominis nascens est filius hominis. Itaque non  
 sufficit similitudo in genere, sed exigitur similitudo specifica,  
 scilicet vt procedens sit eiusdè nature in specie cum illo à quo  
 procedit: vt homo generat hominem, leo leonem. Generatio  
 ergo eorum viuētium quæ procedunt de potentia in actum,  
 includit primam rationem generationis, videlicet exitum de  
 nõ esse ad esse. Generatio autem eius quod non tendit de po-  
 tentia in actum, excludit primam generationis rationem, sed  
 admittit secundam, vt scilicet genitum accipiat à generante  
 naturam secundum propriam similitudinè. Et hoc modo ver-  
 bi diuini intellectus processio, generatio est vocanda. filius e-  
 nim est similitudo patris & eiusdem cum eo essentia, quoniã  
 in deo sunt idem intelligere & esse. Vnde verbum humani in-  
 tellectus non est filius hominis, nec eiusdem cum intellectu  
 essentia: quia in nobis non sunt idem intelligere & esse: sed  
 in deo sunt vnum & idem esse atque cognoscere seu intelli-  
 gere: ideoque verbum dei est verus deus & veri dei verus fili-  
 us patri cõsubstantialis. Quauis autem filius à patre accepit  
 esse & quicquid habet, non tamen esse filij est sic receptum,  
 quasi non sit in se subsistens, sed in aliquod subiectum influ-  
 E iij

rum: Dicitur ergo acceptum, quia non est à seipso.

42. 3. ¶ Amplius, cum diuina processio sit secundum actionem ad intra actio verò ad intra in intellectuali substantia non est nisi actio intellectus & voluntatis: propterea processio quæ in diuinis est, præter verbi generationem, non est nisi secundum voluntatis operationem, secundum quam amor à voluntate procedit per quem amatum in amante consistit: sicut per verbi conceptionem res quæ intelligitur, in intelligente esse asseritur. Quauis ergo dei voluntas & intellectus sint vnum in re, distinctæ tamen processiones eis conueniunt & secundum ordinem se habentes. Nam amoris processio verbi processio nem præexigit cum nihil sit in voluntate nisi per intellectum apprehensum, non enim amatur incognitum. Quemadmodum ergo est ordo verbi ad principium à quo profluxit, quauis secundum rem sit vtriusque vna essentia: sic quauis in diuinis intellectus atque voluntas sunt idem, tamen quoniam de ratione amoris est ut non procedat nisi à conceptione intellectus, ideo habet processio amoris distinctionem ordinis vel originis à processione verbi in diuinis.

42. 4. ¶ Præterea ista amoris processio in diuinis non est generatio, hæc enim ponitur inter intellectum & voluntatem distinctio, quod intellectus perficitur per hoc quod inclinationem habet ad rem volitam. Vnde processio intellectus est secundum rationem similitudinis, propter quod generatio dicitur. Nam omne generans generat sibi consimile. Processio demum voluntatis non est secundum rationem similitudinis, sed impellentis atque mouentis in aliquid. Quod ergo in diuinis procedit per modum amoris, non procedit ut genitum vel filius, sed ut spiritus, quo nomine motio atque impulsio designatur, prout quis ex amore ad aliquid agendum moueri, impelli que dicitur. Quauis ergo spiritus sanctus ab utroque diuinam naturam accipiat, non tamen natus censetur, quia non secundum similitudinis rationem producitur. Pertinet tamen similitudo aliquo modo ad amorem, non quod amor sit similitudo amati, quemadmodum verbum est similitudo intellecti, sed in quantum similitudo est amoris principium: quia etiam processio verbi in diuinis habet speciale nomen, dicitur enim generatio, ideo nomen processio nis remanet quasi proprium spiritui sancto.

42. 5. ¶ Insuper non sunt in diuinis nisi prædictæ duæ proces-

siones ad intra, quoniam actio ad intra seu immanens non est in intellectuali natura nisi secundum intellectum & voluntatem. Potentia verò est principium agendi in aliud, vnde secundum potentiam sumitur emanatio ad extra, scilicet creaturarum à deo. Rursus quoniam deus vno simplici actu cuncta intelligit, vnoque actu omnia vult, non potest in eo esse processio verbi ex verbo aut amoris ex amore, sed est in eo vnum solum verbum perfectum, & vnus amor perfectus, in quo perfecta dei fecunditas manifestatur.

¶ Vtrum in deo sint relationes reales. 2. An sint solum ad extra affixæ, uel diuina essentia. 2. An possint in deo esse plures relationes realiter distinctæ 4. Et de numero earundem. Articulus. 38.

2. 28.

Sciendum verò, quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, dicitur aliquid esse secundum rationem & non secundum rem. Alia enim genera prædicamentorum secundum propriam rationem important aliquid alicui in hærens: quæ autem dicuntur ad aliquid, ex sua ratione solum respectum designant vnus ad aliud, qui respectus interdum est in ipsa re, ut cum aliqua res secundum naturam suam adinuicem ordinatae sunt, & intellectionem mutuam habent, ut seruus & dominus: tales ergo relationes oportet esse reales. Dum verò iste respectus est solum in apprehensione rationis, dicitur relatio secundum rationem. Cum verò aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, oportet vtrunque vnus atque eiusdem ordinis esse, & sic realem relationem sortiuntur adinuicem. Diuinæ autem processiones sunt in eadem natura, ideoque reales sunt. Quod ait Boëtius relationes in diuinis vnus ad alium esse similes relationi eiusdem ad seipsum, verum est quo ad hoc, quod in diuinis non est personarum essentialis diuersitas.

2. 1.

2. ¶ Præterea in quolibet prædicamento accidentis duo considerari possunt. Primum est esse, quod cõperit vniciq; eorum prout est accidens, & hoc est in esse: esse namque accidens est in esse. Secundum est propria ratio cuiuslibet eorum, quæ in omnibus accidentis generibus, præter in ad aliquid sumitur per cõparationem ad subiectum cui inest: sicut quantitas est mensura substantiæ, &c. Sed propria ratio relationis non attenditur in cõparatione ad subiectum cui inest, sed in cõparatione ad aliqd extra. Si ergo cõ-

2. 2.

sideremus in rebus creatis relationes in quantum huiusmodi, sic sunt assistentes non quasi intrinsecus, sed foris affixæ, sed significantes respectum quodammodo contingentem re relatum, prout ab ea tendit in alterum. Si autem consideretur relatio, prout est accidens, sic inhæret subiecto, habens esse accidentale in ipso. Itaque Gilbertus Porretanus, qui dicitur posuisse, quod relationes in diuinis sunt assistentes seu affixæ extrinsecus (quod tamen postea in Remensi concilio fertur reuocasse) non considerauit relationes nisi primo modo. Quidquid verò in rebus creatis importat esse accidentale, hoc prout deo ascribitur, designat esse substantiale. Unde relatio prout in creatis dicitur esse subiecto inhærens, transfertur ad diuina: sic quod in deo realiter est, non tamen ut accidens, sed idem cum diuina essentia in re, differens ab ea sola ratione. Relatio namque respectum seu habitudinem dicit, non ad diuinam essentiam, sed ad suum oppositum, essentia verò absolutè accipitur. Dicuntur autem non nisi duo prædicamenta esse in diuinis, puta substantiæ & ad aliquid. Omnia enim alia habitudinem includunt ad id à quo dicuntur, tam secundum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nil autem in deo potest habere habitudinem, ad id, in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter simplicitatem diuinam. Veruntamen sicut .8. de trinitate dicit Aug. Omnis res quæ relatiuè dicitur, est aliquid præter relationem. Dominus enim, & homo est, & alterius princeps. In rebus autem creatis est aliquid reale sub relatione. Sed in diuinis non est aliquid absolutum realiter, aliud à relatione, sed ratione duntaxat. Nam diuina essentia propter immensam suæ perfectionis plenitudinem nullo nomine perfectè exprimitur, sed ipsa in se eminentissimè cõtinet, tam id, quod nomie absolutè exprimitur, quam id, quod importat relatio.

22-3. 3. ¶ At uerò quoniam de ratione relationis est respectus ad alterum, sicut in deo est, realis relatio, sic oportet quod in eo sit realiter relatiua oppositio, quæ semper distinctionem includit. Itaque in deo est realis distinctio, non utiq; secundum aliquid absolutum, i. in diuina essentia, sed secundum rem relatiuam. Paternitas quippe & filiatio realiter distinguuntur inter se, sed ambe sunt vna supersimplex diuinitatis essentia. Id autem quod dici solet, quæ vni tertio sunt idem, sunt idem inter se, verum est in his quæ sunt idem re, & ratione, vt vesti-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 37  
mentum, & tunica. Sic igitur patet quod in libro de trinitate dicit Boëtius: Substantia in diuinis continet vnitatem, relatio autem multiplicat trinitatem.

4. ¶ Insuper secundum Philoso. 5. Primæ Philosophiæ: Omnis relatio fundatur super quantitatem, vt duplū dimidium, vel super actionem, & passionem, vt dominus seruus, pater filius. Cum ergo in deo non sit quantitas, omnis diuina relatio fundatur super actionem, secundum quam in deo est processio. Dicitur autem, quod in deo sunt duæ processiones secundum duplicem actionem ad intra, videlicet intellectus, & voluntatis. Secundum vtranq; autem processionem sumuntur duæ relationes oppositæ, quarum vna est eius quod procedit, alia ei⁹ à quo est processio. Processio ergo verbi dicitur generatio relatio autem principij generationis paternitas dicitur, relatio quoq; procedētis à tali principio filiatio nominatur. Processio autem amoris in deo propriū nomē non habet, vnde nec relationes eam consequentes propria nomina sortiuntur, sed relatio principij huius processionis, vocatur spiratio, relatio verò procedentis, processio: quauis hec duo nomina non ad relationes, sed ad originem seu processionem pertineant.

¶ De diffinitione personæ. 2. De comparatione eius ad substantiam & hypostasim. 3. An nomen personæ in diuinis conueniat. 4. Quid etiam ibi designet. Articulus. 39.

22-4. Licet autem in quolibet genere entis inueniantur vniuersale & particulare, maximè tamen in genere substantiæ: Accidentia enim indiuiduantur per substantiam, substantia per seipsam. Ideo indiuidua substantiæ, specialia nomina habent, & dicuntur hypostases, vel primæ substantiæ. Sed adhuc specialiori perfectiori que modo inuenitur particulare seu indiuiduum in substantiis intellectualis naturæ, quæ habent proprii actus dominium, & agunt ac mouent seipsas, nec solum aguntur ab aliquo: vnde speciale nomen eis ascribitur, vt vocentur personæ. Diffinit autem Boëtius personam in libro de duabus naturis Christi, dicens: Persona, est rationalis naturæ indiuidua substantia. Sumitur autem hic indiuidua substantia p re singulari in genere substantiæ: licet verò natura multis modis sumatur,

nunc tamen accipitur pro ipsa essentia rei.

22. 2. ¶ Deniq; substantia vno modo significat, quidditatem quam definitio explicat: & sic græci substantiam vocant visā, nos autem essentiam vel naturam. Secundò, substantia dicitur subiectum vel suppositum, quod in genere substantiæ subsistit, & vocatur suppositum, quod est nomen intentionis. Itē vocatur res naturæ, in quātum naturæ communi supponitur: & subsistētia, prout consideratur vt in se subsistens, non inhærens. Dicitur quoq; hypostasis vel substantia, secundum quod accidentibus substat. Et id quod tria hæc nomina in toto genere substantiarum communiter important, hoc nomen personæ in genere intellectualium substantiarum designat. Habet tamen nomen hypostasis apud Græcos ex propria significatione, vt significet quodcunque indiuiduum substantiæ: quanuis ex vsu loquendi sumatur communius pro indiuiduo rationalis naturæ, causa excellentiæ suæ. Vnde quemadmodum nos dicimus in diuinis tres personas & subsistentias, sic Græci dicunt illic tres hypostases & substantias.
22. 3. ¶ Porro nomen personæ deo maximè competit quantū ad id cui nomen imponitur, pertinet enim hoc nomen ad perfectionē. Nam homines in dignitate cōstituti personę solent vocari. Propter quod aliqui personā definiendo dicunt: Persona est hypostasis proprietate ad dignitatem pertinente distincta. Sciendum autem, quod nomen hypostasis deo non comperit, quantū ad id à quo nomen imponitur. Nunc enim inductum est, quod hypostasis dicitur, eò quod accidentibus substat. Sed quo ad id cui nomen imponitur, deo congruit: imponitur nanque ad significandum rem subsistentem. Dicit tamen Hieronymus sub nomine hypostasis latere venenum. Nam antequam significatio eius erat aperta apud Latinos, heretici per hoc nomen deceperant simplices vt confiterentur in diuinis plures essentias, sicut confitemur plures personas: propter hoc fit quod nomen substantiæ, cui correspondet in Græco nomen hypostasis, à Latinis sumatur pro essentia.
22. 4. ¶ At verò quid nomen personæ in diuinis significet, difficultatem sortitur ex hoc, quod de tribus personis pluraliter dicitur præter cætera essentialia nomina. Item non est nomē relatiuum, non enim ad aliquid dicitur. Quidam ergo dixerunt, quod nomen personæ ex propria vi non nisi substantiam seu essentiam in diuinis designet, sicut hoc nomen deus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 38  
vel sapiens: sed propter instātiā hereticorum accommodatum est nomen hoc ex ordinatione Concilij, vt poni queat pro relatiuis, præsertim in plurali, vel cum nomine numerali, aut partitiuo. Sicut cum dicim⁹, Tres psonæ: Et, Alia est persona patris, & c. In singulari verò numero possit sumi indifferenter absolutè & relatiuè. Istud autem videtur non sufficere. Si enim hoc nomen ex vi suæ significationis non importet nisi essentiam in diuinis, sic hæreticorum peruersa loquacitas ac loquax peruersitas, impudens & garrula, non fuisset contenta: sed magis ad resistendum confortata atque accensa. Ideoque alij asseruerunt, quod nomen personæ in diuinis simul significet essentiā & relationē. Quorū quidam dixerunt quod significaret essentiam in recto, relationem verò in obliquo, dicitur enim persona quasi per se vna. Alij autē dixerunt quod significaret essentiam in obliquo, relationem in recto: & hi veritati magis appropinquauerunt. Aduertendum ergo, quod aliquid est de significatione minus communis, quod non est de significatione magis communis. Vnde alia est significatio personæ in communi, de qua nunc dictum est, & personæ diuinæ. In omni verò natura intellectuali persona significat substantiam rationalem indiuidualem: indiuiduum verò est, quod est indiuisum seu indistinctum in se & distinctum ab alijs. In diuinis autem distinctio non est nisi per relationes originis, quæ non sunt accidentales in deo, sed sunt diuina essentia, vnde & per se subsistunt quæadmodū diuina essentia. Sicut ergo deitas est deus, ita paternitas diuina est deus pater, qui est persona diuina. Persona igitur significat relationē vt subsistētē: & hoc est significare relationē per modū substantiæ, quæ est subsistens hypostasis in diuina natura. Hoc ergo modo verum est, quod persona significat relationem in recto, essentiam in obliquo. Significat quoque essentiam in recto, & relationem in obliquo, prout essentia est idē quod hypostasis: hypostasis verò in diuinis significatur vt relatione distincta. Sic ergo innotescit, quod persona stat pro relatiuo non solū ex vsu loquentium, sed etiam ex propria significatione. Quia demum persona significat relationē non per modum relationis, sed vt subsistentem personam, iccirco septimo de trinitate ait Augustinus: Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quàm substantiā patris: ad se quippe dicitur persona, non ad filiū. Sciendū quoque, quod hæc vox

quid, quandoque querit essentiam: ut cum queritur, quid est homo, responderetur, animal rationale: interdum vero queritur suppositum, ut dum interrogatur, quid natus in mari? & dicitur, piscis. Et sic querentibus quid sunt tres? scilicet pater, verbum, & spiritus, respondendum est, tres personae. Quavis autem in ratione personae divinae comprehendatur relatio, non tamen nomen personae aequivoce competit deo & angelis atque hominibus: Quavis nec univoce eis conveniat, cum nihil dicatur univoce de deo & creaturis, iuxta praehabita.

2. 30.

¶ An sint plures personae in divinis. 2. De numero eorum. Quid termini numerabiles significant in divinis. 4. Et de communitate nominis, personae. Articulus. 40.

22. 1.

Consequitur denique ex praestentis, quod in divinis sint plures personae. Persona namque significat relationem, ut subsistentem in divina natura hypostasin. Cum ergo sint in divinis plures relationes, sunt quoque ibi plures personae. Hoc tamen divinae simplicitati non derogat. In deo enim est unitas atque simplicitas summa eorum, quae absolute dicuntur. Et sic ait Boetius, quod in deo non est numerus. Relationem autem distinctio compositionem non facit in eo in quo est, quia ad alterum semper refertur.

Relationu

22. 2.

2. ¶ Praeterea quavis in deo sunt quatuor relationes, non tamen nisi tres personae. Nam relationes non constituunt distinctionem personarum, nisi ratione oppositionis relationum. Ideoque oportet duas relationes oppositas ad duas pertinere personas. Relationes autem non oppositae ad eandem spectant personam. Unde paternitas & filiatio duas personas constitunt: & paternitas est pater subsistens, filiatio autem, subsistens persona filii seu subsistens filius. Aliae vero duae relationes, scilicet processio & communis spiratio, nec paternitati, nec filiationi opponuntur, sed sibi in vicem: non ergo eidem personae conveniunt, sed una earum ad distinctam personam pertinet, alia vero, patri & filio competit, Processio vero per modum amoris ad spiritum sanctum est pertinens.

22. 3.

3. ¶ Porro omnis pluralitas divisionem consequitur. Est autem duplex divisio, scilicet materialis ex divisione continua, ex qua causatur numerus, qui est de genere quantitatis, & solum invenitur in rebus materialibus. Alia vero divisio voca-

tur formalis, & fit per oppositas differentias, ad quam sequitur numerus seu multitudo quae non est de aliquo certo genere, sed est transcendens, secundum quod ens partitur per unum & multa. Talis ergo numerus seu multitudo in corporeis invenitur. Quidam autem non nisi primam multitudinem considerantes, quia in deo non est quantitas discreta, dixerunt quod termini numerabiles nil ponunt in deo sed remouent solum suum oppositum, & hoc magister in Sententiis asserit. Nos vero qui affirmamus terminos numerales aliquid ponere in divinis, accipimus terminos hos non a multitudine materiali vel numero, qui est species quantitatis, sed prout sumitur a multitudine vel numero transcendere. Hec autem multitudo se habet ad ea de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens: quod unum nihil reale addit super ens, sed in divisionem duntaxat. Dicitur enim unum, quod est indivisum. Quicquid ergo dicitur unum, designatur ut indivisum. Pariformiter cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta designat res illas cum in divisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, & unum quod est principium eius, ponunt aliquid accidens, & super addunt aliquid enti. Unde termini numerales in divinis significant ea, de quibus praedicantur, nil addendo nisi in divisionem quae nil reale adiungit: & quoad hoc magister bene asseruit, & auctoritates Hilarii atque Ambrosii ita concordant: ait nempe Hilarius quarto de trinitate: Sustulit solitudinis ac singularitatis intellectum processio consortii, idem pluralitatis. Itemque Ambrosius libro de trinitate: Cum unum deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in deo ponimus.

22. 4.

4. ¶ At vero certum est, nomen personae aliquo modo esse commune tribus personis in divinis, nam unaquaeque earum vocatur persona, & omnes simul sunt tres personae: haec autem communitas non est communitas rei, qualiter nomen essentiae tribus commune est, quia quaelibet divina persona est divina essentia, & omnes simul sunt una essentia. Si ergo persona esset tribus personis commune secundum rem, oporteret tres personas esse unam personam. Unde communitas ista non est solum communitas intentionis vel negationis, sed rationis, eo modo quo in rebus humanis individuum vagum commune existit. Tale enim individuum, scilicet aliquis equus, quidam homo, importat na-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

turam communem cū determinato modo existendi, qui singularibus competit. Genera verò & species ipsas naturas cōmunes important: sed ipsum singulare, vt Socrates vel Cicero, significat aliquid determinatum atque distinctum in natura. Nomen autem personæ non est impositum ad significandum indiuiduum ex parte naturæ, sed ad designandum rem in tali natura subsistentem. Hoc verò secundum rationem cōmune est tribus personis: nam vnaquæque earū subsistit in diuina natura, & est distincta ab aliis. Nomen ergo personæ secundum rationem commune est tribus.

2. 31.

¶ An in diuinis sit trinitas . 2. An filius sit alius à patre.

3. An dictio exclusiua addi possit termino essentiali in diuinis . 4. An possit adiungi termino personali. ¶ Articulus . 51.

22. 1.

**Q**uoniam in diuinis cōceditur pluralitas personarū quæ numerum diuinarū personarū indeterminate designat, vt cū est nomine trinitatis, quo prædicta pluralitas determinatè exprimitur. Dicitur enim trinitas secundum etymologiam nominis, quasi trium vnitas, & sic significat vnā essentiam trium personarum. Secundū proprietatem autem vocabuli importat numerum personarum ab vnus essentia: non autem significat personarum relationes, vnde secundum nomen non refertur ad aliud. Sciendum quoque quòd nomen collectiuum duo includit, vnde licet pluralitatem quandam & ordinem ad aliquod vnū. Quā tum ergo ad primum, hoc nomen trinitas cū nominibus collectiuis cōmunicant, non autē quoad secundum, quia in deo non solum est vnitas ordinis, sed etiam essentia. Non est autem in deo triplicitas, quæ est species inæqualitatis: sed nec trinitas est trina, sic enim sequeretur quamlibet trinitatis vnitatem, id est, vnāquamque personam esse trinam.

Communicat

22. 2.

2. ¶ Amplius, vt ait Hieronymus, ex verbis inordinatè prolatis incurritur heresis: Ideoque secundum Augustinum. 1. de Trinitate, Cū de trinitate loquimur, cum cautela atque modestia est agendum: dum verò de trinitate loquimur, duos errores oppositos oportet vitare, & medium tēperatè seruare. Arrius enim concessit cum trinitate personarum trinitatem naturarū, Sabellius verò cū vnitatem personæ vnitatem essentia. Iccirco ad vitandum Arrij errorem, cauere debemus in diuinis nomina diuersitatis & differentia, ne vnitas tollatur

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 40

essentia. Possimus verò vt nomine distinctionis ratione relatiua oppositionis. Si ergo alicubi in scriptura authentica differentia vel diuersitas personarum asseritur, sumitur diuersitas seu differentia loco distinctionis. Rursus ne diuinæ naturæ auferatur simplicitas, vitandum est nomen separationis & diuisionis, quæ est totius in partes. Et ne tollatur personarum æqualitas, vitatur disparitas. Ne autem negetur in deo similitudo, vitandum est nomen alieni & discrepatis. Itē ad vitandum errorem Sabellij, vitandum est nomen singularis, ne tollatur communicabilitas diuinæ essentia. Vnde se primo de trinitate ait Hilarius: Patrem aut filium singularem deum prædicare, sacrilegum est. Ne autem tollatur numerus personarum, vitare oportet nomen vnici, & etiam nomen cōfusi, ne auferatur ordo naturæ à diuinis personis. Propter quod Ambrosius primo de trinitate dicit: Nec confusum est, quod vnus est, nec multiplex esse potest, quod indifferēs est. Vitandum est etiam nomen solitarij, ne consortium trinitatis negetur. Vnde . 4. de trinitate ait Hilarius: Nobis (inquit) nec solitarius, neque diuersus deus confitendus est. Verūm hoc nomen, aliud, masculinè acceptum, non nisi personalem distinctionem designat, & ergo conuenienter dicitur filius alius à patre, quia est aliud suppositum, aliaque diuinæ naturæ hypostasis, quàm pater. Diuersitas verò requirit distinctionem substantia. Differentia etiam distinctionem ex parte formæ insinuat. Forma autē in diuinis vna sola est. Et ergo nomen differentia non propriè conuenit in diuinis. Vtitur tamen eo Damascenus in diuinis, secundum quod proprietates relatiua per modū formæ significatur in diuinis. Dicit enim, quòd hypostases non differunt adinuicem secundum substantiam, sed secundum determinatiuas proprietates.

22. 3

3. ¶ Adhuc autem aduertendum, quòd hæc dictio solus, teneri potest cathegoricè & syncathegoricè. Dicitur autem dictio cathegorica, que ponit rem significatam circa aliquod suppositum, vt albus circa hominem quum dicitur albus. Sic ergo accipiendo hoc nomen solus, addi non potest alicui termino in diuinis. Poneret enim solitudinem circa illum, & sic sequeretur deum esse solitarium. Dictio autem syncathegorica nominat, quæ ordinē prædicati ad subiectū importat, vt omnis, nullus, & etiam hæc dictio solus, quando excludit omne aliud suppositum à subiecti consortio: vt cū dico So-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

crates solus scribit, non est sensus quòd Socrates sit solitari-  
us, sed quòd nullus sit ei in actu scribendi coniunctus, quan-  
uis multi secum existant. Hoc igitur modo potest hæc dictio,  
sol<sup>us</sup>, addi termino essentiali in diuinis, prout omnia alia à cõ-  
fortio prædicati tolluntur: sicut cum dico, solus deus est æ-  
ternus. Sciendum verò, quòd si in diuinis non esset persona-  
rum pluralitas, de<sup>us</sup> solitarius diceretur, licet angeli & animæ  
sanctæ cum eo existerent. Solitudo enim non tollitur per as-  
sociationem rerum alterius nature. Nam homo stans in hor-  
to dicitur esse solus, quanuis sint ibi multe plantæ & arbores:  
Angeli autem & animæ sunt extraneæ quidditatis à diuina  
natura.

22. 4. ¶ Præterea hæc propositio vel sibi consimilis, Solus pa-  
ter est deus, cum scilicet dictio exclusiua adiungitur termino  
personali in diuinis, est multiplex. Nam, vt dictum iam est, si  
solus seruetur, cathegoricè falsa est: si verò teneatur synca-  
thegoricè, multiplicem sensum habet. Nam si excludat, à for-  
ma subiecti sic vera est, est enim sensus: Sol<sup>us</sup> pater est deus, id  
est, ille cum quo nullus alius est pater: & sic sexto de trinitate  
exponit eam Augustinus: hic tamen sensus non est in modo  
loquendi consuetus. Vnde secundum proprium sensum ex-  
cludit à prædicati consortio: si ergo excludit alium masculi-  
nè, est falsa: si verò aliū excludit neutraliter, vera est: filius e-  
nim & similiter spiritus sanctus est alius à patre, nō aliud. Sed  
quoniam solus propriè concernit subiectum, magis se habet  
ad excludendum aliū masculinè, quā aliud. Ideo huiuscemo-  
di locutio non est extendenda, sed exponenda, si alicubi cõ-  
periatur in scriptura authentica. Ecclesia autem quæ cantat  
de filio Tu solus sanctus, Tu solus dominus, &c. non absolu-  
tè hoc dicit, sed mox addit, Cum sancto spiritu in gloria dei  
patris.

2. 32.

¶ An per naturalem rationem possint cognosci diuinæ  
personæ. 2. Et an sint eis aliquæ notiones attribu-  
endæ. Articulus 52.

○ STensum est autem in superioribus, deū non posse  
agnosci per naturalem rationem, nisi ex creaturis,  
prout causa cognoscitur per effectū. Cum ergo triū  
personarū sit vna virtus agendi & indiuisa actio ad  
extra non possunt ex creaturis cognosci nisi quæ ad diuinæ

SVMMAE FIDEI ORTHODOX LIB. I. 4r.

essentiæ vnitatem respiciunt. Vnde trinitas personarum natu-  
rali ratione non patet, Et qui eam demonstrare nituntur, du-  
pliciter fidei derogant. Primò, quantum ad eius dignitatem,  
quoniam fides est de inuisibilibus, naturalem rationem tran-  
scendunt. Dicit enim *Apostolus*, quòd est de non apparenti-  
bus. Et hoc est dignitatis eius. Secundo, quantum ad vtilitatem  
trahendi infideles ad fidem, qui cum rationes fidelium audi-  
rent, & propter illas eos credere æstimarent, deriderent Chri-  
stianos, quòd propter huiuscemodi rationes fidei assentirēt.  
Fides ergo fidelibus est per authoritatem probanda: contra  
infideles autem est per rationē defendenda, ostendēdo quòd  
non sit impossibilitatem falsitatemue continens. Veruntamē  
sunt quædam verba philosophorū & item Sanctorum, ex qui-  
bus videtur quòd diuinæ personæ philosophis quoque patue-  
rint. Ait enim Aristoteles primo cœli & mundi: Per hunc nu-  
merum (ternarium scilicet) adhibuimus nos ipsos & magnifi-  
care deum vnum eminentem proprietatibus eorum que sunt  
creata. Item ex. 7. Confes. ait Augustinus: Ibi, id est, in libris  
Platoniorum, legi non quidem his verbis, sed hoc quidem  
multis & multiplicibus considerationibus, quòd in principio  
erat verbum, & verbum erat apud deum, & deus erat verbū,  
& cætera quæ ibi sequuntur. Dicit quoque in glosa Exodi  
septimo, vbi habetur quòd magi Pharaonis defecerūt in ter-  
tio signo, id est, in notitia tertiæ personæ, videlicet spiritus  
sancti: vbi videtur innuere, quòd ad minus duas cognouerāt.  
Rursus Trismegist<sup>us</sup> asseruit: Monas gignit monadem, & in se  
suum reflectit ardorem, per quæ videtur generatio filij atque  
processio spiritus sancti insinuari. Sed respondendum, quòd  
verbum Aristotelis non est sic intelligendum, quòd Philoso-  
phi posuerint numerum ternarium in deo, sed quòd ternario  
quodam utebantur in cultu diuino, videlicet in sacrificijs &  
orationibus, propter ternarij numeri perfectionem. Quod ve-  
rò ex verbis Augustini inducitur, soluitur. Nam Platonici po-  
suerunt verbum in deo non prout verbum dicit personam à  
patre distinctam, sed rationem idealem, per quā deus omnia  
agit: quæ ratio filio appropriatur, cum sit ipse sapiētia patris.  
Dicuntur autem gentiles vel philosophi defecisse in tertio  
signo vel notitia spiritus sancti, non quòd patrem ac filiū no-  
uerant: sed quia circa bonitatem, quæ spiritui sancto appro-  
priatur, errabant, eò quòd cum cognouissent deum, nō sicut



deum glorificauerunt. Vel respondendum, quod Platonici ponebant vnum primum ens, quod vocabant patrem totius vniuersitatis: post quem ponebant aliam substantiam creatam omnium in se rationes rerum continentem, quam appellabant mentem, vel paternum intellectum, vt refert Macrobius super Somnium Scipionis: non autem ponebant substantiam aliquam terriam separatam spiritui sancto correspondentem. Sic vero non ponit fides catholica patrem & filium secundum substantiam differentes: sed hic fuit error Origenis & Arrii platonicos in isto sequenti. Verbum quoque Trismegisti non est referendum ad emanationem filii & spiritus sancti, sed ad productionem mundi: nam vnus deus vnum mundum produxit propter sui ipsius amorem. Veruntamen Richardus de sancto Victore conatus est sanctam trinitatem per rationem probare, maxime quia nullius boni possessio iucunda est absque consortio. Alii hoc probauerunt ex immensitate diuinae bonitatis, quae se in infinitum germen communicare atque effundere potest. Quidam vero id probabant ex processione verbi & amoris in mente humana. Sciendum ergo quod dupliciter potest aliquid probari. Primum per hoc, quod ostenditur ipsum fundamentum rei esse rationale & sufficienter firmum ac certum: quemadmodum probant Philosophi, quod motus caeli sit vniformis in velocitate. Secundum aliquid probatur, non quoad suum radicale fundamentum: sed per hoc quod ostenduntur sequentia non esse dissona illi principio: sicut astrologi probant esse episcylos atque eccentricos, quia per hoc possunt saluari quae circa motum caeli manifeste contingunt. Haec vero ratio non est sufficienter probans: forte enim per alium modum haec possent saluari. Et hoc secundo modo potest trinitatis mysterium probari. Quauis autem immensa sit bonitas dei, non tamen consequitur deum infinitum producere: quia in creatione rerum ex solo hoc ostenditur bonitas dei & virtus eius immensa, quod cuncta ex nihilo condidit. Quod vero adijcitur, Nullius rei est iucunda possessio sine consortio, verum est in his quorum vnum non continet plenitudinem bonitatis perfectam, sed indiget associatione alterius. Similitudo quoque de verbo & amore nostri intellectus ad deum est omnino dissimilis.

*perfectam*

*Præpositi  
lib. 2. c. 2.*

2. Denique Præpositinus diuinam simplicitatem attendens, proprietates seu notiones dixit non esse ponendas in diuinis perso-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 42.  
nis: sed si alicubi in scripturis inueniantur, exponebat abstractum pro concreto: vt cum dicimus, Rogo tuam benignitatem, id est, te benignum. Sed sicut præinductum est, non derogat diuinæ simplicitati vt abstractis notionaliter in diuinis. Sicut enim deum cognoscimus, sic eum nominamus. Cognoscimus vero eum ex sensibilibus rebus, in quibus ipsum quod est completum atque subsistens significatur per nomen concretum: simplex autem forma eius, significatur in abstracto, vt humanitas. Pariformiter deus ratione suae subsistentiae & perfectionis significatur per nomen concretum, ratione vero suae simplicitatis in abstracto. Oportet demum non solum essentialia nomina in diuinis significari, tam concretè quam abstractè, sed etiam personalia. Sicut enim dicimus deus & deitas, sic oportet nos dicere, pater & paternitas: ad quod duo nos cogunt. Primum est, haereticorum instans. Nam sicut confitemur patrem & filium & spiritum sanctum esse vnum deum tresque personas: ita oportuit nos dicere quod essent vnum, & quo tres. Vnde sicut respondemus eas esse vnum deitate, vel essentialiter: sic fateri oportet, quod sint tres quibusdam proprietatibus, quae notiones dicuntur, atque in abstracto significantur. Secundum, oportet ponere notiones in diuinis, quoniam vna persona refertur ad duas personas, videlicet pater ad filium & spiritum sanctum: non autem vna relatione, quia sic duae personae referrentur ad patrem vna relatione. Cumque sola relatio in diuinis personas multiplicet, sequeretur duas personas esse vnam personam. Nec valet Præpositini responsio, qua ait, quod sicut deus ad creaturas vno modo se habet, non autem econtra: sic pater ad filium & spiritum sanctum vna relatione referatur, licet filius & spiritus sanctus diuersimodè se habeant ad patrem. Nam specificatio relatiui, est esse ad alium. Non ergo possunt duae relationes esse distinctae, si ex opposito vna eis relatio correspondeat. Omnes autem creaturae secundum vnam speciem relationis referuntur ad deum, videlicet secundum quod sunt creaturae ipsius. Filius vero & spiritus sanctus non secundum vnam relationis speciem referuntur ad patrem. Non ergo simile de creaturis & ipsis. Item relatio dei creatoris ad creaturas non est realis, sed rationis: relatio autem patris ad filium & spiritum sanctum realis est. Itaque notiones significantur in diuinis non vt res quaedam, sed vt rationes quibus cognoscuntur personae, quae uis notiones sint realiter in deo: hinc ergo contingit, quod ea quae

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dicunt aliquem actū vel essentialē vel personalem, non possunt de notionibus dici, hoc enim repugnaret modo significandi ipsarum. Non enim possumus dicere paternitas generat, vel sapiens est: sed essentialia quæ non habent ordinem ad actum, sed remouent conditionem creaturæ à deo, de notionibus prædicantur. Dicere etiam possumus: Paternitas est æterna, filiatio est immensa, &c. Similiter propter idētitatem rei possunt substantiua & personalia de notionibus prædicari, dicendo: Paternitas est deus, & deitas est pater.

¶ De numero notionum in diuinis .2. Et an liceat circa eas diuersimodè opinari. Articulus. 53.

ar 3. **N**OTIO igitur dicitur, id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personam: diuinæ autem personæ multiplicantur secundum originem, ad originē verò exigitur à quo & alius qui ab illo: & secundum hos modos potest innotescere diuina persona. Cùm ergo pater non sit ab aliquo, non innotescit per hoc quod est ab alio, sed per hoc quod est à nullo: sicq; innascibilitas ponitur notio patris. In quantum autem alius est ab ipso, innotescit dupliciter. Nā prout filius est ab ipso, innotescit notio paternitatis: sed prout spiritus sanctus ab eo est, innotescit communi spiratione. Filius quoque innotescit dupliciter, nā prout est ab alio nascendo, innotescit per filiationem: prout verò alius, scilicet spiritus sanctus est ab ipso, innotescit cōmuni spiratione, quem admodum pater. Spiritus sanctus quoque innotescit per hoc, quod est ab alio vel aliis, & sic innotescit per processionem. Nulla autem persona diuina ab ipso producitur, nec tamen ex hoc potest sumi aliqua notio eius. Hoc nanque ad dignitatem non pertinet. Notio autem est proprietates personæ, quæ ad dignitatem est pertinens. Quinque ergo sunt notionēs in diuinis, videlicet innascibilitas, paternitas, filiatio, cōmunis spiratio, processio. Quarum quatuor sunt relationes, innascibilitatis enim non extat relatio. Quatuor quoq; earū sunt proprietates, nam cōmunis spiratio non existit proprietates, quia duab<sup>9</sup> personis competit. Tres verò sunt notionēs personales, id est, constituētes personas, videlicet paternitas, filiatio, communis spiratio. Sciendum autem, quod sola oppositio facit pluralitatem in diuinis. Cùm ergo plures proprietates vnius personæ non opponantur adinuicem relatiuè, non

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. 43  
differūt realiter, nec tamē de se inuicē prædicantur vt diuersæ personarum rationes: sicut nō dicimus, quod attributū potētiae sit attributū sciētiae, quanuis potentia dei sit eius sciētia.

2. ¶ Denique ad fidem aliquid dupliciter pertinet, scilicet ar 4. directè, vt articuli fidei: & circa hoc falsum opinari, hæresim efficit, maximè si pertinacia assit. Secundò, pertinet aliquid ad fidem indirectè, videlicet ex quibus sequitur aliquid fidei contrarium: velut si quis asserat Samuelem non esse Elchanæ filium, ex quo sequeretur scripturā diuinam falsum quid continere. Circa talia autem licet diuersimodè opinari sine periculo hæresis, antequam sit determinatū ex hoc sequi aliquid contra fidem: sic enim post hanc determinationem præsertim ab ecclesia factam quis aliter opinetur, incurritur hæresis. Vnde nunc multa reputantur hæretica, quæ olim non erant hæretica propter nouā determinationem ecclesie: vel quia nunc est magis apertum quid inde sequatur. Sic ergo dicendum, quod circa notionēs diuinas aliqui sine periculo hæresis diuersā opinati sunt, non intendentes inducere aliquid cōtra fidem. Si verò aliquis circa notionēs falsum opinaretur, considerans quod ex hoc aliquid consequatur contrarium fidei, hæresim protinus illaberetur.

¶ An patri conueniat esse principium .2. An persona patris designetur propriè hoc nomine, pater Articulus. 44.

9° 33.  
**D**icitur autē principium, omne id, à quo aliquid procedit. Cùm ergo filius sit à patre & etiam spiritus sanctus, constat patrē esse diciq; posse principium filij & spiritus sancti. Græci autem vtuntur indifferēter in diuinis nomine principij, & nomine causæ. Dicūt enim patrē, esse causam filij. Sed latini doctores nō vtūtur nomine causæ in diuinis, quoniā principij est magis commune, quā causa. Nā prima pars rei vel terminus, appellatur principij rei, nō causa. Nomina autē in tanto aptius cōpetūt deo, quāto cōmuniōra sunt: quod enī fuerit cōmuniōra, tantò minus determinat modum specialē essendi. Causa autē importare videtur diuersitatem & dependentiam atq; distantiam inter effectū & se, sicut in omnibus causæ generibus elucescit. Hæc verò non cōpetunt deo, & ergo nomē causæ est vitandū in diuinis. Rursus in dictis Græcorū habetur, quod filius & spiritus sanctus principientur. Latini autem quanuis dicant patrem esse principium, non tamen affirmant filium vel spiritum sanctū

D. DIONYSII CARTHUSIANI

esse principiatum, quatenus omnis occasio errandi vitetur. Principari enim ad minorationem ac subiectionem spectare videtur. Itaque licet pater sit principium, non tamen filius dicitur principiatum. Cui simile est quod 8. trinitate ait Hilarius: Donantis autoritate pater maior est, non autem minor filius: est enim in patre quedam autoritas respectu filij ac spiritus sancti, sed hæc nullam inferioritatem vel imperfectionem in filio & spiritu sancto admittit. Nam nomen principij prout in diuinis competit, non prioritatem sed originem dicit.

ar. 2. 2. ¶ Porro nomen illud dicitur rei propriū, quod designat id quo res ab omnib<sup>9</sup> aliis differt. Cum ergo pater in diuinis per paternitatem à cæteris distinguatur, consequens est hoc nomen pater, personam patris propriè significare. Dicitur enim superius, quod hoc nomen pater in diuinis significat relationem paternitatis vt subsistentem in diuina natura, quæ admodum nomen personæ in diuinis importat relationem vt rem subsistentem. Aduertendum verò, quod generatio atque paternitas, verbum quoque & similia quedam propriè & non metaphoricè in diuinis ponuntur, quantum ad rem significatam quauis non ad modum significandi: Imò per prius dicuntur de deo quam aliis. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 3. Flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, à quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur. Generatio quippe speciem sumit à termino ad quem, qui est forma seu natura generati: & quod forma hæc fuerit formæ generantis propinquior atque similitior, eò est generatio verior & item perfectior. Nam generatio vniuoca est perfectior quam æquiuoca, quoniam de ratione generantis est, vt generet sibi simile in natura. In diuinis autem forma geniti ac generantis est etiam numero vna, in creatis verò est vna in specie. Ideoque generatio & paternitas per prius dicitur in diuinis quam in creaturis: imò hoc ipsum quod in diuinis non est distinctio generantis & geniti nisi secundum relationes, ad veritatem & perfectionem generationis & paternitatis est pertinens.

¶ An pater per prius dicatur de deo prout tenetur essentialiter, vel personaliter. 2. Et an patri sit propriū esse ingenitū. Articulus. 45.

ar. 3. **N**omen denique vnūquodque de illo per prius, dicitur, in quo tota sua ratio saluatur. Quemadmodum nomen hoc leo per prius dicitur de bruto quam ho-

mine. Ostensum est autem in præinductis, quod ratio paternitatis ac filiationis perfectè & verè est in deo patre deoq; filio. Palam est ergo, quod pater per prius dicitur de deo, prout pater personaliter dicitur, id est, prout refertur ad diuinam personam: quam secundum quod essentialiter dicitur, id est, prout ad creaturas refertur. Creaturæ enim non nominantur filij dei, nisi secundum imperfectam diuinæ perfectionis participationem: & quod plus de diuina plenitudine habent, eò perfectius ad rationem filiationis accedunt. Pater autem essentialiter de tota trinitate & singulis personis respectu creaturarum dicitur, quarum quedam dicuntur filij dei propter similitudinem vestigij, vt inanimata & irrationalia: quedam propter similitudinem imaginis, vt homo: quedam propter similitudinem gratiæ, vt filij adoptiui: quedam propter similitudinem gloriæ, sicut beati.

2. ¶ Prætereà vt in creaturis aliquid dicitur principium primum & aliquid principium secundum: sic in diuinis quedam persona videlicet pater vocatur principium, non de principio, quia à nullo est: quedam dicitur principium de principio, scilicet persona diuina ab alia profluens. Sicut ergo in creaturis primum principium dupliciter innotescit, videlicet per hoc quod habet ordinem ad principiata, quod conuenit sibi in quantum principium. Secundò, per hoc quod dicitur primum saltem incerto ordine: & ita cognoscitur per hoc quod à nullo est: Sic pater in quantum est principium, innotescit paternitate quantum ad filium, & communi spiratione quantum ad spiritum sanctum: sed in quantum non est de principio, innotescit per innascibilitatem, quam designat hoc nomen ingenitum. Sic ergo ingenitum esse est proprium patri.

¶ Ingenitum autem secundum Augusti. 5. de trinitate negationem generationis passiuæ importat. tantum enim valet sicut non filius: quādoq; tamē accipitur negatiuè duntaxat, scilicet pro non genito, & sic conuenit spiritui sancto. Alio autē modo accipitur priuatiuè, non tamen aliquā imperfectionem includēdo, videlicet aliquid quod natum est haberi: sed dicitur sic priuatiuè, quia natum est haberi ab alio, quod est eiusdem naturæ vel generis secū: & sic esse ingenitum dicitur priuatiuè de patre. nam filius qui eiusdem naturæ est cum eo, est genitus. Veruntamen quia ingenitum sic dictū cōpetit sancto spūi, si ingenitum erit proprium patri, oportet in nomine in-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

geniti intelligere quid personę tali conueniat quę nō est de alia: sic enim proprium erit patri. Dicitur quoq; ingentum non essentialiter, sed per reductionem relatiuē, reducitur enim ad genitum sicut negatio ad affirmationem.

¶ *Utrum uerbum in diuinis dicatur essentialiter uel personaliter.*

2. *An sit proprium nomen filii.* 3. *Et an in nomine uerbi importetur respectus.* Articulus. 46.

934. **V**erbum præterea quatuor modis accipitur. Manifestius uero accipitur pro uerbo uocali quod ab interiori uerbo procedit, quantum ad duo quę in uerbo existunt, quę sunt uox, & significatio uocis. Vox quippe mentis conceptum significat, prout ex imaginatione procedit. Ideoq; primò atque præcipuē interior mentis conceptus uerbum uocatur. Secundò, uox uocalis, quę est interioris uerbi repræsentatiua. Tertio, uerbum sumitur pro ipsa imaginatione uocis. Hos autem tres modos uerbi Damascenus ponit. Quartò autem accipitur uerbum improprie pro effectu uel opere uerbi, ut dum dicitur: Hoc est uerbum quod dixi tibi. Vel, hæc sunt uerba quę facietis. Vnde. 15. de trinita. ait August. Quisquis potest intelligere uerbum, nō solum anteq̃ sonet uel antequam sonorum eius imagines cogitatione inuoluantur, iam potest uidere aliquā uerbi illius similitudinem, de quo scriptum est, In principio erat uerbum. De ratione autem conceptus cordis exigitur, ut à corde concipientis procedat. Vnde uerbum in diuinis proprie sumptum personaliter dicitur non essentialiter, sumitur enim pro persona quę uerè ab alia profuit. Quod uerò ait Origenes super Iohannē quòd uerbum metaphoricè in diuinis dicatur, origo fuit Arrianę impietatis, cuius ut Tho. affirmat, Origenes fons fuit. Sciendum uerò, quod inter omnia quę ad intellectum pertinent, solum uerbum personaliter relatiueq; dicitur, cætera enim absolute dicuntur. Cùm ergo ait August. quod uerbum est notitia patris, non sumitur notitia pro actu uel habitu intelligentis, sed pro illo quod deus intelligendo cognoscit & concipit. Nomen autem cogitationis in diuinis proprie locum non habet, quanuis Anselmus eo sepe utatur improprie. Iccirco 15. de Trinit. dicit Aug. Ita dicitur illud dei uerbum, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid quasi uolubile credatur de deo. Item quemadmodum uerbum in diuinis proprie dicitur personaliter, improprie uerò essentialiter, ita & dicere. Sicut igitur

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 45.

tur uerbum non est patri & filio atq; spiritui sancto commune, sed proprium filio: sic tres personę non sunt unus dicēs, quanuis sint unus intelligens. Cùm ergo ait Ansel. quod pater est intelligēs, & filius est intelligens, & c. sic unaquaq; trium personarum est dicens, improprie accipit dicere pro intelligere, quę tamen differunt. Intelligere nāq; solam habitudinem significat intellectus ad id quod intelligitur, nullam rationem originis importado: dicere autem principaliter importat habitudinem ad uerbum mente conceptum, est enim dicere, uerbum proferre, quod non competit nisi unī soli personę in diuinis: dici uerò cuilibet personę competit, quia & id quod uerbo significatur, uidelicet res ipsa, dicitur.

2. ¶ Porro quum uerbum in deo nō metaphoricè sed proprie accipiatur, ideo ponitur proprium nomen filij: significat equidem emanationem intellectus, quę in deo generatio appellatur. Cùm autem scriptura de filio dicit, Portans omnia uerbo uirtutis suę, sumitur uerbum improprie pro uerbi effectu, puta imperio dei.

3. ¶ At uerò uerbum dei respectum habet nō solum ad patrem, sed etiam ad creaturas. Sicut enim pater uo actu se ipsum & uniuersa intelligit: sic una cōceptione uerbum producit, quod est imago patris & omnium creaturarum exemplar. Et hoc uerbum est creaturarum expressiuum atque factiuum, patris uerò est solum expressiuum.

¶ *An imago dicatur personaliter in diuinis.* 2. *Et an sit propria filio.* Articulus. 47.

935. **A**d rationē uerò imaginis requiritur similitudo, nec sufficit nisi similitudo in specie, uel in aliquo signo speciei: signum autem speciei in rebus corporeis maxime representatur per figuram: ea enim quę specie differunt, diuersas sortiuntur figuras. Similitudo uerò prædicta non sufficit ad rationem imaginis, nisi ratio quoque originis competat: non enim est aliquid alicuius imago, nisi ex similitudine eius proficiatur, secundum Augustinum libro octogintatium quæstionum. Ad hoc ergo, quòd aliquid sit imago, oportet quòd ex alio prodeat secundum similitudinē speciei, uel secundum similitudinē in signo speciei: quę autem in diuinis originem uel processionem important, personaliter dicuntur: patet ergo quòd imago in diuinis nō essen-

tialiter, sed personaliter dicatur. Exemplar verò propriè dicitur, ad cuius similitudinem aliquid fit: & sic quandoque imago accipitur pro exemplari, vt dum ait Augustinus in libro de fide ad Petrum: Vna est sanctæ trinitatis imago ad quam factus est homo. Dicit autem Hilarius in lib. de synodis: Imago est eius ad quam imaginantur res specie indifferentes: & sumitur hic species p̄ forma producta ad imitationē alterius.

art. 2. ¶ Præterea doctores Græcorum indifferēter dicunt spiritum sanctum & filium esse imaginem patris. Latini verò nō nisi filio attribuūt nomen imaginis, quia de eo solo in canonica scriptura inuenitur, quemadmodum ad Colossenses primo dicit Apostolus, Qui est imago dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Similitudo nanque includitur in ratione imaginis. Spiritus sanctus autem non procedit per modum similitudinis, sicut verbum. Vnde nec natus vocatur, sed per modum cuiusdam impulsione, cum sit amor, qui est vnionis origo. Aliter quoque est homo dei imago, quàm filius dei patris. Filius enim est patris imago prout imago est in re eiusdē naturæ secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo. Homo autem dicitur dei imago prout similitudo inuenitur in re alteri⁹ generis, quæadmodū imago regis est in denario.

9° 36. ¶ An spiritus sanctus sit proprium nomen diuinæ personæ .2. An illa persona procedat ex patre & filio. 3. An procedat ex patre per filium. 4. Et an pater & filius sint unum principium spiritus sancti. Arti. 48.

Sicut autem præinductum est, processio tertiæ personæ in diuinis non habet proprium nomen: & sic relationes quæ secundum eam sumuntur, non habēt proprium nomen, sed explicātur per accommodationem nominibus processionis & spirationis, quæ potius actus notionales nominantur, quàm relationes: sic nomen tertiæ personæ proprium non habetur, sed accommodatum est ex vsu scripturæ hoc nomen spiritus sanctus: & hoc conuenienter propter duo. Primò, nam cum spiritus sanctus sit amor & spiritus patris ac filij, rectè exprimitur nomine vtrique communi: nam pater spiritus est, & filius spiritus est, & vterque est sanctus. Secundò, ratione significationis: spiritus nanque in rebus corporeis impulsione & motionem importat, nam vētum & flatum spiritum dicimus. Est autem amori hoc proprium, vt impellat & moueat amantem in amatum. Sanctitas

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 46  
quoque attribuitur rebus quæ in deum ordinantur. Cum ergo tertia persona per modum amoris qua deus amatur procedat, conuenienter spiritus sanctus est dictus, sumendo hoc <sup>quo</sup> scilicet spiritus sanctus, in virtute vnus dictionis. Si enim sine duæ dictiones, tunc tota trinitas & quæuis persona est spiritus sanctus: Imò spiritus creati beati, sunt spiritus sancti. Nā cum corporeus spiritus inuisibilis sit & de materia modicum habeat, ideo omnibus immaterialibus inuisibilibusque substantiis hoc nomē spiritus attribui solet. Quauis demum de patre in diuinis & etiam de spiritu sancto dicere valeamus, Pater noster & spiritus noster: non tamen de filio dicimus, filius noster. In filio enim sola relatio ad patrē designatur, in nomine autem patris intelligitur relatio principij, & in spiritu sancto importatur vis quædam motiua. Deus autem est principium nostrum, mouētque nos.

art. 2. ¶ Præterea oportet cōcedere spiritum sanctū nō solūm ex patre, sed ex patre & filio procedere: aliter enim nō posset distinguī à filio, qm̄ sola relatio ratione oppositionis multiplicat p̄sonas diuinis. Nā in patre sunt duæ relationes, videlicet paternitas & cōmunis spiratio, quæ nō cōstituunt duas personas, eò quòd oppositionem non habeant. Si ergo in filio & spiritu sancto nō sunt nisi duæ relationes p̄ quas referūtur ad patrē, illæ relationes nō haberent oppositionē sicut nec duæ relationes patris, per quarū vnā refertur ad filiū, & per aliam ad spiritū sanctum: Quo dato, prædictæ relationes filij & spiritus sancti non inducerent personale distinctionē, sed constituerent vnā personā duas relationes habentē oppositas relationibus patris: hoc autē est contra fidem. Necessè est ergo filiū & spiritū sanctū referri adinuicē p̄ relationes oppositas. Oppositio autē relationum secūdū originem sumitur in diuinis, videlicet principij, & eius quod est à principio. Vel ergo filius est à spiritu sancto, qm̄ nemo cōcedit: vel spiritus sanctus à filio, quod nos cōfitemur. Et huic veritati cōcordat ratio processionis amborū. Filius quippe procedit p̄ modū intellectus vt verbū, spūs sanctus verò p̄ modū voluntatis, vt amor. Amor autē necessariò à verbo procedit. Nil enim aman⁹, nisi quod mētis cōceptu seu verbo cognoscimus. Itē in omni opere dei est ordo quidā, secundū q̄ ordinatē à deo procedūt diuersa, in quo sapientia dei refulget. Cum ergo filius & spūs sanctus à patre emanent, si nō sit inter eos ordo naturæ, vcz,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quod sit vnus ab alio, nullus ordo erit inter eos. Vnde quidam Græcorum dicuntur concedere, quod spiritus sanctus sit à filio, & fuit ab eo: nolunt tamen admittere quod procedat à filio. Quod ex proteruita fieri certum est, cum nomē processionis conuenientissimum sit in his, quæ ad originem spectant. Rationabiliter autem in nostro Symbolo additum est, Qui ex patre filioq; procedit. Hoc enim autoritate summi pontificis factum est propter errorem recenter insurgentem dicentium, quod spiritus sanctus non procedat à filio. In antecedentibus verò Symbolis non fuit necesse hoc addi, quia nondum fuit hic error exortus. In quolibet nanq; Consilio institutum est aliquod Symbolum propter errorem aliquem in Concilio condemnandum. Error verò de processione spiritus sancti ex Nestorianis inceptit, sicut in Symbolo quodam eorum damnato in Ephesino Concilio patet, quem postea secutus est Theodoricus Nestorianus cum aliis multis, inter quos extitit Damascenus, qui ait: Spiritum sanctum ex patre dicimus, & spiritum patris nominamus: ex filio autem spiritum sanctum nō dicimus, sed spiritum filij nominamus. Quod autem in legenda sancti Andreæ dicitur, Pax vobis & vniuersis qui credunt in vnum deum patrem, & in vnum filium eius dominum nostrum Iesum Christum, & in vnum spiritum sanctum ex patre procedentem, & in filio permanentem, istis nō derogat. Nam & filius in patre manet. Vel hoc dicitur de filio ratione humanæ naturæ, vel quia spiritus sanctus est amor & sic quiescit in filio sicut amor amantis in amato.

3. ¶ Denique in omni locutione, qua aliquis dicitur operari per alium, præpositio per, designat in casuali aliquod genus causæ vel principij actus illius. Quum autem actio sit inter agētem & id quod agitur media, interdum illud casuale, cui adiungitur præpositio per, est causa actionis, prout ab agente egreditur, & sic est causa agentis, vt agat in quocunque sit genere causa. Quum verò illud casuale est causa actionis, prout terminatur ad effectum, tunc non est agentis causa agendi. Vnde quidam dicunt, quod præpositio per, quandoque notat actionem in recto, vt quum dicitur, Rex operatur per balium. Quandoque in obliquo, vt cum dicimus: Baliius agit per regem. Filius autem habet à patre, quod ab ipso procedit spiritus sanctus. Ideoque dici potest, pater per filium spirat spiritum sanctum. Vel spiritus sanctus procedit à

patre per filium, quod idem est. Veruntamen aduertendum, quod in omni actione duo sunt, scilicet suppositum agens, & virtus agendi. Quum ergo patris & filij sit vna virtus spirandi, nullum est ibi medium ex hac parte. Si autem considerantur duæ personæ patris & filij: sic spiritus sanctus est à patre immediatè, prout ab eo procedit: & item mediatè, secundum quod à filio est. Sic ergo filius non est causa spiritus sancti secunda vel instrumentalis, quanuis sæpe spiritus sanctus dicatur à patre principaliter procedere, eò quod filius à patre accepit hoc ipsum, quod spiritus sanctus ab ipso procedit.

4. ¶ Amplius, vt nunc vbertim præactum est, sola oppositio relatiua est causa distinctionis in diuinis. Pater ergo & filius sunt vnum in omnibus, in quibus non conuenit eis oppositio relatiua. In hoc autem quod sunt principium spiritus sancti, non opponuntur relatiuè. Ideoque sunt vnum principium spiritus sancti. Nam quanuis principium non omnino absolute dicatur, sed proprietatè importet, hæc tamè proprietatis in diuinis substantiuè significatur: & ergo accipit numerum à forma significata. Sicut igitur pater & filius sunt vnus deus, propter vnitatè formæ seu essentiæ significatæ hoc nomine deus, sic sunt vnum principium spiritus sancti, propter vnitatem proprietatis, quam nomen principij in diuinis significat. Conueniunt enī pater & filius in proprietate spiratiua, quæ est in ambobus vna, quemadmodum diuina essentia. Si verò considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus procedit à patre & filio, vt sunt plures. Procedit enim ab eis vt amor vnitius amborum. Et ergo pater & filius possunt dici duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum, non tamen duo spiratores propter vnā spirationem actiuam.

¶ Item sciendum, quod secundum relatiuas proprietates nō attenditur in diuinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Sicut ergo pater non est similior sibi ipsi quàm filio, sic filius nō est similior patri, quàm spiritui sancto. Rursus verbū sancti Hilarij, qui ait secundo de Trinitate: Spiritus sanctus à patre & filio omnibus confitendus est, oportet exponi, non extendi. Ponitur enim substantiuū pro adiectiuo, videlicet actoribus pro agentibus.

¶ An amor sit proprium nomen spiritus sancti. 2. Et utrum pater & filius diligant se spiritu sancto. Articulus 49.

ar 4.

9° 37.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

**M** Odo saepe ostensum est, quæadmodum processio illa in diuinis, quæ est per modum intellectus, sit notior quàm illa quæ est per modum voluntatis. Et ergo inuenta sunt nomina magis propria, ad designandum illa quæ concernunt emanationem verbi ab intellectu, quàm quæ ad processionem spiritus sancti pertinent, qui per modum emanationis voluntatis procedit. Ergo quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandum ea, quæ tertiam in diuinis personam respiciunt. Veruntamen sicut ex hoc, quod aliquis rem intelligit, prouenit quædam conceptio intellectualis in intelligente de re intellecta, quæ verbum vocatur: sic ex hoc quod quis aliquid amat, prouenit quædam impressio rei amatae in affectu amantis, per quam amatum est in amante, quemadmodum res intellecta in intelligente. Sed ex parte intellectus sunt inuenta vocabula ad designandum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, ut intelligere quod essentialiter dicitur. Sunt quoque inuenta vocabula ad insinuandum processum intellectualis conceptionis, videlicet dicere & verbum. Sed ex parte voluntatis non sunt inuenta vocabula quæ importent respectum impressionis seu affectionis rei amatae, quæ ponitur in amante ad suum principium, aut e converso, præter diligere atque amare, quæ proprie habitudinem dicunt amantis ad amatum. Idcirco propter vocabulorum penuriam designamus habitudinem prædictæ impressionis ad suum principium nominibus amoris & dilectionis. Velut si ipsum verbum diceremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic itaque amor atque diligere essentialiter dicuntur in diuinis, secundum quod non important nisi habitudinem amantis ad rem amatam. Sed prout utimur eis ad designandum habitudinem personæ per modum amoris procedentis ad suum principium & contra, sic personaliter dicuntur. Nam sic amor est nomen tertiæ personæ & proprium nomen spiritus sancti. Amare verò & diligere sunt notionalia verba. Sic nempe per amorem datur intelligi amor procedens, & per diligere, amorem procedentem spirare. Cum autem dicitur spiritus sanctus amor patris in filium vel aliquid simile, non significatur aliquid transiens à patre in filium, cum spiritus sanctus sit subsistens persona, sed solum habitudo amoris in rem amatam. Ideoque spiritus sanctus dicitur nexus patris & filij, in quantum est amor amborum.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 48.

Quia enim pater vnica dilectione amet se & filium, & e contra, importatur in spiritu sancto, secundum quod est amor, habitudo patris ad filium, & e contra, sicut amans ad amatum. Verum ex hoc ipso, quod pater & filius se mutuò amant, oportet quod mutuò amor, quod est spiritus sanctus, ab utroque procedat. Sic ergo spiritus sanctus non est mediò nexus amborum secundum originem, sed ab ipsis procedit. Est autem mediò nexus eorum, in quantum est amor. Sicut autem verbo conuenit intelligere essentialiter, non dicere personaliter, id est verbum producere: sic spiritui sancto conuenit amare essentialiter, non notionaliter.

2. ¶ Præterea ista locutio, Pater & filius diligunt se spiritu sancto, hinc difficultatem sortitur, quia ille ablatiuus spiritu sancto constituitur in habitudine alicuius causæ, sicque apparet quod spiritus sanctus sit patri & filio diligendi principium, quod prorsus impossibile est, cum diligere patris & filij, sit esse eorum. Ideoque quidam eam negauerunt, dicentes Augustinum eam retractasse in suo simili, ista videlicet: Pater est sapiens, sapientia genita. Alij aut dicunt, quod ille ablatiuus importat habitudinem signi, ut sit sensus, Spiritus sanctus est signum quod pater & filius se mutuò diligunt. Alij aliter dicunt. Aduertendum ergo, quod ex quo vnumquodque denominatur à propria forma, illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc, habet modum & habitudinem formæ, quous interdum non sit forma, ut si dicamus: Iste est indutus indumento. Potest autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum ut actio, sed etiam ab illo quod procedit ut terminus actionis. Sicut enim dicimus, ignis est calefaciens calefactione: sic dicere possumus, arbor floret floribus, cum tamē flores non sint forma arboris, sed effectus. Itaque cum diligere in diuinis essentialiter tenetur, nullo modo pater & filius se diligunt spiritu sancto, sed diuina essentia. Dum autem notionaliter sumitur, nihil est nisi amorem spirare, quæadmodum florere, est florem emittere, & dicere, est verbum proferre. Vnde sicut dicimus, arbor floret floribus, sic pater dicit se & omnem creaturam verbo vel filio. ¶ Pater quoque & filius diligunt se spiritu sancto vel procedente amore, sed pater nullo modo est sapiens vel intelligens sapientia genita. Nam esse sapientem vel intelligentem, solum essentialiter dicitur in diuinis. Item pater non solum filium, sed omnem creaturam diligit spiritu sancto. Nam sicut dicitur se & omnem creaturam diligere verbo, in quantum verbum plenè represen-

rat patrē & omne creatum, sic diligit se & omnia spiritu sancto prout spiritus sanctus procedit vt amor bonitatis, secundum quam pater amat se & omnem creaturam. Sic ergo in filio & spiritu sancto designatur respectus ad creaturam secundario, in quantum veritas & bonitas diuina principium est intelligendi atque amandi omne creatum.

¶ An donum sit nomen personale. 2. Et utrum proprium sit spiritui sancto. Articulus 48.

9<sup>o</sup>.

**D**Eniq; in nomine doni designatur aptitudo ad hoc quod aliquid detur. Quod autem donatur, comparisonem habet ad id à quo datur, & ad eū cui datur. Datur verò ab eo cuius est, & datur alteri vt sit eius. Persona autem diuina est alicuius vel ratione originis, vt filius est patris, vel quia ab alio habetur, q̄ ea liberè frui potest, & sic non habetur, nisi à rationali creatura deo coniuncta, quæ ad hanc diuinæ personæ coniunctionem non potest propria virtute pertingere, sed oportet quòd detur ei ad hoc diuina persona. Donum ergo est nomen personale, secundum quod donum dicitur alicuius per originem. In comparatione verò ad eum, cui donatur, importat liberum vsum vel fruitionem. At verò donum propriè, est datio irredibilis, id est, gratuita, quæ non fit retributionis intuitu. Ratio autem gratuite donationis est amor. Non enim gratis alicui damus, nisi quoniam volumus ei bonum. Nā primum quod ei damus, est amor, quo volumus ei bonum. Amor igitur habet rationem primi doni, quo omnia dona gratuita dantur. Quum ergo spiritus sanctus procedat vt amor, procedit in ratione primi doni: & sic donum personaliter tentum, est proprium nomē spiritus sancti. Vnde quarto de trinitate asserit Augustinus: Sicut natum esse, est filio à patre esse: sic spiritui sancto donū dei esse, est ei à patre & filio procedere. Sic verò in nomine doni insinuatur quòd sit dantis per originem, per quod significatur proprietates spiritus sancti, puta processio.

¶ An essentia in diuinis sit idem quod persona. 2. An tres personæ sint vnius esse. 3. An nomina essentialia dicantur de personis in singulari vel in plurali. Articulus 30.

9<sup>o</sup> 39.

**E**X diuina verò simplicitate mox innotescit, quòd in diuinis idem sint secundum rem essentia & persona: sed difficultas insurgit, eò quòd multiplicatis personis, perseuerat essentia vnitas. Vnde patet quòd alia est ratio personæ quàm essentia. Nam sicut præhabitu est, persona in diuinis significat relationem vt subsistentē, essentia verò dicitur absolutè. Sed relatio quæ in diuinis personā distinguit, atque multiplicat, si comparatur ad essentiam, non est nisi distinctio rationis. Si verò comparatur ad relationem oppositam, habetur distinctio oppositiōis realis: & sic essentia manet vna, quanuis multiplicetur persona.

2. ¶ Amplius, sicut diuina ex sensibilibus noscim<sup>9</sup>, sic ea secundum modum sensibilibus significamus. In sensibilibus verò natura per materiam indiuiduatur, sic quòd natura se habet per modum formæ: indiuiduum verò vt suppositum formæ. Vnde & in diuinis essentia significatur vt natura vel forma trium personarum, quæ dicuntur supposita diuinæ naturæ. Solemus autem in rebus creatis formam dicere esse eius cuius est forma, vt pulchritudinem dicimus esse hominis. Rē verò cuius est forma, non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione, vt quum dicimus, mulier ista est egregia formæ. Quoniam ergo in diuinis multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus vnā essentiam trium personarum, tresque personas vnus esse, sic quòd genitui isti sumantur in designatione formæ.

3. ¶ At verò nominum essentialiū, quædam designant essentiam subsistentem substantiue, & hæc prædicantur de tribus personis in singulari. Nam pater & filius & spiritus sanctus sunt vnus deus, vna essentia. Alia autem importāt essentiam adiectiue, vt sapiens, æternus. Et hæc si adiectiue seruentur, pluraliter de personis dicuntur. Cuius ratio assignatur. Nam sicut substantiua designāt rem per modum substantia, scilicet vt per se habentem esse, sic habet vnitatem ex propria forma quam significant. Ab eodem enim accipitur vnitas rei & esse eius. Adiectiua verò, quia significant rem per modum accidentis vt in alio, ideo vnitatem accipiunt à subiecto, vel secundum supposita. Quum ergo diuina essentia sit vna numero in tribus personis, nomina quæ substantiue dicuntur, de personis in singulari prædicantur. Sed quia personæ sunt plures, nomina adiectiua essentia designantia in plurali, de per-

ar 2.

ar 3.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

sonis prædicantur. Dicimus enim tres existentes, tres increatos, tres immensos, & cætera. Si tamen hæc nomina substantiuè sumantur, verum est quod Athanasius ait: Non tres increati, nec tres immensi, & cætera. Item sicut propter pluralitatem personarum, Græci dicunt tres hypostasies: sic Hebræi pluraliter dicunt Eloim.

*An adiectiua notionalia & uerba seu participatia prædicentur de nominibus essentialibus cõcreatis. 2. An dicantur de eis in abstracto acceptis. 3. Et an nomina personarum dicantur de essentialibus. Articulus .52.*

*ar 4* **D**icunt autem nonnulli, quod nomina essentialia in diuinitis in concreto accepta, ut deus, & similia, ex sua natura propriè non supponunt, nisi pro essentia. Ratione verò adiuncti notionalis trahuntur ad standum pro persona. Alij asserunt, quod prædicta nomina ex propria vi & natura accipi possunt pro persona, sicut hoc nomen homo. Quandoque ergo deus supponit pro natura, sicut cum dicitur deus creat, quia creatio competit deo ratione deitatis. Interdum quoque accipitur pro persona vel vna, ut cum dicitur deus generat: vel duabus, ut deus spirat: vel tribus, ut ibi: Regi autem seculorum immortalis, inuisibili, soli deo honor & gloria.

*ad 4<sup>m</sup>* **S**ciendum autem, quod hæc propositio est falsa: Pater genuit se deum. Se enim, quum sit pronomen reciprocum, refert idem suppositum. Cum verò ait Augustinus, quod pater genuit se alterum, ibi se, est ablatiuus casus, ut sit sensus, genuit alterum à se. Hæc quoque est falsa: Pater genuit alium deum. Significaretur enim deitatis diuisio. Similiter hæc est falsa: Deus genuit deum, qui est deus pater, sed negatiua eius est vera, quauis Præpositiuus neget vtranque.

*ar .5.* **2.** **D**enique, sicut nunc dictum est, hanc veram esse, Deus generat, deus generatur, sic Abbas Joachim concessit etiam nomina essentialia in abstracto posse prædicari de notionalibus, & supponere pro personis. Vnde concessit quod essentia gignit essentiam. Et motus fuit ex consideratione diuinæ simplicitatis, in qua idem est pater deus & essentia. Sed hoc inconuenienter asseruit. Ad veritatem enim requiritur non solum identitas rei, sed etiam considerandus est modus signi-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 39  
ficandi. Deus autem significat deitatem ut in habente, & sic stare potest pro persona. Deitas verò atque essentia diuinæ naturam secundum se per modum formæ abstractæ importat. Ideoque non competunt eis quæ ad distinctionem & propria personarum se habent, quia significaretur esse distinctio in diuina essentia.

*ad 7<sup>m</sup>* **Q**uoniam ergo Augustinus alijque sancti doctores dicunt quod in diuinis sapientia est de sapientia, & essentia de essentia, vel aliquid simile, huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut sit sensus: Filius qui est diuina essentia vel sapientia est de patre, qui est eadem sapientia & essentia. Diuina quippe natura non generatur in filio, neque per se, neque per accidens, quum eadem essentiam à patre accipiat, quam pater habet.

*ar 6.* **3.** **I**nsuper personæ prædicari possunt de nominibus essentialibus propter realem identitatem. Hæc ergo est vera: Deus est tres personæ, Deus est trinitas, & cætera. Personæ, sunt essentia diuina. Trinitas est diuina essentia. Nam hoc nomen deus ex se habet quod supponat pro essentia, quauis pro persona propriè accipi possit.

*An essentialia attributa sint approprianda personis. 2. Et quæ attributa, sint personis attribuenda. Articulus 53.*

*ar 7.* **L**icet præterea nequeat Trinitas super benedicta ratione demonstrari, expedit tamen ut declaretur per rationem, eo modo quo aptius potest. Essentialia autem attributa notiora sunt rationi, quam propria personarum, quia ex creaturis deuenimus in certam notitiam essentialium attributorum, non autem personarum. Quemadmodum ergo per similitudinem vestigij atque imaginis declaramus proprietates personales, ita declaramus easdem per essentialia attributa, quæ declaratio appropriatio nominatur. Hæc verò declaratio dupliciter fit, scilicet per viam similitudinis, & sic quæ pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui est verbum ab intellectu procedens. Secundò, per viam dissimilitudinis, sicque patri appropriatur potentia. Patres enim solent apud nos ex senio infirmari. Ne ergo aliquid tale opinemur de patre æterno, appropriatur sibi potentia.

*ar 8.* **2.** **P**ræterea quoniã intellectus noster ad creatoris notitiã ex creaturis assurgit, oportet eum diuina considerare, prout ex

D. DIONYSII CARTHUSIANI

creaturis assumit. Creaturam autem quatuor modis considera. Primò absolutè, inquantum est res. Secundò, prout est res vna. Tertio, inquantum habet virtutem agendi. Quarto, secundum comparisonem ad suum effectum. Secundum hanc quadruplicem considerationem, inueniuntur quatuor deo appropriari. Nam considerando deum primo modo, videlicet secundum suum esse, accipitur appropriatio sancti Hilarij, qui secundo de trinitate ait: Aeternitas est in patre, species in imagine, usus in munere. Aeternitas nempe appropriatur patri, quia pater de nullo est, sed est principium non de principio. Species verò, id est pulchritudo, appropriatur imagini, id est, verbo seu filio, qui est splendor gloriæ, luxque intellectus, secundum Damascenum. Filius enim procedit à patre secundum rationem similitudinis, & ergo pulchritudo ei appropriatur: quoniam quicquid patris est, in ipso perfecta similitudine splendet. Usus quoque appropriatur spiritui sancto, largè sumendo uti, prout comprehendit sub se frui, quod est cum gaudio uti. Usus ergo quo pater & filius se inuicem fruuntur, conuenit cum proprietate spiritus sancti, inquantum ipse est amor. Vnde Augustinus: Illa dilectio seu delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo (puta Hilario) appellatus est. Et rursus: Est, inquit, in trinitate spiritus sanctus genitoris genitricque suauitas ingenti largitate nos & vbertate perfundens.

¶ Iuxta secundariam verò considerationem dei, videlicet prout est ens vnum, accipitur appropriatio Augustini, primo de doctrina Christiana: In patre est vnitas, in filio æqualitas, in spiritu sancto vnitatis & æqualitatis concordia seu connectio. Quæ omnia ad vnitatem respiciunt. Et quia pater est principium non de principio, nil præsupponens: ideo vnitas absolutè accepta, appropriata est patri. Aequalitas verò vnitatem dicit per respectum ad alterum. Nam æquale est quod vnâ qualitatem cum alio habet. Quum ergo sit filius à solo patre, rectè appropriatur sibi æqualitas. Spiritui sancto autem, cum sit ab ambobus, concordia atque connectio congruit.

¶ Iuxta tertiam autem considerationem, prout in deo pensatur sufficiens virtus ad causandum, accipitur tertia appropriatio, qua Augustinus attribuit patri potentiam, filio sapientiam, spiritui sancto bonitatem, quæ appropriatio est secundum rationem similitudinis & dissimilitudinis. Potentia enim quum sit principium alicuius, conuenit cum patre cœlesti,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 51

qui est vniuersorum principium, imò totius deitatis secundum Augustinum, id est, omnium diuinarum personarum, non tamen sui ipsius, nisi negatiuè exponendo. Item sapientia conuenit filio, quum sit à patre per intellectualem emanationem, & bonitas spiritui sancto, qui est amor amborum. Dissimilitudo verò in hoc est, quòd sæpe in patre terreno potentia deficit ex senectute, & in filio eius sapientia deficit propter iuuentutem, in spiritu quoque terreno deesse solet pietas propter violentum impulsus. Virtus autem ascribitur filio, iuxta illud Apostoli: Prædicamus Christum dei virtutem & dei sapientiam. Sed non sumitur hic virtus pro potentia, sed pro illo quod à potentia procedit, in quo vis causæ relucet.

¶ Iuxta quartam autem considerationem, secundum quod deus, accipitur per comparisonem ad creatura, sumitur quarta appropriatio, scilicet: Ex ipso, per ipsum, & in ipso sunt omnia. Nam hæc præpositio ex, sæpe dicit habitudinem causæ materialis, & sic in diuinis locum non habet. Quandoque dicit habitudinem causæ efficientis, & sic appropriatur patri sicut potentia. Potentia enim est effectuum principium. Itè præpositio per, quandoque dicit causam mediam, & sic per quem, est proprium filio, iuxta illud Iohannis primo: Omnia per ipsum facta sunt. Quandoque per, dicit ordinem causæ formalis, quemadmodum dicitur artifex agere per artem, & sic per quem, est appropriatum filio, cum sit sapientia, & ars omnipotentis dei, secundum Augustinum. Hæc demum præpositio in, importat habitudinem continentis. Res autem dupliciter continetur in deo. Primò, secundum rationes exemplares, & sic continentur in scientia dei. Et sic in ipso appropriatur filio. Secundò, deus continet res, conseruando eas atque ad debitum finem dirigendo: & sic per quem, appropriatur spiritui sancto, sicut & bonitas. Rursus liber vitæ & veritas appropriantur filio.

¶ An relatio sit idem cum diuina persona. 2. An relationes distinguant constituentque personas. 3. An eis subtractis personæ remaneant hypostases. 4. Et an præsupponant actum personalem, uel econtra. Articulus. 54.

¶ Quoniam quidem autem in precedentibus ostensum est, diuinas relationes, non solum esse ab extra affixas, sed esse in personis, & quoniam deus omni-

in ipso

9 40.

*idem.*  
*ar. 2.*  
 no simplex existit: consequens est, quod relationes in deo sint, & sint ipsæ diuinæ personæ secundum rem, quanuis distinguantur ab ea secundum rationem. Et ergo plures sunt relationes in diuinis quæ personæ, quæadmodum prædeclaratum est.  
 2. ¶ Deniq; duo sunt per quæ distinguuntur personæ in diuinis, videlicet origo atq; relatio, quæ sola ratione differunt. Nam origo significatur per modum actus vt generatio. Relatio autem per modum formæ, sicut paternitas. Quidam ergo pensantes quod relatio sequitur actum, ponebāt personas in diuinis distingui per originem: vt quod pater sit alius à filio, quoniam generat, & filius, quoniam gignitur. Relationes verò dicebant esse signa distinctionis. Sed hoc propter duo stare nõ potest. Primò, quia distinctio est per aliquid rei intrinsecum. Origo autem non designat aliquid rei intrinsecum, sed est via ad rem vel à re: sicut generatio est via ad rem genitam. Pater ergo & filius distinguuntur per quædam intrinseca. Nil autem est in personis nisi essentia, in qua vnum sunt, & relatio: ergo per eam distinctæ sunt. Secundò, istud nõ potest stare. Nam id quod in diuinis personas distinguit, personas quoq; constituit. Origo autem cum sit actus, personam non constituit, sed præsupponit, quia agere non est, nisi subsistentium rerum. Origo quoq; passiuè significata, est via ad personam, & sic nondum continet eam. Melius ergo dicitur, quod personæ distinguantur per relationem, quàm per originem. Licet vtroq; modo distinguantur, sed principalius per relationes secundum modum intelligendi. Vnde pater significat nõ solùm proprietatem, sed etiam hypostasim. Genitum verò & generans, non nisi proprietatem significant. Quanuis autem relatio quando est accidens, præsupponat distinctionem suppositorum, non tamen quando est res subsistens, sicut in deo. Nam cum esse relatiui est ad aliud se habere, per aliud intelligitur correlatiuum, quod non est prius, sed simul natura.  
 3. ¶ Porro duplex est abstractio intellectus. Vna, secundum quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine & leone. Et in hac, particulare, non manet in intellectu facta abstractione. Nam rationali ab homine per rationem separato, non remanet homo. Alia autem abstractio est prout intellectus abstrahit formam à materia, sicut in Mathematicis. Et tunc vtrunq; manet secundum intellectum post abstractionem. Abstracta enim forma circuli ab ære & ligno, manet

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 52.  
 tam forma circuli, quàm materia æris in intellectu. Quanuis autem in deo non sit vniuersale & particulare, forma & materia propriè: sunt tamen hæc in diuinis, secundum similitudinem quãdam. Nam Damascenus asserit essentiam esse vniuersale, hypostasim particulare. Si ergo loquamur de abstractione primo modo, sic non manent personæ hypostases relationibus per intellectum abstractis. Si verò loquamur secundum alium modum abstractionis, personæ manent hypostases, quanuis tollantur proprietates non personales. Nam dato quod pater non sit ingenuus, nec spiras, adhuc manet hypostasim. Si autem auferantur proprietates personales, relationes personæ nõ manent hypostases. Nã relatio distinguit atq; constituit personam, nec aduenit ei. Vnde dicitur quod in diuinis relationes ferant secum sua supposita. Illi verò qui dicunt personas distingui per solam originem, aliter dicunt. Illi verò qui non ponunt relationes nec trinitatem in diuinis dicunt deum esse personam omnino per essentiam absolutam, sicut Iudæi atq; Pagani.  
 4. ¶ Adhuc autem dicentes, quod personæ in diuinis per originem distinguuntur, per relationes verò vt distinctæ cognoscuntur, affirmant secundum modum intelligendi, quod origo sit relatione prior. Sed quoniam modo ostensum est personas per oppositionem relationum distingui, respondendum, quod origo significatur actiuè & passiuè. Nam generatio est origo in patre actiuè significata. Natiuitas autem in filio, atq; processio spiritus sancti, sunt passiuæ origines. Origines ergo passiuè acceptæ, præcedunt secundum intellectum proprietates personales seu relationes personarum procedentium constitutiuas. Significatur enim vt via ad personas proprietate huiusmodi constitutas. Similiter origo actiuè significata, secundum intellectum præcedit relationem personæ originantis, non personalem. Verum, proprietates personales consideratur dupliciter. Primò, in quantum relatio. Et sic rursus secundum intellectum actum notionalem consequitur, & est posterior eo. Secundò, prout est constitutiua personæ, sic que oportet relationem intelligi ante actum personalem, quemadmodum persona agens præintelligitur actioni.  
 ¶ Deniq; scire oportet quod omnia quæ propriè de deo prædicari & affirmari dicuntur, (vt in Elementatione Theologica propositione nona induxi,) magis propriè de ipso negantur & auferuntur, quoniã quid sit deus penitus ignoramus: imò quic-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quid ei conuenire asserimus, multo aliter, & infinite eminē-  
tius conuenit ei quā intelligere possum⁹: idcirco prædica-  
ta & attributa quantumcunque perfectionalia, verius ab eo  
negantur, quam de ipso affirmantur, loquendo de ipsis secū-  
dum quod nos in statu præsentis ea cognoscere valemus. At  
verò de deo cognoscimus quid non est, & quia est, & quod  
omnis perfectio competit ei: sed quid sit in seipso, determina-  
re & distinctè cognoscere, omnem naturalem superat ratio-  
nem: sicque intelligendum est quod diuinus Dionys. ultimo  
mysticæ Theologiæ dicit capitulo, quod de⁹ nec est vita nec  
uiuens, nec lumē, nec lucens nec bon⁹, nec bonitas, nec ver⁹,  
nec veritas, nec de⁹, nec deitas, nec vn⁹, nec vnitas, nec trin⁹,  
nec trinitas: non quod ista non conueniūt ei verè & summè  
ac propriè ex parte rei significatæ, sed quia non cōpetunt ei  
per modum quo apprehendimus ea, neque vt sunt in rebus  
creatis, neque vniuocè cum eisdem, imò per modū omni mē-  
ti creatæ incomprehensibilē, comprehensione propriè dicta.  
Nec enim per creatam formam aut speciem intelligibilē co-  
gnosci potest deitas clarè, vt in propria luce consistit, sed om-  
nis similitudo creata à clara & plena ac adæquata represen-  
tatione superpurissimæ deitatis occumbit ac deficit infinite.

¶ An actus notionales personis conueniant .2. An sint isti  
actus uoluntarii uel necessarii .3. An sint de aliquo  
uel nihilo. Articulus. 55.

9. 4.

**P**ORRO diuinarum personarum ordo, est secundum  
originem vnius ab alia. Origo autem significari ap-  
tius nequit, quā per aliquos actus. Ideoque ad desi-  
gnandum originis ordinem in diuinis personis, ne-  
cessarium est personis attribueri actus notionales, vt patri  
generare, & cæt.

ut 2.

2. ¶ Denique aliquid dicitur voluntarium dupliciter: scili-  
cet concomitanter, sicut Petrus est homo voluntate sua. Nā  
placet sibi quod homo factus est. Secundò dicitur voluntari-  
um antecedenter, videlicet dum voluntas extat principium  
operis: & sic actus notionales in diuinis non sunt voluntarij,  
nec sic pater genuit filium voluntate, sed natura. Quod enim  
hoc modo voluntarium est, potest esse & non esse, quod lon-  
ge est à diuinis personis. Natura verò determinatur ad vnum.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LII. B. 51.

Vnde quod naturaliter ab aliquo profuit, non potest nō esse  
si causa eius ponatur. Natura enim non agit, nisi per propriā  
naturalemque formam. Et ergo tale producit, qualis est ipsa,  
Voluntas verò operatur, non per vnā naturalemque for-  
mam, sed secundum formas rerum quas habet diuersas in se.  
Deus ergo gignit filium naturali emanatione. Sed & spiritus  
sanctus quauis per voluntatem dicatur procedere, non ta-  
men sic quod possit non procedere. Imò & ipse necessariò  
naturaliterque procedit. Nam & ipsa voluntas cū sit quæ-  
dam natura, aliquid naturaliter vult, sicut homo naturaliter  
beatitudinē appetit. Et deus naturaliter vult & amat seipsum.  
Ad alia autem volenda, non est determinata voluntas diuina.  
Et sic spiritus sanctus à patris & filij voluntate, tanquā à qua-  
dā natura naturaliter profuit. Procedit enim vt amor à deo,  
secundū quod se naturaliter diligit. Diuina ergo ad intra pro-  
ductio est necessaria, non quasi violenta vel coacta seu ad fi-  
nem necessariò ordinata, cū deus non ordinetur ad finem  
sed tota trinitas vnus est finis.

¶ Dicitur ergo diuina processio, idcirco necessaria, quia nō  
potest nō esse. In diuinis enim non est, nec agitur aliquid pro-  
pter finem, sed tota trinitas vnus est omnium rerum finis.  
Vnde in libro de synodo dicit Hilarius, Omnibus creaturis  
substantiā dei volūtas attulit, Sed filio natura essentiā de dit.

3. ¶ Amplius filius dei non est ex nihilo, sed de substantia  
patris. Differunt autem generare & facere: Quoniam gene-  
rare, est ex propria substantia aliquid gignere. Facere autem,  
est aliquid de materia exteriori, pducere. Et sicut agens crea-  
tū facit aliquid de præexistenti materia, sic deus opifex om-  
nia fecit ex nihilo. Si ergo filius esset ex nihilo, non esset ni-  
si creatura, nec esset, verus & proprius filius dei patris, quia  
nec esset eiusdem naturæ cum patre. Quo contra ait in epi-  
stola sua Ioannes de filio: Hic est (inquit) verus deus & vita æ-  
terna. Itaque filius dei dicitur vnigenitus, in quantum est ver⁹  
naturalisque filius. Dicitur quoque primogenitus per compa-  
rationē ad filios adoptiuos, qui filij dicuntur per assimilatio-  
nem, quia per gratiam filij dei effecti conformantur filio na-  
turali, iuxta illud Apostoli ad Romanos octauo: Quos præ-  
sciuit, hos & prædestinavit conformes fieri imaginis filij sui,  
vt sit primogenitus in multis fratribus.

ut 7.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium 2.  
 Quid etiam ista potentia designet 3. Et an actus  
 notionales, ad plures personas terminari possunt.  
 Articulus. 56.

ar 4. **P**otentia porro principium dicitur rei. Sicut ergo in patre ponitur actus qui est generatio, atque in patre & filio cōmunis spiratio, ita oportet in patre esse potentiam ad generandum, & item in patre & filio potentiam ad spirandum. Sciendū autem quod possibile prout opponitur necessario, ut pote cū possibile dicitur, quod potest esse & nō esse, accipitur ab passiva potentia. Sed possibile quod sequitur ad necessarium, sumitur à potentia actiua. Ideoque primū possibile locū nō habet in diuinis, sed secūdū.

ar 5. 2. ¶ Præterea potentia generandi vel spirandi in diuinis, nō importat relationem ut aliqui asserunt. Potentia nanque est, id quo aliquid agit. Omne autem agens producit simile sibi, secundum id quo agit. Nam cū natura in rebus creatis sit operandi principium, sicut homo per naturam speciei generat hominem sibi in specie simile, sic oportet in diuinis personam procedentem assimilari potentie personæ se communicantis. Prædicta ergo potentia aliud prorsus non est, nisi diuina essentia.

ar 6. 3. ¶ Amplius, processio in diuinis terminari non potest ad plures personas, ita quod possent esse plures filij aut spiritus sancti. Primò, quia relationes in diuinis, quæ non sunt aliud nisi personæ diuinæ, multiplicari non possunt sic, ut sint plures paternitates vel filiationes. Nam forma vnius speciei multiplicari non potest, nisi secundum materiam, quæ in diuinis locum non habet. Secundò, quoniam pater omnia vno actu intelligit. Pater quoque & filius omnia vno actu amant & volunt. Ideo esse non potest, nisi vna persona in diuinis procedens per modum verbi seu filij, & vna per modum amoris, qui est spiritus sanctus. Tertiò, quia personæ procedunt naturaliter. Natura autem non est nisi ad vnum. Quartò, nā cū fili⁹ in diuinis sit omnino perfectus, tota filiatio diuina in eo contēta est. Et iccirco est vnus solummodo filius, estq; de spiritu sancto consimilis ratio. Quauis ergo patris & filij sit vna potentia, non tamen est amborum vna potentia ad generandū actiue. Quemadmodum etiam non sequitur, quia

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 54  
 amborum est vnum esse: quod ergo esse patrem, competat filio, propter notionale est adiunctū. Quod verò asserit Augustinus libro cōtra Maximum, filius non genuit filium deū, non ideo quia non potuit, sed quoniam non oportuit, nō debet intelligi, quod filius possit generare filium, sed quod non est ex impotentia filij non gignere filium.

¶ An æqualitas sit in diuinis. 2. An sit inter personam procedentem, & eam à qua procedit æqualitas secundum æternitatem. 3. An sit aliquis ordo in personis.  
 Articulus. 57.

9° 42.

**S**icut deniq; quinto primæ Philosophiæ Aristoteles asseruit, æquale dicitur per abnegationem maioris & minoris: In deo autem nihil est maius vel minus, ideoque æquales sunt diuinæ personæ.

¶ Rursus inæqualia sunt quorū nō est quantitas vna. In deo autē quantitas est diuina essentia. Si ergo in deo esset inæqualitas, non esset in deo vna personarum essentia, quod est Arrianæ impiissimæ impietatis. In diuinis ergo non est quātitas molis aut dimensionis, sed perfectionis atque virtutis. Vnde sexto de trinitate ait Augustinus: In his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Itaque ut affirmat Augustinus libro de fide ad Petrum: Æqualitas est in patre & filio & spiritu sancto, in quantum nullus horum, vel præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potentia.

2. ¶ Amplius filius patri cōæternus existit. Quod enim res procedēs non sit cōæua illi à quo pcedit, dupliciter accidit, scilicet ex parte agentis. Quod si sit voluntarium, potest tēp⁹ aprū & placens ad operandum eligere. Si verò sit agens naturale, potest dilatio fieri ppter imperfectionē ac debilitatē agentis. Nō enim homo potest gignere sibi similem, dum infans existit. Simililiter ex parte actionis contingit causatum non esse causæ suæ cōæuū, propter hoc quod actio causæ impeditur, obstaculo quodā. Item quia actio est successiua, & sic non potest esse primò simul cum causa. Cū ergo pater filium genuit, non voluntate sed natura, nec generatione successiua, sed perfecta, tota accipitur in verbo dei patris natura ab æterno. Arrius autem argumentatur contra fidem consubstantialitatis patris & filij, ponens duodecim modos generationis seu emanationis. In quibus omnibus consubstantialitas non perseverat inter principium, & id quod ab ipso

ar 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

procedit. Sed sicut dicit Augustinus libro de verbis domini, Nullus modus processionis in creaturis plenè representat generationè diuinam, sed oportet ex multis modis eam colligere, quatenus suppleatur ex vno quod deest in alio.

ar. 3. 3. ¶ At verò ordo est per comparisonem alicuius ad suū principium. Cùm ergo in diuinis vna persona, alterius existat principium sine prioritate: sic in diuinis est ordo originis sine proprietate, qui appellatur ordo naturæ, secundum Augustinum: non quo alter sit prior altero, sed quo vnus est ex alio. Significat enim ordo naturæ notionem originis in communi duntaxat. Dicitur quoq; hic ordo potius ordo naturæ quàm ordo essentiæ, quia natura rationem importat principij, essentia autem absolutè est dicta.

¶ An diuinæ personæ sint æquales secundum magnitudinem. 2. An una earum in alia sit. 3. Et si sint æquales secundum potentiam. Articulus. 58.

ar. 4. **E**X præinductis innotescit, qd dei magnitudo aliud nõ est, nisi eius supersimplex perfectio. Quoniã ergo diuina natura à patre filio communicatur plenè atque perfectè, sequitur filiū patri secūdū magnitudinè esse æqualem: & quicquid dignitatis in patre est, est quoq; in filio. Dignitas enim & similitudo atque æqualitas in diuinis dicuntur ratione essentiæ, quæ in tribus permanet vna.

ar. 5. 2. ¶ Præterea in patre & filio tria attenduntur, videlicet essentia, relatio & origo. Et propter quodlibet horum est pater in filio, & e contrario. Cùm enim pater sit sua essentia, sicut essentia patris est verè in filio: sic & pater in filio dicitur ratione essentiæ. Item vnum relatiuum est de ratione & intellectu sui correlatiui, & sic est in eo. Rursus origo in diuinis est ad intra, non autem ad extra. Non ergo vna persona sic procedit ab alia, tanquam foras progrediens, sed interius manens.

ar. 6. 3. ¶ Insuper potentia concomitatur essentiam. Sicut ergo filius totam diuinæ naturæ plenitudinem essentialiter habet à patre, sic est omnino secūdum potentiam patri æqualis. Sicut enim eadem essentia in patre extat paternitas, & in filio filiatio: sic est eadem potentia qua pater generat, & qua filius generatur. Et quicquid potest pater, potest & filius. Non ta-

SVMMAE FID. ORTHO. LIB. I. 55.  
men sequitur: Pater potest generare, ergo & filius potest generare. Mutatur enim quid, in ad aliquid.

¶ An alicui diuinæ personæ conueniat mitti. 2. An missio sit temporalis uel æterna. 3. Secundum quid diuina persona inuisibiliter mittitur. 4. Et si cuiuslibet personæ conueniat mitti. Articulus. 59.

9. 43.

**M**issio insuper duplicem habitudinem habet. Videlicet ad id à quo mittitur, & ad terminum ad què. Per hoc ergo quòd aliquis mittitur, insinuatur processio quædam missi à mittente: vel secūdum imperium, sicut dominus mittit seruum: vel secundum consiliū, sicut consiliatores mittunt regem ad bellum: vel secundum originem, vt arbor mittit florem. Sic igitur missio diuinæ personæ potest competere, prout importat processionem originis à mittente, & item nouum modum essendi in alio ad què missio terminatur. Vnde filius perhibetur missus in mūdum, secundum quod per humanitatem assumptam nouo modo incepit esse in mundo, videlicet visibiliter apparendo. Missio autem quæ est secundum originem, non inducit minorationem in persona quæ mittitur, sed ordinem exigit.

2. ¶ Porro eorū quæ designant diuinarū personarū originè quædam important solam habitudinem ad principium, vt processio, exitus. Quædam verò vltra hoc determinant processionis terminū, quorum aliqua determinant sibi terminum æternum, quemadmodum generatio, spiratio & processio dei ad intra. Quædam verò determinant terminum temporalem, vt missio & datio. Et hæc dicuntur de deo non quidem æternaliter, sed temporaliter. Deus enim datur & mittitur homini, secundum quod incipit nouo modo esse in homine per gratiam seu vnionem. Generatio autem & spiratio, &c. dicuntur de deo æternaliter. Sed prima, videlicet processio aut exitus, dicuntur de deo temporaliter & æternaliter.

ar. 2.

3. ¶ Præterea quoniam diuina persona mitti & dari perhibetur, secundum quod nouo modo incipit esse in creatura, vel haberi ab ea: sequitur quòd missio inuisibilis diuinæ personæ non sit nisi ratione gratiæ gratum facientis. Nam cùm deus sit in omnibus rebus modo cōmuni, videlicet per essentiam, præsentiam atq; potentiam: tamen in rationali creatura est speciali modo, prout cognitū est in cognoscente, & ama-

ar. 3.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

tum in amante. Creatura enim rationalis, cognoscendo, diligendoq; deum, ipsum deum attingit. Propter quod deus non solum dicitur esse in ea, sed etiam habitare in ipsa tanquam in templo. Item deus datur homini sic ut sit hominis: quod enim alicui datur, est ei<sup>9</sup> cui datur. Deus autem est hominis, prout homo liberè fruitur eo, & quiescit in ipso, & utitur donis eius: quod esse non potest sine gratia gratificante.

4. *ar. 4.* ¶ Ex prædictis elucescit, quod patri in diuinis nõ competat mitti, cum non habeat ab alia persona originem. Sed filio atque spiritui sancto conuenit missio. Vnde quarto de Trinitate dicit Augustinus, quod pater nõquam legitur missus. Dicitur tamen dare seipsum, prout se communicat aliis ad fruendum. Non autem datur prout datio includit auctoritatem dantis circa id quod datur.

¶ An inuisibiliter mitti conueniat filio & spiritui sancto. 2. Ad quos fiat inuisibilis missio. 3. De missione uisibili spiritui sancto. 4. An aliqua persona diuina mittat seipsam. *Articulus. 60.*

*ar. 5.* **N**unc præostensum est, quod diuina persona dicitur mitti, quæ nouo modo incipit esse in creatura rationali. Sic tamen, ut in mittente sit quædam auctoritas super personam quæ mittitur, quæ in deo non est nisi ratione originis. Cum ergo tam filius quàm spiritus sanctus sint ab alio, atq; per gratiam de nouo inhabitent rationalem creaturam, constat quod utriq; conueniat inuisibiliter mitti, per hoc quod mentem intus inhabitare incipiunt sine exteriori sensibili signo. Omnia autem dona gratiæ dei, attribuuntur spiritui sancto, in quantum sunt dona, eò quod spiritus sanctus habeat rationem primi doni. Quædam uero dona propter specialem rationem, attribuuntur filio propter conuenientiam quam habent cum filio, scilicet quia ad intellectum pertinent. Vnde tertio de Trinitate asserit Augustinus: Tunc filius inuisibiliter mittitur, cum à quocunq; cognoscitur atq; percipitur. Et de sapientia dei quæ est uerbum patris ait scriptura: Mitte illam de cælis, &c. Sed quia per hanc missionem diuinarum personarum, conformatur rationalis creatura diuinis personis: idcirco non secundum quamlibet perfectionem ad intellectum vel uoluntatem pertinentem mittitur spiritus sanctus vel filius, sed quando alicui charitas dei infunditur, mittitur spiritus sanctus, qui est charitas. Quando uero alicui infundi-

SUMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 56.  
tur uera & sapida illuminatio dei, tunc mittitur filius, qui est sapientia. Filius enim dei secundum Augustinum non est quaecumq; uerbum, sed est uerbum spiras amoris. Ideoq; dum datur à deo cognitio affectu inflamans & actuas, filius uerè mitti cõsetur. *ar. 6.*  
2. ¶ Deniq; missio ista inuisibilis ad omnes facta est, q; gratiam gratum facientem sortiti sunt. Nam in omnibus illis spiritui sanctus, uel dei sapientia, quasi de nouo esse ratione effectus incepit, eosq; renouauit atq; perfecit. Sed in nouo testamento spiritui sancti effusio copiosior fuit, etiam cum uisibili signo. Propter quod Iohannis. 7. dicitur, Spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Rursus missio ista tunc quoque fit, dum aliquis in gratia proficit, & non solum dum eam primò acquirit. Sed quoniam Christus à principio suæ conceptionis omni gratia plenus fuit, prædicta missio ad eum facta non est, nisi in principio.

3. ¶ Præterea deus omnibus ordinatè prouidet secundum capacitatem & modum eorum. Homini autem connaturale est ex sensibilibus ad intellectualia atque diuina assurgere: & ergo spiritus sanctus quandoq; cum uisibili signo est missus, & cum tali signo quo modus suæ processionis aliquo modo potest nobis ostendi. Vnde spiritus sanctus, qui est amor in specie, ignis est missus, apparuitq; in forma columbæ, quæ est animal simplex. Nam spiritus sanctus, est sanctificationis principium. Hæc uero spiritui uisibilis missio facta est non in uisione imaginaria prophetali, quia in illa nihil ostensum est oculis corporis: nec etiam facta est in uisione sacramentali, in qua una res ad significandam aliam sumitur: sed tunc spiritus sanctus uisibiliter mittitur, dum est in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter deputatis, quæ creaturæ uel formæ sunt ministeriis angelorum factæ.

4. ¶ At uerò quoniam dictum est, quod ad diuinæ personæ missionem requiratur, ut persona quæ mittitur sit procedens ab alia, aliqui dixerunt personam diuinam nullam mittere seipsam. Sed Augustinus secundo de Trinitate aperte sentit oppositum. Ait quippe, quod filius mittit seipsum ratione diuinæ naturæ, & mittitur à spiritu sancto, ratione naturæ assumptæ, quæ admodum in ISAIA habetur de filio. Er nunc dominus misit me, & spiritus eius. Dicendum ergo, quod circa missionem duo attenduntur, uidelicet persona ab alia existens. Et quantum ad hoc, non mittit persona seipsam, quo ad propriam

D. DIONYSII CARTHUSIANI

naturam. Secundò, attenditur effectus gratiæ dei in ipsa missione. Et sic filius ac spiritus sanctus mittunt seipso, sicut sunt causæ gratiæ in hominibus.

9. 44. ¶ *Utrum deus sit causa efficiens omnium rerum. 2. An materia prima sit creata. 3. An deus sit causa exemplaris omnium rerum atq; finalis*  
 Articulus. 61.

**P**OST considerationem processionis diuinarum personarum, nunc considerandum est de processione creaturarum. Ostensum est autem superius quòd deus sublimis & benedictus est ens per essentiam, scilicet ipsum suum esse in se subsistens. Rursus probatū est quòd tale esse ratione suæ separationis, esse non potest nisi vnum, velut si esset albedo separata atque subsistens, esset solummodo vna. Omnia ergo citra deum habent esse receptum, nec sunt suum esse, sed illud participant à quodam priori altiori que ente. Et secundum quod diuersimodè participant esse à primo, sunt magis vel minus perfecta. Vnde Plato asseruit vnum esse ante omnem multitudinem. Aristoteles quoq; .2. Metaphysicæ ait: Illud quod est maximè ens & verū, est causa veritatis & esse omnibus aliis.

ar 2. 2. ¶ Deniq; ex his sequitur, materiam primam esse creatam. Quicquid enim entitatis habet, necesse est eam à primo ente esse sortitam. Deus enim est causa entis, in quantum est ens, & ergo est omnium entium causa. Omne nanq; imperfectum à quodam perfecto dependet. Materia est pura potentia, deus autem est actus purus. Sicut ergo passio est effectus agentis, sic pura potentia passiuæ, est effectus puri actus. Veruntamen quum deus sit actus, & omne agens producat sibi simile, non est materia à deo nuda creata, vel sibi ipsi relicta, sed, est simul cum forma ipsam actuante producta. Idcirco. 11. Cōfessionum Augustinus: Duo fecisti domine, vnum prope te, scilicet angelum, aliud prope nihil, videlicet materiam.

ar 3. 3. ¶ Insuper sicut præostensum est, Deus omnia agit atq; cognoscit per ideales rationes: exemplar autem in deo aliud nihil dicit, nisi quòd idea. Est enim exemplar similitudo, ad cuius imitationem aliquid fit. Et ergo exemplar est necessarium ad hoc quòd effectus determinatam formam ab agente recipiat: quemadmodū in mente artificis necesse est esse formam domus, ad extra fiendæ. Deus autem est causa ordinis

SVMMAE FIDEI ORTHODOX. LIB. I. 57  
 vniuersi, & species rerum distinxit, & secundum sapientiæ suæ institutione omnia ordinatè produxit: Ideoque est exemplaris rerum causa, & sicut superius dictum est quòd idea est ipsa diuina essentia, sed ponuntur in deo multæ ideæ propter respectum & comparisone ad ideata seu creata: sic exemplar diuinæ mentis, est dei essentia, & sola ratione differt ab ea, videlicet secundum habitudinem ad exemplara, id est, creata. Non ergo sunt aliqua rerum exemplaria prima extra deum, vt Platonici posuerunt. Possunt tamè in rebus creatis esse determinata & particularia quædam exemplaria, sicut forma sigilli est exemplar formæ in cera.

4. ¶ At verò omne agens, agit propter finem: aliàs non sequeretur ex eius actione aliquid determinatum vel certum, nisi à casu. Est autem idem finis agentis & patientis, sed non eodem modo. Nam finem quem agens intendit inducere, patientis intendit recipere. Sunt autem quædam agentia quæ agendo patiuntur, & hæc sunt imperfecta: nec solum intendunt perfectionem effectus, sed etiam propriam. Alia verò solummodo agunt: & sic deus est agens, & agit propter finem. Intedit enim perfectionem rebus imprimere, quæ aliud non est nisi participatio quædam bonitatis diuinæ. Res quoque creatæ intendunt propriam perfectionem, id est, diuinæ bonitatis communicationem participare. Sicque bonitas diuina est omniū rerum finalis causa, quemadmodum scriptum est: Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus. Vnde patet, quòd deus est omnium rerum causa efficiens, formalis seu exemplaris, & finalis secundum diuersam rationem principiandi.

¶ *Quid sit creatio. 2. An deus possit aliquid creare. 3. An creatio sit aliquid in creatura. 4. Et cui rei competat creatio.*  
 Articulus 62.

**C**IRCA considerationem insuper rerum oportet attendere non solum particularem productionem vnius entis ab alio, sed etiam vniuersalem rerum productione seu emanatione à primo principio. Et quanuis in particulari emanatione aliquid præsupponatur ipsi emanationi, vt dum leo generatur ex leone, est materia generationis subiectum, tamè in vniuersali rerum emanatione à primo prin-



cipio nil potest presupponi. Ideoque talis emanatio, est omnino ex nihilo. Hæc autem emanatio, vocatur creatio. Et ergo creatio, est alicuius ex nihilo factio. Interdum tamen creare, dicitur aliquid in melius reformare: ut cum dicitur homo creari in episcopum: & tunc non est ex nihilo facere. Est autem creatio, dignissima actio, quanuis ex nihilo. Et cum dicitur aliquid creari ex nihilo, præpositio ex, non denotat causam materialem, sed ordinem tantum, quemadmodum dicimur: Ex mane meridies fit, id est, post mane meridies sequitur.

ar 2.

2. ¶ Denique palam est ex præinductis, quod non solum possibile est, sed etiam omnino necesse, aliquid à deo creari, imò omnia originaliter ab ipso esse creata. Agens enim, quod in sua operatione aliquid præsupponit, non est causa eorum quæ præsupponit, quemadmodum artifex non est causa lignorum & lapidum, quibus ædificando eget. Nunc autem ostensum est omne esse, & omnem essentiam originaliter à deo fluxisse, cum ipse sit vniuersalis & prima causa totius esse. Quia verò creatio est totius rei instantanea factio, non est realis mutatio. Nam de ratione mutationis est, ut aliquid aliter & aliter se habeat prius & posterius. Cum verò aliquid semel totaliter fit, non habet se aliter & aliter, nisi secundum rationem, videlicet quia primò non fuit, & postea est. In his equidem quæ fiunt sine motu, simul sunt fieri & factum esse: siue id quod fit, fit terminus motus, ut illuminatio: simul nanque aliquid illuminatur, & illuminatum est: siue non fit terminus motus, ut simul verbum cordis corde concipitur, atque conceptum est. Et sic aliquid simul creatur & creatum est.

ar 3.

3. ¶ Amplius, creatio aliquid ponit in creatura, videlicet relationem realem ad creatorem. Cum enim fit sine mutatione & motu, aliud non est nisi relatio ad causam: quia vnaquæque productio motu subtracto, aliud nihil dicit, nisi habitudinem ad suum principium. Creatio autem actiua, est ipse deus creans, cum relatione ad creaturam, quæ non est realis relatio, quanuis deus sit realiter rerum creator. Creatio verò passiva, est quasi medium inter creatorem & rem creatam, nec creata est alia creatioe, sed hoc ipsum quod est, est esse ad aliud atque ab alio.

ar 4.

¶ Adhuc autem creari & fieri ordinantur & tendunt ad esse. Sicut ergo esse proprie atque perfecte competit rebus subsistentibus, siue sint simplices ut separatæ substantiæ, siue cõ-

positæ ut materialia & sensibilia: sic eis duntaxat proprie competit creari seu fieri. Vnde sicut partes seu formæ atque accidentia non proprie per se sunt, sed toti vel subiecto coexistunt vel insunt: sic magis proprie dici possunt cõcreta quàm creata. Cum autem in libro de causis dicitur: Prima rerum creatarum est esse, ipsum esse, non dicit subiectum creatum seu creationis terminum: sed designat propriam rationem obiecti creationis. Ideo enim aliquid dicitur creari, vel creatura, quia est ens & esse recipit, velut si dicamus: Primum visibile est color, quanuis id quod videtur sit proprie coloratum.

¶ An creare sit proprium deo. 2. An toti trinitati conueniat. 3. An uestigium trinitatis in rebus creatis sit. 4. Et si opus creationis admisceatur operibus naturæ & voluntati. ¶ Articulus. 53.

ar 5.

¶ Portet præterea effectus correspondere proportionarique causis, & econtra. Quum ergo esse sit in omni effectu vltimum, sequitur, quod causa eius sit prima & vniuersalissima, scilicet deus. Ideoque in lib. causarum dicitur, quod nec intelligentia, nec anima dat esse, nisi prout agit operationem diuinam. Creare autem aliquid esse absolutè, non in quantum est hoc vel hoc, ad rationem pertinet creationis. Soli ergo deo creatio competit. Vnde tertio de trinitate Augustinus asserit, quod nec boni angeli nec mali esse possunt creatores alicuius rei. Quidam tamen, ut Auicenna & sui, dixerunt quod causæ secundæ possent creare in virtute causæ primæ quasi instrumentaliter, & non principaliter operando. Et hos quoque Magister sequitur, adfirmans quod deus possit creaturæ vim creandi communicare. Sed hoc esse non potest. Nunquam enim causa secundaria vel instrumentalis participat actionem causæ superioris nisi propria virtute aliquid dispositiuè agat principalis causæ effectum: quemadmodum securis quæ virtute arrificis imprimat formam scanni, propria virtute scindit ligna. Si enim nil ageret de proprio, frustra adhiberetur ad agendum, nec requirerentur determinata instrumenta ad determinatos effectus: Illud verò quod est proprius creatoris dei effectus, videlicet esse, supponitur omnibus aliis. Nihil igitur dispositiuè vel instrumentaliter agere potest ad istum.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

effectum. Nā creatio non est ex aliquo præsupposito, quod queat disponi per agens instrumentale. Homo enim esse potest causa naturæ humanæ in hoc vel illo, & sic præsupponit determinatam materiam: non autem naturæ humanæ secundum se seu absolute, sic enim esset causa sui ipsius. Quauis autem effectus creati quum sit finitus, non determinet infinitam creatoris potentiam, ostendit tamen infinitatem diuinæ potentiae: Nam quò terminus à quo, seu passiva potentia amplius distat ab actu seu termino ad quem, eò maior exigitur virtus in ipso agente. Quum ergo creationis terminus à quo, sit nihil seu nulla potentia præexistens, oportet infinitam esse potentiam in creatore, quoniam nulla est nihili & entis proportio, sed infinita distantia.

arr. 6.

2. ¶ Denique omne agens producit sibi simile. Esse autem, quod est terminus creationis, est quædam participatio diuini esse, quod est tribus personis commune. Vnde creatio est opus totius superbenedictissimæ trinitatis, nec est proprium alicui diuinæ personæ, sed conuenit singulis. Habent autem diuinæ personæ causalitatem creandi ratione processionum ad intra. Deus enim est causa rerum (vt dictum est) per intellectum & voluntatem: sicque condidit creaturam per verbū, quod est filius, atque amorem, qui est spiritus sanctus. Verbū nanque, emanatio est intellectus, & amor voluntatis: & secundum hoc processiones personarum sunt causa vel ratio emanationis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, videlicet intellectum & voluntatem. Veruntamen sicut diuina natura, quauis sit tribus personis communis, tamē ordine quodam conuenit eis: nam pater habet eam nō ab alio, filius habet eam à patre, spiritus sanctus ab utroque: pariformiter licet creatio tribus congruat, tamen ordine debito. Pater enim habet virtutem creandi non ab alio. De filio autem dicit scriptura: *per quem facta sunt omnia.* De spiritu sancto habetur in Symbolo, quòd sit dominus, & cuncta viuificans. Et quoniam filius habet hanc potestatem immediate à patre, dicuntur omnia facta per ipsum: vel quia filio appropriatur sapientia, dicuntur facta per ipsum, nam per sapientiam suā artifex agere perhibetur. Spiritui sancto verò, quum sit à patre & filio, congruit vt creata à patre per filium viuificet atque gubernet, præsertim quum bonitas ei approprietur, & amor, cuius est rem ad debitū finē perducere, & interioribus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 59.

vitam præstare, quæ est sanctificatio mentis.

3. ¶ Amplius autem, omnis effectus repræsentat aliquo modo suam causam. Nam quidam repræsentant duntaxat causalitatem causæ, sed non formam ipsius, vt fumus ignem, & talis videtur repræsentatio vestigiij. Quidam verò effectus ostendunt formas causarum suarum, vt ignis generatus ignem gignentem, & statua Iouis Iouem. Talis autem est repræsentatio imaginis. Personæ autē diuinæ procedunt secundū actionem intellectus vt verbum, & voluntatis, vt amor seu spiritus sanctus. Ideoque in intellectu creatura in qua est verbum mentale, & amor voluntatis ex intellectu eiusque conceptu seu verbo progrediens, inuenitur superbeatæ trinitatis repræsentatio per modum imaginis. In omnibus quoque creaturis relucet repræsentatio super sanctæ trinitatis per modū vestigiij. Quælibet enim creatura consistit per suum esse, & habet formam per quam determinatur ad speciem. Habet etiam ordinem ad aliquid aliud. Itaque in quantum est quædam creatura substantia, repræsentat causale principium, scilicet deum patrem, qui est principium de non principio. Sed prout habet formam specificam, repræsentat verbū, cuius est aliquid distinctè producere. Secundum verò quòd ordinem habet ad aliud, ostendit spiritum sanctum, qui est amor. Nam ordo vnus creaturæ ad aliam est ex voluntate creantis. Et istud. 6. de Trinitate ponit Augustinus. Ad quod reducitur quod Sapientia. 11. dicitur: Omnia in numero, pondere, & mēsurā constituiti. Mensura quippe refertur ad substantiam creaturæ propriis principiis limitatam, numerus ad speciem, pōdus ad ordinem. Ad quæ etiam pertinet, modus, species, & ordo. Et itē quæ Augustinus ponit in libro 83. quæstionum, quod constat, quod discernitur, quod congruit. Nam vnumquodque per substantiam constat, per formam cognoscitur, per ordinem congruit.

4. ¶ Insuper secundum eos qui ponunt formas naturales esse omnino ab extra, opus creationis miscetur cuilibet operationi naturæ. Sed quoniam prædeclaratum est, quòd sicut subsistere & esse non competit nisi rebus perfectis & totis, nō autem partibus vel formis earum: sic eis duntaxat competit creari vel fieri. Formæ verò naturales potius dicendæ sunt concreatæ, quàm creatæ. Ipsum verò quod propriè fit ab agente naturali, est totum compositum quod fit ex materia.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Vnde in operatione naturæ, non admiscetur creatio, sed præsupponitur ei, quia actio secundæ causæ, fundatur in actione causæ primæ.

9<sup>o</sup>. 46.

¶ An creaturæ semper fuerunt. 2. An mundum incepisse sit articulus fidei. 3. Et quomodo dicitur deus in principio creasse cælum & terram. Articulus 64.

9<sup>o</sup>. 47.

**I**N superioribus demum probatum est diuinam voluntatem esse causam atque originem vniuersorum, item ostensum est quod diuina voluntas nil velit de necessitate absoluta, nisi diuinam bonitatem: non est ergo necesse absolute loquendo, mundum ab æterno fuisse, sed ex tunc quo deus voluit ipsum esse. Non ergo possunt demonstratiue rationes induci, ad probandum mundum esse æternum. Nec Aristoteles æstimauit se posse mundi æternitatem demonstrare. Imò primo Topicorum aperte fatetur quædam esse problemata, de quibus rationes non habemus: vt, An mundus sit æternus. Item semper dum de æternitate mundi argumentatur, inducit antiquorum testimonia, quod non est demonstratoris, sed persuasoris. Veruntamen satis demonstrat mundum non potuisse incipere secundum modos, quos aliqui Philosophi posuerunt. Vnde octauo Physicorum præmittit opiniones Anaxagoræ & Empedoclis atque Platonis, quas satis destruxit. Sic ergo ante mundi creationem, possibile fuit mundum esse sola faciētis potentia: & etiam, quia non habuit repugnantiam, vel impossibilitatem, mundum esse & fieri. Quod autem Aristoteles dicit materiam esse ingenitam, & cælum esse ingenitum, verum est de generatione naturali. Rursus ante mundi creationem non extitit vacuum, quoniã vacuum est spatium non repletum, sed ante mundum non fuerat spatium. Sic igitur à voluntate incommutabili atque æterna procedere potest actio recens, quia deus omnia in se ipso æternaliter cognoscit & ordinat. Nec est inquisitio, cur non autem fecerit mundum, cum deus sit causa totius temporis, nec erat aliquid priusquam fieret mundus. Deus quoque quanuis sit agens primum & per seipsum, non tamen agit secundum necessitatem naturæ, neque per suum esse, nisi in quantum sua essentia est exemplar & ratio rerum, & voluntas eius liberè secundum propositum suum exequitur.

2. ¶ Denique mundum de nouo incepisse sola fide tenetur, quanuis ratio probet mundum à deo fluxisse. Nouitas enim mundi probari non potest ex parte effectus seu mundi, quia principium demonstrationis est quod quid est, vel quid dicitur rei. Quidditas autem rei abstrahit ab hic & nunc. Vnde dicitur, quod vniuersal a sunt vbique & semper. Nam de ratione effectus non est hic & nunc, id est certum tempus vel locus. Item nouitas mundi ex parte dei ostendi non valet. Diuina enim voluntas quæ est mundi causa, ratione inuestigari non potest, nisi circa ea quæ necesse est deum velle de necessitate absoluta, qualia non sunt quæ deus vult circa creata. Mundum ergo incepisse probari non valet, nec est scibile vel demonstrabile, sed solum credibile. Et vtile est hoc aduertere, ne forte quis ea quæ fidei sunt demonstrare præsumat. Vnde Gregori<sup>9</sup> prima homilia super Ezechielem dicit, quod Moses prophetauit de præterito dicens, In principio creauit deus cælum & terram. Eorum verò qui ponebant mundum esse æternum, duplex fuit opinio secundum Augustinum. 11. de Ciuitate dei. Quidam enim astruebant substantiam mundi non esse à deo productam, quorum est intolerabilis error. Vnde alij asseriebant mundum substantiam esse creatam, tamen deo coæuã. Quod quomodo possit intelligi declarat Augustin<sup>9</sup>. 10. de Trinitate dei, dum ait: Si pes ex æternitate fuisset in puluere, semper fuisset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret: sic & mundus semper fuisset, existente semper eo. Dñ enim est actio instantanea, non oportet causam effectum duratione præcedere, vt in illuminatione videmus. Item ponentes æternitatem mundi, dicunt in causis subordinatis, non posse processum in infinitum esse. Sed in causis per accidens se habentibus non prohibet, & sic potuerunt esse infiniti particulares generatores ante hoc vel illud individuum genitum. Rursus concedunt quidam eorum posse esse multitudinem actu infinitam per accidens, & sic admittunt numerum animarum rationalium à corpore separatarum esse actu infinitum. Hoc tamen ante destructum est. Sed quia obiectio de infinitate animarum est particularis, non satis ostendit, non posse mundum, vel certè aliquam creaturam, vt angelum, ab æterno fuisse.

3. ¶ Præterea exordiū illud libri Genesis, In principio creauit deus cælum & terram, tribus modis exponitur, ad exclu-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dendum triplicem errorem. Quidam enim ponebant mundū non habuisse temporale initium, idcirco principio exponitur: In principio, scilicet tēporis. Alij asseriebant duo esse principia rerum, videlicet per se bonum & per se malum. Propter cuius improbationē secundò exponitur: In principio, id est, in filio creauit deus pater cælum & terram. Filius enim est imago patris, & rerum creatarum exēplar. Omnia nanq; per ipsum & in ipso facta sunt, secundum Apostolum ad Colossenses primo. Quidā verò ponebant corporalia non esse immediatè creata à deo, sed mediantibus angelis. Vnde exponitur tertio: In principio, id est, ante omnia. Sic ergo ponuntur quatuor simul creata, videlicet cælum empyreum, materia corporalis, quæ per terram exprimitur, tempus atq; natura angelica. Dicuntur autem omnia facta in principio temporis, id est, simul cum tempore.

9<sup>o</sup> 47.

¶ An distinctio & inæqualitas rerum sit à deo. 2. Et de unitate mundi. Articulus. 65.

**D**istinctio insuper rerum ex materia originaliter nõ dependet, cum ipsa materia creata sit secundum præhabita. Rursus distinctio specierum vniuersi nõ est à causis secundis, sicut Auicenna differuit, qui dixit à deo non esse creatam immediatè, nisi vnā intelligentiam primam & summam: & ab illa esse creatas intelligentiam secundam & primam animā nobilem (.j. primi orbis motricem & formam) & primum cælum, tertiam quoq; intelligentiam & secundam animam nobilem cum secundo orbe procedere ab intelligentia secunda, & ita deinceps. Probatum est enim quòd creare non competat nisi infinitæ potentia & sic deo est proprium. Item secundum hanc positionem, ordo rerum esset à casu, & præter intentionem primi agentis. Relinquitur ergo quòd rerum distinctio à deo dependeat. Deus enim, vt dictum est, cuncta produxit, quatenus sua perfectio in entibus diuersimodè relucet. Diuina autem perfectio quæ in se ipsa vna & simplex existit, propter suæ plenitudinis immensitatem in vno rerum ordine vel specie sufficienter repræsentari non potuit. Ideoque deus varias rerum species statuit, in quibus sapientia eius & bonitas multiformiter relucet. Quoniam verò sapientia dei est causa

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 61  
distinctio rerum, Moses ait res esse distinctas verbo dei, quod est conceptio sapientia. Vnde Genesis primo habetur: Dixit deus, fiat lux, & diuisit lucem à tenebris.

¶ Præterea Origenes volens effugere errorem dicentium diuersitatem in rebus esse propter contrarietatem primorum principiorum, videlicet boni dei & mali, dixit deum omnia primò fecisse æqualia. Ait ergo, quòd deus à principio solùm creauit spiritus rationales, quorum quidam ad deum conuersi sunt magis vel minus. Et ex hoc constituti sunt varij ordines angelorum. Aliqui verò à deo auersi sunt, & sic sunt corporibus magis vel minus alligati, velut carceribus secundum exigentiam culpæ. Sic ergo secundum eum diuersitas rerum processit non ex deo, sed ex diuersitate meritorum, secundum motum liberi arbitrij. Diuersitas quoque corporum secundum eum non est propter ostensionem bonitatis diuinæ, sed ob punitionem culpæ, quod est cõtra illud Genesios primo, Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Rursus vt vndecimo de Ciuitate dei asruit AVGVSTINVS: Quid stultius quàm dicere ideo factum vnum solem, quoniam vna anima sic peccauit? Nam secundum hoc, si centum animæ sic peccassent, facti essent centum soles. Dicendum ergo, quòd sicut est causa distinctio rerum, sic quoque est causa diuersitatis earum. Est autem duplex rerum distinctio, scilicet formalis, puta eorum quæ specie differunt: & materialis, videlicet horum quæ solo numero sunt distincta. Et quia materia est propter formam, forma enim est finis materiae sicut perfectum imperfecti. Idcirco materialis distinctio est propter formalem. Vnde videmus quòd in his in quibus species conseruatur in vno indiuiduo, non est materialis vel numeralis distinctio. Distinctio ergo formalis est principalior, sed ipsa esse non potest sine diuersitate. Consistit namque in speciebus seu formis essentialibus rerum, quæ se habent vt numeri, secundum Philosophum octauo primæ Philosophiæ. Quemadmodum ergo sapientia dei est causa distinctio rerum propter decorem vniuersi, sic quoque est causa inæqualitatis, sine qua distinctio esse non valet.

¶ Vnde ratio Origenis faciliter soluitur. Arguit enim sic: Sicut iustum est æqualibus dare equalia, sic extat iniustum non inæqualibus dare inæqualia. Sed ante rerū creationem nulla extitit inæqualitas rerum, ergo deus omnibus æqualem

perfectionem in prima rerum productione donauit. Hæc enim quidem ratio locum non habet, nisi in his ubi merita donationem præcedunt. Sed prima rerum molitio ex diuinæ bonitatis liberali atque liberrima ac sapientiali communicatione effluxit ad maiorem decorem vniuersi, cuius ordo & decor ab vniuersali causa principaliter intenduntur.

ar 3. ¶ Præterea ipsa coordinatio rerum ad seinuicem & ad vnum primum principium ostendit mundi vnitatem. Species enim rerum concatenatæ atq; connexæ sunt. Ideoque omnes ad hunc mundum pertinent. Ordo etiam rerum ad vnum summum ens terminatur, quod est vniuersitatis creator, sicut ostensum est. Vnde illi qui plures vel infinitos mundos ponebant, dixerunt mundum non esse ab aliqua sapientia conditum, sed à casu, videlicet ex cōcursu atomorum, id est, inuisibilium minimorumque corporum, sicut Democritus. Sed melius sensit Aristoteles, qui ex vnitatem ordinis, conclusit vnum esse principem, gubernatoremque omnium. Plato quoque qui in primo Thimeæ ex vnitatem æterni exemplaris in mente diuina probauit vnitatem mundi vt exemplati. Probatum est etiam, quod deus est mundi causa finalis. Infinita autem multitudo, rationi finis repugnat, vt dictum est. Et quanuis multos esse mundos melius esset, secundum multitudinem materialem, tamen huiusmodi melius non est de intentione dei agentis.

9º 48

¶ An malum sit natura quædam. 2. An sit in rebus. 3. An bonum sit eius subiectum. Articulus. 66

V Num porro oppositorum cognoscitur per reliquum, sicut tenebræ per lucem. Et ergo ex ratione boni debemus elicere quid sit malum. Bonum autem est id quod est appetibile. Et cum omne ens propriam naturam atque perfectionem desideret, sequitur quod omnis natura rerum atque perfectio sit bona. Malum ergo non dicitur quod ens, vel naturam, seu formam: alioquin malum esset appetibile, in quantum huiusmodi. Ideo quarto capite de diuinis nominibus Dionysius ait, quod malum non est existens nec bonum. Quantum enim aliquid habet de entitate, tantum utriusque de bonitate fortitur. Et ergo si malum non est ens, ergo nec bonum. Et si non est bonum, ergo nec ens. Malum ergo quanuis in moralibus sit

differentia constitutiua actus vitiosi, hoc tamen non est in quantum præcisè est malum, sed prout est bono cōiunctum. Similiter malum non agit in quantum est malum, nec effectiue neque finaliter, sed solum formaliter sicut albedo dicitur facere album. Sic enim malum dicitur corrumpere bonum. Vnde quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait: Malum non agit neque desiderat, nisi ratione boni adiuncti. Agere enim præsupponit esse. Principium quoque agendi, est forma.

2. ¶ At verò ordo vniuersi diuersos rerum gradus requirit, quatenus diuina bonitas in entibus multipliciter innotescat. Hæc autem diuersitas in eo consistit, quod quædam entia sunt deo similia & viciniora, ac per hoc minus à deo auertibilia. Alia verò sunt imperfectiora, vnde possunt à bono deficere. Quemadmodum & in mundo sunt aliqua, quorum natura est incorruptibilis & esse perpetuum, sicut cœlestia. Quædam autem quorum natura & esse corruptioni subiecta sunt, vt mixta. Sic ergo malum est in rebus quibusdam, tam malum culpæ, quam pœnæ. Malum autem culpæ est priuatio boni, & sic nec est habitus, nec pura negatio. Propter quod DIONYSIVS dicit, quod malum differt ab existente & non existente. Dicitur tamen priuatio esse vel ens, non prout ens nominat entitatem, sed propositionis veritatem: quemadmodum dicitur surditas esse in aure.

3. ¶ Insuper malum non est sola carentia seu remotio boni, sed boni debiti inesse. Vnde carentia formæ vel perfectionis quam res debet habere, est malum quod priuatiue accipitur. Est autem idem subiectum oppositorum, videlicet priuationis & formæ seu habitus. Sicut ergo bonum quoddam, videlicet ens in potentia, est formæ subiectum: ita subiectum mali est bonum huiusmodi. Nam ex hoc quod aliquid est in potentia ad bonum, habet ordinem ad bonum: & sic est quoddam bonum. Veruntamen malum non est in bono sibi opposito, sed in illo quod est vtriusque subiectum. Nec est in illo vt pars, vel proprietas, aut quædam essentia. Dicit enim Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus quod malum non est in bono sicut in subiecto.

¶ An malum corrumpat totaliter bonum. 2. De diuisione mali in pœnā & culpam. 3. Et quod horum sit peius. Articulus. 67

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ar. 7.

**D**enique triplex est bonum. Vnum, quod per malum totaliter tollitur, scilicet forma vel habitus malo oppositus. Lumen enim auferitur per tenebras, & visus per cæcitatem. Secundum est bonum, quod per malum nec tollitur nec minuitur vt subiectum. Nil enim perit de substantia aëris propter tenebras. Tertium est bonum quod per malum diminuitur, non tamen omnino corrumpitur, puta aptitudo seu habilitas ad formam seu habitum, quæ auferri non potest, cum cõsequatur essentialia rei principia. Sed diminuitur non per subtractionem partis & partis, vt quantitas, sed per remissionem vt qualitas, propter dispositionem contrariam: quæ quanto plus augetur, tanto habilitas subiecti ad formam magis minuitur. Quod enim plura essent obstacula inter lumen solis & aërem, eò illuminabilitas aëris plus distaret ab actu seu luce. Nunquam tamen in toto potest auferri natura subiecti durante. Patet ergo quod malum non potest totaliter consumere bonum, quod etiam Augustinus in Enchiridio asserit.

ar. 5.

Aliud

2. ¶ Præterea ratio boni in perfectione & actu consistit. Actus autem est duplex, videlicet primus, vt esse seu forma vel integritas rei. Et secundus, qui est operatio debita. Similiter duplex est malum. Quoddam enim consistit in priuatione actus primi, vt corruptio, vt mutilatio membri, aut surditas. Aliud verò consistit in carentia actus secundi, vt cum res debitam operationem nõ habet. Malum autem & bonum in rationali creatura specialiter inueniuntur. Vnde in ea illud malum dicitur malum culpæ, quod est priuatio debitæ actionis. Hoc enim imputatur in culpam, si quis non agat quod sibi incumbit. Aliud verò malum, quod est priuatio actus primi, est malum pœnæ. Nã de ratione pœnæ est, quod fit voluntati contraria. Voluntas enim naturalem perfectionem integritatemque appetit, quæ per pœnam læduntur vel auferuntur. Itaque culpa & pœna nõ diuidunt nisi malum in rationali creatura. Dicit autem Augustinus in Enchiridio: Malum dicitur, quoniam nocet. Malum enim pœnæ nocet homini in seipso, sed malum culpæ nocet agenti in sua operatione.

ar. 6.

3. ¶ Præterea culpa plus habet de ratione mali quàm pœna aliqua, siue sit sensibilis, siue spiritualis, vt priuatio gratiæ ac gloriæ. Primò, quia ex culpa fit aliquis malus, non autem ex pœna. Nam secundum Dionysium, non puniri est malum, sed

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 63.  
fieri pœna dignum. Secundo, quia deus est author & causa pœnæ, non autem culpæ. Culpa enim contrariatur bono diuino in seipso, pœna verò non contrariatur bono diuino secundum se, sed in quantum creatura priuatur diuinæ bonitatis participatione: Quæ priuatio in quantum est iusta, causatur à deo.

¶ An bonum sit causa mali. 2. An deus sit causa mali. 3. An sit aliquod summum malum cæterorum malorum principium.

Articulus. 68.

q 49.

**M**alum ergo, est priuatio boni debiti & nati haberi. Quòd autem res à sua naturali ac debita dispositione deficit, non est nisi ex aliqua causa impedimentali & trahente rem extra habitudinem debitam: quemadmodum graue non moueretur sursum, nec leue deorsum nisi ab aliquo impellente. Malum ergo causam habet. Sed nil potest esse causa nisi bonum & ens, quia causare præsupponit existere. Nunc autem præhabitum est, quòd bonum est causa materialis mali, quia est subiectum eius. Causam verò formalem aut finalem malum nõ habet, sed est priuatio formæ & debiti ordinis ad finem: sed causam habet per modum agentis, & hoc per accidens. Malum enim in actione agentis contingit ex defectu alicuius principalioris actionis, vt claudicatio accidit ex defectu virtutis motiuæ, vel indispositione tibiarum. Interdum etiam accidit malum in re propter indispositionem materiæ, quæ non est capax influxionis causæ agentis. Sæpe quoque euenit malum in re propter vehementem actiuitatem efficientis. Nam quò ignis est fortior, eò amplius destruit aquam & aërem, corrumpendo eas, quatenus propriam formam inducat, cuius inductionem intendit. Corruptionem verò aëris non intedit per se, sed per accidens, eò quòd ad propriæ formæ introductionem sequatur prioris formæ expulsio. Quòd autem Christus in euangelio dicit de arbore bona & mala, secundum Augustinum libro contra Iulianum, exponitur de voluntate bona & mala. Operatio quippe voluntatis bonæ esse non potest moraliter mala. Tamen motus voluntatis malæ procedit ex rationali creatura que bona est: & sic bonum est causa mali per accidens. Vnde dicitur, quòd malum potius habet causam deficientem quàm efficientem.

2. ¶ At verò mali culpæ non est deus causa efficiens, nec

ar. 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

etiam mali alicuius quod ex defectu virtutis agēis causatur: sed corruptionum quæ sequuntur per accidens ad prauam generationem vel motum, est deus causa per accidens: sicut per se est causa generationis rerum & ordinis mundi, quæ sine corruptione naturalium rerum esse non valent. Et sic scriptum est Primo Regum: Dominus mortificat & viuificat. Viuificat enim per se, sed per accidens mortificat. Propter quod Sapientię primo habetur: Deus mortem non fecit. Quod autem Isaia quadragesimo quinto habetur, Ego dominus faciens pacem, & creans malum. Et item Amos tertio, Si erit malum in ciuitate, quod dominus non fecit, de malo pœnæ sumendum est.

22. 3.

3. **A**mplius autem impossibile est vnum esse purum malum, omniumque malorum causale principium. Nunc enim ostensum est, quod nullum ens potest esse per essentiam malum: quantum enim sortitur de entitate, tantum habet de bonitate. Rursus ostensum est, quod malum non potest omnino destruere bonum, & sic nullum est purum malum. Iterum probatum est, quod malum non est natura aliqua, sed sola boni priuatio. Vnde quarto Ethicorum ait philosophus, Quod si esset aliquid totaliter malum, corruperet semetipsum. Ostensum est etiam, quod necesse est dicere bonum fore causam mali & quod non est causa nisi per accidens. Qui autem duo rerum principia posuerunt, videlicet summum bonum & summum ac essentialiter malum, idcirco in errorem prolapsi sunt, quod non considerauerunt vniuersalem causam totius entis, sed particulares causas particularium effectuum. Vnde videntes quaedam in rebus esse quibusdam aliis nociua atque contraria, ponebant talium rerum naturas esse malas: ut si dicamus naturam ignis esse malam, quia comburit pauperis domum. Istud autem omnino rude & frivolum est. Iudicium enim de rebus accipi debet secundum seipsum & secundum ordinem ad totum vniuersum, cuius de corem & ordinem vniuersalis primaque causa directe intendit. Quauis enim causae particulares sint sibi inuicem contrariae, omnes tamen reducuntur ad vnam primam, communemque causam, quæ est ordinis & distinctionis rerum originale ac sapientiale principium. Dicitur autem in rebus aliquid magis vel minus malum, non propter accessum ad vnum summum malum, sed secundum recessum a termino a quo: vel secundum maiorem, sed dignioris boni priuationem.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 64.

**A**n angelus sit incorporeus. 2. An sit ex materia & forma compositus. 3. De numero & distinctione ac incorruptibilitate eorum. Articulus. 69.

9 50.

**N**unc autem late ostensum est, quod deus vniuersitatem rerum produxit, quatenus sua perfectio in entibus relucet. Cum ergo sit deus causa rerum per intellectum & voluntatem, requiritur ad perfectionem vniuersi, ut sint quaedam intellectuales creatæ substantiæ. Tunc enim perfectio causæ in suo effectu perfecte resplendet, dum effectus id a causa participat, per quod causa effectum producit. Intellectuales autem substantiæ incorporeæ sunt, quoniam intelligere non potest esse actus materialis virtutis aut corporis. Est enim per abstractionem ab hic & nunc, & per recessum a materia. Nam quod est magis aliquid immateriale, eò ex sua natura est magis intelligibile. Sic ergo perfectio mundi, exigit esse quaedam intellectuales incorporeasque substantias. In quo error Sadducæorum confunditur, dicentium nec angelum esse nec spiritum. Veruntamen quoniam substantiæ immateriales in comparatione ad diuinam simplicitatem, quasi materiales corporalesque sunt, Damascenus libro secundo testatur quod angelus incorporeus & immaterialis est, quo ad nos. Comparatus autem ad deum, materialis & corporeus inuenitur.

21. 2.

2. **A**n icebron tamen in libro fontis vitæ & multi post eum dixerunt substantias incorporeas habere spiritualem materiam: sic quod vna est materia prima corporalium & spiritualium rerum, & sic ponunt angelos ex materia & forma compositos. Istud autem duo impossibilia continet. Est enim impossibile esse vnam materiam spiritualium & corporalium rerum. Nam vna pars materiæ non potest simul subsistere formæ corporali & spirituali. Sic namque vnum & idem esset corporale & incorporeale. Oportet ergo aliam partem materiæ esse in natura substantiæ incorporeæ, aliamque in natura substantiæ corporeæ. Sed materia per partes diuidi nequit nisi mediante quantitate: qua subtracta, indiuisibilis remanet secundum Philosophum primo Physicorum. Item impossibile est esse qualemcumque materiam in substantia incorporeali. Operatio enim ostendit naturam, & modus agendi parificatur modo essendi. Intelligere autem est per abstractionem a

D. DIONYSII CARTHUSIANI

materia & circumstantiis eius, sicut obiectum intellectus demonstrat, à quo actus intelligendi speciem suscipit. Obiectum quippe intellectus, est quidditas rei, neque possibile est singularia à nobis intelligi, nisi per reflexionem ad sensum, quæ autem à materia absoluta sunt, secundum se directe intelligibilia sunt. Idcirco quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait: Primæ creaturæ sicut incorporales, sic & immateriales intelliguntur. Quauis enim intellectus recipiat, non tamen sicut materia, sed recipit formas rerum secundum esse spirituale & intelligibile. Nec est omnino simplex, sed componitur ex quod est, & quo est, secundum Boetium. Habet enim aliquid per modum potentia, & aliquid per modum actus. Nam essentia in quantum esse à deo participat, est quasi potentia & quod est. Esse verò quod est actus primus essentia, est quo est. Vnde intellectualis substantia creata non est actus purus nec illimitatus.

α 2. 3.

2. ¶ At verò de numero substantiarum separatarum diuersi modo sunt diuersi locuti. Plato enim dixit, species rerum sensibilium (quas appellauit ideas) esse per se subsistentes. Et sic substantiæ separatae numerarentur secundum quantitatem specierum sensibilium. Hanc autem opinionem Aristoteles improbat, ponens ista sensibilia à motibus atque motoribus cælorum profluere. Et ergo tot dixit substantias separatas, quot sunt motus cælestes. Sed quoniam ista positio scripturæ discordat, voluit Rabbi Moses concordare vtrumque, dixitque, quod angeli in quantum vocantur immateriales substantiæ, numerantur secundum multitudinem motuum vel mobilium cælestium. Sed prout dicuntur angeli, significant in scripturis etiam homines sanctos: & item naturalium rerum virtutes, quæ omnipotentiam dei annunciant. Sed id omnino à consuetudine scripturæ alienum videtur, quod rerum naturalium virtutes angeli nominentur. Ideoque dicendum, quod immateriales substantiæ seu angeli sunt in maximo numero, omnem materialem multitudinem quasi incomparabiliter excedentem, quemadmodum decimo quarto capite cælestis Hierarchiæ Dionysius asserit. Quum enim finis creationis rerum sit, ut diuina perfectio in eis appareat, rationabile est ut ea amplius multiplicentur, in quibus maior perfectionis diuinæ plenitudo resultat. Et sic quod ordo supernorum spirituum est deo vicinior, eò plures angelicos spiritus continet in se.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 65.

¶ Item quemadmodum in rebus corporeis pensatur excessus secundum magnitudinem: sic potest in corporeis attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora superiora & incorruptibilia incommensurabiliter inferiorum corporum molem excedunt. Pariformiter substantiæ immateriales sensibilium rerum multitudinem quasi improporcionabiliter excedere arbitrandæ sunt.

α 2. 4.

4. ¶ Præterea aliqui asseriebant omnes angelos esse vnius speciei. Alij ponebant angelos eiusdem hierarchiæ vel ordinis esse eiusdem speciei. Sed hæc stare non possunt. Quæ enim specie conueniunt & numero differunt, materialiter sunt diuersa, sed in forma conueniunt. Forma enim est principium naturæ specificæ, vel etiam ipsa species. Nunc autem probatum est, quod angeli sint immateriales, unde impossibile est duos esse angelos vnius speciei, sed singuli à se inuicem specificè distinguuntur: imò quauis haberent spiritualem materiam, non tamen possent solo numero differre. Illa enim distinctio ex parte materiæ non est secundum diuisionem quantitatis, quum incorporei sint, sed secundum diuersitatem potentiarum, quæ exigit non solum distinctionem speciei, sed etiam generis. Sicut autem bonum speciei præponderat bono indiuidui: sic multiplicatio angelorum secundum species præfertur multiplicationi indiuiduorum sub vna specie.

α 2. 5.

5. ¶ Insuper nil corrumpitur, nisi per hoc quod forma à materia separatur. Formæ enim competit esse ex propria ratione. Quod autem competit rei secundum se, non potest ab ea auferri nisi ratione alicuius alterius. Materia verò non habet esse nisi per formam: & ergo totum compositum potest amittere esse, cuius est forma principium, ratione materiæ. Sed substantiæ illæ, quæ sunt simplices formæ in seipsis subsistentes, nullum habent intrinsicum corruptionis principium. Idcirco substantiæ separatae, ut angeli, ex propria natura sunt incorruptibiles. Item operatio sequitur ipsum esse. Operatio autem intellectiua est supra corruptiuam mutationem, quia obiectum intellectus est supra tempus atque perpetuum. Esse ergo intellectualis substantiæ incorruptibile est. Vnde quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius dicit, quod intellectiua essentia vitam habent indeficientem ab vniuersa corruptione & materia & generatione immunem. Quod ergo dicit Damascenus, Angelus est substantia intellectualis,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

gratia & non natura immortalitatem suscipiens, accipiendū est de immortalitate quę est omnimoda immutabilitas. Iterū quod ait Plato in Thimeo, O dij deorū, quorum pater opifexque ego, natura quidē dissolubiles, sed me sic volente indissolubiles, dictum est secundum intentionem Platonis de corporibus cœlestibus, quę posuit ex propria natura destructibilia esse. Veruntamen non sic est alicuius rei creatę esse incorruptibile, quin incessanter diuinę virtutis conseruatione indigeat. Omnia enim, teste Gregorio, indefinenter à deo dependent, & nisi ab eo manu tenerentur, in nihilum caderent. Sed quia non habent (vt dictum est) intrinsecum corruptionis principium.

¶ An angeli habent corpora naturaliter sibi unita .2. An assumant corpora. 3. Et an in corporibus assumptis exercent opera vitę. Articulus. 70.

9. 51. **P**orrò quod alicui naturę accidit, non est vniuersaliter in illa natura: sicut esse alatum, quia accidit animali, non competit omni animali. Cum ergo secundum ostensa & plenius ostēdēda, intelligere sit actio immaterialis in corporeęque virtutis, esse corpori vnitū accidit intellectuali naturę. Nam quod alicui competit, est propter imperfectionem suam & communionem cum sensibilibus formis quemadmodū in anima rationali conspiciamus. In omni autē genere vbi est aliquid imperfectum, est etiā quoddam perfectum. Sunt ergo quędam intellectuales substantię, quę corporibus in propria operatione nō egent, sed sine illis subsistunt & agere possunt. Ex quibus sequitur errasse Origenem, qui in libris Periarchon differuit: Solius est dei patris & filij & spiritus sancti naturę ad proprium, vt sine omni materiali substantia, & materialis adiectionis societate intelligatur subsistere. In multis nanque deceptus est, antiquorū philosophorum opiniones sequendo. Rursus quod ait Bernard⁹ quinta homilia super Cantica: Demus soli deo immortalitatem, sicut & incorporeitatem, cuius natura sola nec propter se, neque propter aliud solatio indiget instrumētī corporei: liquet autem omnem creatū spiritum corporeo indigere solatio. Istud (inquam) intelligi potest quod angeli corporeo egent instrumēto, non propter se, vel naturaliter sibi vnito, sed propter alia quędam assumpto. Quod verò Gregorius in ho-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 65

milia nominat angelum rationale animal, metaphoricè dixit, propter similitudinem rationis.

2. ¶ Præterea quidam dixerunt angelos nunquam assumere corpora, sed apparitiones angelorum solummodo factas secundum visionem prophetalem seu imaginariam. Sed istud est contra intentionem scripturę. Quod enim sola imaginaria visione apparet, non videtur indifferenter ab omnibus, sed est solum in imaginatione videntis. Scriptura verò sic testatur, angelos apparuisse quibusdam, vt etiam interdum multis vel omnibus ad eos pertinentibus visi sint: quemadmodum angeli qui Abrahę apparuerunt, à tota eius familia visi sunt. Similiter angeli qui venerunt & intrauerunt ad Loth, à ciuibus etiam visi sunt. Vnde hoc fuit secundum corpoream exteriorēque visionem, qua aliquid extra vidētē positum cernitur. Omnes autem apparitiones veteris testamenti ad visionē filij dei in carne ordinatę consistunt. Corpus verò vnitur angelo tanquam mobile, non vt forma vel pars.

3. ¶ Porro quędam viuentiū opera aliquid sortiuntur cōmune cum operationibus rerum non viuentium. Sicut locutio animalis conuenit cum sono in animatorum, in quantum est vox. Similiter progressio animalis cum aliorum motu cōmune habet, quod est quędam mutatio. Angeli ergo in assumptis corporibus exercere possunt opera vitę, in quantum ad id extat eis commune cum aliis. Non autem secundum id quod propriè competit operationi viuentium. Non enim habent sensitiuas potentias, ergo nec actus earum. Et sicut corpora assumpta ab angelis non viuūt, sic nec opera vitę, secundū quod sunt opera viuentium, per ipsa aguntur. Vnde angeli per corpora talia non vident, nec audiunt, nec aliquid sentiunt, nec propriè loquūtur: sed secundum similitudinē quędam, in quantum formant sonos in aëre vocibus hominum similes. Mouentur tamē per accidens in assumptis corporib⁹, quando corpora illa totaliter locum aliquem deserunt. Sed mouendo corpora cœlestia nullomodo mouentur, quoniam orbis cœlestes non variant locum secundum se totos, sed quātum ad partes. Nec determinatur motori orbis locus secundum aliquam determinatam partem substantię orbis, sed secundum determinatum situm, semper enim est in occidente. ¶ Item comedere & bibere angelis in corporibus assumptis

D. DIONYSII CARTHUSIANI

proprie non conuenit, quoniam comestio designat sumptionem cibi in sumentis substantiam conuertibilis. Christus autem post resurrectionem verè comedit, quanuis cibus resoluereetur in præiacentem materiam, nec in ipsum conuertetur. Nam ipse talem naturam habebat, in quam cibus verè cõuerteri potest. Quòd verò Abraham legitur angelis cibos obtulisse, iccirco egit, quia eos homines æstimauit.

¶ Aduertendum tamen, teste Augustino, quòd multi se expertos affirmant vel ab expertis audisse, Syluanos & Faunos, quos vulgus in cubos nominat, mulieribus sæpe improbos fuisse, & earũ expetisse & peregisse concubitum. Vnde hoc negare imprudentiæ est. Si ergo ex coïtu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non erit per semen à dæmonibus vel eorum corporibus decisum, sed aliunde acceptum, videlicet quòd dæmon, qui est viro succubus, fiat fœminæ incubus, quæ admodum aliquarum semina rerum congregant ad quorudã generationem effectiuũ, secundum Augustinũ tertio de Trinitate. Vnde sic natus, nõ est filius dæmonis, sed hominis cuius dæmon semen accepit, atque mulieri infudit.

¶ An angelus sit in loco. 2. An possit esse simul in pluribus locis. 3. Et an plures angeli esse ualeant in uno loco. Articulus. 71.

¶ **Q**uemadmodum angelo nõn competit quantitas dimensionum, sed virtualis: sic non est in loco per commensurationem vel situm seu circumscriptionem, sed diffinitiuè, prout per virtutem & actionem applicatur alicui loco, à quo tamen continetur, sed potius continet ipsum. Nam substantia spiritalis rem corporalem virtualiter tangens, continet eam. Nam & anima sic est in corpore, quasi continens ipsum.

2. ¶ Denique angelus esse non potest simul in pluribus locis, quoniam virtus & natura angelica sunt limitatae atque finitæ. Cum ergo sit angelus in loco per extensionem seu applicationem virtutis, nõ est nisi in vno loco, in quo est id circa quod virtus eius extenditur & operatur. Veruntamen circa hoc quidam decepti sunt, asserentes angelum esse solum in loco punctali. Non enim poterant imaginationem transcendere, sed opinati sunt angelum esse indiuisibilem, sicut & punctus indiuisibilis est, quod falsum est. Nam quanuis pun-

q 52.  
Non

az. 2.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 67

Aut sit impartibile, habet tamen situm in continuo, quod certum est nequaquam angelo competere. Non ergo respondet angelo locus punctalis sed diuisibilis & maior vel minor, secundũ quod virtus eius applicatur ad locũ maiorẽ, vel minorẽ: nõ tamẽ oportet angelũ qui cœlum mouet, esse vbique. Non enim applicatur virtus eius nisi ad id quod primò ab ipso mouetur. Iccirco Philosophus octauo Physicorũ attribuit partiorientis virtutẽ motoris cœlestis. Sic ergo patet quòd corporalia sunt in loco circumscriptiuè, spiritalia autem diffinitiuè. Nã sic sunt in loco vno, quòd nõ alio, secundũ Damascenũ. Deus verò est in loco transcendentẽ, id est vbique & semp. ¶ Præterea non possunt duo vel plures angeli esse in vno loco, quia plures causæ completæ non possunt habere eundem effectũ, quanuis causæ remotæ & imperfectæ sint plures respectu eiusdem effectus. Angeli autem ponuntur in loco secundum quòd operantur alicubi. Non ergo esse potest nisi vnus angelus in vno loco.

¶ Vtrum angeli moueantur localiter. 2. An moueantur de loco ad locum pertransendo medium. 3. An moueantur in instanti. Articulus. 72.

¶ **I**nsuper, sicut angelo aliter competit esse in loco quã corpori, sic quoque moueri localiter aliter conuenit sibi. Non enim mouetur localiter per commensurationem ad locum, nec habet motum continuum secundum magnitudinem medij: sed sicut est in loco per applicationem spiritalis virtutis, sic eius motus localis aliud nõ est nisi diuersus contactus diuersorum locorum successiuè, quia simul esse nõ potest, nec agere in locis diuersis. Si ergo aliquem locum successiuè relinquat, erit motus eius continuus, in quantum angelo assignatur diuisibilis locus. Torum enim id in quo agit, attribuitur ei quasi vnus locus. Si verò subito deserat locum vnũ, applicando se alteri, erit motus eius nequaquã cõtinuus. 2. ¶ Porro dum motus angeli est continuus, referendo cõtinuitatem ad locum, tunc angelus non mouetur de loco ad locum, nisi transeundo per medium. Sed quando motus eius est non continuus, non mouetur de extremo in extremum per mediũ. Mobile nanque non pertransit omnes partes cõtinui nisi per cõtinuitatem motus. Sic autem moueri non

az. 3.

q 53.

az. 2.

potest competere angelo, eò quòd natura eius non sit corporalis, nec loco còmensurabilis, vel contèta aut subdita loco, sed superior ipso. Ideoque in potestate spiritualis substantiæ est applicare se loco per medium vel sine medio, prout vult.

3. ¶ Præterea quidam ponebant motum angeli esse in instanti, sic quòd toto tēpore præcedenti est in termino à quo. In ultimo autem instati illius temporis fit in termino ad quē. Sed istud non potest stare. De ratione nanque motus est, vt id quod mouetur, aliter se habet nunc & prius atque in quolibet nūc temporis motum mensurantis. Vnde oportet quòd in ultimo nunc habeat formam, quam antè non habuit. Non est ergo possibile, vt aliquid toto tempore præcedenti quiescat in vno termino, & postea in ultimo temporis illius instanti fit in termino alio. Imò mutationes instantanæ sunt termini motus præcedentis continui: sicut generatio est terminus præuix alterationis, & illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Oportet ergo in motu angeli dare nunc in quo sit vltimatè in loco præcedenti, & nunc in quo est in termino ad quem. Vbi verò sunt multa nunc sibi succedètia, oportet esse tēpus, cū tēpus aliud non sit nisi numeratio prioris & posterioris in motu. Itaque motus angeli si sit præexposito modo, continuus erit mēsuratus tēpore continuo. Quod tamen non est idem cum tempore, quod est mēsuram motus cœlestis, ex quo motus angeli non dependet. Si verò motus angeli sit non continuus, mensurabitur tempore non continuo, quod non est nisi successio quædam ipsorum nunc mensurantium angeli motum. Et hoc tempus proportionem non habet ad tempus quod est corporalium motionū mēsuram, cū non sit eiusdem rationis cum ipso. Tempus tamen continuum motus angeli proportionem habet cum tēpore sensibilibus rerum ratione magnitudinum, in quibus fit motus. Sciendum verò, quòd velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed determinationem propriæ voluntatis. Item dum motus angeli est in tēpore nō continuo, angelus in vno instanti est in vno termino, atque in alio instanti in alio termino nullo existente tempore inter medio. Si verò tempus motum angeli mensurans existat continuum, angelus toto tempore præcedenti vltimum nunc, variatur per infinita loca: & est partim in vno loco continuo, partimque in alio: non quòd sua essentia sit diuisibilis, sed se-

ar. 3.

¶ Verum intelligere angeli, sit sua essentia .2. An sit suum esse. 3. An sua substantia sit sua potentia intellectiua. 4. An in angelis sit intellectus agens & possibilis 5. An habeat aliā vim cognoscitiuā quā intellectu Articulus 73.

9 54.

**P**orro nec angeli nec alicuius creaturæ actio est sua substantia. Sicut enim esse est actualitas essentia, sic actio est actualitas potentia. Nil autem est sua actualitas, nisi sit purus actus, vt de°. Nā in eo quod habet aliquid de potentialitate admixtum, actualitas repugnaret potentia. Solus ergo deus est actio sua. Iterum si intelligere angeli esset sua substantia, tunc intelligere illud esset per se subsistens, nec posset esse nisi vnum, quemadmodum humanitas vel albedo separata non esse posset nisi vna. Et sic illud intelligere angeli nō distingueretur ab intelligere dei, quod est per se subsistens ac dei essentia: nec distingueretur ab intelligere aliorum angelorum.

2. ¶ Amplius, nullius creaturæ nec angeli actio est suū esse. Est enim duplex actio, scilicet transiens in exteriorem materiam, vt ædificare, calefacere. Et certum est talem actionem non fore esse agentis. Alia verò est actio immanens, quæ videlicet in operante quiescit vel permanet, vt velle, cognoscere. Talis autem actio ex sua ratione habet infinitatem, vel simpliciter vt intelligere, cuius obiectum est verum, & velle, cui obiectum est bonum: quorum vtrumque conuertitur cū ente. Intelligere ergo & velle se habent ad omnia. Sentire verò habet infinitatē secundum quid. Nam visus est circa omnia visibilia, tactus circa tangibilia omnia. Esse autem cuiuslibet creaturæ determinatum est secundum genus & speciem. Sed actus specificantur vario modo secundum obiecta. Nullo igitur modo actio angeli est suum esse. Esse autem diuinum est simpliciter infinitum omnia cōprehendens, secundum Dionysium quinto capite de diu. nominibus. Ideoque solius dei esse, est suū agere, velle, cognoscere. Quod ergo dicit Philosophus secūdo de anima, viuere, est in viuētibus esse, accipiēdū est de vita prima, quæ est quoddam esse determinatū. Quod verò rursus dicit, viuere esse quoddam intelligere, dictum est de vita secunda, quæ est actio vitalis.

ar. 2.

4. ¶ Insuper potentia nullius creaturæ est sua essentia. Po-

ar. 3.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

rentia enim dicit ordinem ad actum. Et ergo secundum di-  
uerfitatē actuum, est diuerfitas potentiarū. In omni autē ente  
determinato potētia differt à suo esse, & cōparatur ad ipsum  
sicut potentia ad actum. Actus quoq; ad quem comparatur  
potentia operatiua, est operatio. In angelo autem non sunt  
idē intelligere & esse, vt modo ostensum est. Ergo nec in ipso,  
nec in aliqua creatura sunt idem essentia & potētia. Diony-  
sius tamē vbertim nominat angelos intellectus & mentes, vi-  
delicet quoniam tota eorum cognitio intellectualis existit.

4. ¶ At verò ratio ponendi in nobis intellectum possibilem  
fuit, quòd non semper actualiter intelligimus, sed interdum  
ab actu intelligendi vacamus, & postmodum intelligimus. Itē  
quoniam intellectus possibilis cognoscit essentias rerum sen-  
sibilem, quæ non sunt realiter separatae à singularibus, oportet  
esse in nobis aliam vim intellectuam quæ à singularibus  
naturā cōmunē abstraheret, & intellectui eā possibili repræ-  
sentaret. Et hic est intellectus agens. Cū ergo angeli semper  
actu intelligāt, nec species rerū à materialibus abstrahant, sed  
imateriales quidditates primò cognoscāt, elucescit q̄ in ip-  
sis nō est intellectus agēs neq; possibilis, nisi æquiuocē, vt po-  
te prout illuminantur à superiori, & inferiores illuminant.

5. ¶ Præterea cū angeli sint immateriales & simplices, nō  
possunt habere vires sensitivas, quæ sine corporeo instrumē-  
to vel organo operari non valent, sed sunt solūm intellectu-  
lis naturæ. Vnde. 11. primæ Philosophiæ asserit commentator,  
substantias separatas nō diuidi nisi in voluntatem & intelle-  
ctum. Ordo etiam rerum requirit, vt supremæ creaturæ sint  
penitus intellectualis naturæ, vt habitum est. Veruntamē Au-  
gustinus. 8. de Ciuitate dei ait, q̄ in angelis est vita quæ sen-  
tit atq; intelligit. Et hoc vno modo accipi potest, quasi dictum  
secundum positionem dicentium angelos habere corpora  
naturaliter sibi vnita, qua positione sapius vtitur in libris suis  
Augustinus, quāuis eam non asserat. Imò. 22. de Ciuitate dei,  
dicit non esse super hac quæstione multum laborandum.

¶ Iterum potest istud exponi, vt angeli vita dicatur sensitiva  
propter similitudinem quandam ratione rerum cognitarum,  
quia ea quæ nos sentimus, angelus quoq; cognoscit. Similiter  
Dionysius. 4. de diuinis nominibus, attribuit dæmonib⁹ fan-  
tasiā proteruam metaphoricē. Fantasiā nāq; appellat fal-  
sam eorum practicā æstimationem de vero bono. Nam in

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 89  
nobis deceptio intellectus ex fantasia causatur, per quam sæ-  
pe in hæremus imaginibus rerum, tāquam ipsis rebus, quem-  
admodum in dormientibus atq; amentibus accidit.

¶ An angeli cognoscant res per propriam essentiam. 2. An per  
species connaturales. 3. Et utrum angeli superiores cognoscāt  
per species uniuersaliores, qua angeli inferiores. Arti. 74.

AD hoc autem quòd potētia perfectè perficiatur per  
formam, requiritur vt omnia ad quæ se extrēdit po-  
tentia, sub illa forma contineantur. Potentia verò  
intellectiua angelorū ad omnia intelligibilia se ex-  
tendit, nam obiectum eius est ens seu verum cōmuniter sum-  
ptum. Sed essentia eorum non comprehendit nec continet  
omnia in se, sic quòd possit esse intelligibilis similitudo vel  
species omnium rerum. Est enim determinata ad certum ge-  
nus & limitatam perfectionem specificam. Non ergo ange-  
li intelligere possunt omnia per propriam essentiam, sed hoc  
deo est proprium, quippe cuius natura est extra omne gen⁹,  
vniuersaliterq; perfecta. Vnde Dionysii. 4. c. de diuinis nomi-  
asseritq; angeli illuminantur rationibus rerum, id est specie-  
bus intelligibilium perficiuntur. Sed ista perfectio est secun-  
dum dispositionē & modum naturæ angelicæ. Propter quod  
7. capi. de diuinis nominibus ait Dionysius: Angeli ea quæ sciūt  
in terra, secundum propriam mentis naturam cognoscunt.  
2. ¶ Deniq; ordo atq; distinctio intellectualium substan-  
tiarum attenditur secundum similitudinem ordinis, distin-  
ctioisq; corporum. Videmus autem quòd superiora corpo-  
ra, puta cœlestia, naturaliter propriis formis perfecta sunt, nō  
enim habent potentiam ad alias formas. Inferiora verò cor-  
pora non complentur vna forma, sed remanent in potentia  
recipiendi aliam formam, propter quod corruptibilia sunt.

¶ Pariformiter inferiores intellectuales substantiæ, scilicet  
animæ rationales, non sunt naturaliter à sui principio perfe-  
ctæ in intellectu per intelligibiles rerum species, sed eas à re-  
bus successiuè suscipiunt. Superiores autem intellectuæ na-  
turæ, videlicet angeli, formas rerum habent à principio sibi  
influxas ab intellectu diuino: sunt enim immateriales & sim-  
plices intellectus. Vnde Dionysius. 7. cap. de diuinis nominibus  
dicit, q̄ non congregant cognitionem à diuisibilibus & sen-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

fibilibus rebus. Aduertendum autem, quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans vel propinquum localiter, nec mouetur ad inferiora ut ea cognoscat, sed aliquid circa ea efficiat.

a2. 3.

3. ¶ Adhuc autem quod intellectus creatus est deo propinquior, eò est sibi in cunctis similior. Intellectus autem diuinus vniuersa cognoscit vna intelligibili specie quæ est diuina essentia, sicut expositum est. Quanto igitur angelus aliquis est altioris naturæ & deo propinquior, eò cuncta quæ noscit intelligit paucioribus & corporibus intelligibilibus formis etiam perfectius, quam angeli inferiores per species plures ac particulariores. Quemadmodum veritatem aliquam in communi propositam quidam homines ingeniosi mox perfecte atque distinctè intelligunt, quam cæteri qui tardioris ingenij sunt, capere nequeunt, nisi eis sigillatim in particulari explicetur. Dicitur autem angelus aliquid in vniuersali cognoscere, non ex parte rei cognitæ (sic enim in vniuersali cognoscere, est indistinctè & imperfectè cognoscere) sed ratione mediij cognoscèdi, id est, ex parte intelligibilis formæ, quæ vniuersalis dicitur, quoniam multa includit atque ostendit.

¶ An angelus cognoscat seipsum. 2. An vnus intelligat alium. 3. Et, Vtrum angelus per sua naturalia deum cognoscat. Articulus 75.

9 56

**S**æpe iam dictum est duplicem esse actionem. Vnam videlicet in operante manentem, ut velle, sentire, cognoscere. Et in tali actione oportet obiectum seu terminum actionis vniri potentia agentis, quemadmodum sensibile vnitur sensui per radium visualè. Alia verò est actio exiens, id est, in exteriorem materiam procedens, ut ædificare. Cum ergo ipsa essentia angeli sit quædam intellectualis immaterialisque forma in seipsa subsistens, actu intelligibilis est. Intellectus ergo angelicus seipsum per seipsum, id est, per propriam essentiam videt. Nam essentia sua est intellectui suo maximè præsens, & semper vnita.

2. Amplius secundum Augustinum secundo super Genesim ad litteram, res creatæ quæ ab æterno fuerunt in dei verbo, dupliciter profluxerunt ab ipso. Primò, in intellectum angelicum: Secundò, ut in propriis naturis subsisterent. In verbo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 70.

autem dei consistunt corporalium atq; spiritualium substantiarum rationes. Quæadmodum ergo deus ab initio naturaliter indidit angelicis mentibus rationes seu species corporalium rerum: sic utiq; eisdem impressit intelligibiles similitudines spiritualium naturarum. Vnus ergo angelus alium per speciem cõcreatam & intentionalem cognoscit, non autem per propriam essentiam.

a2. 3.

2. ¶ Porro tripliciter aliquid cognoscitur. Primò, per essentiam suam in cognoscente existentem: quemadmodum angelus noscit seipsum, & oculus videt lucem. Et huic visioni assimilatur dei visio facie ad faciem seu per essentiam, quæ secundum præinducta, impossibilis est omni menti create per naturalia sua, vnde nec sic angelus deum cognoscit per naturalia sua. Ideoq; nono cap. de diu. nominibus Dionysius astruit: Super omnes mentes cœlestes est deus incomprehensibili virtute locatus. Et quoniam super omnem substantiam est, ab omni est cognitione segregatus: quod de perfecta dei comprehensione intelligi par est. Secundò cognoscitur aliquid per propriam similitudinem, sicut videmus parietem per speciem eius oculo in existentem. Et hoc modo angeli naturali virtute cognoscunt deum. Nam ipsa eorum essentia per quam deum cognoscere possunt, est quædam diuinæ naturæ similitudo, cum sit simplex & indiuisibilis ac intellectualis essentia. Tertio, aliquid cognoscitur non per propriam speciem, sed per speciem aliunde acceptam, vbi quædam similitudo rei cognitæ lucet atq; resultat. Et sic nos in hoc statu videmus deum per visibilia, quod secundum Apostolum, est videre per speculum in ænigmate. Naturalis ergo angelorum cognitio de deo, inter hos tres modos est media: magis tamen vicina est vltimæ cognitioni, eò quod natura angelica non sit perfecta diuinæ essentiæ similitudo: vnde nec perfecte eam repræsentat, sed quasi in speculo.

¶ Vtrum angeli cognoscant materialia. 2. An cognoscant singularia. 3. An sciant futura. 4. An noscant cogitationes cordium, mysteria quoque gratiarum. Articulus. 76.

9 57

**O**rdo insuper rerum efflagitat, ut superiora inferioribus perfectiora consistant, & inferiorum rerum perfectiones in superioribus per quandam excellentiam simplicius atq; perfectius contineatur: quæadmodum inferiores formæ naturales in anima rationali virtualiter includuntur.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Sicut ergo inferiora omnia & materialia in deo simplicissimè & supsubstantialiter idealiterque existunt: sic in intellectibus angelorum hæc ipsa inferiora continentur simplicius, quàm in seipsis, compositius tamen quàm in deo, quia per plures species sunt in angelo quàm in deo, ut dictum est. Omne autem quod extat in aliquo, est in eo secundum modum suæ naturæ. Natura verò angelica est intellectualis, & ergo inferiora ac materialia intellectualiter in ipsa ponuntur, ideoque ea cognoscit.

2. ¶ Præterea singularium cognitionem quidam omnino angelis subtraxerunt. Quod non solum derogat fidei, quæ asserit angelos custodire homines singulos, sed etiam naturali philoso. secundum quam angeli motores sunt orbium per intellectum & voluntatem. Alij ergo dixerunt angelos cognoscere singularia solum in suis vniuersalibus causis, in quas omnes particulares causas reducunt. Sed per hanc positionem saluari non valet, quod angeli cognoscerent singularia quantum ad particulares circumstantias, s. prout sunt nunc hic, nunc alibi. Aduertendum igitur, quod ordo rerum id exigit, ut quod aliquid est altioris naturæ, eò sit virtus eius magis vnita, & sic per simplicem agit ac vnā potentiam, quod inferiora per plures potentias faciunt. Vnde sensus communis omniumque particularium sensuum cognoscere obiecta potest, quanuis sit vnus. Sicut igitur homo per aliam potentiam agnoscit singularia, & per aliam vniuersalia: sic intellectus angelicus, simplex, vnusque; permanens, tam singularia quàm vniuersalia noscit. Quod quomodo sit, nunc aduertendum est. Nunc quippe præhabitu est, quod res à deo procedunt dupliciter, s. in intellectum angelicum, & ad propriam subsistentiam: non autem sortiuntur à deo solum esse commune & indeterminatū, sed distinctum & individuale, cum deus sit causa prima & summa totius substantiæ rerum, videlicet formæ atque materiæ. Simili modo intelligibiles species angelis concreatæ representant inferiora, & materialia, non solum quo ad esse commune, sed etiam in quantum ad singularitatem ipsorum in quantum sunt quedam imagines idearum diuinæ mentis per quas deus vniuersa distinctè cognoscit & efficit.

3. ¶ At verò futura cognoscuntur dupliciter. Vno modo in seipsis. Sicque futura cognoscere, deo est proprium: cuius æternitati omnia præterita, præsentia atque futura incommuta-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 71

biliter extant præsentia. Secundo, in suis causis, & sic futura que de necessitate ex suis causis proueniunt, certitudinaliter possunt præsciri, ut solem crastino oriturum. Futura verò quæ non semper, sed frequenter ex causis suis proueniunt, non certitudinaliter, sed coniecturaliter possunt præsciri, quæ admodum medicus præagnoscit sanitatem futuram. Futura autem quæ non frequenter, sed ut in paucioribus fiunt, nullo modo prænosci valent, ut casualia atque fortuita. Hic tamen modus cognoscendi futura, tanto amplius conuenit angelis quàm nobis, quauto rerum causas vniuersalius, perfectiusque cognoscunt. Non autem cognoscunt semper actualiter de rebus que postmodum sciunt. Nam & ipsæ res præteritæ, præsentis & futuræ, diuersimodè se habent ad species intellectus angelici, secundum quod diuersis temporibus sunt in actu.

4. ¶ Præterea cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Primo modo, in suo effectu, & sic nedum angeli boni, sed etiã dæmones intelligere possunt cordium cogitationes, quæ sæpe relucet in exteriori effectu, sæpe in commutatione vultus, vel quibusdam affectionibus sensitiuæ partis. Et quò intellectus aliquis extat in horum effectuum cognitione subtilior, eò profundius, atque facilius cogitationes perpendit, quemadmodum in libro de diuinatione dæmonum Augustinus testatur. Alio modo cogitationes possunt agnosci, secundum quod sunt in ipso intellectu, vel affectiones in voluntate: & sic à solo deo noscuntur. Nam soli deo voluntas creata subiicitur, ipseque solus in eam immediatè agere potest, cum sit principale eius obiectum, ac vltimus finis. Ea igitur que in voluntate sunt, vel ex ea sola dependent, solus deus cognoscit. Actualis autem consideratio seu cogitatio ex sola voluntate liberè operante dependet. Et ergo iuxta Apostol. 1. ad Corin. 2. quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sic ergo in patria vnus beatorum non videt cogitationes alterius, quanuis hoc non sit propter grossitiem corporis, quæ tunc non erit, sed propter voluntatem suam in se secreta claudente. Quod verò dicit Gregorius, quod vnus erit in patria perspicibilis alteri, accipiendum est idè dictum, quia tunc non erit ista quæ nunc est grossities corporum.

5. ¶ Præterea angelorum cognitio duplex est, ut pote naturalis: & sic non agnoscunt mysteria gratiæ, quia mysteria gratiæ ex sola dei voluntate dependent. Et ergo minus naturali-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ter innotescunt quàm cogitationes cuiuscunq; intellectus creati. Secunda est angelorum cognitio beatifica, qua vident verbū resq; in verbo. Et per hanc cognoscunt mysteria gratiæ, non tamen omnia, nec omnes æqualiter, sed prout spiritus veritatis dignatur eis ostendere. Superiores verò plura & altiora mysteria sciunt & inferiores de eis illuminant. Aliqua quoq; mysteria gratiæ à suæ creationis primordio intellexerunt, aliqua autem postea didicerunt, prout in eorum officiis edocentur. Sciendum verò, quòd mysterium incarnationis omnibus angelis à principio suæ fœlicitatis innotuit, quantum ad substantiam mysterij seu in generali: non autem in speciali, seu quantum ad speciales conditiones. Omnia enim angelorum officia ad incarnationē verbi potissimè ordinantur. Omnes autem sunt administratorij spiritus teste Apostol. Ideo de isto mysterio omnes à principio communiter sunt edocti. Sed de cognitione quarundam conditionum seu circumstantiarum mysterij huius sunt postea plenius edocti. Et sic veritatem habet quod ait Augu. super Genesim ad literam libro quinto: Sic erat absconditum istud mysterium, vt nec angelis innotuerit. Imò ipsi angeli à Iesu instructi sunt ascendente, vt, 7. capite cœlestis Hierarchiæ Dionysius docet. Quicquid autem prophetis per angelos reuelatum est, ipsis angelis à deo plenius exitit reuelatum. Apostoli verò quædam specialia circa incarnationem nouerunt, quæ prophetis non patuerunt, quemadmodum etiam posteriores propheta quædam sciuerunt, quæ priores ignorauerunt, iuxta illud Psalmi: Super fenēs intellexi.

*¶ Vtrum intellectus angeli sit quandoque in potentia, quandoq; in actu. 2. An possit plura simul intelligere. 3. An intelligat discurrendo. 4. An cognoscat componendo & diuidendo. Articulus. 77.*

9 53

**D**upliciter autem dicitur intellectus esse in potētia. Primò, sicut nondum habitum scientialem sortitus. Et sic angelicus intellectus nunquam est in potentia, respectu eorum quæ ad naturalem suam cognitionem respiciunt. Est enim à principio naturali perfectione perfectus, vt dictum est. Sed respectu eorum quæ per reuelationem cognoscit, potest hoc modo esse in potētia & de no-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 72.

uo doceri, secundum Dionysium. Secundò dicitur intellectus in potentia, sicut habitum sciētiae iam adeptus, sed actualiter non considerans. Et hoc modo potest angelus esse in potentia ad eorum notitiam, quæ sibi naturaliter nota sunt. Ad ea verò quæ in primo cognoscit, & ad diuinitatis cōtemplationem pertinent, non est in potentia, sed semper in actu. In his enim beatitudo consistit, quæ in patria interrumpi nō valet. Vnde secundo super Genesim ad literam asserit Augustinus: Angeli ex quo creati sunt, ipsa verbi eternitate sancta & pia cōtemplatione perficiuntur. Quauis autem desiderium sit propriè rei non habitæ, tamen angeli, imò omnes beati, dicuntur dei prospectum desiderare, in quem secundū Archiapostolum angeli desiderant prospicere: non prout desiderium excludit rei amatae presentiam, sed fastidium. Vel desiderat dei prospectum propter nouas illustrationes, quas à deo recipiunt secundum opportunitatem causarum, exigentiamq; negotiorum.

2. ¶ Denique sicut motus vnitatem sortitur à termino: sic operatio vnitatem habet ab obiecto: idcirco multa secundum quod talia, simul intelligi nequeunt. Multa verò secundum quod in vno conueniunt, vel sub quadam vnitatem ordinantur, simul possunt cognosci, vt subiectum & prædicatum vnius propositionis intelligunt simul. Res autem intelligibilis est iuxta modum, quo similitudo sua in intellectu consistit. Ille ergo intellectus vno actu intelligere potest, quæ sub vna intelligibili specie continentur. Quæ autem per diuersas species cognoscuntur, non simul intelliguntur. Contingit enim multa scire, vnum verò, intelligere secundum Philosoph. 2. Topicorum. Omnia ergo quæ sancti in patria in verbo cognoscunt, simul semper actualiter noscunt. Omnia enim per vnā speciē, puta diuinā essentiam, cernunt. Et quò ad hoc non sunt volubiles cogitationes in patria. Ea verò quæ intelligunt per species concreatas, in tantum simul vno actu cognoscunt, in quantum per vnā speciem intelligibilem representantur. Quæ autem diuersis speciebus continentur, non simul intelligunt.

3. ¶ At verò iuxta præinducta sic se habent angeli in ordine spiritalium substantiarum, quemadmodum corpora cœlestia in ordine corporum. Sicut ergo cœlestia corpora vltimatam suam perfectionem naturalem, mox à creatione habuerunt, nec per motum aut mutationem ad eam venerunt, vt corpora infe-

u. 2.

u. 3.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

riora: sic mētes cœlestes seu angeli, intellectualem perfectiōnem discurrendo adepti non sunt, sicut intellectus humanus qui ex notitia primorum principiorum procedit discurrens ad notitiam conclusionum, quas in ipsis principiis statim cognoscere nequit. Angeli verò in his quæ naturaliter noscunt, omnia simul conspiciunt quæ in illis intelligi possunt. Vnde & intellectus vocantur. Et ideo. 7. capite de diuinis nominibus Dionysius dicit: Neq; ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur, videlicet angeli, j. ad determinatam notitiã non procedunt ex præuia indeterminata cognitione principij. Experientia quoq; angelis bonis & malis non nisi per similitudinem cōuenit. Propter quod Dionysius dicit: Dæmones per experientiam multa cognoscunt.

az - 4

¶ Amplius sicut se habet cōclusio ad principium in intellectu ratio cinante, sic se habet prædicatum ad subiectum in intellectu componente & diuidente, j. propositionem formare. Sicut ergo intellectus nequaquam ex principiis ad cōclusiones discurret, si mox in ipsis principiis conclusiones actu cognosceret: sic nec compositionem nec diuisionem propositionalem formaret, si statim in ipso subiecto prædicatum cognosceret. Itaq; sicut angelus non cognoscit ratio cinando vel discurrendo: sic nec componendo & diuendo. Est enim speculum pulchrum atq; clarissimum intellectualis lucis, secundum Dionysium quarto capi. de diuinis nominibus. Nihilominus compositionem & diuisionem simpliciter & incomplexè intelligit. Statim enim dū angelus essentiam rerum cognoscit, sine vltiori inquisitione vel compositione cognoscit quicquid illi essentiæ cōpetat vel diffonet. Hoc autem nobis non conuenit, sed componendo & diuendo ac ratio cinando illa inquirimus atq; cognoscimus. Quod autem angeli propositiones loquuntur hominibus; propter homines est, non propter eorum imperfectionem.

¶ An in angelico intellectu possit esse falsitas. 2. An sit in eo cognitio matutina & vespertina. 3. Et de distinctione cognitionum istarum ac conuenientia. Articulus. 78.

az - 5

Sicut iam habitum est, angelus non cognoscit discurrendo, componendo vel diuendo, sed quod quid est, id est essentiam rei intuendo. Sicut verò sensus non errat circa sensibile propriū, sic nec intellectus circa quod

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 73.

quid est, secundum Philosophum tertio de anima. In intellectu ergo angeli boni vel mali esse falsitas vel error nō potest, nisi per accidens. Quidditas nanque rei non est principium cognoscendi de re, nisi quæ naturaliter rei conueniunt, vel de ea negantur. Ea verò circa re fiunt ex ordinatione supernaturali diuina, ex cognitione quidditatis non patent. Ideoque angeli quorum est recta voluntas, nil iudicant de re per cognitionem suæ quidditatis, nisi quod ei naturaliter competit, salua semper ordinatione diuina. Et ergo in ipsis esse non potest error vel falsitas. Dæmones autem ob suæ voluntatis peruersitatem, subducentes proprium intellectum ab ordine sapientiæ dei, sæpe simpliciter de rebus iudicant, secundum naturalem dispositionem ipsarum. Et sic decipiuntur non circa ea quæ naturaliter rei conueniunt, sed circa ea quæ supernaturaliter insunt. Vt si videns mortuum dicat eū non resurrecturū: Vel cernens Christum hominem, dicat eum non esse deum. Et propter hoc dicit Dionysius quarto capite de diuinis nominibus, proteruam esse fantasiã in dæmone.

az - 6

2. ¶ Porro quarto super Genesim ad literam, atque. II. de ciuitate dei Augustinus distinguit cognitionem angelorum in matutinam & vespertinã. Et hic modus loquendi ab Augustino initium sumpsit, qui sex dies quibus deus vniuersa produxit, non vult exponi de sex diebus vstitatis qui Solis aguntur circuitu, cum & ipse sol quarta die legatur productus: sed vnam diem, videlicet angelicam cognitionem, sex generibus rerum distinctam. Vnde quemadmodum in die naturali mane est diei principiū & vespere finis eiusdē: ita cognitio ipsius primordialis esse rerum quod habent in verbo, est matutina cognitio. Sed eiusdem esse cognitio, secundum quod in propria natura & specie subsistit, vespertina vocatur. Hoc enim secundum esse procedit à primo, & sequitur ipsum, sicut & mane vespere.

az - 7

3. ¶ At verò angeli vident res secundum quod in propriis naturis subsistunt tam in ipso verbo (& sic eadem est cognitio rei matutina & vespertina: dicitur enim matutina, in quã res cognoscitur prout in deo est, & vespertina, prout per ipsam diuinã essentiam cognoscitur rei natura in seipsa) quã per species concreatas. Et sic non est vtraque cognitio eadē, habet enim diuersa media. Vnde Augustinus quar. super Genesim ad literã dicit, quod multum interest inter cognitio-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

nē vtramque. Potest tamen vtraque simul esse in angelo, quia vna refertur ad aliam. Non enim impossibile est duas operationes esse simul, quarum vna ordinatur ad aliam. Sicut voluntas simul vult finē, & ea quæ perducunt ad ipsum. Potest quoque idem cognosci per duplex medium, quorum est vnū perfectum, aliud imperfectū: quemadmodū eandem conclusionē cognoscere possumus per argumētū demonstratiuū & topicū.

¶ *Vtrum in angelo sit voluntas. 2. An distinguatur illa voluntas ab eorum intellectu & natura. 3. An angeli habeant liberum arbitrium. 4. Et an conueniat eis appetitus concupiscibilis & irascibilis. Articulus 79.*

q. 59.

**Q**uoniam deniq; vniuersa à bono principio profuerunt, naturaliter ad illud conuertuntur & inclinuntur. Vnumquodque quoque inclinatur in illud secundum modum suæ perfectionis atq; essentia.

Quedam enim inclinantur ad bonum solum naturali appetitu, sine omni notitia, vt non viuentia. Quædam verò conuertuntur ad bonum, cum quadam notitia: non tamen rationē boni cognoscunt, sed aliquod particulare bonum sensu apprehendunt, & illud desiderant, vt irrationabilia. Quædam autem inclinantur ad bonum per cognitionem perfectam, cognoscendo rationem & discernentiam boni. Quod hominibus & multo eminentius angelis congruit. Ideoque voluntas ponenda est in angelo.

2. ¶ Porro voluntas angeli non est sua essentia. Essentia enim rei non fertur neque extenditur extra se in aliud. Voluntas verò hoc habet proprium, vt feratur in aliud vel tanquā aliud. Vnde in solo deo est idem voluntas & natura, quoniam nil extra se amat vel appetit, sed omnium plenitudo bonorū in ipso includitur.

a2. 2.

2. ¶ Rursus voluntas angeli non est idem cum intellectu ipsius. Intellectus enim perficitur p hoc, quod res intellecta sibi coniungitur, & in ipso existit. E conuerso voluntatis perfectio est, in rem exteriorē moueri & ei coniungi ac permanere in ea. In omni ergo creatura sunt aliud intellectus atque voluntas, non autem in deo, qui est summa bonitas primaq; veritas, omne bonum & verum in seipso superessentia liter & exemplariter comprehendens.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 74.

3. Insuper rerum quædam agunt non quasi ex arbitrio, id est, iudicio proprio: sed sicut diriguntur & aguntur ab alio, vt sagitta agitur à sagittante, & ad signū dirigitur. Et sic inanimata mouentur ad finem. Quædam autem mouentur, arbitrio, sed non libero, vt irrationalia, quemadmodum ouis fugit lupum ex quodā iudicio æstimationis potentia, quia æstimat sibi nocuum. Hoc tamen non facit liberè, sed solum impressione naturæ. Intellectualis autem natura, quæ sola habet proprii actus dominium, rationemque boni in vniuersali cognoscit, liberè agit, & quid agendum sit cognoscit. Angeli ergo habent arbitriū liberū perfectiori modo qua homo, sicut intellectus eorū perfectior est. Pariformiter in angelis est electio nō inquisitiua per deliberationē consilij, sicut in homine, sed per subitam veritatis acceptionem.

a2. 3.

4. ¶ Adhuc autē appetitus intellectiuus nō diuiditur per concupiscibile & irascibile. Diuisio nāq; potentia est per formalē distinctionem: obiectum autem appetitus intellectiui seu voluntatis est bonū cōmuniter sumptū. Non ergo propter distinctionem particularium bonorum talis appetitus partitur. Appetitus autem sensitiuus respicit bonū sensibile, non bonū vniuersaliter dictū. Ideoque diuiditur per concupiscibile, qui est circa bonum sensibile cōueniens, & irascibile, qui est circa sensibile arduū. Cum ergo in angelis non sit nisi intellectiuus appetitus, non est in eis vis concupiscibilis, vel irascibilis sed, sola voluntas. Vnde furor & concupiscentia dæmonibus solum metaphoricè attribuuntur, sicut & deo passiones solent adscribi propter similitudinem operis. Amor verò & gaudiū competunt angelis, non prout sunt passiones, sed prout simplices voluntatis affectus, vt nono de Ciuitate dei Augustinus testatur.

a2. 4.

¶ *An in angelis sit naturalis dilectio. 2. An sit in eis dilectio electiua. 3. An unus diligat alium naturali dilectione. 4. Qua dilectione angelus diligat seipsum. 5. An naturali dilectione plus amet deum quā se. Articulus 80.*

**P**riora insuper in posterioribus inueniuntur, vt genus in specie. Natura autem est prior intellectu, sicut essentia prior est potentia. Sicut ergo omnis res naturalem habet inclinationem vel amorem ad bonum, sic omnis intellectualis substantia naturalem habet

q. 60.

m. 1. et 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dilectionem, quæ consequitur intellectum secundum propriam speciem, & est in eo secundum modum suum, videlicet intellectualiter. Vnde in angelo est idem amor naturalis & intellectualis. Amor autem naturalis, qui contra intellectualem dividitur secundum Dionysium quarto capite de diuinis nominibus, est solum naturalis. Dilectio autem naturalis intellectualis substantiæ, est amor ultimi finis seu beatitudinis, quam omnis rationalis creatura naturaliter cupit. Ex amore autem finis oritur amor eorum quæ sunt ad finem, quibus finis ipse acquiritur: imò ex amore naturali omnis amor proficiscitur. Quicquid enim appetitur vel amatur, propter finem optatur, quemadmodum etiam ex naturali cognitione principiorum omnis notitia reliqua nascitur. Sic ergo ex hoc quod angelus naturaliter amat ultimum finem, sequitur alia quædam dilectio eorum quæ sunt ad finem, quæ vocatur dilectio electiua. Habet ergo angelus dilectionem naturalem & electiuam.

2 ¶ Præterea aliter amatur res ipsa subsistens, & aliter accidentalis eius perfectio. Homo ergo vel angelus naturaliter amat seipsum, in quantum naturaliter appetit sibi ipsi bonum, & hanc dilectionem quidam appellat dilectionem amicitiae. Scientiam autem & virtutes ac alia bona amat & appetit aliquis, non quod eis velit aliqua bona, sed quia ipsa sunt sibi bona. Non enim amatur scientia, ut ipsa sit bona, sed ut sit bona habenti atque amanti. Hanc verò dilectionem nominant aliqui dilectionem concupiscentiæ. Angelus ergo secundum quod naturaliter amat seipsum, habet amorem sui ipsius naturalem. Et prout appetit sibi media ad ultimum finem, diligit se dilectione electiua. Similiter homo.

3 ¶ Amplius, vnaquæque res naturaliter amat seipsam, quia est sibi ipsi vnum. Eo ergo modo aliquis diligit alium, quo est vnum cum ipso. Nam consanguinei amantur amore naturali propter communionem naturalis generationis. Conciues verò amantur amore politico, propter unitatem vitæ ciuilibis. Conformiter vnus angelus naturaliter diligit alium, in quantum in natura intellectuali secum communicat, saltem in genere. Vnde Ecclesiastici 13. dicitur: Omne animal naturaliter diligit sibi simile.

4 ¶ Adhuc autem ex naturali inclinatione naturalium, scimus quid sentire oporteat de naturali amore intellectualium naturarum. Videmus autem in naturalibus, quia ea quæ hoc ip-

SVMMAE FID. ORTHO. LIB. I. 73.

sum quod sunt, aliorum sunt, atque ad alia ordinantur, magis appetunt bonum illius ad quod ordinantur, & potius inclinantur in id cuius sunt, quam in proprium bonum: quemadmodum pars corporis, scilicet manus, exponit se gladio pro totius corporis defensione. Et quoniam ars & ratio imitantur naturam, iccirco in politicis virtuosum est, quod priuata persona se exponat mortis periculo pro reipublicæ commodo. Et si homo esset naturalis pars communitatis, inclinatio ista naturalis consisteret. Quoniam ergo deus est vniuersale summumque bonum, cuius est angelus & omnis creatura, a quo dependent vniuersa, palam est quod angelus & etiam homo naturali dilectione plus diligant deum, quam se. Imò si sic non esset naturalis dilectio, esset peruersa, nec per gratiam perficeretur, sed corrumperetur sicut & vitia. Vnde sequitur falsam esse propositionem dicentium, quod licet angelus maius bonum velit naturaliter deo quam sibi, vult enim deum esse deum, & se esse creaturam, tamen simpliciter plus amat seipsum quam deum, quia intensius & principalius diligit se quam deum naturali affectu.

¶ Item omnia moralia legis præcepta sunt de naturali ratione. Sed deum amare plus quam seipsum, est morale præceptum. Est ergo de naturali rationis dictamine, plus amare deum quam se. Et quauis natura dicatur semper reflecti super se, non tamen sic quod solum velit particulare bonum, sed multo magis vult bonum commune quam priuatum. Imò nec diligit propter seipsum finaliter, sed propter ipsum deum: quauis ratio amandi deum sit ex hoc, quod deus est causa bonitatis & conseruationis in nobis. Hæc autem naturalis dilectio in damnatis & impiis offuscatur, qui licet deum in seipso consideratum non odiant, tamen ratione effectuum dei, qui eorum voluntati discordant, deum odire possunt.

¶ An angelus habeat causam sui esse. 2. An sit ab æterno. 3. An factus sit ante corporalem creaturam. 4. Et si in cœlo empyreo conditi sint angeli. Articulus 81.

IN præinductis iam patuit, quod solus deus est ens per essentiam, & ipsum suum esse in se subsistens. Omnia verò secunda sunt entia per participationem, nec sunt suum esse, sed natura eorum recipit esse. Angelus ergo ab alio quo-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dam sublimiori principio fluxit & factus est. Creationem vero angelorum sanctus Moses nomine cœli expressit, non tamen voluit eam apertè describere, tum quia rudi populo loquebatur, tum quia si cognouissent res quasdam esse creatas omni natura corporea præstantiores, magnam ex hoc idola triæ occasionem sumpissent.

12. 2

2 ¶ Præterea satis ostensum est, nil post super benedictissimam & superessentialem trinitatem esse æternum. Angelus ergo ab æterno non fuit.

12. 3

3 ¶ Denique probabilius est angelos simul cum mûdo sensibili esse creatos. Ipsum enim vniuersum ex visibilibus & inuisibilibus creaturis integratur & constat. Quñ ergo dei perfecta sint opera, nec pars sit sine suo toto completa, sequitur angelos simul cum natura corporali productos. Tamen positio doctorum Græcorum, qui omnes concorditer oppositū sentiunt, non est reputanda erronea, maximè propter auctoritatem Gregorij Nazanzeni, qui tantæ extirrit auctoritatis in expositione scripturæ, & Christiana doctrina, vt nullus vquam dictis eius calumniam inferre præsumperit, quemadmodum nec Athanasij documentis, vt refert Hieronymus. Qui etiam doctores Græcorum sequendo, ait super epistolâ ad Titum: Sex milia nostri temporis nondum complètur annorum, & quanta tempora, quâtaq; seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli & dominationes ceteraq; fuere virtutes?

12. 4

4 ¶ At verò vt ait Strabus super illud Genesis, In principio creauit deus cœlum & terram, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum igneum vel intellectuale: quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum. Quia enim vniuersi perfectio, ex visibilibus & inuisibilium ordine pendet, decuit sic angelos fieri, vt insinuantur habere connexionem ad creaturam corpoream. Et sic decens fuit vt crearentur in summo cœlo, tanquam toti naturæ corporeæ præfidentes. Et hoc de superioribus angelis certū est. De inferioribus verò aliqui opinantur, qd sint creati in aère. Dicit enim Augusti, secundo super Genesim ad litteram, quod angeli sunt creati in superiori parte aëris. Forte tamen per superiorem partem aëris intelligit supremam partem cœli cui aër consimilis est. Quod verò angelus pestilens dixit, In cœlum conscendam, non de cœlo corporeo, sed de

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 76  
cœlo sanctæ Trinitatis ritè accipitur.

¶ An angeli fuerunt beati creati. 2. An indiguerunt gratia, qua conuerterentur ad deum. 3. An sint creati in gratia. 4. An beatitudinem meruerunt. Articulus 82.

9. 62

**B**eatitudo præterea duplex est, scilicet naturalis, quæ naturali virtute acquiri potest. Et hanc angeli mox creati habebât, sunt enim in naturalibus perfectionibus creati. Et de hac beatitudine exponendæ sunt auctoritates quæ asserunt angelos fœlices creatos. Alia verò beatitudo est supernaturalis, quæ in diuinæ essentiæ immediata & clara visione cõsistit, nec ex puris naturalibus adipisci valet. Et in hac nõ sunt creati: sic enim fuissent in bono immobiles facti, vnde nec quisquam eorum peccasset. Quòd autem Augustinus testatur eos statim cognouisse res in verbo, non debet intelligi de visione verbi beata, & per essentiam, sed de ea qua per propriam naturam, quæ est quoddam verbi speculum, ipsum dei verbum cognouerunt.

12. 2.

2 ¶ Deniq; ad conuersionem illam quæ est ad deum, secūdum quod est supernaturalis fœlicitatis obiectum, indiguerūt angeli gratia. Nil enim mouetur ad id quod suam naturalem potestatem transcendit, nisi à superiori causa iuuetur: quemadmodum calor nõ generat carnem, nisi per animæ vegetatiuæ virtutem. Cùm ergo supernaturalis fœlicitas naturalem virtutem omnis mentis creatæ excedat, ad eam non conuertitur, nisi per gratiam. Est autem triplex conuersio mentis in deum. Vna, que est per charitatem perfectâ, vt in patria. Alia, quæ est meritum beatitudinis, ad quam gratia habitualis exigitur. Tertia est preparatio mentis ad gratiam, ad quam non requiritur gratia habitualis, sed operatio dei ad se animam conuertentis, iuxta illud Thren. vlt. Conuerte nos domine ad te, & conuertemur.

12. 3.

3 ¶ Porrò quanuis nonnulli adfirmant, angelos in solis naturalibus conditos, probabilior tamè extat positio, quòd sunt creati in gratia. Sicut enim se habent rationes seminales ad materiam & res naturales: sic se habent gratia gratum faciens ad mentē creatam. Nam in euāg. verbum dei semen vocatur. Quemadmodum ergo Augusti. testante, statim in rerum creatione cõcreatæ sunt corporali materiæ rationes semina-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

les: sic mentibus angelorum connata atq; infusa est à principio gratia gratum faciens. Sunt ergo creati in gratia. Vnde duodecimo de ciuitate dei August. ait: Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi qui eos fecit cum sua voluntate, j. cū amore casto, quo sibi adhærerent, creauit, simul in eis condēs naturam, & tribuēs gratiam? Quod vero, 3. super Genesim ad literam dicit August. Angelica natura primò informiter est creata, verum est per comparisonem ad plenam gratiæ perfectionem, seu gloriæ visionem.

4. ¶ Præterea omnis intellectus creatus cōparatur ad beatitudinem sicut ad vltimum supernaturalemq; finē. Res autem ad finem per operationē pertingit. Sed dum finis est supernaturalis, expectatur eius adeptio ex alterius dono. Cū ergo dei fruitio sit supernaturalis beatitudo, ad eam nullus pertingit, nisi per meritum propriæ actionis, per quod à deo ipsi promerenti donatur. Si ergo ponantur angeli in gratia creati, tunc palam est quòd per gratiam beatitudinem meruerunt. Si verò quis dicat, quòd non sint in gratia facti, tunc sine merito beatitudinem sunt adepti, sicut & nos gratiam primam sine merito nostro suscipimus. Sed hoc est cōtra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis & præmij, secundum Philosophum 3. Ethicorum. Vel oportet asserere, quòd beatitudinē mereatur per obsequia, quæ nunc beati nobis impēdunt vt aliqui ponunt, quod est contra rationē meriti. Habet enim meritū rationē viæ ad finē vel præmiū. Ei verò qui nunc finē sortitus est, non cōpetit ad finē moueri vel tēdere.

¶ Vtrum angeli statim post meritum beatitudinem acceperunt.  
2. An gratiam & gloriam secundum naturalem capacitatem adepti sint. 3. An simul cum beatitudine sit in eis naturalis dilectio atq; cognitio. 4. An possint post beatitudinem peccare vel proficere. Articulus. 83.

¶ Oportet insuper scire, quòd angeli immediatè felicitàtem sortiti sunt post primam conuersionē seu motionem in deum per charitatem. Sicut enim se habent ad naturalem cognitionem per suam naturam: sic se habent ad supernaturalem cognitionem seu beatitudinis gloriam per gratiam. Sicut ergo sine discursu statim suam naturalem perfectionem & cognitionem habuerunt propter

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 77.

naturæ suæ dignitatem: sic sine dilatione recipiunt gloriam post meritum. Et sic post primum motū charitatis immediatè sunt beati, & in bono stabiles facti. Vnumquodq; enim perficitur secundum exigentiam ac dispositionem suæ naturæ. Et ergo homo non ita citò præmium recipit, non enim est sibi naturale tam subito perfectionem adipisci, sed paulatim. Nō tamen potuit angelus in eodem instanti felicitàtem mereri, eamq; habere. Nam actus meritori⁹ pertinet ad gratiam imperfectam, actus verò beatitudinis ad gratiā consummatam.

2. ¶ Præterea sicut 2. Sententiariū ait Magister: Rationabile est quòd angelis data sint munera gratiæ, & quātitas gloriæ, secundum gradum naturalis dignitatis ipsorū. Primò, ex parte dei, qui omnia ordinatè disponit, & vnumquodq; iuxta suā capacitatem adimplet. Imò sicut natura angelica facta est ad obtinendum beatitudinem: sic diuersitas naturalis perfectionis angelorū, ordinata videtur ad diuersos beatitudinis gradus. Secundò istud apparet rationale ex parte angelorum. In angelo nanq; non est diuersarum essentialium partium vnio, quarum vna actū alterius retardet siue impediat: sicut in homine, in quo intellectualis operatio sæpe debilitatur vel tollitur ex motu & actu partis sensitivæ. Vnde rationabiliter dicitur, quòd angeli quorum est natura præstantior, & naturalis perfectio atq; sciētia amplior, efficacius fortiusq; ad deū conuersi sint. Et sic qui habebant meliora naturalia, habent plus de gratia & gloria.

3. ¶ Præterea sicut gratia non aufert naturam, sed perficit eam: sic visio beatifica, non tollit naturalem notitiam vel dilectionem in angelis, sed perficit eam. Non enim est inconueniens eandem potentiam simul habere plures actus, quorū vnus ordinatur ad aliū. Cū ergo naturalis cognitio atq; dilectio ad supnaturalē felicitàtem referatur, possunt esse simul.

4. ¶ Adhuc autem cū ipsa diuina natura quæ utique est essentia bonitatis, sit beatificæ visionis obiectum: sic se habet intellectus beatorum ad diuinam essentiam, sicut aliquis qui deum non videt ad communem rationem boni, quod est obiectum appetit⁹. Vnde sicut nemo agit vel appetit aliquid nisi sit vel verum vel apparens bonum (nil enim appetitur nisi sub ratione boni) sic beati in patria nil agere vel appetere possunt, nisi attendendo ad deum. Sic autem agens non potest peccare. Ideo angeli iam beatitudinē adepti peccare non

D. DIONYSII CARTHUSIANI

possunt. Hoc tamen libertati voluntatis non derogat. Nam potentia rationales, videlicet intellectus & voluntas, sunt indifferentes, non quidem ad omnia: quia intellectus primus principis non assentire non potest, & voluntas non potest non appetere sub ratione boni: tamen ad alia ad quae naturaliter non ordinatur, & quae sunt media ad finem, indifferenter seu liberè se habent.

an .9.

¶ At verò omnis motor in sua operatione intendit ad aliquè determinatum & certum finem, ad quem intendit rem motam perducere. Beatitudo autè aeterna cum sit supernaturalis, non conuenit angelo vel homini, nisi ex ordinatione diuina. Sicut ergo deus intellectualem creaturam ad beatitudinem ordinauit, sic vnamquamque intellectualem substantiam ad certum modum & gradum beatitudinis reuoluit: quo ad eam talis substantia ultra proficere nequit. Ideoque angelus vel quicumque beatus, qui nunc est in termino, & beatitudinem pro premio habet, ultra proficere in ea non potest. Et hoc de essentiali premio verum est. In accidentali autem gaudio, quod ad accidentale premium pertinet, proficere possunt vsque ad diem iudicij. Et aliqui dicunt, quod etiam accidentale premium mereri possunt. Nam gaudium est angelis dei super vno peccatore poenitentiam agente. Veruntamen melius dicitur, quod nil mereantur, quia gaudij huius adeptio magis procedit ex virtute beatitudinis, quam ex merito aliquo.

¶ An culpa possit esse in angelo .2. An sola superbia in eis esse valeat. 3. Quid appetendo angeli peccauerunt. 4. An aliqui daemones sint naturaliter mali. Articulus 84.

.9. 6 3  
an .i.

**D**Enique omnis creatura si sibi relinquatur, potest peccare. Et ergo angelus non potest non peccare nisi ex gratia. Omne enim agens à debito ordine potest deficere, quod non est sibi ipsi rectitudinis regula, sed sub altiori agente continetur, & ad aliquid extra se ordinatur. Deus ergo cuius virtus est regula sui actus (nam diuina voluntas non supponitur alteri, nec ordinatur ad aliam) peccare non potest. Cum peccare non sit nisi à rectitudine finis deficere. Deus verò est sibi ipsi finis: & igitur non potest peccare, sicut non potest à seipso deficere. Omnis autem intellectualis creata substantia est sub regula diuinae voluntatis,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 78

& ad alium finem, scilicet deum naturaliter ordinatur. Idcirco in sua operatione potest à debito ordine peruenire ad hunc finem deficere, prout supernaturalis felicitatis obiectum. Unde Iob. 4. dictum est: In angelis suis reperit prauitatem. Contingit autem dupliciter aliquem peccare. Vno modo ex electione mali, & hoc est ex habitu vitioso peccare: quod non fit nisi ex praui ignorantia vel errore: & sic angelus peccare non potuit, quia in ipso passiones locum non habent, quae intellectum eius obnubilent. Nec primum eius peccatum ex habitu vitioso vel praui culpa processit. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, non tamen est cum ordine rectae mensurae seu debitae regulae: sic quod defectus, qui est causa peccati, non sit ex parte rei, sed eligentis: vt si quis eligat orare, non eligens obseruare formam ecclesiae. Tale autem peccatum non praesupponit ignorantiam, sed inaduertentiam seu absentiam considerationis eorum quae consideranda sunt: sicque angeli peccauerunt, conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium finem ordine voluntatis diuinae.

an .2.

2. ¶ Insuper peccatum esse potest in aliquo dupliciter, scilicet secundum causam. Et sic omnia peccata esse possunt in daemone, secundum quod homines in omnia peccata peccando inducunt. Secundò, est peccatum in aliquo secundum affectum. Et sic illa peccata duntaxat in daemone sunt, ad quae spiritalis natura affici potest: non autem afficitur circa corporalia bona. Nil enim afficitur nisi ad id, quod est suae naturae aliquo modo conueniens. In spiritalium autem bonorum affectu peccatum non est, nisi per hoc quod regula & ordo superioris non obseruatur, videlicet quia immoderate appetitur. Non subdi autem ordinationi, superioris superbia, vitium est. Primum ergo peccatum diaboli esse non potuit nisi superbia: sed ex ea consequenter processit inuidia. Nam eiusdem rationis est quod aliquis aliquid appetat, & quod renitatur opposito seu impedimento sui affectus. Ex hoc ergo quod daemon excellentiam appetiuit, consecutum est, vt alterius scilicet hominis, imò & dei excellentiae inuideat. Appetiuit enim non solum excellentiam, sed excellentiam singularem: cuius singularitas ex consortio alterius cessat. Unde .9. de Ciuitate dei Augustin<sup>9</sup> ait: Diabol<sup>9</sup> non est fornicator vel ebrius, sed superbus & inuidus. Quod verò, .3. de Ciuitate

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dei afferit, dæmones in obscenitatibus corporaliū voluptatum delectari, non est intelligendum, quod ipsa carnalis voluptas eos delectet, sed illa delectatio ex inuidia oritur. Delectantur enim in illis, in quantum contrariantur spiritali puritati & humanæ saluti.

m. 3.

3. ¶ Porro peccatū dæmonis erat, quod voluit esse vt deus, non vtique per æquiparationem seu æqualitatem, hoc enim sciuit esse impossibile. Et iterum impossibile est vt natura inferior velit transferri in gradum altioris naturæ: sic enim appeteret se non esse, quod est contra naturale desiderium. In hoc tamen imaginatio hominis fallitur, vt ideo putet se homo velle habere altiore naturam, quia desiderat altiori naturæ in aliquibus accidentibus assimilari. In deo autem nullum est accidens. Ideoque angelus non optauit esse deus nec vt deus per æquiparationem, sed secundum similitudinē Appetere verò similitudinē dei contingit dupliciter. Primò, in illo in quo creatura nata est deo assimilari, vt in visioe amorque dei. Et sic velle esse vt deus, nō est peccatum, nisi debitus ordo appetendi prætermittatur. Si enim quis vellet deo sic assimilari ex propria & non diuina virtute, peccaret. Secundò, potest quis dei similitudinem appetere in illo in quo non est natus deo assimilari, vt si quis vellet creare cælum & terram. Et sic dæmon optauit esse deus. Non tamen sic quod absolutè voluit nulli subesse, (Sic enim appetisset propriū nō esse, cum nulla creatura queat subsistere, nisi à deo conseruetur) sed ideo appetijt inordinatè esse similis deo: vel quia optauit illam beatitudinē tanquam vltimum finē, ad quam naturali ac propria virtute pertingere potuit, appetitum suum auertens à supernaturali beatitudine quæ datur per gratiam. Vel si illam finaliter desiderauit, voluit eam adipisci, non ex diuinæ gratiæ dono, sed quasi ex seipso. Quod consonat dictis Anselmi, qui ait: Illud diabolus appetiuit ad quod peruenisset, si stetisset. Horum autem vtrunque in idem quodammodo redit. Nam vtroque modo optauit beatitudinem propria virtute sortiri, quod deo est proprium. Et quia voluit sibi ipsi per se sufficere, voluit etiā aliis dominari. Id enim quod est primum atque per se, est principium eorum quæ sunt per aliud. Et sic in vtroque voluit deo per seipsum inordinatè assimilari.

m. 4.

4. ¶ At verò omne quod est inquantū est & naturā aliquā

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I 79.

habet, naturaliter tendit in bonum. Vniuersali autem diuinoque bono, nullum malum coniungitur, sed bono particulari: vt igni hoc malum coniūgitur, quod est consumptiuus. Vnde id quod naturaliter tendit in particulare bonum, potest quoque naturaliter tendere in aliquod malū non inquantum est malū, sed per accidens, prout coniunctum est bono. Quod verò naturaliter ordinatur & tendit in vniuersale perfectumque bonum, nullo modo naturaliter tendit in malum. Cum ergo dæmones sint intellectuales substantiæ, naturaliter ordinem habent ad vniuersale bonum, secundum quod illud apprehendere atque appetere possunt. Non ergo sunt naturaliter mali. Ex quibus innotescit error Porphyrij, quem Augustin⁹ decimo de Ciuitate dei reprobat. Dixit enim Porphyrius: Quoddam est dæmonum genus natura fallax, simulās deos & animas defunctorū. Verūtamen hoc dixit, quia opinatur cū Platonice dæmones esse animalia aëria animo passiva, & sensitiuā naturā habētia. Et sic possent dici naturafallices, sicut & homines naturaliter dicuntur mali & iracūdi vel timidi, nō ex parte intellectualis naturæ, sed sensitiuæ, in qua est naturalis inclinatio ad inordinatas passionū affectiones.

- ¶ An angelus in primo instāti suæ creationis potuit esse malus 2. An aliqua mora fuit inter creationem & lapsum.  
3. An summus cadentium fuit supremus inter omnes angelos. Articulus 85.

**A**liqui demum opinati sunt atque dixerunt, quod licet dæmon non sit naturaliter malus: tamen angel⁹ factus est malus, & fuit malus in primo suæ creationis instanti, ex propriæ voluntatis peccato. Hęc autem positio authoritati sacræ scripturæ contradicit. Nā Isa. 14. sub figura regis Babylonis diabolo dicitur: Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? Et Ezech. 27. eidem sub figura regis Tyri dicitur: In delitiis paradisi dei fuisti. Alij ergo dixerunt, quod angelus in primo suo conditionis instanti nō extitit malus, nec peccauit, tamen peccare potuit. Quod aliqui improbant, quia impossibile est duas operatiōes seinui-cem consequentes in eodem instanti terminari. Nō ergo potuit creatio angeli & transgressio eius, quæ sunt duę operatiōes se mutuò consequentes, in vno instanti finiri. Hęc autē

m. 5.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

improbatio nulla est. Licet enim nō pnt duæ mutationes successiuè se sequentes in vno terminari instanti: tamen mutationes instantaneæ pnt. Eodem quippe instanti quo luna illuminatur à sole, ipsa illuminat aërem. Creatio autem & actio angeli sunt instantaneæ, & ergo simul esse possunt. Iccircò aliter respondēdū est & dicēdum, quòd angelus non potuit in primo instanti suæ molitionis peccare, nam prima operatio rei quæ simul incipit cum re, est ipsi rei ab agente. Quemadmodum ferri sursum conuenit igni à generare. Quod ergo producit à causa imperfecta & defectiua, potest statim in sua operatione deficere. Angelus verò cum sit à causa summè perfecta, non potuit statim in eo quo creatus est instanti peccare. Potuit tamen in eo mereri, quoniam meritum à deo est. Quod autem scriptum est Iohan. 8. Ille (scilicet diabolus) homicida erat ab initio. Et illud, Diabolus ab initio peccat, non intelligitur ab initio temporis, sed peccati, vt sit sensus, Ab initio peccat .j. ex quo peccare cepit, peccare non cessat. Si autem quis instet & dicat: Ex quo demon in primo suæ creationis instati operationem habuit, vel ergo habuit operationem rectam, & sic meruit beatitudinem maximè si iuxta præhabita dicatur creatus in gratia: quo dato, mox beatus fuisset quia secundum prædicta in angelis præmium statim sequitur meritum. Vel habuit operationem non rectam, & sic in primo suæ productionis instanti peccasset. Respondendū, quòd deus non discreuit inter angelos ante auersionem quorundā & conuersionē aliorū secundū Augustinū. 11. de Ciuitate dei. Et ergo omnes simul in gratia conditi, omnes pariter beatitudinē meruerunt. Non tamen mox beati facti sunt omnes, quia non omnes perstiterunt, sed quidam beatitudini impedimentum præstiterunt per peccatum quo præmium mortificauerunt.

26.

2 ¶ Denique si ponantur angeli facti in gratia & statim in actum liberi arbitrij processisse, sequitur demonem statim post primum instans suæ creationis peccasse. Quia enim nūc dictum est, quòd beatitudinem meruit, eam protinus recepisset nisi immediatè impedimentum peccando adiecisset. Dictum est enim, quòd angelus vno meritorio actu beatitudinem consequatur. Si verò dicantur angeli non facti in gratia, vel non habuisse in primo suæ creationis instanti liberi actum arbitrij nil prohiberet inter creationem & lapsum ali-

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 80.

quam moram fuisse. Quod verò Ezechielis vicesimo octauo dicitur dæmoni, Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te, prædicta respōsioni non obuiat. Nam sacra scriptura exprimere solet spirituales .j. rationales animi motus atq; affectus metaphoricè, per motus corporales. Sciendum autem q̄ in separatis & in intellectualibus non cadit inter duo instantia tempus medium.

3 ¶ Prætereà in peccato duo considerantur, videlicet pronitas ad peccandum, & peccandi motuum. Quia igitur inferiorum angelorum erat minor stabilitas, dixit Damascenus, quòd summus angelus peccans fuit terrestri orbi prælatus, & de infimo ordine, nam in ipso fuit maior pronitas mali quam in superioribus. Hęc autem positio doctrinæ Platoniorum concordat, ei quam Augusti. li. de Ciuitate dei refert. Dicebāt nempe quòd omnes dij .j. intellectuales substantiæ erant boni & aliqui mali, id est, inferiorum angelorum. Nec abiicienda est ista opinio, quasi aliena à fide. Tota enim creatura corporalis administratur à deo per angelos, secundum Augusti. 3. de Trinitate: Idcirco dici nil prohibet administrationem inferiorum corporum inferioribus angelis esse commissam, superiorum verò superioribus angelis, summos autem deo assistere. Sicq; Damascenus adfirmat prolapsos fuisse de inferioribus, in quorum ordine aliqui perstiterunt. Si verò consideretur motuum ad peccandum, sic inuenitur maior ratio dicendi quòd ille qui peccauit fuit angelorum altissimus, motiuū enim peccati superbię est excellētia, angelus autem supremus excellentissimus erat in decore naturæ & subtilitate sapientiæ. Et ergo secundum Gregori. Lucifer erat simpliciter summus omnium angelorum. Hoc quoq; probabilius est, peccatum enim angeli non erat ex infirmitate, sed ex sola libertate, ad quam motuum peccandi maximè spectat. Veruntamen alij positioni non est præiudicandum, nam in principe inferiorum angelorum esse potuit singulare quoddam motuum peccandi. Sciendum autem quòd primus angelus peccans, licet secundum Gregori. fuit de ordine Seraphim summusq; Seraphim, tamen propheta non nominat eum Seraph, sed Cherubim, quæadmodum scriptum est: Tu Cherubim signaculū similitudinis, &c. Plenitudo enim scientiæ quæ designatur per Cherubim esse potest cum peccato mortali,

27.

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
quale erat peccatum Luciferi: non autem plenitudo amoris,  
quam importat hoc nomen Seraphim.

¶ An primus angelus peccans erat aliis peccandi causa. 2. An  
tot peccauerunt quot permanserunt. Articulus 86.

8  
Porrò primus angelus peccans, extitit aliis causa pec-  
candi, non cogens, sed sicut inducēs. Vnde Apocaly.  
12. dicitur, quòd draco traxit secum tertiam partem  
stellarum. Et Matth. 25. scriptum est: Ite maledicti in i-  
gnem aeternū, qui paratus est diabolo & angelis eius. Diabo-  
lus ergo supremus omnium aliorum est princeps. Quod non  
esset, nisi fuisset eis perditionis occasio, quia secundum di-  
uinae iustitiae ordinem, qui sunt socij in peccatis, sunt socij in  
tormentis. Et qui dæmoni subditur in culpa, subditur ei in pœ-  
na. Omnes tamen simul peccauerunt secundum Damascenū.  
Angelus enim non eget temporis mora ad eligendum, exhor-  
tandum, vel consentiendum: sed mox eodem instanti quo a-  
liquid concipit, potest illud alij angelo intelligibiliter infi-  
nuare, & ille potest in eodem instanti consentire. Nam homo  
eodem instanti quo aliquid mente apprehēdit, loqui incipe-  
re potest. Alter quoq; statim cū audit, consentire potest, si  
id quod dicitur sit per se notum.

9  
2 ¶ Deniq; peccatum est contra naturalem inclinationem,  
quæ autem sunt contra naturam, in paucioribus sunt. Natura  
enim cōsequitur suū effectum semper vel frequenter. Ideoq;  
pauciores peccauerunt, q̄ steterunt. Vnde. 4. Reg. habetur:  
Plures nobiscum sunt, q̄ cum illis: quod de angelis sanctis ex-  
ponitur. Quod autem Philosophus dicit, Malū esse vt in plu-  
ribus, bonum in paucioribus, dictum est propter homines, in  
quibus maior pars sequitur sensibilia bona, propter sensitivæ  
partis inclinationem. Non autem in omnibus neq; simplici-  
ter verum est. Sciendum autem, quòd illi qui asserunt primum  
apostatam angelum fuisse de infinito ordine, non concedunt  
de quolibet choro aliquos corruisse. Sed tenentes quòd Luci-  
fer extitit summus angelorum, adfirmant de omnibus choris  
quosdam prolapsos: Aliter non assumerētur homines ad sin-  
gulos ordines angelorum, propter angelicæ supplementum  
ruinæ. Quædam tamē nomina angelorum, videlicet Throni  
& Seraphim, non attribuuntur dæmonibus, quoniam impo-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 21.  
nuntur à charitate & diuina in habitatione. Nomina verò Se-  
raphim & Potestatum ac Principatū ipsi attribuuntur, quo-  
niam ad scientiam & potētiam pertinent, quæ bonis ac ma-  
lis extant communia.

¶ De obtenebratione intellectus & obstinatione uoluntatis dæ-  
monum. 2. De dolore eorum & loco pœnarum ipsorum.  
Articulus 87.

69  
Trixplex autē cognitio est. Vna naturalis, & hæc in dæ-  
monibus integra permanet, sicut natura eorum sim-  
plex existit. Vnde quarto cap. de diuinis nominibus  
Dionysius ait: Data dæmonibus naturalia dona ne-  
quaquā mutata esse dicimus, sed sunt integra & splē-  
didissima. Secunda est cognitio secretorum diuinorum per  
gratiā, quæ duplex est. Vna enim est solūm speculatiua & in-  
formis. Et hæc in dæmonibus diminuta est per culpam, non  
autem omnino ablata: nam per angelos sanctos aut opera dei  
aliqua eis secreta reuelantur, prout deus expediens nouit.  
Tertia cognitio est affectiua, quæ est secunda cognitio gra-  
tiæ. Hæc verò omnino ablata est dæmonibus, sicut & chari-  
tas. Cognitio autem dæmonum non est matutina, quoniam  
non cernunt aliquid in verbo: nec est vespertina, quia non  
referunt eam ad laudem creatoris: est verò nocturna. Myste-  
rium quoq; regni dei .j. Christi incarnationem perfectē non  
nouerant nec certitudinaliter, secundum Augustinum, sed  
solūm per quædam temporalia facta. Iterum aduertendum,  
quòd dæmones aliquid tripliciter noscunt, videlicet subtili-  
tate proprii intellectus, reuelatione angelorum sanctorum, &  
experientia longi temporis. Non quòd qui cquam à sensu ac-  
cipiunt, sed dum aliquid in ipsis rebus fit, tūc per speciem rei  
quam naturaliter habent sibi vnitam, aliquid sciunt præsen-  
tialiter esse, quod ante non sciuerant esse futurum: quemad-  
modum de cognitione angelorum præinductum est.

2 ¶ Præterea Origenis opinio fuit omnē voluntatem crea-  
tam propter libertatem arbitrij semper manere de bono in  
malum & e contra flexibilem præter animam Christi propter  
vniōnem cum verbo. Hoc autē scripturæ discordat, quæ te-  
statur diabolus cum suis mittendum in ignem aeternum: iu-  
stos verò, in vitam aeternam ituros. Item tollit veram beatitu-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

dinē, de cuius ratione est firma securitas, & sempiterna stabilitas. Voluntas ergo dæmonū est obstinata in malo, non propter grauitatem culpæ, sed propter conditionem naturæ vel status. Quod enim est hominibus mors, hoc est dæmonibus casus, secundum Damascenum. Sicut ergo peccata mortalia hominibus non remittuntur post mortem, sic dæmones post casum non surgunt. Vis enim appetitiua mouetur ab apprehensione virtutis cognitiuæ, & proportionatur eidem. Sicut ergo angelus apprehendit immobiliter atque simpliciter per intellectum, homo autem mobiliter & discursiuè cognoscit per rationem: sic voluntas angeli adhæret ei quod concipit fixè & inauertibiliter. Homo autem mobiliter. Si autem consideretur voluntas angeli secundum se seu ante adhæSIONEM sic indifferens est, & ad vtrumque flexibilis, sed postquā adhæsit, non redit. Et ergo dici consuevit, quod humana voluntas flexibilis est ante electionem & post. Voluntas verò angeli ante electionem & non post eam. Vnde primum peccatum dæmonum adhuc manet in eis, & semper manebit quantum ad appetitum, quanuis sciant non posse optatū adipisci.

3. ¶ Insuper gaudium dolor, & timor prout sunt passiones, non insunt dæmonibus (sic enim partem sensitiuam concernunt) sed prout sunt simplices actus voluntatis, in eis esse possunt, & sic necesse est esse dolorem in dæmone. Nam talis dolor non est nisi renisus voluntatis cōtra id quod est, vel non est. Sunt autem multa quæ dæmon vellet non esse. Multa quoque non sunt quæ vellet esse. Priuatur etiam beatitudine quam naturaliter appetit. Item dæmones timent de malo futuro, scriptum est enim, dæmones tremunt & contremiscunt. Quod autem Iob quadragesimo primo dicitur, Factus est vt nullum timeret, intelligēdū est de timore à malo cohærente.

4. ¶ At verò dæmones inter deum & homines medij sunt quantum ad naturalem dignitatem, deus autem procurat bonum inferiorum per superiores. Bonum verò hominis deus dupliciter procurat videlicet directè, & hoc est per angelos sanctos, qui nos adiuuant. Et indirectè, puta per exercitiū cōtrariæ potestatis. Et sic per impugnationem & exercitiū dæmonū procuratur homini bonum. Dupliciter ergo loc⁹ pœnalis debetur dæmonibus. Vn⁹ rōe culpæ, vt infern⁹ in quem oēs retrudētur post diē iudicij, consummato exercitio isto cū

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 82.  
homine. Alius ratione prædictæ exercitationis seu tentationis, videlicet aër caliginosus, secundum Augustinū, qui quarto super Genesim ad literam dicit, quod sunt in eo sicut in carcere vsque ad diem iudicij. Sciendum autem, quod sicut gaudium angelorum non minoratur ex descēsu ad nos, quia considerant locum illum cælestem debitum eis: sic pœna dæmonum non minuitur ex hoc quod non sunt in inferno, sed in aere, quia sciunt alligationē illā infernalis loci sibi deberi.

¶ An creatura corporalis sit à deo .2. An sit propter deī bonitatem creata .3. An sit facta à deo per angelos .4. An formæ rerū corporalium sint causatæ ab angelis.  
Articulus 98.

Nunc de productione corporalis creature agendum est, quam Manichæi dixerunt non esse à bono deo, sed ab illo de quo ait Apostolus: Deus huius seculi excæcauit mentes infidelium, nō attendentes quod Apostolus nominat dæmonem seculi, id est secularium hominum deum, quomodo alibi dicit: Quorū deus venter est. Hæc ergo opinio oīno falsissima est. Diuersa enim nō cōcurrūt in vnum ordinem, nisi ab aliqua causa vniantur: nec diuersa in vno communicant, ni per participationem ab vno, sicut multa corpora calida ab igne calorem recipiunt. Ordo ergo specierum vniuersi, & esse in quo cuncta conueniunt, ab vno ordinatore atque principio processerunt.

¶ Porro sicut totū cōstat ex partibus, sic vniuersum cōstat ex omnibus creaturis. Quæadmodum ergo partes alicuius totius primo sunt propter proprios actus, vt oculus ppter videre: secundò pars ignobilior est propter nobiliore, vt pulmo propter cor. Tertiò, omnes sunt propter totū, & totū ordinatur ad aliquē finem extra se, vt homo ad dei fruitionem. Sic in partibus vniuersi vnaquæque creatura est propter propriā perfectionem. Secundò, inferior est propter superiorem, vt inanimata propter hominem. Tertiò, omnes sunt propter decorem seu perfectionem vniuersi. Ipsum autē cū partibus suis ordinatur in deum sicut in finē, secundum quod bonitas diuina in ipso representatur ad laudem opificis, & gloriam creatonis. Vnde eiusdem rei esse plures fines subordinati, sed vnus est finis vltimatus & summus, Ex prædictis patet error Origenis,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

qui dixit corporalem creaturam non esse creatam, nisi in pœnam spiritualium creaturarum peccantium. Quæ opinio in superioribus recitata est, & destructa.

3. *or* **I**nsuper sicut præactum est, quidam posuerunt res à deo quodam ordine esse productas: sic quod deus non esset immediata causa corporalium rerum, sed spiritualis creatura, ut intelligentia vel angelus. Hoc verò ante destructum est atque probatum, quod soli deo creatio competit. Esse enim cum sit communissimus effectus, omnibus ex substratum, & cætera omnia dicuntur per informationem quasi restringentia ipsum esse. Productio ergo ipsius esse vniuersalissimæ, & nihil præsupponenti seu primæ causæ correspondet. Creatio autem est productio totius substantiæ rei nullo supposito. Ideo soli deo conuenit.

4. *or* **P**orrò Platonici posuerunt formas quæ sunt in materia à formis separatis per se subsistentibus, quas nominabant ideas, produere, & aliud non esse nisi quasdam impressiones ac participationes talium formarum. Auicenna autem dixit eas procedere & causari à formis intelligibilibus quæ sunt in ipsis intelligentiis. Vtraque autem opinio ex vno videtur fundamento oriri: Sic enim inquirunt causam formarum ac si ipsi formis materialibus conueniret per se generari & fieri atque corrumpi. Hoc verò non est, sed sicut 7. Metaphi. probat Philoso. sicut composito competit propriè esse & non partibus eius seorsum, nisi prout sunt sub esse totius: sic generari & fieri seu causari & corrumpi cõpositis propriè competit. Cum igitur simile fiat à simili, non est quærenda causa separata, vel forma per se subsistens formarum materiæ coniunctarum: sed aliquod compositum, ut quod ignis generatur ob hoc igne. Forma autem non est ex influxu vel impressione substantiæ separata, sed per educationem de potèria materiæ in actum ab aliquo agente composita. Sed quia composita hæc inferiora mouentur à spirituali substantia secundum Augustinum 3. de Trinitate, videlicet à motore cœlesti, etiam formæ sunt à spirituali substantia tanquam per motum cœli mouente materiam ad formam. Deus verò est prima omnium causa, in quæ vniuersa causalitas vltimatè reducitur. Hoc ergo modo dicit Boëtius in libro de Trinitate, quod formæ quæ sunt in materia, profluxerunt à formis quæ sunt extra materiã. Prima autem formarum productio in ipsa originali rerum creatione à deo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 83.  
fuit, cui ad nutum materia seruit.

**¶** Vtrum informitas materiæ distinctionem eiusdem tempore præcessit .2. Et si sit una omnium corporalium rerum materia. Articulus 83. *9. 66*

**Q**uanuis autè sanctorum doctorum positiones videntur contrariæ circa præsentem materiam, tamò parum distant in re. Augustinus enim qui ait informitatem materiæ non præcessisse materiæ formationem tempore, sed origine seu ordine nature, accipit informitatem materiæ pro carentia omnis substantialis formæ: & sic certum est materiam non fuisse informem: non enim potest esse sine forma, cum omne esse omnisque actualitas à forma dependeat. Basilius verò & Chrysostomus atque Ambrosius asserentes informitatem materiæ temporaliter præcessisse formationem materiæ, sumunt informitatem non pro carentia formæ, sed pro carentis formositatis siue decoris, quæ modo in corporea creatura apparet. Et tamen circa hoc aliqui qualiter sibi discordant, quemadmodum infra patebit. Quantum verò ex textu Genesios elici valet, triplex formositas corporali creaturæ tunc defuit, ob quam dicebatur informis. Cælo enim deerat splendor lucis, propter quod dicitur: Tenebræ erant super faciem abyssi. Terræ autem duplex deerat decor. Vnus, quia erat aquis operta. Et ergo dicitur fuisse inanis, vel secundum aliam literam inuisibilis id est corporali aspectui non adparens. Alius, quia non erat plantis & herbis ornata, quamobrem dicitur fuisse vacua; vel incomposita secundum aliam literã. Item secundum Augustinum cum dicitur, In principio creauit deus cœlum & terram, per terrã intelligitur non ipsum elementum terræ vel aquæ, sed prima materia, quam Sanctus Moses nomine terræ vocauit, quoniã rudi populo loquebatur, per materiam secundum seipsam intelligere non valebat. Alij sancti per terram intelligunt elementum: Moses autem, non expressit ignem vel aërem, quia non sunt adeò manifesta. Refert tamen Augustinus libro de Ciuitate dei, quod Plato per spiritum qui ferebatur super aquas intellexit aërem, nam & aër spiritus dicitur. Per cœlum verò intellexit etiam ignem, cœlum namque asseruit esse igneæ naturæ. Rabbi Moses verò cum Platone de aëre consonans, di-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

cit per tenebras intelligi ignem, præsertim quoniam ignis in propria sphaera non lucet. Melius tamen per spiritum domini accipitur spiritus sanctus, sacra enim scriptura non solet per spiritum intelligere, nisi spiritum sanctum, qui dicitur ferri super aquas eo modo, quo voluntas artificis fertur super artificata.

2. ¶ Porro Plato & omnes quasi philosophi ante Aristotelem ponebant omnia corpora etiam caelestia esse de natura quatuor elementorum. Et quoniam quatuor elementorum est vna prima materia, sicut eorum mutua generatio atque corruptio comprobatur, sequitur omnium corporalium rerum esse vnam primam materiam. Aristoteles autem istam opinionem redarguit. Nam motus sequitur naturam rei. Cum ergo corporum caelestium motus sit circularis, qui caret contrarietate, sequitur naturam corporum caelestium esse distinctam ab inferioribus, quorum motus est rectus & contrarietatem habens. Anicebron verò posuit omnium corporum esse eandem materiam propter vnitatem formae corporeitatis, quam dixit semper adesse materiae. Sed cum forma substantialis det esse simpliciter, secundum hoc sequeretur, quod alia forma supereminens non darent esse simpliciter, sed secundum quid: & sic vera generatio & corruptio tollerentur à rebus, quemadmodum Aristoteles argumentatur contra eos, qui asserunt materiam primam esse ens actu. Dicendum ergo est, quod cum materia ex propria natura sit in potentia ad formam, omnes illas formas recipere potest, quibus ipsa communis est. Si ergo materia corporum caelestium esset eiusdem rationis cum materia inferiorum, sequeretur quod esset in potentia ad formas inferiores, & sic corpora caelestia non essent incorruptibilia. Veruntamen non est dicendum ut fingit Auerrois, quod corpus caeleste sit materia caeli, & sit solum in potentia ad vbi. non ad esse, & quod substantia separata sit eius forma. Quicquid enim est in actu, vel est actus seu forma, vel habet actum ad formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, corpus caeleste habebit formam, quod ipse negat: vel erit omnino actus & forma, & sic non esset aliquid sensibile, sed aliquid per se intelligibile.

¶ Augustinus autem videtur sequi Platonem, qui incorruptibilitatem corporum superiorum adscripsit duntaxat voluntati opificis.

¶ An caelum empyreum sit concreatum informi materiae

.2. An etiam tempus sit concreatum eidem.

Articulus 90.

**A**duertendum præterea, quod caelum empyreum non inuenitur positum nisi per authoritates Strabi & Bedae, qui dicunt ipsum factum mox angelis sanctis impletum. Et per authoritatem Basilij dicentis 2. Hexamerò: Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita prodignis operibus remuneratio restauratur in ea luce, quæ est extra mundum, vbi quietis domicilium sortiuntur. Conueniunt ergo isti in hoc, quod caelum empyreum sit locus beatorum. Differunt verò in ratione ponendi. Beda enim & Strabus ideo ipsum ponunt, quoniam firmamentum, quod caelum dicitur, non in principio sed secundo die legitur factum. Basilij autem idem ponit, ne deus videatur opus suum à tenebris inchoasse, ut calumniabantur Manichæi. Istæ autem rationes non multum cogunt. Nam quæstio de firmamento & tenebris aliter soluitur ab Augustino & aliis sanctis. Refert tamen Augustinus 10. de Ciuitate dei, quod Porphyrius dixit daemones esse in loco aereo, angelos verò in loco æthereo vel empyreo. Sed Porphyrius tanquam Platonius, per locum empyreum intellexit caelum syderium, quod ponebat igneam esse naturam. Non ergo Augustinus ponebat caelum empyreum eo modo quo nunc ponitur à modernis. Est itaque caelum empyreum in quo beati deo fruuntur deputatum contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, quatenus exterior claritas interiori conuenit. Videtur quoque Basilij in tertio Hexamerò sentire, quod claritas caeli empyrei sit sensibilis atque visibilis oculis corporis. Ait enim: Constat factum esse caelum, rotunditate conclusum, habens corpus spissum & adeò validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare, ob id regionem post se relictam luce carentem constituit, ut pote fulgore qui super radiabat exclusio. Sed quia firmamentum diaphanum est quod lumen non impedit, videmus enim stellarum splendorem non obstantibus mediis caelis, possumus dicere quod caelum empyreum non habeat lucem condensam aut radios emittentem ut sol, sed subtilem. Vel habet, claritatem gloriae, quæ claritati naturali non extat

D. DIONYSII CARTHYSIANI

conformis. Sciendum quoque quod quidam asserunt cœlum empyreum non habere influentiam in corpora inferiora, cū sit ad statum gloriæ ordinatum. Probabilius tamen dicitur, quod sicut summi angeli qui solūm assistunt, habent influentiam in medios & infimos qui mittuntur, quanuis ipsi nō mittantur, secundum diuinum Dionysium: sic cœlum empyreū influat rebus mobilibus, quanuis ipsum non moueatur. Vnde dici potest, quod influat aliquid fixum & permanens vt virtutem continendi atque causandi aut simile aliquid dignitatem concernens.

2. ¶ Porro communiter ponuntur quatuor simul creata, videlicet natura angelica, cœlum empyreum, materia corporaliū informis, & tempus. Hoc autem secundum intentionem Augustini non dicitur. Ponit enim duo simul creata, puta naturam angelicam, & materiam, de cœlo empyreo mentionem non faciens: Angelus verò atque materia informis præcedunt formationē, non tempore sed natura. Et sicut materia præcedit formationē, sic motus præcedit tempus: & sic tempus non posset eis connumerari, quasi illis coæquū & ante motū. Hæc ergo enumeratio ex intentione aliorū sanctorū procedit, secundū quos informitas materię duratione præcedit formationem ipsius. Cuius durationis oportet aliquod tempus ponere, aliter enim mensura illius temporis accipi non posset. Hoc vero tempus non erat mensura primi motus cœlestis, qui secundum hos sanctos non statim à principio cepit, sed fuit mensura motus alterius corporis, vel saltem successiōnū intelligentiæ & affectiones in mēte angelica. Item tempus potius ponitur vnum de quatuor primis creatis, quā motus cuius est mensura, qui generalem habitudinem habet ad res. Est enim communis rerum. Motus autem solum respicit proprium mobile.

7. 67. ¶ *An lux in spiritualibus proprie dicatur. 2. An lux corporalis sit corpus. 3. An sit qualitas. 4. An cōueniens fuit prima die lucem fieri. Articulus 91.*

1. ¶ **L**umen denique secundum primam suam impositionē significat id quod facit manifestationem in visu corporeo. Deinde extensum est secundum vsū loquentium ad significandum omnem manifestationem secundum quamcunque cognitionem: quemadmodum

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 85

visio primo imponitur ad designandum actum sensus visus. Sed propter dignitatem & certitudinem corporeæ visionis extenditur ad designandum perceptionem aliorum sensuum omnium. Dicimus enim: Vide quomodo sapit hoc, vel qualiter redolet. Sed & de intellectuali cognitione scriptum est: Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt. Si ergo loquamur de nomine luminis, splendoris vel lucis secundum primam impositionem, metaphorice & non proprie in spiritualibus dicitur. Sicq; Ambro. lib. de Trinitate ponit splendorem inter ea quæ de deo metaphorice dicuntur. Si verò loquamur de eis prout sunt in vsu loquentium, proprie in spiritualibus locum sortiuntur. Dicit enim Augustinus 4. super Genesim ad literam: In spiritualibus melior & certior est lux. Et sic Christus nō dicitur lux quomodo lapis. Lux enim propriè dicitur, lapis metaphorice. Dionysius quoq; 4. capit. de diuinis nominibus ponit lumen inter intelligibilia nomina dei. Apostolus etiam dicit ad Ephesios 5. Omne quod manifestatur lumen est. Manifestatio autem in spiritualibus summè & propriè est.

2. ¶ At verò lumen non est corpus, duorum enim corporū non est vnus & idem locus, lumen autem & aer seu corpus illuminatum sunt simul in vno loco. Item motus corporis non est instantaneus, illuminatio autem seu diffusio luminis est instantanea, & ad loci differentiam omnem, imò totum hemisphærium vno momento illuminatur, quod in tempore imperceptibili fieri nequit. Inrer dum tamen authores vtuntur nomine luminis pro corpore lucido. Moueri autem atq; reflecti & quædam similia non conueniunt luci nisi metaphorice, nam propriè solis corporibus competunt.

3. ¶ Amplius quidam dixerunt, qd lumen in aere non habet esse naturale, quemadmodum albedo in niue, sed esse intentionale vt similitudo coloris in aere. Hoc autem est falsum, nam lumen realiter denominat aerem, dicitur enim aer realiter lucidus: non autem dicitur coloratus propter speciem intentionalem albedinis. Item lumen in aere habet transmutationem naturalem, quia realiter calefacit, quod esse non posset, nisi haberet esse naturale. Alij opinati sunt quod lumen sit forma substantialis solis, quod etiam falsum est: nam forma substantialis non est per se sensibilis: & etiam quod vni est accidens, nulli extat substantia. Lumen ergo, vt testatur Damasc-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

cen<sup>o</sup>, ē qualitas corporis lucidi, sicut & calor corporis calidi.  
 4. ¶ Insuper de productione lucis, de qua scriptum est: Dixit deus fiat lux, est diuersa sanctorū positio. Augustino enim videtur non esse rationabile, Moſen omiſſiſſe ſpiritualium ſubſtantiarum creationem, iccirco ſicut per cælum de quo dicitur: In principio creauit deus cælum, intelligit ſpiritualē creaturam informem: ſic per lucis productionem intelligit eiſdem creaturæ formationem, quæ eſt adhæſio eiſdem ad deum. Alij ſancti adfirmant Moſen prætermiſſiſſe ſpiritualium productionem, cuius rationem diuerſimode tradunt. Baſilius enim aſſerit Moſen à temporali initio ſenſibilium rerum inchoaſſe, angelos verò ponit ante ſenſibilem mundum creatos. Alij dicunt hoc ideo factum, quoniam Moſes loquebatur rudi populo, cuius infirmitati cōdeſcendit, quem etiam ab idololatria retrahere conebatur. Si autem ſciuiſſent eſſe ſubſtantias omni corporali creatura præſtantes, proni fuiſſent adorare eas. Nam ſolem & lunam & ſtellas colore procliues extiterant. Oportuit ergo & decuit lucem corpoream primo die fieri, tāquam primi corporis ſcilicet cœli formam, propter expulſionem tenebrarum, de quibus in opere primæ diei dicitur: Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi. Item quia ſine luce dies prima, imò nec dies eſſe potuit. Item quia lux eſt qualitas inferioribus ſuperibusq; communis. Et iterum, quia ſecundum Baſilium, per lucem omnia manifeſtantur. Sic ergo lucis productio ad formationem ſeu diſtinctionem pertinet primæ diei. Nempe circa productionem corporalis creaturæ ſacra ſcriptura tria commemorat. Primo opus creationis, dum dicitur: In principio creauit deus cælum & terram. Secundo opus diſtinctionis, quum ſequitur: Diuiſit lucem & tenebras & aquas quæ ſunt ſupra firmamentum, & ce. Tertio opus ornatus, dum dicitur: Fiant luminaria. Demum hanc lucem primo die factam, aliqui dicunt fuiſſe nubem candidam, quæ poſtea ſole creato in præiacentem materiam rediit. Sed hoc ſtare non poteſt, quia textus ſacræ ſcripturæ non commemorat niſi creationem rerum, quæ poſtea perfeuerant. Vnde alij dicunt quod nubes illa adhuc permaneat, ſitq; ſoli coniuncta, quanuis non appareat. Hoc quoq; non ſonat. Sic nanq; nube illa ſuperflue & ſine cauſa maneret. Ideoq; alij adſeruerunt de nube illa ſolem eſſe factum, ſed hoc nihil eſt, quia ſol non eſt de natura elementalī, quemad-

SVMMAE FID. ORTHO. LIB. I. 86

modum oſtenſum eſt. Dicendum ergo cum beato Dionyſio 4. capitulo de diuinis nominibus, q̄ lux illa erat lux ſolis, ſed fuit informis, quia ante quartam diem non eſt determinatam ac plenam virtutem ſortita ad producēdum particulares effectus. Sic ergo ſubſtantia ſolis primo die fuit, ſed nondum perfectè illuminata. Vnde in productione huius imperfectæ lucis diuiſa & diſtincta eſt lux à tenebris tripliciter. Primo, quantum ad cauſam, nam in ſubſtantia ſolis erat cauſa lucis, in opacitate autem terræ cauſa tenebrarum. Secundo, quoad locum, nam in vno hemiſphærio erat lux, in alio tenebræ. Tertio, quantum ad tempus, in eodem nanque hemiſphærio pro vna parte tēporis extitit lumē, & pro alia parte tēporis tenebræ. Cognoscendum quoq; quod ſecundum Baſilium in primo triduo erat lux & tenebræ non per motum, ſed per contractionem luminis & emiſſionem eiſdem. Sed contra hoc arguit Auguſtinus, quia nulla eſſet ratio huius viciffitudinis emittendi contrahendiq; lumen. Nondum enim erant homines & animalia, quorum vſui illa deſeruirent. Rurſus talis emiſſio & retractio non fuit naturalis, ſed miraculoſa. In prima autem rerum creatione non quaritur quid deus poſſit neq; miraculum, ſed quid rerum natura habeat. Dicendum ergo, q̄ duplex eſt motus in cælo. Vnus toti cælo communis, qui cauſat diem & noctem, & iſte videtur primo inſtitutus. Secundus eſt motus in cælo proprius, qui facit diuerſitatem annorum & menſium. Vnde in prima die fit mentio ſolūm de diſtinctione diei ac noctis, in quarta autem fit mentio de diuerſitate dierum, annorum ac temporum, factis luminari-bus atq; ſyderibus, de quibus ſcriptum eſt: Sint in dies & tempora & annos.

¶ An firmamentum ſit factum ſecundo die. 2. An ſint aliquæ aquæ ſupra firmamentum. Articulus 92.

Q Vemadmodum autem Auguſtinus docet, duo obſeruanda ſunt in quæſtionibus iſtis. Primo, vt veritas ſcripturæ incōcuſſe teneatur: ſecundo, ne quis nimis vni expoſitioni inhæreat, dum ſcriptura diuerſimodè exponi poteſt. Quod ergo firmamentum ſecunda die factum deſcribitur, diuerſimodè poteſt intelligi, ſecundum quod diuerſa fuit de natura firmamenti opinio. Quidam

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nanque, sicut Empedocles, dixit cœlum esse ex elementis cō-  
positum, sed ideo esse incorruptibile, quia lis non est in ipso,  
sed amicitia tantum. Secundum hanc opinionem dici posset  
simpliciter, quod firmamentum secundo die fit factum: sic e-  
nim tota eius substantia fuisset primo die creata, ad quē crea-  
tio pertinet. Alij dixerunt firmamentum non esse ex elemen-  
tis cōpositum, sed eiusdem naturæ cum elemento vno. Et  
sic Plato dixit ipsum esse de natura ignis. Secundum hanc ve-  
rò opinionem dici conuenienter non valet, quod firmamen-  
tum sit secundum substantiam suam secundo die factum. Hæc  
enim productio non fuisset ex præiacenti materia, sed crea-  
tio: & sic non pertinet ad opus distinctionis vel ornatus. Alij  
posuerunt cœlum esse specialis naturæ, vt Aristoteles: & sic  
multominus factum esset quoad substantiam suam secundo  
die. Hoc enim fuisset per solam creationem. Aliqua tamē for-  
matio eius secundo die facta esse posset, quæ admodum quar-  
to capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait, quod lumen  
solis in primo triduo erat informe, & quarto die formatum.  
Si autem dies isti exponantur non secundum successionem  
temporalem, sed secundum ordinem naturæ, secundum in-  
tentionem Augustini: tunc secundum quamlibet opinionum  
istarum dici potest firmamentum secunda die factum. Iterum  
id quod de firmamento scribitur, potest exponi non de fir-  
mamento in quo sydera fixa sunt, sed de illa parte aeris, quæ  
condensatur in nubes, quæ propter spissitudinem aeris in il-  
la parte firmamentum vocatur. Et hæc est expositio Basilij,  
quam Augustinus 2. super Genesim ad literam laudat, & lau-  
de dignissimam nominat. Non id enim erat studium Augu-  
stini, sacram scripturam ab infidelium irrisione defendere, ne  
eis via credendi præcluderetur. Intuendum etiã, quia id quod  
scriptum est: In principio creauit deus cœlum & terram, di-  
uersimodè exponitur. Chrysostomus enim dicit, quod Moses  
primo quasi summarie præmisit, quæ deus fecit, & postmodum  
per partes explicauit, ac si quis dicat: Artifex iste fecit hanc  
domum, & postea subdatur: Primum posuit fundamentum, se-  
cundo statuit parietes, tertio erexit tectum. Et sic idem est cœ-  
lum quod in principio legitur factum, & firmamentum quod  
secundo die productum est. Potest quoque dici aliud & ali-  
ud cœlum primo die factum, & die secundo. Nam secundum  
Augustinum, cœlum primo die factum est natura angelica

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 27.

informis, cœlum autem secundo die factum est, cœlum cor-  
poreum. Secundum Strabum verò & Bedam, cœlum primo  
die factum, est cœlum empyreum, sed cœlum secundo die fa-  
ctum est cœlum stellatum. Secundum Damascenum autem  
cœlum primo die factum est nona sphaera, & primum mobile  
secundum philosophos, quod mouetur ab oriente in occi-  
dens, & cœlum secundo die factum est cœlum syderium. Itē  
secundum aliam expositionem quam tangit Augustinus, cœ-  
lum primo die factum est cœlum syderium, sed firmamentum  
secunda die factum est spacium aeris in quo nubes conden-  
santur, quod æquiuoce dicitur cœlum, & ideo ad designan-  
dum æquiuocationem signanter scriptum est: Vocauit deus  
firmamentum cœlum, sicut & antea dictum est: Vocauit deus  
lucem diē, cum tamen dies proprie sit spacium seu duratio 24.  
horarum. Et idē in alijs obseruandum est secundum Rabbi Mosē.  
2. ¶ Deniq; vt ait Augustinus 2. super Genesim ad literam: ar. 2  
Maior est huius scripturæ Geneseos authoritas, quam omnis  
humani generis capacitas. Certissime ergo sciam⁹, esse aquas  
super cœlos: sed quæ vel quales aquæ, non est adeo certum.  
Origenes enim intelligit per aquas has spirituales substantias,  
sed hoc non placet Basilio. Sunt ergo ibi corporales aquæ,  
sed quales diuersimode traditur, secundum quod firmamen-  
tum diuersimode exponitur, vel diuersæ esse naturæ perhi-  
berur. Si enim per firmamentum accipiamus partem aeris spif-  
sorem, tunc facile est, vt dicamus aquas, quæ sunt supra fir-  
mamentum, esse aquas vaporabiliter resolutas. Si autem di-  
camus firmamentum esse cœlum syderium, tunc illæ aquæ  
possunt dici illius naturæ, cuius est hoc cœlum. Vnde qui di-  
cunt cœlum esse de natura elementorum, dicere possunt aquas  
illas esse elementares. Qui autem asserunt cœlum esse specia-  
lis naturæ, adfirmant has aquas quæ super cœlum sunt esse nō  
elementares, sed naturæ cœlestis: & sic per aquas intelligitur  
nona sphaera, quæ est sine stellis. Et dicitur aqueū propter dia-  
phaneitatem, Sicut cœlum beatorum vocatur Empyreum. j.  
igneum propter splendorem. Qui autem ponunt aquas ele-  
mentares supra cœlum, possunt dicere, quod nō sint graues,  
sed subtiles, nec fluidæ, sed ad instar glaciei firmæ ac duræ:  
vnde a quibusdam cœlum crystallinum dicuntur: & ponunt  
ibi aquas ad temperandum colorem cœlestium corporum,  
quæ ponunt esse de natura ignis, & vt ait Augustinus huius

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
experimentum quidam sumpserunt, quod Saturnus est maxi-  
me frigidus ob vicinitatem ad aquas illas.

¶ An firmamentum diuidat aquas ab aquis. 2. An etiam sint plu-  
res cœli, uel unum duntaxat. Articulus .93.

3  
E X præcedenti verò multiplici expositione de firma-  
mento & aquis diuersimode potest accipi, quod di-  
citur firmamentum diuidere aquas ab aquis. Nomine  
enim aquarum Moses aërem & ignem comprehendit,  
quæ expresse non nominat, quia non sunt adeò manifesta.  
Quidam autem dicunt aquas quæ sunt supra firmamentum,  
& eas quæ sub ipso sunt, esse eiusdè naturæ. Alij verò diuersæ  
dicunt eas esse naturæ, sicut expositum est. Non est autem a-  
liquo modo intelligendum sic, quasi extra cœlum sit corpus  
aqueū infinitū, sicut quidam Philosophi arbitrabantur aquam  
esse corpus infinitū, omniumque corporum aliorū principium.  
4  
¶ Porro circa numerum cœlorum videntur Chryso-  
stomus & Basilius discordare. Chryso-  
stomus enim ponit vnum  
solum cœlum, & dicit quod in scripturis dicuntur cœli plura-  
liter propter proprietatem linguæ hebrææ, in qua hoc nomē  
cœlum singulari numero caret. Basilius verò & Damascenus  
eum sequens ponunt plures cœlos. Hæc autem dissentio est  
magis vocalis, quàm realis. Chryso-  
stomus nanq; accipit cœlū  
pro toto corpore, vnde & aues cœli dicuntur. Sed quia in hoc  
corpore sunt multæ distinctiones, Basilius & Damascen<sup>o</sup> po-  
nunt plures cœlos. Aduertendum ergo, quod cœlum in scri-  
ptura tripliciter sumitur. Primo proprie pro corpore sublimi  
luminoso actu vel potentia & incorruptibili: sicq; ponuntur  
tres cœli, quorum primum videlicet Empyreum est totaliter  
lucidum, secundum verò aqueum est omnino diaphanum.  
Tertium, puta syderium, est partim lucidum, partim diapha-  
num. Et diuiditur in octo sphæras, quarum suprema est stel-  
larum fixarum: & in septem sphæras planetarum, quæ dicun-  
tur octo cœli. Tertio dicitur cœlorum propter participatio-  
nem quandam proprietatum cœlestium, videlicet luminosi-  
tatis actu vel potētia seu sublimitatis. Et sic Damascenus no-  
minat totum spacium ab aquis vsque orbem lunæ vnum cœ-  
lū, puta aërium. Sunt ergo secundum eum tres cœli, videli-  
cet aërium, syderium, & sine stellis cœlum. De quo intelligit

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 88.  
quod Apostolus se ait raptum vsque ad tertium cœlum. Istud  
verò spacium ignem & aërem continet, & in vtroque est re-  
gio quædam superior, & quædam inferior. Ideo Raban<sup>o</sup> hoc  
cœlum aërium in quatuor cœlos distinxit, supremam ignis re-  
gionem vocans cœlum igneum, inferiorem cœlum olympe-  
um à monte olympeo altissimo. Supremam verò aëris regio-  
nem vocat cœlum ætherium propter inflammationem: infe-  
riorem cœlum aërium. Sic ergo Rabanus ponit septem cœlos  
corporeos. Tertio dicitur cœlum propter spiritualem altitu-  
dinem & lucem. De quo dixit diabolus: In cœlum conscen-  
dam, id est, ad dei æqualitatem: Nam & spiritualia bona cœ-  
lestia, in quibus requies beatorum consistit, cœli dicuntur, vt  
dicit Augustinus illud exponens: Merces vestra magna est in  
cœlis, id est, in cœlestibus bonis. Quidam verò ponunt tri-  
plex cœlum, videlicet naturale, supernaturale, & intellectu-  
ale. Ad quod secundum Augustinum raptus est Paulus.

¶ De congregatione aquarum. 2. Et de productione plantarum.  
Articulus .94. 9. 69.

CONGREGATIO demum aquarum aliter se-  
cundum Augustinum exponitur, aliterq; secundum  
alios sanctos. Augustinus enim non ponit in produ-  
ctione rerum temporalia interualla, sed solum prio-  
ritatem naturalis ordinis, prout imperfectum præcedit perfe-  
ctum. Vnde secundum eum quod dicitur: Congregetur aquæ  
in vnum locum, & appareat arida, non ita accipiendum est  
quasi aqua ante operuisset terram, fuissetque elementorum  
cōfusio: sed quod materiæ corporali impressa est forma sub-  
stantialis aquæ, per quam aqua naturalē suum motū sortitur, &  
quod materiæ impressa est forma substantialis terræ, per quā  
competit terræ videri, ita vt dicatur, appareat arida, id est, vi-  
deatur terra: non tamē informitas formationē secundū tēpus  
præcessit. Et simili modo exponit de formatione firmamenti  
secundo die facti. Veruntamē secundū alios sanctos qui po-  
nunt informitatem materiæ, id est, carentiam nō formæ sub-  
stantialis, sed distinctionis & ornatus temporaliter formatio-  
nem processisse materiæ, disoperationem terræ per remo-  
tionem & cōgregationem aquarum in vnum locum localem  
& tertio die per successionem completa est. Sicut ergo aqua

D. DIONYSII CARTHUSIANI

secundo die distinctionem ac formationem accepit firmamento facto & inter aquas diuidente: sic tertio die de terra distincta est aquis ablati. Prima autem die cœlum formationem accepit per lucis productionem. Quauis verò tota terra dicitur aquis cooperta, tamen potuit aqua in vna parte terræ colligi, & in altiolem eleuationem vniri. Et facta est discooperatio terræ, vt animalia in ea possent habitationem tutam habere.

2. ¶ Præterea sicut præhabitu est, duplex fuit informitas terræ. Vna propter operturam aquarum, propter quam dicitur: Terra erat inanis vel inuisibilis. Et hæc ablata est per congregationem aquarum. Secunda fuit terræ informitas, sterilitas, propter quam dicitur fuisse vacua vel incomposita, id est, non ornata germinibus. Hæc verò ablata est etiam tertio die, cum dicitur: Protulit terra, vel producat terra herbam virentem. Productionem autem plantarum Augustinus exponit causaliter, sic quod tunc data est terræ virtus propagandi similia ex similibus: quauis primo die plantæ productæ sunt sicut & aliæ rerum species. Alij autem sancti asserunt non esse factas plantas vel germina terræ ante tertium diem. Augustinus verò suam sententiam roborat, primo quidem autoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Genesis secundo: Istæ sunt generationes cœli & terræ in die quâdo creatæ sunt, in die quo fecit deus cœlum & terram, & omne virgultum antequam oriretur in terra. Hæc ergo facta sunt in terra, antequam orirentur ex ea. Probat etiam dictum suum ratione. Nam in illis diebus primis deus fecit opera sua, à quibus postea requieuit. Non autem requiescit modo producere plantas per modum propagationis, sicut nec alia genera rerum. Producere autem plantas ex terra ad propagationem spectat, à quo deus non cessat. Sciendum verò, quod spinæ & tribuli oriebantur in terra antequam dictum est: Maledicta terra in opere tuo: sed tunc non producebantur homini in pœnam vt modo, & ideo scriptum est: Spinæ germinabit tibi.

4. 70  
1. ¶ De productione luminarium scœli. 2. De causa productionis eorum. 3. Et an sint animata. Articulus. 95.

1. Sicut autem ostensum est, in ipsa rerum creatione fit mentio de productione trium, videlicet cœli terræ, & aquarum, quæ in principio facta sunt & per tres dies distin-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 89.

cta. Primo enim die distinctum seu formatum est cœlum per productionem lucis. Secundo die formata seu distincta est aqua quando firmamentum factum est in medio aquarum, & diuidens eas. Tertio die formata est terra, aquis in mare collectis quando apparuit arida. Conformiter in tribus diebus hæc tria ornata sunt. Primo enim die ornatus qui est quartus in ordine septem dierum facta sunt luminaria cœli, videlicet sol & luna ac sydera quæ mouentur in cœlo. Secundo die, qui est quintus in ordine dierum factæ sunt aues & pisces, ad ornatum medij elementi, id est, aquæ & aeris, quæ accipiuntur pro eodem quia sub vno intelligitur aliud. Hæc enim mouentur in aqua & aère. Tertio die ornatus qui est sextus, producuntur animalia quæ mouentur in terra ad ornatum ipsius. Differt autem ornatus à forma causa vel distinctione. Nam distinctio est per intrinsecam formam, vel substantialem, vel accidentalem. Ornatus autem fit per quædam extrinsecam, sicut homo ornatur vestimento. Nunc verò saepe præactum est, quomodo secundum Dionysium luminaria cœli quarto die facta dicantur, non quantum ad substantiam suam, sed quia tunc perfectam lucem atque virtutem ad determinatos effectus sortita sunt. Ante enim erant imperfecta, & solum habebant communem virtutem incompletamque lucem. Et in hoc Augustinus cum alijs sanctis concordat. Dicit quoque Chrysostomus, quod Moses ideo de luminaribus à principio non fecit mentionem, quatenus populum ab idololatria reuocaret ostendens ea non esse deos, ex quo à principio non fuerunt. Sciendum verò quod secundum Ptolomeum luminaria non sunt fixa in orbibus suis, sed habent motum seorsum. Vnde Chrysostomus dicit, quod deus posuit ea in firmamento, non quod essent ibi fixa, sed vt essent in eo, quemadmodum posuit hominem in paradiso vt in eo esset. Secundum autem Aristotelem stellæ sunt fixæ in cœlo, nec mouentur nisi motu spherarum.

¶ Dicitur etiam luna vnum magnum luminare, quamuis stellæ sint eam maiores, quia virtute & efficacia maior est, quamquam non mole.

2. ¶ Præterea ante ostensum est, quomodo aliquid dicitur factum propter propriam actionem, vel propter aliam creaturam, vel propter decorem vniuersi, vel propter gloriam dei. Sed Moses assignans causam productionis luminarium,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

illam solummodo ponit, qua sunt propter alias creaturas, videlicet propter hominem: voluit enim populum à cultu eorum retrahere. Deserviunt autem luminaria cæli, primo quantum ad visum, quo homo maxime indiget. Et ideo dicitur: Ut luceant in firmamento, & illuminent terram. Secundo quantum ad vicissitudines temporum, quibus fastidium tollitur, & necessaria victui procurantur. Vnde dicit: Ut sint in tempora & dies & annos. Tertio quo ad opportunitatem negotiorum & operum, prout ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosæ temporis vel sereni. Idcirco addidit: Et sint in signa. Est quoque probabile, quid luna sit plena producta, sicut & herba & homo in suo genere perfecta causata sunt.

¶ Insuper circa animationem cælorum vel luminariū diversā fuit opinio apud Philosophos, & etiam apud Theologos. Refert enim Augustin⁹ decimo octavo de Civitate dei, Anaxagoram apud Athenienses factum reum, quia asseruit solem non esse nisi lampadem ardentem, negans eum esse deum vel aliquid vivū. Platonici vero ponunt corpora cælestia animata. Similiter inter doctores Christianæ fidei Origenes posuit corpora cælestia animata. Idem videtur sentire Hieronymus, exponens illud Ecclesiastis primo: Lustrans univēsa per circuitum pergit spiritus. Basilii vero & Damasceni dicunt oppositum. Augustinus autem secundo super Genesim ad literam, & in Enchiridio istud sub dubio derelinquit. Asserit tamen ea societatem habere cum angelis, si sunt animata. Agnoscendum ergo cum materia sit propter formam non venit forma materiæ, nisi propter propriam perfectionē potissimè. Operatio autem animæ cælestis non est vegetativa: quia corp⁹ cæli incorruptibile est, nec est sensitiva. Omnes enim vires sensitivæ præsupponunt tactum, & fundantur in eo, qui cælo non competit. Nulla ergo actio animæ competere potest animæ cæli, nisi movere & intelligere. Appetere enim sequitur apprehensionem. Intellectualis autem actio non indiget corpore, nisi dū ei fantasmata à viribus sensitivis præbentur. Nunc vero dictum est, quod vires sensitivæ non competant animabus cælorum vel syderum: ergo nec propter intellectualem operationem uniantur corporibus, sed propter actum movendi duntaxat. Ad hoc vero quod aliquid aliud moveat, non oportet quod uniatu ei forma intrinseca, sed per contactum virtutis, quemadmodum motor unitur mobi-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 100.

li, ut natura navis. Itaque per hoc, quod aliqui ponunt corpora cælestia animata, nil datur intelligi, nisi quod spirituales substantiæ uniantur eis, sicut motores mobilibus: quod alij quoque non negant. Imo hoc Augustinus tertio de Trinitate manifeste fatetur. Vnde illucescit, quod inter eos qui ponunt prædicta corpora animata & alios non est magna discordia, sed potius differunt in voce quam in re ipsa. Quavis ergo forma intrinseca corporis cælestis non dicatur vitalis, nec cæteris vitalibus formis simpliciter dignior: est tamen perfectissima aliarum formarum, secundum communem rationem formæ, eo quod totam capacitatem suæ materiæ repleat. Quavis etiam motus cæli non fit ab anima, est tamen primus motus & naturalis cælo. Est enim à motore coniuncto per virtutis appropriationem & contactum, ipsumque corpus cæleste naturaliter mobile est à tali motore.

¶ De opere quinta diei. Articulus 96.

**N**unc paulo ante declaratum est quemadmodum tres dies sunt, in quibus ornata sunt illa quæ precedentibus tribus diebus formata sunt. Vnde quemadmodum quarta die ornata sunt corpora superiora per productionem luminarium cæli, sic quinta dies correspondet operi secundæ diei, in qua per productionem firmamenti aquæ à se invicem sunt distinctæ, secundum sensum præ-explanatum. Sic ergo quinta die ornatum est medium elementum, id est aer & aqua. Aer per avium productionem, aqua per piscium procreationem. Tunc enim aves & pisces verbo dei ex aqua formata sunt, vel secundum actum, secundum aliquos sanctos, vel virtute secundum Augustinum, secundum quem tunc data est elementis virtus, ut ex eis animalia generari possent. Sic quod elementum est materiale principium generationis animalium. Requiritur autem particulare agens in continuatione generationum perfectorum animalium. Sciendum autem, quod aves & pisces dicuntur generata ex aqua, tamen elementum terræ dominatur eis secundum quantitatem, considerando animalia illa secundum quod sunt quædam mixta. Oportet enim terram abundare in mixtione corporum animalium quatenus contemperatio elementorum fieri possit. Sed considerando animalia secundum aptitudi-

D. DIONYSII CARTHYSIANI  
nem ad motum, sic affinitatem habent cum elementis in quibus mouentur: & sic dicuntur facta ex aqua. Moses namque de aere apertam mentionem non facit, quoniam inuisibilis est tamen connumeratur aliis implicite. Nam quo ad partem sui inferiorem, includitur nomine aquae: sed quantum ad partem superiorem datur intelligi nomine caeli. Inter aues autem & pisces sunt quaedam animalia media, cum utrisque conuenientia, ut vituli marini, qui pedes habent & super terram gradiuntur. Natura enim non transit à distanti in distans, nisi per media. Sed ista animalia sub illis comprehenduntur, cum quibus magis conueniunt.

9-72  
¶ De opere sextae diei. Articulus 97.

**E**X praedictis constat, quod sicut ornatus qui quinto die peractus est, correspondet formationi seu operi sextae diei: sic sexta die facta sunt, quae infimum elementum, videlicet terram ornant ut sunt animalia terrestria: & correspondet operi tertiae diei, in qua terra aquis nudata apparuit arida. Dicit autem Basilius, quod animalia terrena sint piscibus digniora, quoniam pisces carent memoria. Sed Augustinus hoc improbat, unde dicendum, quod bestiae terrae digniora sunt aibus & piscibus propter modum generationis. Aues enim & pisces generant oua, haec vero animalia generant animalia. Per iumenta autem & pecora intelliguntur animalia domestica: per bestias vero animalia saeva, ut ursi, leones. Per reptilia autem animalia non habentia pedes vel certe breues pedes, ut lacertae & cortusae. Quaedam vero animalia terrestria sub nullo horum continentur, ut cerui & caprei. Idcirco additum est in litera: Et quadrupedia. Animalia quoque venenosa homini ante peccatum noxia non fuissent nec sunt naturaliter mala, quantum sint particulari bono contraria. Nam ad decorem vniuersi pertinent, & occultas commoditates habent creatori notas, nobis saepe ignotas. Quod quia Manicheus non aduertit, nec scuit, imprudenter deum veteris legis blasphemauit.

9-73  
¶ De consummatione operum 2. De requie dei 3. De sanctificatione & benedictione septimae diei. Articulus 98.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 70.  
**S**EPTIMO autem die compleuit deus seu perfecit opus suum. Est vero duplex rei perfectio. Vna est formalis prout res habet ea quae ad suae substantiae perfectionem concurrunt. Et sic vniuersum septima die perfectum est. Habuit enim tunc omnes species rerum. Alia autem est perfectio rei finalis, secundum quod res finem suum attingit. Finis vero quandoque est operatio rei: ut finis intellectus est contemplatio. Quandoque est aliquid quod per operationem efficitur, sicut finis aedificationis est domus. Et hanc perfectionem sortietur mundus in fine saeculi, dum intellectualis creatura fuerit perfectam felicitate adeptam. Nam ceterae creature ad intellectualem finaliter ordinantur. Prima ergo perfectio pertinet ad naturam, secunda ad gratiam. Compleuit ergo deus septima die opus suum, non nouam creaturam condendo, sed creata administrando, atque ad debitum finem mouendo. Alia autem translatio habet sexta die. Et hoc potest stare. Nam sexta die consummatio integritatis secundum naturam seu essentiam cepit, sed consummatio secundum operationem ad septimam pertinet diem. Omnia demum quae postea facta sunt in operibus sex dierum, aliquo modo praecesserunt. Vel enim ut Eua quae de costa Adae formata est. Vel causaliter, ut indiuidua, quae nunc quotidie generantur. Vel in principiis suis actiuis, ut animalia quae ex putrefactione causantur per virtutem caelestium corporum. Vel secundum similitudinem, ut animae hominum, quae assimilantur angelis. Et incarnatio Christi cuius figura fuit beatitudo sanctorum à principio beatitudinis angelorum.

2. ¶ Denique patet per haec quomodo deus requieuit septimo die, Quies enim opponitur labori & motui: Deus autem operando non laborat, & septimo die ab operatione cessauit. Quia quicquid interim fecit, aliquo modo praecessit, ipse etiam deus rebus non indiget: & ideo non in eis, sed ab eis in seipso, id est sui ipsius fruitione quieuit.

3. ¶ Praeterea benedictio septimae diei competit. Tunc enim res sibi similia produxerunt, & deus tunc mouere eas cepit ad proprios fines. Sanctificatio quoque conuenit septimae diei, nam in ea deus in seipso ob operibus requieuit. In hoc autem sanctificatio rerum consistit, quod in deo quiescunt. Sciendum autem, quod bonum, de quo in singulis diebus fit mentio, pertinet ad naturae institutionem. Benedictio

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
vero septimæ diei ad naturæ institutæ propagationem.

9. 79

**¶** De sufficientia prædictorum dierum .2. An etiam sint unus dies uel plures .3. Et de quibusdam modis loquendi, quibus scriptura utitur describendo opera sex dierum. *Articulus 99.*

**R**atio denique sex dierum ex præostensis clarescit. In principio enim creata sunt cælum & terra & abyssus, & ipsum cælum formatum atque distinctum est primo die per lucis productionem. Secundo die aqua formatæ diuisæque sunt, firmamento in medio earum producto, secundum sensum præinductum. Tertio de terra formatur, id est, distinguitur aquis in mare collectis. Quarto autem die primum horum trium ornatur, videlicet cælum, quinto medium, sexto vltimum, sicut frequenter præhabitum est. Augustinus tamen aliter exponit primum diem, dicens in ipso factum cælum, id est, spiritualem creaturam. Perfectio ergo operum diei correspondet perfectioni senarij numeri, ex partibus suis aliquotis simul iunctis constantis.

**2.** Denique ut nunc vbertim præactum est, Augustinus ad firmat hos septem dies esse vnum diem, se præ simpliciter rebus præsentatū. Secundū aliquos vero expositores fuerunt septē dies sequentes. Et hæc expositiones multum distant, successiue si ad literam Genesis referatur. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur angelicæ mentis cognitio: vt sit primus dies, prima diuini operis cognitio, secundus dies cognitio secundij operis, & sic de aliis. Dicitur quoque vnumquodque opus factum in aliquo die, quoniam nil fit in rerum natura, quod non primo in notescat menti angelicæ per impressionē illuminationis diuinæ. Vnde septem dies distinguuntur secundum naturalem ordinem rerum cognitarum. Cognitio autem angelica proprie dies dici potest, quoniam lux, quæ est causa diei, in spiritualibus proprie inuenitur. Si vero hæc duæ positiones referantur ad modum productionis rerum, parum differtur. Nam per terram & aquam primo creatam, intelligit Augustinus materiam primam corporalem omnino informem: per productionem autem firmamenti & congregationē aquarum apparitionemque aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alij vero sancti per

terram & aquas primo productas, intelligunt ipsa mundi elementa, sub propriis substantialibus formis creata, nondum tamen distincta neque ornata. Item productionem plantarum & animalium alij ponunt factam in actu per successionē dierum. Augustinus autem ponit illa sancta in opere sex dierum potentialiter tantum. Sed quia Aug. ponit opera sex dierum simul facta, sequitur idem modus productionis rerum, quia secundum utrosq; in prima rerum productione materia erat sub substantialibus formis elementorum. Iterum secundum vtrancq; positionem plantæ & animalia non erant in prima rerum productione in actu, differunt autem in quatuor. Nam secundum aliquos sanctos post productionem primam creaturæ, fuit tempus aliquod in quo non extitit lux. Item fuit tempus in quo non erat firmamentum formatum. Item in quo non erat terra aquis discooperta, & in quo non erant luminaria cæli formata. Quod autem Ecclesiastici decimo octauo scriptum est: Qui viuit in æternū creauit omnia simul, sonat pro Augustino: sed alij ita intelligunt, quod omnia sint simul facta quantum ad informē rerum substantiā, non tñ quātū ad formationē quæ postea inducta est per distinctionē atq; ornatū.

**3.** Insuper secundum Augustinum in prima rerum creatione, & in opere distinctionis atque ornatus commemoratur persona filij dei: tamen diuersimode. Nam creatio respicit in formem rerum substantiam: & ergo dictum est: In principio, id est in filio, creauit deus cælum & terram: ita quod filius designatur solum nomine principij, sed distinctio & ornat⁹ est per determinatas impressiones formarum. Ideoque in illis operibus quæ ornatum vel distinctionem respiciunt, filius insinuat nomine verbi, quemadmodum legitur: Dixit deus fiat hoc, vel producat terra.

**¶** Rursus secundum Basilium Moses primo non exprimit nisi cælum & terram, quatenus per hæc duo extrema intelligatur & media. Item spiritus sanctus est amor, deus autem amat creata ad duo. Primo vt sint, secundo vt maneant. Propter primum dicitur: Spiritus domini, id est spiritus sanctus qui est amor, ferebatur super aquas, id est, materiam informem, secundum Augustinum: vel corpus elementare, secundum alios, eo modo quo voluntas, vel amor artificis fertur super materiam aliquam, vt ex ea aliquid formet. Propter secundum autē adiectum est: Vidit deus q̄ esset bonum, in quo innuitur quæ

M iij

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dam complacentia dei creatoris in re facta. Vnde tam in opere creationis quam formationis insinuat trinitas personarum. Nepe in opere creationis per hoc quod dicitur deus, intelligitur pater, per principium filius: omnia enim per ipsum facta sunt: per spiritum domini, qui ferebatur super aquas, accipitur per dicentem, filius autem intelligitur in verbo dicentis, spiritus sanctus in complacentia facientis. De qua subditur Vidit quod esset bonum. Iterum per hoc quod dicitur, fiat, intelligit Augustinus esse rerum in verbo: per hoc quod dicitur factum est, esse earum in mente angelica: per hoc quod dicitur, fecit deus, esse rerum in propria natura. Demum in opere secundae diei, non dicitur: Vidit deus quod esset bonum, quia diuisio aquarum tunc incepit, & tertio die completa est. Vel quia per firmamentum intelligitur aer nubilosus, & has causas ponit Rabbi Moses. Alij ponunt rationem mysticam. Nam binarius ab unitate recedit. Secundum Basilium quoque spiritus domini ferebatur super aquas, id est fouebat & viuificabat aquam, dans ei virtutem causalem atque vitalem. Plurima enim animalium genera generantur in aqua, & semina rerum sunt humida. Denuo in descriptione dierum praemittitur vespere, & mane sequitur: quia tunc dies a luce incepit: & sic prior erat terminus lucis, videlicet vespere, quam terminus tenebrarum & noctis, qui est mane. Item in descriptione primi diei non dicitur dies primus; sed vnus, ad designandum certum spacium naturalis diei, videlicet 24 horas. Vel ut designetur diem consummari per reditum solis ad idem signum.

*¶ An anima sit corpus 2. An anima humana sit subsistens 3. An animae brutorum subsistant 4. Et an homo sit sua anima.*  
*Articulus 100.*

**N**unc de homine, qui ex corporali ac spiritali substantia constat dicendum est, postquam de spiritali & corporali creatura sigillatim determinatum est. Sciendum ergo animam non esse corpus. Anima enim est principium primum vitae & motus in animali & viuo non enim quodcumque principium vitalis operationis est anima: sic namque oculus esset anima, cum sit principium visionis. Corpus autem non potest esse principium vitae & motus, in quantum est corpus, quia sic omne corpus esset principium

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 103

vitae & motus: sed in quantum est tale corpus. Quod autem sit tale corpus, non habet nisi ab actu seu forma. Anima ergo quae est actus seu forma per quam corpus est tale, ut sit principium vitae vel motus, non est corpus, sed corporis forma: quemadmodum calor qui in igne est calefactionis principium, non est corpus, sed corporis actus seu qualitas. Vnde patet error antiquorum philosophorum, qui putabant non esse aliquid nisi corporale atque sensibile. Anima autem mouetur in corpore, non per se sed per accidens per motum totius. Anima quoque tangit proprium corpus, non utique contactu corporis, sed virtuali.

**2** ¶ Denique anima intellectiua est res per se subsistens. Sicut enim competit alicui esse, sic competit ei agere. Operatio autem intellectiua est sine communiione corporis, quia non exercetur per organum corporale. Intellectus enim cognoscitiuus est omnium corporum. Si autem haberet in sua natura vel organo naturam alicuius rei materialis, illa materia corporalis impediret cognitionem ceterorum: Sicut videmus, quod infirmus cuius lingua infecta est amaro humore atque cholericus, nil valet dulce percipere. Intellectus ergo est immaterialis in sua natura, nec est virtus inherens organo materiali, cum sit omnium receptiuus. Potentia vero non est dignior, neque praestantior essentia a qua fluit. Anima ergo intellectiua in sua essentia non est corpori obligata, neque immersa in quantum est rationalis: tamen informat ipsum tanquam forma intrinseca, quia in aliquibus viribus suis & actibus communicat corpori. Quod autem Philosophus 1. de anima dicit Qui dicit animam intelligere, simile est, quasi dicat eam texere, non ait secundum propriam opinionem: sed illorum, qui ponebant intelligere quoddam moueri. Vel hoc ideo dixit, quia anima non est hoc aliquid vel subsistens tanquam res perfecta in natura specifica, cum sit pars hominis.

**3** ¶ Porro antiqui Philo. inter sensum & intellectum non distinxerunt, sed vtrunque principio corporali adscripserunt. Plato autem intellectum a sensu discreuit: sed vtrunque dixit competere incorporali principio. Ipsi animae secundum se. Vnde secundum eum animae brutorum sicut subsistentes. Aristoteles vero asseruit, inter vires animae solum intellectum sine corporeo organo agere: operationes vero sensitiuas exerceri per organum corporale, fiunt enim secundum corpo-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ris immutationē: nam in videndo immutatur pupilla. Anima igitur sensitua non operatur per se, neq; subsistit in se. Vnde in libro de Ecclesiast. dogmatibus dicitur: Solūm hominem credimus habere animam substantiuam, cæterorum autem animalium animæ non sunt substantiæ.

4 ¶ Præterea quidem ponentes materiam non esse de essentia speciei, nec partem eius, sed solūm partem indiuidui: concedere possunt, quod anima sit homo, non tamen quod anima sit hic homo. Hoc autem stare non potest. Homo enim est de essentia speciei, quod definitio eius significat. Materia autem est de ratione seu definitione naturalium rerum, secundum Philosophop. Et sicut de ratione huius hominis esse compositum ex indiuiduali materia & hac anima: sic de ratione hominis in communi est, quod constet ex anima & corpore. Nō ergo est homo anima, sed vtrumque simul. Vnde decimonono de Ciuitate dei Augustinus commendat Varronem, qui hominem dixit esse, nec animam nec corpus, sed ex utroq; constare. Si autem operatio sensitua esset propria animæ, ut Plato asseruit, tunc anima esset homo, & homo esset anima vtrū corpore. Hoc esse est vnumquodq; quod operatur actiones ipsius: nam vnus atq; eiusdem cuius est actio, est etiam esse. Nunc verò ostensum est, quod sentire nō est animæ proprium, sed totius compositi, sequitur ergo quod anima non sit homo. Veruntamen quoniam res id esse dicitur, quod est principale in ipsa, ideo quandoq; anima dicitur homo, iuxta illud Apostoli I. ad Corinthios 4. Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intrus est renouatur de die in diem. Nam secundum veritatem anima est principale in homine. Secundum multorum autem opinionem carnalium, corp<sup>9</sup> vel pars sensitua est principale in homine. Sic ergo patet cur dicat Aristot. q̄ homo est maxime suus intellectus.

¶ An anima componatur ex forma & materia. 2. An sit incorruptibilis. 3. Et utrum sit eiusdem speciei cum angelo. Articulus 101.

5 **D**Eniq; anima non est composita ex forma & materia. Est enim de rōne animæ, q̄ sit corporis forma. Vel ergo est forma secundum se totam, & sic pars eius non est materia, cum materia non sit ali-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 104

quid de essentia formæ: vel secundum partem suam, & sic illa pars erit anima, & materia quæ est pars eius erit primum in formatum ab anima. Item anima intellectiua recipit species rerum immaterialiter & vniuersaliter, non indiuidualiter: aliter non posset naturas rerum absolute & cōiter cognoscere, sed indiuidualiter tantum, quemadmodum sensus. Anima ergo intellectiua non est ex forma & materia composita. Vnumquodq; enim recipit aliud secundum modum suæ naturæ: non tamen anima est actus purus vel penitus simplex, nam esse suum participatum est aliudq; ab eius essentia: & sic habet quod est & quo est. Nam esse rei est quo est, quod ipsa creata essentia à deo accepit.

2 ¶ At verò anima intellectiua incorruptibilis est. Quicquid enim corrumpitur vel per se corrumpitur vel certe per accidens. Dicitur autem q̄ vniciq; competit corrumpi, generari vel fieri, sicut esse vel subsistere. Et ergo formæ materiales & accidentales quæ per se nō subsistunt, corrumpuntur per accidens, ut animæ brutorum. Ostensum est quoq; animam intellectiuam per se subsistere, cum habeat operationem supra materiam eleuatam. Non ergo corrūpitur per accidens: sed si corrumpitur, hoc erit per se, sed si corrumpi nō potest: quod enim conuenit rei secundum se, hoc competit sibi naturaliter, nec separabile est ab ea. Formæ autem per se subsistenti competit esse secundum se, ergo habet incorruptibile esse, non enim potest separari à se. Ipsa corruptio autem causatur ex separatione vnus ab alio. Imò quāuis anima esset composita ex forma atq; materia, adhuc esset incorruptibilis: non enim inuenitur in aliquo corruptio nisi contrarietas sibi insit., & ergo corpora cœlestia sunt incorruptibilia. Materia autem animæ nullo modo posset habere contrarietatem in se: anima enim recipit omnia sine contrarietate, rōnes nanq; contrariorū in intellectu non sunt contrariæ, sed contrariorum est vna scientia. Rursus naturale desiderium non potest frustra inesse, anima autē intellectiua naturaliter semper esse appetit, appetitus enim sequitur apprehensionē: & ergo sicut intellectus apprehēdit ipsum esse secundū se & absolute sic appetit<sup>9</sup> desiderat ipsū. Aīa ergo rationalis immortalis est.

3 ¶ Porro anima non est vnus speciei cum angelo. Ante enim ostensum est, q̄ in substantiis incorporeis non potest esse multitudo indiuiduorum sub vna specie, & quoc tot

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
sunt inseparatis species, quod supposita. Quæ ante plenius probata sunt, ex quibus etiam error Origenis innotescit, qui animam & angelum posuit eiusdem speciei. Cuius positio superius recitata atq; destructa est. Anima autem non est proprie species, sed pars speciei, nec est Hypostasis cum non habeat esse completum nisi in toto composito.

9. 76. **¶** *Utrum intellectuum principium uniatu corpori ut forma, 2.  
Et an sit unus intellectus in omnibus. Articulus 102.*

an. 1. **A**nima porro intellectiva est intrinseca substantialisq; forma corporis. Idem enim est principium efficiendi & operandi, quoniam nil agit nisi secundum quod est in actu. Experitur autem homo se habere actionem intellectualem & rationis discursum. Est ergo in homine quoddam formale intrinsecumq; harum actionum principium. Hoc autem principium dicitur anima intellectiva. Ipsa ergo est hominis forma, & corporis actus. Et ista est ratio Aristoteli. 2. de anima. Nec possunt dici ut Plato dixit, quod homo experitur se intelligere, quoniam anima intellectiva quæ intelligit est homo nam idem homo qui se sentit vel percipit sentire percipit se intelligere: sentire verò non est anime tantum, sed totius compositi. **2** **¶** Auerrois autem dixit intellectum possibilem nobis uniri, non quasi perfectionem vel formam intrinsecam, sed esse substantiam separata, que unitur corpori per speciem intelligibilem, cuius est duplex subiectum, secundum eum videlicet ipsa fantasmata, que sunt in organis interiorum sensuum & intellectus passibilis: sed ob hanc unionem homo non intelligeret sed intelligeretur ab intellectu passibili separato, quia ut dicit Philosophus. 3. de anima. Sicut se habent species coloris ad visum, sic se habent species fantasmatum ad intellectum possibilem. Ex hoc autem quod species coloris in pariete existentis coniungitur visui, non videt paries, sed videtur: ergo ex hoc quod species fantasmatum in homine existentium sunt in intellectu passibili, non intelligit homo, sed intelligitur solum. Quidam autem dixerunt, quod homo intelligit, quoniam anima unitur corpori ut motor mobili. Sed hoc vanum est. Si enim non sit intellectuum principium forma hominis, tunc est extra substantiam eius. Intelligere autem est actio in ipso intelligente quiescens: non ergo transit in hominem neque denominat eum. Ostensum est

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 105  
etiam quod anima intellectiva non posset esse corporis forma, si ponatur ex forma atque materia esse composita. Dicit tamen Philosophus, quod intellectus est separatus: videlicet quia non est virtus agens, per organum corporale ut visus. Tamen essentia animæ est immediata corporis forma, non sic immerfa ut aliarum formarum naturalium, sed secundum aliquid supra corpus elevata, prout participat quiddam diuinum, scilicet intellectum per quem communicat cum substantiis separatis. Anima enim rationalis est summa ac ultima forma naturalis, ad quam consideratio naturalis, Philosophi, terminatur. Est nihilominus forma corporis, in quarum est terminus naturalis generationis. Homo enim generat hominem, & sol secundum Aristoteli. Anima quippe intellectiva habet esse tantæ plenitudinis, ut ipsa in se ipsa subsistat secundum suum supremum, & tamen corpori uniatu, & suum esse illi communicet, secundum quod corpus capere potest. Et ergo esse animæ non est corruptibile, sicut aliarum formarum.

an. 2. **3** **¶** Porro si anima intellectiva sit ipse homo, vel pars hominis, certum est, quod intellectus possibilis multiplicetur secundum diuersitatem particularium hominum. Quo cumque autem modo uniatu homini, sequitur ipsum multiplicari. Est enim intellectus principalior perfectio hominis, & reliquæ sensitivæ potentia cum organis speciebusque suis ei deseruiunt. Unde comparatur ad eas sicut agens principale ad agens instrumentale. Si ergo intellectus sit unus, quantumcumque sint multi quibus unitur, & quasi instrumentaliter utitur, actio intellectiva seu ipsum intelligere, non erit nisi unum. Nam dum principale agens est unum, quantumvis instrumentalia agentia sint diuersa, non est nisi unum agens, licet sint plures actiones: ut cum homo duo vel plura manibus suis tangit, unus est tangens, & duo contactus. Sic igitur Petrus & Paulus non essent duo intelligentes, sed unus intelligens. Quemadmodum econtra dum principalia agentia sunt diuersa, instrumentaleque agens unum, est una actio & multa agentia, sicut dum multi trahunt navem una fune. Cum verò utrunque agens est unum, est unus agens & actio una: sicut dum faber uno malleo percutit. Cum ergo intelligere sit actio immanens seu in intelligente quiescens, sequeretur, quod sicut omnes homines intelligentes, esset unus intelligens: sic omnium esset unum intelligere respectu eiusdem obiecti, & per eandem formam seu speciem. Species

D. DIONYSII CARTHYSIANI

autem intelligibilis, non est ipsum fantasma, sed ab ipso abstrahitur, & in intellectu possibili collocatur. A fantasmatibus quoque eiusdem speciei non abstrahitur per intellectum possibilem, nisi una intelligibilis species. Si ergo sit vnus intellectus possibilis omnium hominum, diuersitas fantasmatum non poterit diuersificare operationem intellectualem in isto vel illo, vt fingit Auerrois. Non est ergo vnus intellectus in omnibus, sed multiplicantur animæ intellectiue ex parte materie in qua sunt & per quam indiuiduatur: quæ indiuiduatio manet in eis post separationem à corpore, sicut & esse. Nec ista indiuiduatio impedit vniuersalitatē specierum intelligibilium in anima, cum non sit per immersionem animæ in materia: alioquin substantiæ separatæ non possent vniuersaliter intelligere, cum & ipsæ sint indiuidualiter subsistentes.

*¶ Vtrum in corpore humano sit solum una anima. 2. An sit in eo aliqua forma substantialis. 3. Et an tali corpori anima conuenienter uniatu intellectiua. Articulus 103.*

Ar. 3.

**N**on est autem possibile plures animas essentialiter diuersas simul esse in corpore humano: Anima enim dat esse corpori ab eodem autē habet aliquid esse, & vnum esse seu vnitatem. Si ergo sint in vno corpore plures animæ, essent quoque in eo plura substantialia esse: & sic res non esset vere vna, nec homo esset vnum simpliciter. Item si homo per aliam formam est homo, & per aliam animal atque per aliam viuum, hæc prædicatio, homo est animal, non esset in primo modo dicendi per se seu essentialiter: quod est manifeste falsum. Item si non est in homine vna anima solum, nulla est ratio cur vna operatio animæ intensa ac vehemens impediatur aliam. Est ergo in corpore hominis, vna solummodo anima. Vnde in libro de Ecclesiast. dogmatibus dicitur: Neque duas animas esse dicimus in vno homine, sicut Iacobus & alij scribunt, vnam esse animam animalem qua animatur corpus, & immixta est sanguini, & aliam rationalem, quæ rationem administrat: sed dicimus vnam & eandem esse animam in homine, quæ & corpus sua societate viuificat, & semetipsam sua ratione disponit. Ex quibus patet error Platonis, qui dixit in vno corpore esse animas plures, specie & loco seu organis differentes: quibus diuersa opera vitæ attri-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 106

buit asserens animam nutritiuam esse in epate, concupiscibilem in corde, cognoscitiuam in cerebro. Est enim ordo in animabus & formis & forma seu anima superior, continet inferiores virtualiter seu secundum perfectionis inclusionem: sicut & numerus maior includit minorem, & vna figura continet aliam. Propter quod Aristoteles octauo Metaphysic. comparat species rerum numeris. Et secundo de anima comparat eas figuris. Cum ergo anima rationalis sit naturalium formarum summa atque dignissima, comprehendit in se perfectiones omnium inferiorum formarum ac animarum: & sic ipsa sola dat corpori esse, vegetare, sentire, cognoscere, appetere.

**2** ¶ Amplius cum anima intellectiua uniatu corpori non solum vt motor, sed vt endelechia prima, id est, vt actus substantialis ac forma intrinseca, non potest præter animam intellectiuam esse in homine alia forma substantialis. Nunc enim probatum est, quod forma substantialis dat esse simpliciter, non sicut forma accidentalis: per cuius aduentum vel recessum non dicitur res generari vel corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Si ergo in homine esset alia forma substantialis præter animam, vel ante eam, anima intellectiua non daret esse simpliciter: & sic homo non poneretur in esse specifico per animam rationalem, sed rationale esset homini accidentale. Veruntamen circa formas mixtorum Auicenna errasse conuincitur. Dixit enim in mixto formas elementorum integras remanere, & sic in vno mixto essent plures formæ substantiales. Quod præter rationes præhabitas improbat ex hoc, quia diuersæ formæ substantiales non possunt esse in vna parte materie, sed in diuersis. Diuersitas autem partium materię exigit dimensiones diuersas, sine quibus nequit materia diuidi. Quo dato tollitur vera mixtio quæ est secundum totum sed esset solum mixtio secundum sensum, id est, secundum minimas partes. Auerrois ergo super tertio de celo adseruit formas substantiales elementorum ob suam imperfectionem esse medias inter formas substantiales & accidentales, & ergo recipere magis & minus, sicque remitti eas in mixto, & reduci ad medium, atque ex eis vnam formam conuari. Hoc autem magis inconueniens est. Sic enim formæ ac species rerum non se haberent vt numeri, & ordo vniuersi perfectus non esset. Item inter substantiam & accidens nullum est medium. Sciendum ergo, quia secundum Philosophum primo de ge-

Ar. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
 natione, formæ elementorum manent in mixto nõ aſua-  
 liter, ſed virtualiter. Manent enim qualitates proprię elemen-  
 torum, quanuis remiffæ, in quibus continetur elementalium  
 virt<sup>o</sup> formarum talis, quod mixtionis diſpoſitio eſt quoddam  
 præambulum ad formam ſubſtantialem corporis mixti.

Ar. 5. ¶ At verò cum forma ſit finis materiæ, oportet ex condi-  
 tione animæ intellectiue accipere ratione diſpoſitionis cor-  
 poris cui vnitur. Intellectus autem humanus eſt infimus in  
 ordine intellectualium ſubſtantiarum, & adeo imperfectus  
 vt corpori naturaliter vnatur. Non enim cognitio rerum  
 ſibi concreata eſt vt angelis, ſed indiget eam ex rebus ſenſibi-  
 libus colligere, ſecundum Dionyſium. 4. capitulo de diuinis  
 nominibus. Oportuit ergo eam eſſe etiam ſenſitiuam, vt poſſit  
 per vires organicas ac ſenſus corporeos ex viſibilibus notitiã  
 rerum adipiſci. Corpus ergo ſuum oportuit eſſe tale, vt in eo  
 ſenſus queant fundari. Omnes autem vires ſenſitiue præſup-  
 ponunt ſenſum tactus, qui exigit æqualitatem quandam ſeu  
 medium inter qualitates primas contrarias, videlicet calidum  
 frigidum, humidum, ſiccum. Neceſſe eſt ergo corpus huma-  
 num eſſe mixtum, & ad maximam æqualitatem contrarietatum  
 redactum. Et quanto fuerit maior complexionis ſuæ harmo-  
 niæ æqualitas, tanto eſt perceptibilior ipſe tactus. Et ergo in-  
 ter omnia animalia homo eſt melioris tactus: & qui meliorem  
 habent tactum melioris extant ingenij. Vnde molles carne,  
 aptos mente dicimus.

¶ An anima uniatur corpori mediãtibus aliquibus diſpoſitio-  
 nibus 2. Vel mediãte alio corpore 3. Et an anima ſit tota in  
 qualibet parte corporis. Articulus 104.

Ar. 6. ¶ Am ergo oſtenſum eſt atq; probatum animam rationalem  
 eſſe ſubſtantialem corporis formam. Nil autẽ poteſt me-  
 diare inter formam & materiam, ſed immediate copulan-  
 tur. Cum enim materia ſit de ſe ſolum in potentia, atq; ad  
 omnes actus paſſibilis, tamen ordine quodam eſt in potentia  
 ad actus ſeu formas. Oportet autem actum primum præcede  
 re actus ſecundos. Eſſe verò eſt actus primus. Antequam ergo  
 materia intelligatur qualis vel quanta aut ſimili modo diſpo-  
 ſita, neceſſe eſt vt intelligatur eſſe vel ens in actu. Eſſe autem  
 ſimpliciter dictum eſt à forma ſubſtantiali in rebus compo-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 107.  
 ſitis. Forma ergo ſubſtantialis immediate vnitur materiæ, pro-  
 pria verò accidentia conſequuntur eſſentiam rei. Vnde ſicut  
 materia intelligitur perfecta in ratione entis antequam for-  
 mam corporeitatis habeat ſecundum apprehenſionem: ſic  
 accidentia propria enti intelliguntur ante corporeitatis for-  
 mam: & ſimili modo intelliguntur diſpoſitiones in materia an-  
 te formam ſubſtantialem, non quo ad omnem eius effectum  
 ſed quantum ad poſtერიorem.

2. ¶ In ſuper nunc ſatis oſtenſum eſt antè quod corpus ha-  
 bet eſſe & vnitatem ac ſpeciem à propria ſubſtantiali que for-  
 ma. Neceſſe eſt ergo formam immediate corpori copulari  
 ſine omni alio corpore intermediante. Ex quo patet error  
 Platoniorum dicentium animam vniri corruptibili median-  
 te incorruptibili corpore & ſemper coniuncto: vel median-  
 te luce quadam corporea, quæ ſit de natura quintæ eſſentiæ.

3. ¶ Præterea anima cum ſit non ſolum perfectio corporis,  
 ſed etiam cuiuſlibet partis eius, pars enim non habet aliam  
 formam ſubſtantialem, quam formam totius: oportet quod  
 anima ſit non ſolum in toto corpore, ſed etiam in qualibet  
 eius parte, quemadmodum 6. de Trin. Aug. fatetur. Cuius ſi-  
 gnum eſt quod anima recedente, nulla pars corporis retinet  
 priſtinam operationem, nec dicitur manus vel pes aut ſimi-  
 li nomine, niſi æquiuoce. Eſt autem triplex totum, videlicet  
 totum quantitatum, quod diuiditur in partes integrales:  
 quod animæ non competit, neque alicui formæ niſi per ac-  
 cidens, vt in formis quæ habent indifferentem habitudinem  
 ad totum quantitatum ſubiectum: ſicut albedo, qui diuidi-  
 tur ſecundum diuiſionem ſuperficiæ. Formæ vero quæ exi-  
 gunt diuerſitatem partium in ſubiecto, vt animæ animalium  
 perfectorum, non æqualiter habent ſe ad totum partesque  
 eius: vnum nec per ſe neque per accidens diuiduntur, vnum  
 totum quantitatum nullo modo conuenit eis. Secundum  
 autem eſt totum vniuerſale, vt genus vel ſpecies, quod in par-  
 tes ſubiectiuas diuiditur, vt animal in hominem, equum leo-  
 nem, & cætera. & ſic quælibet forma eſt tota in quocũque ſit,  
 quia eſſentia rei in indiuiſibile eſt conſiſtens. Tertium vero  
 eſt totum poteſtatum, quod in diuerſas virtutes diuiditur,  
 vt anima in vegetatum, ſenſitiuum, intellectiuum. Et hæ  
 duæ totalitates conueniunt animæ. Et ſecũdũ quod eſt quod  
 dũ totũ poteſtatum, id eſt plures potentias in ſe includens:



D. DIONYSII CARTHYSIANI

fic non est in qualibet parte. Nam secundum visum est in oculo, secundum gustum in faucibus. Est autem in toto secundum totalitatem suæ essentia, que nec per se neque per accidens diuisibilis est. Comparatur enim anima ad totum corp<sup>9</sup> immediate & proprie, sicut ad proprium suum subiectum: ad partes vero secundum quod referuntur ad totum. Vnde quod Philosophus dicit in libro de causa motus animalium non opus est in vnaquaque parte esse animam, sed in quodam corporis existente principio, intelligendum est de anima, secundum quod est motor, non autem in quantum est forma. Et quia Platonici dixerunt, animam esse in corpore in quantum est motor, non mirum quod adsererent animam intellectiuam corpori vniri mediante alia forma, & etiam mediante simplici atque incorruptibili ac inseparabili corpore.

¶ An anima sit sua potentia. 2. An habeat multas potentias. 3. De distinctione potentiarum & ordine earundem ad inuicem. Articulus 105.

94<sup>st</sup>. 77.

Ar. 1.

**P**orro impossibile est animam esse idem cum sua potentia. Actus enim & potentia diuidunt ipsum ens, & quodlibet genus entis. Et ergo in quolibet genere reperitur, & ad idem genus pertinent. Si ergo potentia animæ sit eius essentia, tunc est de genere substantia, & quædam substantia: ergo & operatio animæ est in genere substantia. Sed hoc soli deo competit, vt operatio sit sua substantia. Ergo nec anima, nec aliqua natura creata est sua potentia. Itē nūc præhabitu est, quod anima sit substantialiter primus actus corporis. Si ergo est anima per se immediatum principium actus secundi, videlicet operationis, semper erit in actione vitæ seu operatione vitali. Quemadmodum habens animam est semper viuum per ipsam. Ideoque vndecimo capite Cælestis Hierarchiæ Dionysius dicit: Quod spiritus caelestes diuiduntur in substantiam, virtutē & operationem. Ergo multo amplius anima. Quod igitur Augustinus dicit, mens, amor & notitia sunt in anima substantialiter. Et alibi, Quod hæc tria sunt vna mens, vna vita ac vna eēntia: accipiendum est secundum quod anima amat & noscit seipsam. Et dicuntur hæc esse in anima substantialiter, vel vna substantia, quoniam substantialiter sunt in anima, non autem alia cognita.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 108.

2. ¶ Denique secundum Philosophum secundo de Cælo: Imperfecta in entibus consequuntur modicam bonitatem seu perfectionem motibus paucis vt inanimata & irrationalia, quæ non ordinantur nisi ad quædam particularia bona, vnde paucis potentiis egent. Perfectissima vero adipiscuntur magnam bonitatem motibus paucis, vt substantia separata. Media vero in entibus vt animæ rationales consequuntur quidam magnam bonitatem, quia ordinantur ad bonum vniuersale ac diuinum sed motibus multis, quoniam multum distant à summo & vltimo fine. Idcirco oportet esse plures vires in anima, scilicet sensitivas, appetitiuas, intellectuales, & cæc. Rursus cum anima sit in confinio immaterialium substantiarum corporaliumq; formarum, aliquid cum vtrisque participat, multas habendo potentias.

Ar. 2.

3. ¶ At vero potentia ordinatur ad actus, actus vero concernit obiectum. ideoque ratio atque distinctio potentiarum accipitur ex diuersitate actuum. Actuum quoque distinctio sumitur secundum formalem distinctionem obiectorum. Omnis enim actio, vel est potentia passiuæ, ad quam se habet obiectum vt agens ac mouens, quemadmodum lumen ad visum vel est actiuæ potentia, ad quam comparatur obiectum vt finis seu terminus, sicut augmentum ad virtutem augmentatiuam: actio autem speciem distinctionemque suscipit ex principio & fine seu termino, quemadmodum calefactio differt ab infrigidatione, quoniam incipit à frigido & terminatur ad calidum. Frigefactio autem est à calido in frigidum. Vnde quauis actus sit posterior potentia secundum esse, est tamen prior secundum intentionem agentis, tanquam finis potentia. Et simili modo obiectum quauis secundum suum esse sit extrinsecum actui, est tamen principium eius vel finis: & sic dat sibi distinctionem ac speciem, non prout materialiter consideratur, sed formaliter.

Ar. 3.

4. ¶ Adhuc autem cum omnes potentia animæ ab eius essentia fluant, oportet inter eas ordinem esse: non enim procedit naturaliter multitudo ab vno nisi ordinate. Est vero triplex ordo in eis. Vnus secundum dependentiam, prout vna dependet ab alia: nam vis appetitiua à vi cognoscitiua dependet, & sic vis cognoscitiua est prior. Alius est inter eas ordo naturalis, prout perfecta sunt imperfectis priora, potentia intellectiuæ sunt sensitiuis priores. Tertius ordo est secundum

Ar. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

viam generationis, prout imperfectum præcedit perfectum & sic potentia sensitiva quia ad intellectivas disponunt, ac præparant, eas præcedunt. Non est autem aliqua temporalis prioritas in his potentiarum ordinibus.

¶ De subiecto potentiarum animæ. 2. An potentia fluant ab essentia animæ. 3. An una potentia oriatur ex alia. 4. An omnes remaneant post mortem in anima. Articulus 106.

Ar. 5.

**Q**uemadmodum in principio de somno & vigilia dicit Philosophus eius potentia sicut subiectum cuius est operatio id est in illo subiectatur potentia, cui operatio potentia competit. Ostensum est autem, quod potentia sensitiva non operetur nisi per organa corporis, ideoque earum subiectum non est essentia animæ, sed ipsa organa, ut subiectum visus est oculus. Operationes autem intellectivæ non exercentur per organa. Unde earum principia, videlicet intellectus & voluntas, sunt in essentia animæ sicut in subiecto. Veruntamen duodecim super Genesim ad literam asserit Augustinus. Anima quidem sentit non per corpus imo sine corpore, ut timorem, tristitiam: quædam vero sentit per corpus. Sæpe enim Augustinus in his quæ ad Physicam spectant, utitur opinionibus Platonis non adherendo, sed recitando.

Ar. 6.

2. ¶ Præterea tam substantialis quam forma accidentalis est actus quidam, & dat subiecto aliquam actualitatem: sed forma substantialis dat esse simpliciter: & ergo eius subiectum est ens in potentia. Unde actualitas primo inveniatur in forma quam in subiecto. Forma autem accidentalis non dat esse simpliciter, sed tale vel tantum, aut simili modo. Propterea eius subiectum est ens in actu, sic quod actualitas formæ accidentalis prius in est subiecto quam formæ. Unde actualitas formæ accidentalis à subiecto causatur, quod in quantum est susceptivum formæ dicitur in potentia & actuatur per formam huiusmodi: in quantum autem in actu est sic producit formam, & hoc de accidenti naturali ac proprio verum est. Alia enim accidentia sunt à causa extrinseca.

¶ Itē cū forma substantialis sit dignior suo subiecto, puta materia, ipsa est finis sui subiecti. Forma autē accidentalis, quia

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 109.

est minus principalis, quam subiectum: subiectum enim est finis ipsius, sic quod ipsa ordinatur ad perfectionem subiecti. Omnes autem potentia animæ sunt vel in essentia animæ, vel in ipso coniuncto. Omnes ergo causantur ab anima, & fluunt ab eius essentia, sicut à prima radice. Nam ipsum coniunctum seu compositum actualitatem atque causalitatem sortitur ab anima. Sic ergo ab uno simplici multa possunt procedere, quæ ordinem inter se habent, ut potentia animæ, vel quorū sunt susceptiva diversa. Quædam etiam quibusdam viribus animæ competunt quorum subiecta sunt organa.

Ar. 7.

3. ¶ Denique inter ea quæ naturali ordine ab aliquo uno procedunt, id quod est illi primo propinquius est quodammodo eorum causa, qui amplius distant. Nunc autem ostensum est, quomodo multiplex ordo inter potentias animæ attendatur & secundum hoc est una potentia causa alteri diuersimode. Nam potentia digniores, videlicet intellectivæ, sunt causa sensitivarum virium, per modum finis atque activi principij. Nam sensus est propter intellectum & quædam deficiens participatio intellectus. Et sic secundum naturalem ordinem est quodammodo ab intellectu, secundum quod imperfectum procedit à perfecto. Potentia vero inferiores quæ intellectui & voluntati subseruiunt, sunt quædam principia superiorum potentiarum per modum causæ materialis, quia disponunt ad actus earum, & substernuntur eis. Sic ergo una potentia animæ est causa alterius, secundum quod operatio unius ordinatur ad aliam, vel dependet ex alia.

Ar. 8.

4. ¶ Insuper cum anima sit incorporea & simplex, illæ potentia quarum subiectum est ipsum coniunctum seu corporeum organum, non manent in anima separata, nec actus earum, nisi sicut in quadam radice, quemadmodum frigus manet in aqua calefacta. Et sic vires sensitivæ interiores & exteriores non manent actu in anima separata, nec actus earum: sed vires intellectivæ manent in anima separata, quia earum subiectum non est aliquid corporale, sed essentia animæ. Veruntamen quædam scribuntur in libro de spiritu & anima quæ innuunt prædictas vires sensitivas manere in anima. Sed scripta illa auctoritatem non habent: quia nec Augustinus est author libri illi, sed quidam monachus ordinis Cisterciensis. Augustinus tamen ponit aliqua, quæ videntur fulcimentum præbere verbis illis: sed ipse talia inquirendo non asserendo

D. DIONYSII CARTHYSIANI  
inducit, vel certe retractavit.

quest. 78;

Ar. 1.

¶ An sint quinque genera potentiarum animæ. 2. Et de speciebus partis vegetatiuæ. Articulus 107.

**S**Vnt insuper tres species animæ, scilicet anima vegetabilis, sensitiva & intellectiva. Hæc enim distinctio sumitur secundum quod operatio animæ operationem corporalis naturæ diversimode transcendit. Nam quædã est anima cuius actio non fit per qualitatem corporalem, neque per organum. Et hæc est anima intellectiva. Alia est anima cuius actio fit quidam per organum, non autem per corporalem qualitatem, ut anima sensitiva. Tertia est anima cuius operatio est per organum & corporalem qualitatem, sed in hoc transcendit naturam, quod operatio sua est ab intrinseco principio & coniuncto. Et hæc est species animæ vegetabilis. Tamen una anima secundum essentiam potest omnium harum perfectiones continere: sicut de anima rationali predictum est. Quinque vero sunt genera potentiarum animæ. Potentiæ enim diversificantur per obiecta. Est autem aliqua potentia animæ, cuius obiectum est corpus proprium animatum, ut potentia vegetativa quæ non agit nisi in corpus unitum. Alia vero potentia animæ respicit corpus omne sensibile, ut vis sensitiva. Alia autem, videlicet intellectiva, concernit ipsum ens in communi. Est autem necesse ipsum obiectum aliquo modo uniri potentia. Vel ergo unitur per speciem materialem quodammodo & sensibilem, & sic est potentia sensitiva, vel per speciem universalem: & sic est intellectiva potentia. ut dictum est. Vel per hoc quod anima inclinatur, & tendit in ipsam rem. Si ergo tendat in rem sicut in finem vel terminum, sic est potentia appetitiva. Sed potentia secundum locum motiva est, prout anima operatur exequendo ad aliquid consequendum. Sic ergo secundum Philosophum de anima, quinque sunt genera potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, & secundum locum motivum. Quatuor vero sunt genera viventium seu modo vivendi, videlicet vegetativum, sensitivum intellectivum, secundum locum motivum. Appetitivum autem non constituit specialem modum seu genus vivendi: non enim invenitur separatum ab aliis sed ubicunque est sensus, est etiã appetitus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 1070.

Ar. 2.

¶ Amplius partis vegetatiuæ cuius obiectum est corpus vivens unitum, sunt tres potentia. Nam ad tale corpus, triplex requiritur actio: una per quam adipiscitur debita quantitas, & sic est potentia augmentativa: alia per quam salvatur in proprio esse & quantitate, & sic est potentia nutritiva: tertia per quam salvatur corpus in suo simili, & est potentia generativa, quæ se extendit in aliud corpus. Alia autem duæ sunt solum circa proprium corpus. Unde generativa est dignior albis: & sensui quoque magis conformis, quoniam tendit in rem externam, sicut & sensus. Supremum quippe inferioris magnam habet convenientiam cum infimo superioris, quoniam non plene attingat secundum Diony. 7. de divinis nominibus. Et ergo augmentativa deseruit nutritivæ, generativæ vero utraque, scilicet augmentativa & nutritiva. Tres ergo ponuntur potentia animæ vegetatiuæ secundum Philosophum, secundo de anima.

¶ De numero & distinctione sensuum tam exteriorum quam interiorum Articulus. 108.

Ar. 3.

**N**Vnerus autem atque distinctio sensuum exteriorum accipitur secundum diversitatem eius, quod per se ad sensum pertinet, id est obiecti sensitivæ potentia, quæ passiva est, & ab obiecto inmutatur. Est autem duplex mutatio, scilicet naturalis, dum forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, ut calefactio. Alia est immutatio spiritualis, dum forma imprimitur passivo secundum esse spirituale, ut receptio specierum in oculo. Operatio autem sensus requirit immutationem spiritualem, sed in aliquibus sensibus est immutatio spiritualis tantum, sicut in visu, cuius actus non est per motum localem aut naturalem impressionem: non enim pupilla propter speciem coloris colorata vocatur. In quibusdam quoque sensibus est immutatio tam spiritualis, quam naturalis. Et naturalis quidem immutatio est vel ex parte obiecti, ut in auditu, cuius obiectum est sonus, qui ex aeris percussione causatur: vel ex parte organi, sicut in tactu & gustu. Nam homo tangens ignem realiter calefit, & lingua per contactum humidi humescit. Vel ex parte ipsius alterationis, ut in olfactu cuius obiectum est odor. Oportet enim corpus aliquo modo alterari ad hoc quod spiret odorem. Ex quibus elucescit, quod sensus visus maxime

N iiij

D. DIONYSII CARTHUSIANI

est spiritualis, itemq; communis, dehinc auditus, postea olfactus. Et hi tres sensus non fiunt per medium coniunctum, sed separatim. Gustus autem & tactus sunt maxime materiales, & actus eorum per medium sunt coniunctum, quemadmodum cito patebit. Sensibilia autem communia, ut magnitudo, motus, figura, quies, numerus, sunt media inter sensibilia propria & sensibilia per accidens. Quauis enim per se & primo non immutent sensum, tamen per se operantur ad diuersum modum immutationis sensus. De tactu quoq; aduertendum, quod secundum Philosophum 2. de anima est vnus in genere, propter communem rationem tangibilis. Diuiditur autem in species plures secundum quod perceptiuus est diuersarum contrarietatum, videlicet calidi, frigidi, sicci: vnus verò sensus non est nisi vnus contrarietatis secundum Philosophum. Diuersitas tamen tactuum non est in organis distinctis, sed ipse tactus per totum corpus diffunditur. Item secundum Philosophum gustus est quidam tactus, & sic est quedam species tactus. Vnde non condiuiditur tactui, secundum quod tactus in communi accipitur, sed secundum quod per totum corpus diuiditur. Nam gustus in determinata est parte corporis, videlicet lingua. Sic ergo sunt quinque sensus exteriores, ut 2. de anima ait Philosophus.

Ar. 4.

¶ Deniq; tot sunt operationes sensitivæ interiores, quot ad vitam animalium exiguntur, natura enim non deficit in necessariis. Est autem animali necessaria non solum perceptio rei sensibilis præsentis, sed etiã apprehensio rei absentis, quæ admodum cernimus animalia ea quæ in præsentia non sentiunt, quærere. Actio autem sensitiva fit per organum corporale. Alia verò est dispositio organi, quid aptum est ad recipiendum, oportet enim quod sit humidum: atq; alia eius quod naturam est ad retinendum seu conseruandum speciem sensibilis absentis, necesse est enim ut sit siccum. Sensus autem interior qui species exteriorum sensuum recipit, ipse est sensus communis. Sensus quoq; qui eas conseruat vel retinet, dicitur fantasia vel imaginatio, quæ idem sunt, videlicet quidam thesaurus formarum per sensum apprehensarum. Et hæc duæ sensitivæ potentie realiter differunt, sicut organa sua. Est etiam animalibus necessarium aliqua quærere vel fugere, non solum propter conuenientiam vel disconuenientiam ad sentiendum: sed propter alias quoq; comoditates, vtilitates aut nocumeta: quæ ad-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 1011

modum ouis videns lupum fugit non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum nature suæ. Et auis colligit paleam, non quia sensum delectat, sed quoniam ad nidificandum est vtilis. Oportet ergo esse in animali quandam potentiam sensitivam internam atq; distinctam, quæ fit talium intentionum non sensatarum sensu exteriori, perceptiuarum: hæc dicitur æstimatoria. Potentia verò talium intentionum conseruatiua nominatur memoria seu vis memoratiua, quæ est huiusmodi intentionum thesaurus. Sed quia huiusmodi species accipit homo per quandam collationem, ideo in homine dicitur vis cogitativa, alia enim animalia solo naturali instinctu eas concipiunt. Vis autem cogitativa dicitur etiam ratio particularis, & secundum medicos organum eius est in media parte capitis. Inter vim cogitativam autem & memoratiuam ponit Auicenna alium sensum internam medium, qui componit & diuidit formas imaginatiuas, formans ex eis speciem rei nunquam sensatam: sicut ex forma imaginata auri & forma imaginata montis componimus montem aureum, quem nunquam sensu percepimus. Hæc autem operatio in aliis animalibus non est, sed etiam in homine sufficit ad eam vis imaginatiua: ut etiam Auerrois ait in libro quem de sensu & sensibilibus fecit. Quatuor ergo sunt sensus interiores, videlicet sensus communis, imaginatio, æstimatoria, & memoria Auicenna verò in libro suo de anima ponit quinque, nam fantasiam distinguit à vi imaginatiua. Oportet autem præter sensus proprios esse sensum communem, nam sensus proprius solum cognoscit suum obiectum, & inter ea discernit quæ continentur sub illo: ut visus discernit album à nigro, non autem discernit album à dulci, nil enim potest discerni nisi sit cognitum. Est ergo sensus communis, qui distinguit & iudicat, inter sensibilia sensuum propriorum, ad quem terminantur operationes sensuum exteriorum: qui etiam intentiones seu actus sensuum percipit, ut cum quis se videt videre. Augustinus demum 12. super Gen. ad litteram ponit tria genera visionum, videlicet corporalem, quæ fit per sensum, spiritualem quæ fit per imaginationem, & fantasiam, puta in absentia corporum, & intellectualem.

¶ An intellectus sit potentia animæ, vel eius essentia. 2. An sit passiva potentia 2. De intellectu agente an sit ponendus 4. An sit aliquid animæ 5. Et an sit vnus in omnibus. Art. 109.

quest. 79.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Ar. 1.

**E**X præostensis elucescit, q̄ in omni ente creato diuer-  
sificentur esse & posse, seu essentia & potentia. Nam  
sicut se habet essentia ad esse, sic se habet potentia ad  
agere. Vnde sicut in solo deo idem sunt essentia & es-  
se, sic in ipso duntaxat sunt idem & potentia & actio. Sicut  
autem in ipso precise idem est esse & agere: sic sunt in ipso i-  
dem essentia atq; potentia. Intellectus ergo omnis intelle-  
ctualis creaturæ est eius potentia. Et quia in angelo nulla est  
vis cognitiua præter intellectum, ideo angeli appellantur in-  
tellectus seu mentes, non prout nomina ista designant poten-  
tiam, sed creatam substantiam.

Ar. 2.

**2** ¶ Deniq; pati tripliciter dicitur, primo propriissime, vt  
cum rei aufertur quod suæ naturæ conueniens est. Secundo,  
cum aliquid rei aufertur vel imprimitur siue sit nociuum siue  
conueniēs. Tertio, pati comuniter sumitur, & sic omne quod  
exit de potentia in actum, pati censetur. Ens autem seu verbū  
in vniuersali est intellectus obiectum. Huius autem obiecti in-  
tellectus diuinus est causa, vnde non comparatur ad ipsum  
per modum passiuum. Intellectus quoq; angelicus à suæ crea-  
tionis exordio est perfectus, atq; in actu sicut materia cœle-  
stium orbium est semper in actu per vnā formā quam à prin-  
cipio sortita est, nec aliam capere possunt, ergo nec ipse dici-  
tur passiuā potētia. Intellectus autē humanus qui in sui initio  
est tanquā tabula rasa, in qua scriptū est nihil, exit de potētia  
in actum, proficiendo de imperfecto ad perfectum. Itaq; ac-  
cipiēdo pati tertio modo, sic intelligere est quoddam pati, &  
intellectus passiuā potentia perhibetur à Philo. 3. de anima.

Ar. 3.

**3** ¶ Præterea secundum Plato. nō erat necesse intellectum  
agentem ponere, quatenus res fierent actualiter intelligibiles.  
Posuit enim naturas rerum realiter separatas, vocans eas ide-  
as vel species, per quorum naturalem participationem forma-  
retur materia: per intellectualem autem participationem in-  
tellectus fierent actu intelligentes. Aristot. verò qui nō posuit  
vniuersalia realiter separata, indiguit ponere intellectum a-  
gentem, qui materialia & sensibilia & ea quæ non sunt actu in-  
telligibilia abstraheret à singularibus, faceretq; ea actu intel-  
ligibilia, non tamen oportuit ponere sensum agentem, obic-  
ta namq; sensuum exteriorum per se sensibilia sunt.

Ar. 4.

**4** ¶ At verò in omnibus rebus perfectis videmus q̄ præter  
causas primas & plures habeant causas particulares & pro-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1012

prias tam suæ substantiæ quàm propriæ actionis. Oportet e-  
nim operationē rei à principio formali intrinseco progredi.  
Cum ergo intellectus humanus sit primo imperfectus & nu-  
dus, & in potentia quadam passiuā, oportet in anima huma-  
na esse quoddam principium, per quod ipsa fiat actu intelli-  
gens. Natura enim non deficit in necessariis, sed dat vnicuiq;  
rei virtutem exequendi proprium actum. Illud autem princi-  
pium per quod fit anima actu intelligens, est intellectus a-  
gēs, cuius illustratione abstrahitur à fantasmatibus intelli-  
bilis species, & intellectui possibili representatur atq; in-  
fluitur. Vnde intellectus agens est aliquid animæ & potentia  
eius. Et Aristot. comparat eum lumini propter rōnem prædi-  
ctam. Tertio quoq; de anima asserit in anima esse has duas  
differentias scilicet intellectū possibilem & agentem. Ex quo  
patet error eorum qui intellectum agentem ponebant solum  
esse substantiam separatam. Anima enim rationalis in se im-  
materialis est, & sic in quantum à diuino intellectu procedit,  
sortitur intellectum agentem: quia secundum Aristotelem,  
tertio de anima, dicitur separatus, quia non agit per organū,  
& substantia actu ens, id est, quædam essentia corpori nō im-  
mersa. Dicit etiam q̄ semper intelligit, quia quātum in se est,  
non est q̄ quandoq; intelligat, quandoq; non intelligat: sed  
ex parte intellectus possibilis, aut simili causa.

Ar. 5.

**3** ¶ Præterea quia præostensum est, q̄ intellectus agens nō  
est substantia separata, sed vis animæ aliquidq; formaliter in-  
hærens animæ, atq; coniunctum: sequitur ipsum non esse v-  
num in omnibus, vt finxit Auerrois, sed multiplicari eo modo  
quo multiplicatur intellectus possibilis.

¶ Vtrum memoria sit in parte intellectiua 2. An distinguatur  
ab intellectu 3. An ratio sit idem cum intellectu 4. Et utrum  
ratio superior atq; inferior sint una potentia animæ. Ar. 1010

Ar. 6.

**A**Vicenna autem opinatus est non esse memoriam in  
parte intellectiua, dicens species rerum non rema-  
nere in intellectu, dum intelligere cessat: sed q̄ sem-  
per se ad intellectu agētem (quem ponit esse substa-  
ntiam separatam) conuenerat, dum aliquid de nouo intelligit,  
atq; ex frequenti tali conuersione manere in anima quandā  
ad intelligendum habilitatem, quam dicit esse scientiæ habi-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

rum. Afferit enim Auicenna nihil esse in intellectu nisi intelligibiliter: & sic omne id actu intelligi, cuius remanet species in intellectu possibili. Hæc autem positio contrariatur Philosopho, qui tertio de anima dicit intellectum possibilem fieri quodammodo fieri omnia, quia omnium species recipit, & specierum est locus.

2 ¶ Est quoque contra rationem, nam materia corporalis recipit formam naturalem, & retinet eam dum agere cessat. Ergo intellectus qui est immobilior atque perfectior, species rerum conseruat receptas. Est ergo memoria in parte intellectiva ut decimo de Trinita. Augustinus testatur, sumendo memoriam pro sola conseruatione specierum. Si autem sumatur pro potentia, de cuius obiecti ratione est quod sit præteritum: sic non est nisi in parte sensitiva, quæ est particularium apprehensiva. Præteritum namque significat esse sub determinato tempore, quod est particularium rerum conditio. Sciendum ergo quod species rerum tripliciter se habent ad intellectum. Interdum enim sunt in eo solum potentialiter, & tunc dicitur intellectus in potentia. Quandoque sunt in ipso actualiter, & sic dicitur intellectus in actu. Sæpe quoque in eo sunt medio modo, ut pote habitualiter, & sic sunt in ipso post actualis considerationem, dum conseruantur in intellectu, qui est locus earum.

3 ¶ Porro ex his palam est, non aliam esse potentiam, memoriam, & intellectum. Intellectus enim secundum Philosophum, quum sit virtus passiva, recipit atque conseruat quod ad memoriam spectat, & hoc de intellectu possibili intelligendum est. Nunc quippe ostensum est diuersificari animæ vires secundum formales obiectorum distinctiones. Obiectum autem intellectus est intelligibile secundum rationem communem entis. Et ergo secundum speciales differentias entium, quæ intelligi possunt, non diuiditur intellectus. Sed intellectus agens atque possibilis realiter differunt, quauis obiectum materialiter idem concernat, nam secundum diuersam rationem illud respiciunt. Intellectus enim agens est circa illud sicut actiuum principium, possibilis autem sicut virtus passiva: agens autem & patiens distinguuntur. Est ergo alius intellectus, qui facit intelligibilia esse in actu, & qui mouetur in ipsis. Magister tamen Sententia, dicit memoriam, intellectum & voluntatem esse tres animæ vires, confirmans hoc autoritate Augustini. sed Augustinus ita non accipit tria hæc. Sumit enim

Ar. 7.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1313

memoriam pro actuali conseruatione formarum, intellectum & voluntatem pro actibus potentiarum. Sicut enim intellectus oritur ex memoria, quemadmodum actus ex habitu, ita voluntas, id est ipsa volitio ex utroque.

2 ¶ Amplius, intellectus & ratio sunt vna potentia, ut ex actibus earum cognoscitur, intelligere enim est veritatem simpliciter apprehendere, ratiocinari autem est procedere de vno cognito ad cognitionem alterius. Sic ergo ratiocinari se habet ad intelligere, sicut moueri ad quiescere, vel adipisci ad habere. Motus autem semper procedit à quodam quieto atque immobili, & terminatur ad aliquod quietum. Ratiocinatio autem humana tam in via inquisitionis, quam in via inuentionis procedit à quodam fixo ac quieto principio, & hoc est primorum principiorum notitia, quæ omnibus naturaliter conuenit. Terminatur etiam ad simplicem atque perfectam veritatis apprehensionem. Moueri autem & quiescere non spectant ad diuersas potentias, sed eandem, quemadmodum in naturalibus per eandem formam mouetur graue ad locum sibi connaturalem, & in ipso quiescit. Ratiocinari ergo & intelligere ad eandem vim attinent, & ipsa potentia propter actus diuersos sortitur nomina plura. Vnde Augustinus 3. super Genesim ad litteram dicit: Illud quo homo irrationalibus animalibus antecellit, est ratio vel mens, seu intellectus, vel si quo alio vocabulo appellatur commodius.

Ar. 3.

3 ¶ At verò secundum Augustinum, ratio superior dicitur, quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis: conspiciendis quidem, secundum quod in seipsis speculantur: consulendis verò, prout ex ipsis accipit regulas agendorum. Ratio autem inferior est, quæ temporalibus rebus intendit. Aeterna verò & temporalia sic comparantur ad inuicem quod vnum eorum est medium cognoscendi aliud. Nam in via inuentionis, per temporalium rerum notitiam, diuina atque æterna cognoscimus. Iuxta illud Apostoli ad Romanos 1. Inuisibilia dei, &c. In via autem iudicij per æterna iam cognita, de temporalibus iudicamus, & secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Sed eadem est potentia rationis, ad quam pertinet medium & vltimum, actus enim rationis est quasi quidam motus de vno in aliud currens. Vnde quemadmodum idem est mobile quod pertransit medium, attingitque terminum: sic vna & eadem potentia animæ est ratio superi-

Ar. 9.

D. DIONYSII GARTHYSIANI

or atq; inferior. Sed distinguuntur propter officia actuum; diuersosq; habitus: superiorē enim rationem sapiētia perficit ad inferiorem verò rationē scientia pertinet. Rursus per eādem potentiam cognoscit homo necessaria & contingētia: Vtraq; enim noscuntur secundum eandem rationem obiecti videlicet secundum rationem entis & veri.

*¶ Vtrum intelligentia distinguatur ab intellectu 2. An intellectus speculatiuus & practicus sint diuersæ potentia 3. Et an synteresis ac conscientia sint potentia intellectiue partis. Articulus 1011.*

Ar. 10.

**P**orro nomen intelligentiæ proprie actum intelligēdi significat. In quibusdam autem libris de Arabico in latinum translatis substantiæ separatae, quas angelos appellamus, intelligentiæ nominantur: ac circo forasissis, quoniam actu semper intelligunt. In libris quoq; de Græco in Latinum versis tales substantiæ dictæ sunt intellectus & mentes. Intelligentia ergo differt ab intellectu non sicut diuersa potentia, sed sicut actus eius: intellectus enim est nomen potentia, intelligentia vero est nomen actus. Vnde intellectus secundum philosophos in ea diuiditur, quorum quaedam significant actus, quaedam potentiam. Diuidunt enim intellectum in intellectum possibilem & agentem, qui sunt duæ distinctæ potentia: in intellectum quoq; in habitu, & intellectum adeptum, qui distinguuntur secundum diuersos status intellectus possibilis, qui quandoq; in potētia est, propter quod possibilis dicitur: quandoq; verò in actu primo, vt est scientia quæ inter potentiam & actum est media, & sic dicitur intellectus in habitu: interdū autem est in actu secundo, qui est considerare, sicq; vocatur intellectus in actu vel adeptus.

Ar. 11.

**2** *¶* Amplius, intellectus speculatiuus dicitur, qui actum suū non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis contemplationē: practicus verò refertur ad opus. Ipsum autem intelligibile est intellectus obiectum, sed intelligibili accidit, vt ordinetur ad opus seu speculationem. Ea autem quæ se per accidēs habent ad obiectum, non diuersificant potentias, sed quæ spectant ad formalem rationem obiecti: nil enim refert ad visum an visibile sit magnum, aut paruum. Vnde patet q̄ intellectus practicus & speculatiuus sint vnus intellectus secundum es-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1014

sentiam, qui diuersa nomina habet propter diuersos actus.

Ar. 12.

**3** *¶* Præterea ratiocinamur non solum de speculabilibus, sed etiam de operabilibus, sicut ergo oportet esse in homine quædam principia speculatiua naturaliter nota, ex quorum notitia ratio speculatiua procedit, sic necesse est esse in homine quædam principia operabilium naturaliter nota. Notitia autem principiorum speculabilium non dicit aliquam specialem potentiam, sed est habitus primorum principiorum, qui intellectus vocatur secundum Philosophum sexto Ethicorum. Conformiter principia operabilium naturaliter nota, non exigunt specialem potētia, sed ad specialem pertinent habitum, qui synteresis dicitur. Et est habitus naturalis operabilium, sicut & intellectus est habitus naturalis speculabilium. Vnde in libro de libero arbitrio ait Augustinus: Quod in naturali iudicatorio regulæ adsunt, & semina virtutum vera & incommutabilia, & horum habitus cognoscitiuus extat synteresis.

Ar. 13.

**4** *¶* Denique conscientia non est propria potentia vel habitus, sicut ex proprietate vocabuli patet. Dicitur enim conscientia, quasi cum alio scientia. Et sic conscientia est ordo seu applicatio sciētiæ ad aliquid, quod sine actu esse non potest. Idem innotescit ex his quæ conscientia facere dicitur, nam testificari, reprehendere, remordere, & cetera conscientia attribuntur. Hæc nanque atq; similia fiunt per applicationem scientia vel cognitionis nostræ ad aliud, quæ applicatio tripliciter fit. Primo, dum recogitamus nos quicquam fecisse aut omisisse: & sic conscientia actus est testificari, castigare. Secundo, dum per nostram cognitionem aliquid iudicamus agendum vel dimittendum, & sic conscientia ligat. Tertio dum iudicamus id quod factum est, esse benefactum vel male: & sic actus conscientia est accusare, vel excusare, & remordere. Veruntamen quia habitus est principium actus, sæpe tamen conscientia pro habitu sumitur, & quandoq; pro habitu naturali. Sicq; Hieronymus Ezechielis primo, conscientiam vocat synteresim. Basilius autem naturale iudicarium, & Damascenus legem intellectus. Solet enim causa per effectum designari.

*¶ Vtrum appetitus sit specialis potentia animæ 2. De diuisione appetitus in appetitum sensitiuum & intellectiui. Art. 10 12.*

949 st. 30.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Ar. 1.

**Q**uamlibet verò formam sequitur inclinatio aliqua ad propriam perfectionem, seu operationem, & ad locum naturalem: Quemadmodum formam ignis sequitur inclinatio ad locum diuersum, & vt generet simile sibi. Hæc autem inclinatio in naturalibus formis, dicitur appetitus naturalis. Sicut autem forma animatorum, videlicet anima, dignior est naturalibus formis: sic inclinatio perfectiori modo competit eis. Et dicitur appetitus animalis, quo appetunt non solum ea ad quæ per formam naturalem inclinantur, sed ad ea quoq; q̄ per cognitivas formas apprehendunt. Ideoq; appetitus est quædã specialis potetia animæ.

2. ¶ Deniq; appetitus diuiditur in appetitum sensitium qui sequitur apprehensionem sensus: & in appetitum intellectiuum qui vocatur voluntas, cuius actus ex cognitione intellectus procedit. Et hi duo appetitus sunt diuersæ potetia, sicut intellectus & sensus: nam obiecta eorum formaliter differunt, bonum enim sensibile seu apprehensum per sensum, obiectum est appetitus sensitiui: bonum verò intellectiuum seu vniuersaliter sumptum, est voluntatis obiectum.

Ar. 2.

948. 31.

¶ An sensualitas sit vis appetitiua tantum 2. De diuisione ipsius in appetitum concupiscibilem & irascibilem 3. Et an vis irascibilis rationi obediat. Articulus 1013.

Ar. 1.

**S**ensualitas demum à motu sensuali nomē sortitur, quæ admodum vis visiva ab actu vidēdi. Motus autem sensualis proprie spectat ad appetitum sensitium, nō ad apprehensionem sensitiuam. Perfectio enim appetitus est tendendo rei extra se vniri, & ergo comparari motui potest. Apprehensio autē perficitur ex hoc, quod res apprehensa est in apprehendente, idcirco comparatur quieti. Quemadmodum ergo per motum sensualem designatur motus sensitiui appetitus: sic sensualitas nomen est appetitus sensitiui, tenetq; figuram serpentis in tentatione primi hominis: cui serpens non solum ostendendo proponit culpam, sed etiam inclinavit ad peccatum.

Ar. 2.

2. ¶ Diuiditur autem sensualitas seu appetitus sensitius in concupiscibilem & irascibilem, quæ sunt duæ diuersæ potetia. Sicut enim in naturalibus formam consequitur non solum inclinatio ad propriam perfectionem & refugienda no-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 1013

ciua, vt in igne est leuitas sed etiam ad resistendum contrariis ac naturalem perfectionem corrumpētibus: sicut enim ignis per leuitatem ascendit, sic per calorem impediēti resistit: Pariformiter in animabus appetitus sensitius apprehensionem sequens est duplex, videlicet concupiscibilis, per quem animalia ea quæ sibi conueniunt prosequuntur, & nociua naturaliter fugiunt. Est quoque in ipsis appetitus irascibilis, per quem resistunt impugnantibus, atque impedire conantibus perfectionis suæ ademptionem. Horū autem appetituum distinguuntur obiecta. Nam obiectum irascibilis, est bonum sensibile arduum. Obiectum vero intellectus & voluntatis, est bonum & verum communiter sumptum. Vis ergo irascibilis concupiscibilem propugnat atque defendit & in contrariantia facit insurgere. Item motus concupiscibilis, vehemens minuit motum irascibilis, & e contra.

Ar. 3.

3. ¶ At vero concupiscibilis & irascibilis rationi obediunt atque voluntati dupliciter. Primo, quia sunt intrinseca principia omnium potentiarum animæ mouentia eas. Nam applicando vniuersales considerationes rationis mitigatur in nobis ira, & superatur inuidia, &c. Mouentur etiam à virtute cogitatiua, quæ ratio particularis vocatur. Item voluntas mouet appetitum sensitium quantum ad operis executionem, sicut sphaera superior mouet orbem inferiorem. Et ergo in homine non statim appetitus sensitius cedit in rem, nisi voluntas consentiat. Alia vero animata irrationalia mouentur statim secundum exigentiam apprehensionis sensibilis, non enim expectant superioris appetitus inclinationem vt sensualitas hominis. Sciendum autem, quia secundum Philoso. 1. Politicorum duplex est principatus, videlicet despoticus, quando inferiora nullam habent facultatem resistendi principantis imperio: & sic anima dominatur membris corporis, quæ statim ea iubente mouentur. Alius est principatus politicus & regalis, in quo subditi possunt reniti præsentis voluntati: & sic appetitus superior principatur inferiori, & ratio sensualitati. Non enim appetitus inferior rationi ad nutum obedit, quia nec solum ab ea mouetur, vel cogitatiua vel affirmatiua virtute, sed etiam ab imaginatiua & sensu.

¶ Vtrum voluntas aliquid necessario uelit. 2. An omnia de necessitate appetat. 3. An sit dignior intellectu. 4. Et an distinguatur per concupiscibilem & irascibilem. Articulus 1014.

948. 32.



Ar. 1.

**N**ecessariū in super vno modo absolute dicitur, quod non potest non esse: sicut necesse est hominem esse rationalem, vel mixtum corrumpi. Secundo dicitur necessarium ex parte finis vel causæ agentis, & sic necessarium dicitur, sine quo res non potest bene esse vel perfectionem acquirere: sic enim cibus est necessarius corpori, & gratia animæ. Necessitas autem ex parte agentis est quædam coactio seu violētia, quæ voluntati conuenire non potest. Necessitas vero ex parte finis, non repugnat voluntati, quando alio modo proprium finem adipisci non potest. Item necessitas que est ex naturali atque intrinseco principio, sicut hominem esse risibilem, voluntati non repegnat, sed necessario competit. Nam sicut se habet principium in speculatiuis, ita se habet finis in operabilibus: Ideoque vt intellectus naturaliter ac necessario consentit primis principiis, sic voluntas naturaliter & de necessitate inclinatur ad vltimum finem, qui est beatitudo, quam omnis homo naturaliter appetit, secundum communem rationem beatitudinis, scilicet prout est quoddam optimum bonum, vt 14. de Trinitate Augustinus fatetur. Et hic appetitus immobiliter voluntati adhæret & ex eo omnes aliæ adfectiones humanæ descendunt: quia vt dictum est, omnis motus ab immobili quodam principio fluit.

Ar. 2.

2. ¶ Præterea sicut intellectus non de necessitate consentit omnibus propositionibus videlicet contingentibus, quæ non deducuntur ex primis principiis per rationem demonstratiuam: sic voluntas de necessitate non appetit quælibet particularia bona, præsertim sine quibus vltimus finis valet acquiri. Ea quoque sine quibus adipisci non potest, non necessario cupit voluntas in statu præsentis: quia nec vltimo fini seu beatitudini de necessitate adhæret secundum specialem rationem, videlicet vt in deo consistit. Beati vero qui diuinam essentiam cernunt, deo de necessitate adhærent, & illa necessario appetunt, quæ inseparabilem connexionem ad deum habent.

Ar. 3.

3. ¶ Insuper dignitas potentiarum ex dignitate obiectorum accipitur, & quo obiectum potentia absolutius fuerit, atque simplicius, eo potentia est præstantior. Obiectum autem voluntatis est bonum in quantum appetibile. Obiectum autem intellectus est esse seu verū quod simplicius est bono. Et ideo

intellectus simpliciter loquēdo .i. secundū se est dignior voluntate. Et ergo Philo. 4. Ethicorum ponit intellectū esse altissimā aīæ intellectiuaē potentiā. Verū tamē secundū quod .i. per cōparationē ad aliud volūtas est intellectu præstantior, in quantum obiectū voluntatis in altioribus inuenitur, quā intellectus obiectū. Quæ admodum visus, qui simpliciter dignior est auditu, secundum quid ignobilior esse potest auditu, in quantum son⁹ repetitur in digniori, quā color: licet absolute loquēdo, color sit perfectior atq; simplicior sono. Nūc autē frequēter præstatum est, quod appetitus perficitur per motū & vnionē sui ad rem: intellectus vero perficitur per vnionem rei ad ipsum, prout intelligibile in intellectu existit. Dū obiectū volūtatē est dignior anima, habēs vcz dignius esse in se quā in voluntate, tunc voluntas intellectui eminent. Dum autem tale obiectum est inferius anima, tunc intellectus voluntatem excedit: idcirco est melior amor dei quam cognitio eius: cognitio vero temporalium rerum, melior est quā amor earum, simpliciter tamē intellectus voluntate in dignitate transcēdit. Nam simpliciter & secundum naturæ ordinem prior est ea, quem admodum mouens prius est mobili & agens patientis, quoniā intellectus mouet & incitat voluntatē ad agendū, præsertim quā bonū intellectum est voluntatis obiectū. Præterea aliquid dicitur aliud mouere dupliciter, scz in genere causæ finalis, vt finis mouet efficientem: alio modo in genere causæ efficientis, vt impellens vel alterans impulsū alteratumq; mouetur. Primo ergo modo intellectus mouet volūtatē cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet voluntatem vt finis. Secundo modo voluntas mouet intellectum & oēs alias aīæ vires, secundum Ansel. in li. de similitudinibus. Potentia nanq; quæ est circa finem vniuersalē mouet potētias quarum obiecta sunt particulares fines. Obiectū autē voluntatis est bonum vel finis in cōmuni. Obiecta vero inferiorū animæ viriū solum respiciunt quædā bona sibi proprie cōuenientia particularēsq; fines: quæ admodū visus colorem, auditus sonum, intellectus veritatis notitiam. Voluntas igitur mouet omnes alias animæ vires ad proprios act⁹ præter naturales vegetatiuaē partis potētias, quæ nostro non subduntur arbitrio.

Ar. 4.

4. ¶ Adhuc autem potentia quæ obiectum sub cōmuni ratione concernit, non diuersificatur propter particulares rationes sub formali ratione contrā: nō enī diuersificatur visus

Ar. 5.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

propter distinctionem albi vel nigri aut rubei. Obiectum vero voluntatis est bonum, vel finis vniuersaliter sumptus: non ergo diuiditur in concupiscibilem vel irascibilem vt appetitus sensitius, cuius obiectum non vniuersale est adeo, sed determinatum, videlicet bonum sensibile: quod diuidi potest per se in arduum, ad quod pertinet appetitus irascibilis: & conueniens ac connaturale ad quod concupiscibilis pertinet: voluntas tamen dici potest irascibilis non ex impetu passionis, sed iudicio rationis, qua vult malum impugnare, sic quoque vocatur voluntas concupiscibilis, propter desiderium boni. Et ita potest intelligi quod charitas sit in concupiscibili, spes in irascibili: non quasi in diuersis potentiis, sed in vna voluntate quae ordinem habet ad actus praedictos.

¶ An homo sit liberi arbitrii. 2. Quid sit liberum arbitrium. 3. Vtrum sit potentia cognoscitiua uel appetitiua. 4. Et an sit idem quod uoluntas. Articulus 1015.

9. 83.

Ar. 1.

**R**erum denique quaedam operantur sine iudicio vt inanimata, quaedam agunt cum iudicio sed non libero magis autem naturali: quemadmodum ouis cernens lupum mox iudicat esse fugiendum: sed hoc iudicium non est ex praenitia collatione, sed ex naturali instinctu, unde nec liberum dicitur. Homo autem agit ex iudicio, quia rationem rei cognoscit & libere, quia per rationis collationem de aliquo iudicat, sicque in vtramque partem ferri potest. Quod ergo ait Apostolus: Non enim quod volo bonum hoc facio, &c. ideo dictum est, quia arbitrium liberum ad bene agendum non sufficit nisi moueatur a deo. Propter quod iterum dicit Non volentis est neque currentis, sed dei misericordis. Item libertati non derogat neque repugnat quod moueatur a deo, deus enim vnunquodque mouet secundum propriae naturae dispositionem ac speciem: & sic agit in voluntate secundum voluntatis naturam. Deus quoque non aufert rebus quod ipsis naturaliter competit, sed perficit illud. Idcirco quauis deus operatur in nobis velle & posse pro bona voluntate, & quod Prou. 21. scriptum est: Cor regis in manu dei est, & quocumque voluerit vertet illud: non impedit quin actiones voluntatis voluntarie maneant & liberae sint. Deus enim est prima causa non semper proxima.

Ar. 2.

¶ Praeterea liberum arbitrium non est habitus. Si enim

est habitus, erit habitus naturalis, cum omnibus hominibus naturaliter insit. Non est autem habitus naturalis, nam habitus naturalis est respectu eorum ad quae naturaliter inclinamur, vel de necessitate assentimus, sicut de intellectu qui est habitus primorum principiorum in speculatiuis. De synteresi quoque quae est habitus primorum principiorum in operabilibus dictum est. Hoc vero est contra rationem liberi arbitrii, quod ad aliquid per modum naturae vel ex necessitate feratur. Rursum habitus sunt per quos bene vel male habemus nos ad passionem vel actum secundum Philo. 2 Ethicorum: quemadmodum intellectus bene se habet per scientiam ad considerandum, & per temperantiam appetitus sensitius bene se habet ad concupiscendum. Habitus ergo si est virtuosus, non inclinat nisi ad bonum: si est vitiosus inclinat ad malum. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene vel male eligendum, non ergo est habitus. Quia tamen potentia consuevit significari per actum sicut etiam per actum cognoscitur: ideo interdum liberum arbitrium dicitur esse liberum iudicium. Quod demum Bernardus ait. Liberum arbitrium est habitus animi liber sui, non est intelligendum de habitu proprie sumpto, qui contra potentiam diuiditur: sed sumitur ibi habitus pro habitudine, secundum quam aliquis se aliquo modo habet ad actum. Sic quoque facultas non nominat potestatem habitualem, sed potentialem, dum dicitur: Liberum arbitrium est facultas voluntatis & rationis.

Ar. 3.

3. ¶ Insuper electio est proprium liberi arbitrii: ideo enim liberi nominamur arbitrii quoniam possumus vnum accipere, aliudque repudiare. Ad electionem autem aliquid concurrat ex parte intellectus, videlicet consilium quo diiudicatur quod sit alteri praerendum, & aliquid ex parte voluntatis, puta acceptatio vnus praeter alio. Propterea 6. Ethicorum Philo. relinquit sub dubio, an electio principalius pertineat ad intellectum vel voluntatem: potius tamen videtur sentire 3. Ethicorum, quod ad voluntatem spectet. Est enim electio eorum que sunt ad finem quae vtrique habent rationem boni vtilis. Bonum autem vtile continetur sub bono, quod est appetitus obiectum. Idcirco electio ad appetitum pertinet, liberumque arbitrium est appetibile potentia.

Ar. 4.

4. ¶ Porro sicut se habet intellectus ad rationem, sic se habet voluntas ad vim electiuam seu liberum arbitrium. Osten-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sū est autē, quod intellectus & ratio sint vna potētia, sed fortiū  
tur noīa diuersa propter diuersos eiusdē potētiæ actus: Di-  
citur nāq̄ intellectus inquantū aliquid simpliciter apprehen-  
dit, ratio autē inquantū per collationē atque discursum co-  
gnoscit. Similiter appetitus intellectiuus, inquantum aliquid  
simpliciter appetit volūtas vocatur. Velle enim nominat sim-  
plicem rei appetitum, quod maxime competit fini qui pro-  
pter seipsum appetitur. Eligere vero est aliquid propter aliud  
consequendum appetere, & ob hunc actū vis appetitiua in-  
tellectuālis seu volūtas dicitur liberū arbitriū. Vnde 3. lib. Dā  
dicit liberum arbitrium nil esse aliud à voluntate: ex quo pa-  
ret, quod celestis, quæ vocatur voluntas, & bulifis, quæ est li-  
berū arbitriū, nō diuersificatur, nisi propter actus distinctos.

*¶ Vtrum anima cognoscat corpora per intellectum. 2. An cognoscat ea per species aliquas. 3. An cognoscat omnia per species naturaliter inditas. 4. Et an spēs rerum in animam effluant à formis separatis. Articulus 1016.*

9. 24.

Ar. 1.

**A**ntiqui autem Phil. qui sensum supergredi non va-  
lebant, nulla putabant incorporalia entia. Et quoniā  
corpora sunt in continua mutatione & fluxu, dixe-  
runt hominem nil posse certitudinaliter scire vel  
scientificè noscere. Quibus superueniens Plato asseruit nos  
posse aliquid de rebus vere atque demonstratiue cognoscere.  
Sed quia opinabantur rem eo modo esse in intellectu, sicut  
in seipsa, quasi cognitio fieret non secundum modum co-  
gnōscētis, sed cogniti: posuit formas seu species corporaliū  
rerū per se immaterialiter subsistentes, quas vocauit ideas: de  
quibus dixit esse omnem scientiam, diffinitionem, ac demon-  
strationem: sed secundum hoc nulla esset cognitio de motu  
atque materia: sicque naturalis Phil. periret, omnisque demon-  
stratio per causas materiales & agētis. Dicendum ergo quod  
cognitio sit secundum modum potētiæ cognoscentis, nam  
albedo alio modo est in oculo quam in pariete. Similiter spe-  
cies corporū sunt in intellectu secundū naturam & modū in-  
tellectus videlicet imaterialiter & intelligibiliter. Vnū quod-  
q; enī recipitur in alio secū dū capacitatē recipientis, & sic in-  
tellectus corpora certitudinaliter vniuersaliterq; cognoscit.  
2. ¶ Porro antiqui Phil. qui inter sensum & intellectum di-  
stinguere nesciebant, & oīa esse corporalia asseriebant, dixe-

Ar. 2.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1018.

runt animam omnia intelligere per propriam essentiam. Et  
quia ponebant simile cognosci à simili, opinati sunt animam  
esse compositam ex omnibus rebus, vel habere naturam cor-  
poream & materialem cunctis cōmunem: & hoc ideo, quia  
putabant rem eodem modo esse cognoscente sicut in seipsa  
consistit: quod nunc ostensum est esse erroneum. Anima er-  
go cognositiua est corporum seu corporalium rerum per  
species intelligibiles earum quis intellectus agēs à fantasia  
tribus abstrahit, intellectusq; possibilis immaterialiter recipit.  
Nam q̄ est in aliquo est in eo secundū eius in quo est.

Ar. 3.

3. ¶ Insuper forma est operationis principium. Sicut ergo  
se habet anima ad cognitionem vel sensitiuam vel intellec-  
tiuam, ita se habet ad formas seu species sensibiles vel intelli-  
gibiles. Videmus autem, quod anima interdum est solum in po-  
tentia sentiendi & intelligendi, quandoque autem in actu. Se-  
quitur ergo, quod species rerum non sint sibi naturaliter in-  
dita, sed acquisita per sensum & studium aut simili modo. A-  
nima enim exit de potentia in actum secundum quod speci-  
es cognoscibilium recipit. Vnde secundū Phil. 3. de aīa. Intel-  
lectus est tamquam tabula rasa, nondum depicta. Veruntamē  
quia contingit aliquid impediri ne operetur per formā quā  
habet, sicut graue sursum detentum impeditur, ne moueatur  
deorsum, dixit Plato intellectum humanum naturaliter esse  
plenū omnibus intelligibilibus formis: sed non posse semper  
actualiter considerari propter mutationes in corpore: hoc  
autē incōuenienter dictū apparet. Eorū enim quę naturaliter  
scimus nullus obliuiscitur: vt quod omne totū est maius sua  
parte. Si ergo scientia esset nobis naturaliter indita, non esset  
possibile in tantū obliuisci sciētia q̄ ignorarem⁹ nos habere  
sciētia rerū. Itē videmus quod deficiente aliquo sensu à prin-  
cipio deficit scientia rerum quę tali sensu precipiūtur: quem-  
admodum cecus natus nihil cognoscit de natura coloris. Ex  
quo certissime constat q̄ nostra intellectuālis cognitio à sen-  
su inchoatur, atque dependet.

Ar. 4.

4. ¶ At vero sicut nunc sepe præta dūm est, Plato pone-  
bat sensibilibus formas immaterialiter per se subsistentes, per  
quarum naturalem participationem, materia corporalium  
rerum sortiretur esse naturale atque specificum: intellectus  
vero humanus per earum intellectuālem participationem  
sortiretur esse intellectiuum in actu: sic quod formæ impres-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ſæ materiæ eſſent naturales participatiões ſeparatarũ idealiũque formarum formę autem intellectui influxe ac inditæ eſſent intelligibiles participationes earum. Sed quoniam hanc poſitionem Ariſtoteles copioſe deſtruxit. Auicenna peripateticus hanc opinionẽ reliquit, dixitq; intelligibiles ſpecies in intellectum noſtrum profluere ab intelligẽtia vltima: ſic quod intellectus noſter per conuerſionem ſui ad eam fiat in actu recipiendo intelligibiles formas ab ea. Sed hac poſitione conſeſſa, non videtur ratio cur anima rationalis corpori vniantur, imo vnio eius ad corpus naturalem ac propriam eius operationem, videlicet intellectualem potius impediret quã adiuuaret. Si enim non recipit ſpecies intelligibiles à ſenſu, ſed ab intelligentia corpus ſibi neceſſarium non eſt: imo nec vtile, quia talem influxum ſæpius impedit. Nec ſufficit vt dicatur corpori vniri, quatenus per ſpecies rerum à ſenſu perceptas excitetur ad conuertendum ſe ad intelligentiam. Nam excitatio talis non eſſet neceſſaria niſi propter preuiam obliuionem vel ceſſationem ab actu intelligendi, quæ non contingeret niſi ex vnione ad corpus, ſicut Platonici poſuerunt. Rurſus ſi anima per ſenſus excitatur, vt ſe ad intelligentiam conuertat, tunc poſſet ea quoq; cognoscere quarũ per ſenſus non recipit ſpecies. Nã aliquo modo ad hoc excitari poſſet.

¶ An anima cuncta intelligat per rationes æternas 2. An cognitionem intellectualem à ſenſu recipiat 3. An ſemper intelligendo ſe conuertat ad fantaſmata 4. Et an impediatur in actu intelligendi per impedimentum ſenſitiuarum potentiarum.

Articulus. 107.

Ar. 5.

**V**T in ſuper 3. de Doctrina Chriſtiana ait auguſtinus, ea quæ philoſophi noſtræ fidei conſona atq; accommoda dixerunt à noſtris retinenda ſunt: quæ autem fidei contrariantur, velut ſuperſtitioſa ſigmẽta ſpernenda ſunt. Vnde & ipſe Auguſtinus qui in documentis Platonicorum erat imbutus, ea retinuit poſt conuerſionem ad fidem quæ in illis vera & fidei conſona comperit: cætera verò in melius commutauit. Poſuit autẽ Plato formas rerum ideales extra mentem diuinam ſubſiſtere, & per earum intelligibilem participationem intellectum noſtrum rerum ſpeciebus informari: quod quia fidei diſſonat, poſuit Auguſtinus in libro 23. queſtionum loco harum formarum exemplares rerum

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1019.

rationes ſeu ideas in mente diuina conſiſtere, ſecundũ quas omnia formantur & cognoscuntur. Poſſet autem aliquid cognosci in aliquo dupliciter. Primo ſicut in propria imagine, vt homo videt illa in ſpeculo, quorũ ſimilitudines in ipſo reſultant: & ſic beati qui omnia vident in verbo, cognoscunt cuncta in rationibus æternis. Secundo ſicut in cognitionis principio, vt ſi dicamus nos omnia videre in ſole eo quod ſol ſit principium, per cuius emicationem videntur cuncta quæ videntur: & ſic in præſenti omnia cognoscuntur à nobis in rationibus æternis. Lumen enim intellectualem mentis humanæ eſt participatio quædam luminis in creati, in quo ſunt rationes æternæ, quemadmodum in Pſalmis dicitur: Multi dicunt quis oſtendit nobis bona, cui quæſtioni reſpondens propheta: Signatum eſt, inquit ſuper nos lumen vultus tui domine. Per ſignationem enim huius lucis ſuper mentem rationalem omnia nobis quæ intelligimus demonſtrantur: ſed nõ niſi mediantibus ſpeciebus rerum à ſenſu acceptis, ſicut probatum eſt: quæ ſunt propria rerum ſimilitudines intellectui inherentes, & proxima cognoscendi principia. Sic igitur pater, qualiter intelligi debeat quod aſſerit Auguſtinus, omnia à nobis per rationes æternas cognosci.

2. ¶ Prætereà Democritus poſuit intellectum cognoscere per receptionem formarum à rebus, quam receptionem aſſerit fieri per defluxionem à rebus. Nam omnem actionem dixit fieri per ingreſſum atomorum. Plato autem ponebat ſpecies rerũ intelligibiles omnino eſſe ab extra, vt dictum eſt, imo quia aſſeruit ſenſum per ſe agere & vim ſpiritualẽ eſſe corporalia aut in ſpiritualia non poſſe imprimere, poſuit ſenſum nõ immutari à ſenſibilibus, ſed organũ eius ex cuius immutatione anima excitaretur quodammodo, quatenus ſenſibiliũ ſpecies in ſenſu formaret: quã poſitionẽ Auguſtinus 12. ſuper Geſim ad litteram tangit, dum ait: Corpus non ſentit, ſed anima quo viuunt nuncio vtitur ad formadum in ſeipſa, quod extrinſecus nũciatur. Ariſtoteles verò inter has opiniones mediam viam elegit, dixitq; ſenſum immediate à ſenſibilibus immutari cum ſit virtus coniuncta atque organica: intellectum verò cum ſit immaterialis potentia, non poſſe ſufficienter actuari vel formari à corporalibus rebus: Nam corporeum non agit in incorporeum, eo quod agens ſit honorabilius paſſo: ſed dixit requiri intellectum agentem, cuius illuſtratione abſtraheretur

Ar. 6.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

à fantasmatibus species intelligibilis immaterialis. Vnde secū-  
dum eum cognitio intellectualis à sensu exordium habet at-  
q; dependet: nec tamen omnino causatur ex cognitione sen-  
situa, sed exigitur lumen intellectus agentis. Sensitua verò  
notitia est quasi causa materialis intellectualis cognitionis,  
& secundum hunc modum pie possunt intelligi aliqua verba  
Augustini, quibus dictis Platonis conformari videtur.

Ar. 7.  
3 ¶ Deniq; impossibile est in statu presenti aliquid ab intel-  
lectu cognosci, nisi per conuersionem sui ad fantasmata. Cu-  
ius duo sunt signa: primū quia leso seu impedito organo vir-  
tutis imaginariæ ut in freneticis, vel memoratiuæ ut in le-  
thargicis, impeditur homo ab actu intelligendi eorū quæ an-  
te cognouit. Aliud signum est, experimur enim, quia dum vo-  
lumus intelligere aliquid, formamus in nobis fantasmata tan-  
quam exemplaria quædam, in quibus conspiciamus quæ in-  
telligere volumus. Propter quod proponimus nobis vel aliis  
quædam exempla, ex quibus possint formari fantasmata ho-  
rum quæ intelligere volumus. Obiectū enim intellectus pos-  
sibilis est quidditas rei materialis, de cuius rōne est ut in in-  
diuiduo aliquo existat: quemadmodum de rōne nature equi  
est q; in hoc equo existat propter quod talis natura comple-  
te ac vere agnoscere non potest, nisi intelligatur ut in quodam  
particulari existens. Particulare autem apprehendimus per  
sensem & imaginationē. Ideoq; ad hoc, q; intellectus noster  
suum obiectum cognoscat, requiritur q; se ad fantasmata con-  
uertat quasi speculetur naturam vniuersalem in particulari  
existentem. Incorporalia verò & quorum non sunt fantas-  
mata, cognoscimus per comparisonem ad ea quorum habe-  
mus fantasmata, siue remouendo siue ponendo.

Ar. 3.  
4 ¶ Adhuc autem ex istis innotescere potest, quod iudiciū  
atq; perfecta intellectus notitia impediuntur per ligamentū  
vel indispositionem sensitiuarum potentiarum. Res namq; p-  
fecte cognosci non potest nisi proprietates eius sciantur. Pro-  
prietates autem corporalium rerum non percipiuntur nec  
per sensum per quas generationes corruptiones & motus rerū  
patescunt, & particularia in quibus illa inueniuntur. Res enim  
non plene cognoscitur, nisi omnia quæ ad ipsam spectant  
sciantur. Aduertendum verò, quod sensus ligantur in dormi-  
entibus propter vapores, & ergo secundum varietatem va-  
porum sensus diuersimode ligantur. Dum enim sunt multi va-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 1010

pores, ligantur non solum sensus, sed imaginatio quoq; ita ut  
nulla fantasmata appareant, ut dum quis post multum cibum  
& potum dormire incipit. Cum verò motus vaporum paulu-  
lum est remissior, apparent fantasmata, sed distorta ac inor-  
dinata, ut in febricitantibus fieri solet. Dum autem vapores  
moderatus ascendunt, apparent ordinata fantasmata, ut in  
fine dormitionis atq; in sobriis hominibus accidere solet, in  
his etiam qui fortem imaginationem habent. Si autem motus  
vaporum sit modicus, non tantum soluitur imaginatio, sed  
etiam sensus communis ex parte, ita ut dormiens interdum  
inter res & similitudines rerum discernat, & de visis invigilia  
iudicet: semper tamē permanet sensus partim ligatus propter  
quod semper in aliquo fallitur. Vnde per modum quo sensus  
& imaginatio in dormiente soluantur: ipsum quoq; intellectū  
seu rationis iudicium liberum redditur, & ideo qui in dormi-  
endo syllogizant, dum excitantur semper aduertunt se in a-  
liquo defecisse. Idcirco 12. super Genesim ad litteram asserit  
Augustinus, q; ea quæ dormiendo contra iustos mores con-  
tingunt, non imputantur in culpam.

¶ Vtrum intellectus noster cognoscat per abstractionem à fan-  
tasmatibus 2. Et quomodo species à fantasmatibus abstractæ  
ad intellectum se habeant. Articulus 1018. 7. 85.

Ar. 1.  
Porrò inter virtutem sensitiuam, quæ est virtus orga-  
nica & particularium cognoscitiua, & inter intelle-  
ctum angelicum, qui nec utitur organo neq; organi-  
cus est, cuius obiectum est forma separata, intellectū  
humanus est medius. Vnde proprium eius est, formam in ma-  
teria existentē cognoscere, eo q; sit virtus animæ quæ est cor-  
poris forma, non tamen prout forma in individuali materia  
est, quia non est virtus materialis ut sensus. Forma autem sen-  
sibiliū rerum non est realiter nisi in individuali materia, ideo  
q; eam communiter intelligere, scilicet non prout est in de-  
terminata materia, nō contingit nisi abstrahēdo formā ab in-  
diuiduali materia. Et quoniā fantasmata repræsentāt rē mate-  
rialē singulariter seu indiuidualiter, idcirco dicitur intellectū  
à fantasmatibus speciem intelligibilē abstrahere, non per mo-  
dum cōpositionis vel diuisionis, ut dicat formam non esse in  
determinata materia, sed per modum simplicis consideratio-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nis, considerando vnum sine cōsideratione alterius. Hoc nō  
que fieri potest quando vnū non est de ratione alterius. Ma-  
teria autem indiuidualis & circumstantiæ seu appendiciæ ma-  
teriales, non sunt de ratione formæ seu naturæ specificæ vel  
communis: quanuis materia sensibilis in communi sit de ra-  
tione naturalium rerum, cuius tamen oppositū aliqui tenent  
2 ¶ At verò aliqui posuerunt, q̄ intellectus non intelligit ni-  
si propriam passionem, seu intelligibilem speciem, & similiter  
sensus: & sic species intelligibilis esset id quod intelligitur, nō  
quo aliquid intelligitur. Hæc autem opinio falsa est. Nam de  
illo quod intelligitur est scientia. Si ergo id quod intelligitur  
est species rei, non res, scientia nō erit de rebus extra animā,  
sed solū de similitudinibus rerum. Dicendum ergo, q̄ om-  
nis actionis tam immanentis quàm emanantis principium est  
aliqua forma. In actione autem immanente forma qua agens  
operatur, est similitudo obiecti, quæ admodum in actione ema-  
nante, forma quæ in agente est, fit similitudo eius in quod a-  
ctio tendit, vt in calefactione. Intelligere autē & videre sunt  
actiones in agente manētes, ideoque forma intelligibilis, per  
quam intellectus cognoscit, forma quoq; visibilis per quā vi-  
sus videt, nō sunt ipsæ res quæ intelliguntur aut videntur, sed  
sunt principium quo res ipsa, videlicet obiectum extra ani-  
mam apprehenditur intellectu vel sensu. Veruntamen quoni-  
am intellectus ratione suæ simplicitatis reflectitur supra seip-  
sum ideo secundo intelligit proprium actum, speciem quo-  
que per quem cognoscit, sicq; species intelligibilis secunda-  
rio est id quod intelligitur.

¶ An intellectus noster primo cognoscat vniuersalia 2. An pla-  
ra possit simul intelligere 3. An intelligat componendo & di-  
uidendo. Articulus. 1019

3. ¶ **D**Eniq; sensus est singulariū, intellectus verò vniuer-  
salium. Quoniam ergo intellectualis cognitio à sen-  
sibus inchoatur, quo ad hoc necesse est prius co-  
gnosci singularia quàm vniuersalia, cum vniuersa-  
lia à singularibus abstrahantur. Sed quoniam tam intellectus  
quam sensus procedunt de potentia in actum, ideo prius hñt  
operationem imperfectam quam perfectam: cognitio autem  
est operatio eorum. Dum enim habetur de re certa distinctis  
atq; cognitio, tunc cognitio est perfecta. Imperfecta est au-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 10 21  
rem, eandem res non cognoscitur nisi in communi, & quasi cō-  
fata. Prius ergo intellectus cognoscit rem in communi & im-  
perfecte, quam distincte itemq; perfecte, similiter sensus: & i-  
deo vniuersalia prius cognosci dicuntur.

4. ¶ **A**mplius autem possibile est plura simul habitualiter sci-  
re, sed non contingit plura simul in actu intelligere inquantū  
sunt plura. Plura tamen simul intelligi possunt inquantū sunt  
vnum, id est, inquantum vna specie repræsentantur. Non est  
enim possibile intellectum simul in actu pluribus speciebus  
intelligibilibus informari. Nā omnes tales species vnius sunt  
generis, vt pote intellectiua partis perfectiones, quanuis ob-  
iecta sint diuersorum generum. Idem autem subiectum simul  
informari non possunt pluribus formis vnius generis ac di-  
uersarum specierum, quemadmodum idem subiectum simul  
esse non possunt diuersis coloribus coloratum, vel pluribus fi-  
guratum figuris.

5. ¶ **A**t verò quoniam intellectus nostri cognitio primo im-  
perfecta est, indiget intellectus componendo atq; diuidendo  
veritatem rerum cognoscere. Primo enim simplici quodam  
intuitu apprehendimus quidditatem rei, deñ componendo  
& diuidendo, id est, affirmando atq; negando inquirat proprie-  
tates rerum & accidentia atq; circumstantias vnum alteri per  
compositionem ascribendo vel auferendo, ex quorum com-  
positione ac diuisione argumentatur atque discurret.

¶ An intellectus possit esse falsus 2. An unus eandem rem me-  
lius cognoscat quam alter 3. Et an intellectus per prius co-  
gnoscat diuisibilia quàm indiuisibilia. Articulus 120.

6. ¶ **Q**uemadmodum insuper Aristoteles docet, sicut sen-  
sus non fallitur circa proprium obiectum per se:  
sic intellectus non decipitur circa proprii obiecti  
cognitionem. Sensus enim & intellectus per se or-  
dinantur ad propria obiecta: quæ autem sunt per se, semper  
eodem modo se habent. Sicut igitur visus circa apprehensio-  
nem coloris non fallitur nisi per accidens: sic nec intelle-  
ctus circa cognitionem quidditatis sensibilium rerum deci-  
pitur, nisi per accidens, scilicet cōponendo vel diuidendo, seu  
aliquid de alio affirmando vel negando, aut etiam ratiocinan-  
do & concludendo. Decipitur autem sensus circa proprium

D. DIONYSII CARTHYSIANI

obiectum per accidens propter organi indispositionem vt in febricitantibus, quorum gustus dulcia iudicat amara, eo q̄ lingua sit humoribus amaris infecta. Circa sensibilia verò communia sensus decipitur, scilicet circa iudicium magnitudinis figuræ, vel quietis rei sensibilis: sicut dum iudicat solem esse pedalem, cuius molesterram excedit. Circa sensibilia quoque per accidens frequentius fallitur, vt dum iudicat mel esse fel propter similitudinem coloris: sic ergo intellectus circa notitiam simplicem sui obiecti non fallitur. Propter quod libro 2. quæstionum Augustinus dicit: Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Et tertio de anima Aristoteles: Intellectus (inquit) semper est rectus, id est, verus.

Ar. 7.

2 ¶ Deniq; eandem rem vnus intelligere potest melius quã alter, non ex parte rei intellectæ, quæ si aliter intelligatur quã est, falsè intelligitur: sed ex parte intelligentis, qui aliquid tanto præ alio perfectius meliusq; intelligit, quanto melioris ingenij est, vel propter meliorem corporis cõplexionem, quæ admodum molles carne apti sunt mente: vel propter meliorem interiorum sensuum dispositionem, quibus intellectus intelligendo eget ac vtitur.

Ar. 3.

3 ¶ Insuper secundum Philosophum de anima, indiuisibile tripliciter dicitur. Primo quia actu diuisum non est, quantum diuidi possit, sicut continuum integrum. Secundo dicitur indiuisibile secundum speciem, vt species specialissima, scilicet homo, leo, formica: & hæc duo indiuisibilia prius intelliguntur quàm partes eorum, seu diuisibilia in quæ diuiduntur. Prius enim intelligitur totum quàm partes, & species quàm in diuidua, secundum præhabita. Tertio, indiuisibile dicitur, quod omnino diuidi nequit, vt punctum & vnitas: & tale indiuisibile per posterius noscitur, videlicet per priuationem diuisibilis, vt 3. de anima dicitur. Punctus namq; describitur per negationem diuisibilitatis, dū dicitur: Punctus est, cuius pars nõ est.

q. 36.

Ar. 1.

¶ An intellectus humanus cognoscat singularia 2. An cognoscat infinita 3. An cognoscat contingentia 4. An etiam noscat futura. Articulus 1021.

**N**unc palam ostensum est, quomodo intellectus abstrahendo speciem intelligibilem à fantasmatibus intelligat naturam communem, non tamen nisi conuertendo se ad ipsa fantasmata. Dum aut conuertit se ad

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 1022.

aliquod determinatum fantasma, in quantum est similitudo particularis rei, tunc dicitur singulare se & indiuiduum intelligere. Itaq; intellectus humanus primo atq; directe cognoscit vniuersalia, singularia autem sensibilia indirecte cognoscit, videlicet per reflexionem ad fantasma & sensum.

Ar. 2.

2 ¶ Amplius cum quidditas rei materialis sit intellectus non sui obiectum, eo modo possumus infinita cognoscere, quomodo in rebus materialibus infinitum inueniri potest. Non est autem in rebus materialibus aliquid actu infinitum, sed in potentia solum secundum quod vnum alij succedit: sicq; possumus infinita cognoscere. Nam intellectus non potest tanta intelligere, quin plura intelligere possit. Non autem potest intelligere infinita in actu. Infinitum enim est, cuius quantitatem accipiendis semper est aliquid extra accipere: & sic infinitum non potest actu intelligi, nisi omnes partes ipsius numerarentur, quod fieri nequit. Non enim potest cognosci in habitu. Nam sicut habitus generatur ex actu, sic habitualis cognitio ex actuali procedit. Nunc autem ostensum est, quod infinitum actu intelligi nequeat. Vnde 1. Physic. habetur, quod infinitum in quantum hmoi, est ignotum.

Ar. 3.

3 ¶ Adhuc autem nihil est à deo contingens, quin aliquid necessitatis contineat. Quauis enim Petrus sedere sit contingens, tamen sedere ad quiescere vel situm esse necessariam habitudinem habet: vnde si Petrus sedet, necesse est eum sic situm esse aut quiescere. Contingentia ergo dupliciter considerantur. Primo in quantum sunt contingentia, id est, aliter & aliter se habere potentia, & sic non intelliguntur nisi per reflexionem ad sensum ac indirecte, sic enim non inueniuntur nisi in singularibus. Secundo modo considerantur contingentia secundum vniuersales ipsorum rationes, prout videlicet aliquid necessitatis sortiuntur, sicque directe intelligi possunt, & sciri quemadmodum casus atq; fortuna.

Ar. 4.

4 ¶ Conformiter de cognitione futurorum distinguendum est. Rationes enim futurorum scibiles sunt, sed non ipsa futura in quantum huiusmodi. Sciendum tamen, quod aliquid potest cognosci dupliciter, scilicet in seipso: & sic futura cognoscuntur à solo deo, cui sunt vniuersa presentia. Alio modo dicitur res cognosci in sua causa, & sic futura cognosci possunt in suis causis, eo modo quo in illis virtualiter sunt & consequuntur ex ipsis: que ergo de necessitate ex causis se-

quantur necessario, certitudinaliter possunt presciri, ut solis eclipsis. Quæ autem oriuntur ex causis non semper, sed frequenter, non certitudinaliter, sed coniecturaliter presciantur. Aduertendum tamē, quod quando anima alienatur à sensibus, quædam futura cognoscere potest: quemadmodum in dormientibus patet atq; freneticis. Vnde 12. Confessionum Augustinus dicit, quod anima habet vim quædam qua ex sua natura queat futura cognoscere, dum à corpore sensibusq; retrahitur, & ad seipsam reuertitur. Hoc autem fieri potest per ministerium angelorum, & etiam per operationem demonū, quorum industria formantur in interiori sensu fantasmata ad futurorum notitiam disponentia. Item naturali modo hoc fieri potest per impressionem celestium corporum, quæ multos producant effectus in inferioribus istis, propter quod ex eorum influxione formari possunt in imaginatione quædam fantasmata futurorum euentuum signa: & hæc magis percipiuntur in somno, quia tunc anima à sensibus retracta separatis substantiis est propinquior. Noctes quoq; quietiores sunt & magis silentes, & in ipsis motus sensitiui & inquietudines animæ magis quiescunt. Idcirco bruta animalia impressionem celestium corporum magis recipiunt quàm homo. Nam quia nil habent super virtutem fantastica, fantasia eorum sequitur impressionem celestem, & sic quædam futura cognoscunt, quemadmodum coruiculae crocitando, pluuiam mox futuram designant. Fantasia quippe eorum quietior est fantasia humana.

*¶ An anima intelligat seipsam per suam essentiam 2. An etiam cognoscat habitus suos, & actus ac motus uoluntatis. Articulus 1022.*

9. 87.

Ar. 1.

**M**odo deductū est, quod intellectus humanus est primo ut tabula inde picta ac nuda. Est enim solum potentia ad species rerum atq; notitiam. Nil autē cognoscitur nisi secundum quod est in actu, eadem enim sunt principia essendi & cognoscendi. Sicut ergo anima rationalis fit in actu intelligendi non per se, sed per ademptionem specierum à rebus, sic nō cognoscit seipsam per suam essentiam, sed per proprium actum dupliciter. Nam ex hoc quod percipit se intelligere, aduertit se intellectualis nature

esse, & propriæ nature cognitionē scrutatur. Secundo, quia ex actu intelligendi vnusquisque experiri potest se animam intellectuam habere. Itaque quod ait Augustinus: Mens seipsam cognoscit per se quoniam incorporea est, ideo dixit, quia in sua natura habet per quod ad propriam cognitionem peruenire potest.

2. **¶** Porro habitus inter actum & potentiā medium est, & quantum ab actu distat, tantum per seipsum cognosci non valet. Vnde & habitus per proprium actum cognoscitur, ut cū homo ex operatione habitus percipit se habitum actus habere, vel dum naturam habitus ex suo actu inquirat.

Ar. 2.

3. **¶** Porro in deo idem est intellectus & intelligere, & sic eo ipso quo deus intelligit suam essentiam, intelligit suū actū. In angelo autem non sunt idem essentia & actio, sed tamen essentia est intellectus obiectum: Intelligit enim se angelus per suam essentiam, sicut ostensum est: & ergo vno atque eodem actu angelus intelligit suam essentiam & proprium actū. Nam intelligere propriam essentiam est propria suæ nature perfectio, vno vero actu intelligitur res cū sua perfectione. Intellectus autem humanus nec est suum intelligere, neque intelligit se per suam essentiam. Vnde proprium actum intelligit secundo per reflectionem supra seipsum, nec est inconueniens si aliquo actu intelligat actum priorem, quia nō intelligit tot quin semper plura intelligere queat.

Ar. 3.

4. **¶** Adhuc autem sicut appetitus naturalis est inclinatio, consequens formam naturalem, sic appetitus intellectualis qui vocatur voluntas, consequitur formam per intellectum apprehensam. Inclinatio autem voluntatis fit intellectualiter & ab intellectu dependet, & in ipso est sicut in actiuo principio. Patet ergo quod intellectus actum voluntatis cognoscit. Percipit enim homo se velle, ex quo procedit ad inquirendū naturam voluntatis & actum atque habitum eius.

Ar. 4.

*¶ An anima rationalis possit in presenti statu cognoscere substantias separatas secundum seipsas. 2. An ad eorum cognitionem peruenire possit per naturalium rerum notitiam. 3. Et an deus sit primum quod à nobis cognoscitur. Articulus 124.*

9. 88.

**A**verrois autem cōmentator tertio de Anima asserit, quod homo in hac vita in fine pertingere valeat ad cognoscendū substantias separatas, per continuatio

Ar. 1.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

nem seu vnionem cuiusdam substantiæ separatae nobiscum, quam vocat intellectum agentem, qui cum sit substantia separata, naturaliter intelligit separatas substantias: & ergo cum nobis vnitus fuerit, intelligeremus & nos per eum substantias separatas, quemadmodum modo per intellectum possibile materialia intelligimus. Prædictus autem intellectus agens secundum eum, comparatur ad intellecta speculata quæ cognoscimus sicut principale agens ad instrumentale, & vt actus ad potentiam: simul autem recipitur in re perfectibile, & perfectio eius seu actus, quemadmodum oculus simul recipit visibile in actu & lumen: ergo quo intellectus plura intellecta speculata cognouerit, eo ad perfectam vnionem cum intellectu agente aptior atque propinquior erit. Cũque omnia speculabilia cognouerimus, intellectus agens perfecte continetur nobis, & intelligemus per eum immateriales substantias in quo ponit Auerrois felicitatem hominis summam ac ultimam. Hæc autem stare non possunt. Si enim intellectus agens est substantia separata, non possumus per eum formaliter intelligere, id enim quo formaliter aliquid agit est forma vel actus eius inhaerens, eadem enim sunt principia agendi & essendi. Item omnia intellecta speculata non sufficienter representant essentiam substantiæ separatae. Rursus non est possibile omnia illa speculabilia in præsentia cognoscere. Quis enim omnium materialium species cognoscere poterit: Non ergo prædicto modo copulari potest nobis intellectus agens. Item secundum hæc positionem pauci vel nulli naturalem felicitatem acquirere possent. Ex his ergo & ante probatis, patet quod non possumus in præsentia vita naturam & speciem substantiarum separatarum cognoscere. Vnde Sapi. 9. dicitur: Quæ in cælis sunt quis inuestigabit.

Ar. 2.

2. **¶** Amplius vt refert Auerrois: Auenpothe dixit intellectum humanum posse cognoscere substantias separatas in præsentia, abstrahendo quidditates sensibilibus rerum ab omni materia & appendentiis eius atque abstractiue eas sumendo: sic enim similes erunt essentiis substantiarum separatarum. Itaque secundum Auenpothe possunt intelligi substantiæ separatae à nobis per cognitionem materialium rerum. Hæc autem opinio vera esset si substantiæ separatae essent ideæ & species materialium rerum. Si vero cum Aristotele ponantur omnino alterius rationis atque naturæ à substantiis corporalibus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 114.

non sequitur quod ex sensibilibus possent cognosci nisi in communi & imperfecte, vt; secundum genus, & sic describi possunt & per remotionem sensibiliũ sciri: non autem essentialiter determinari, quia earum vltimatas differentias scire non possumus. **¶** Præterea ex his palam est, quod deus non est primũ quod à nobis cognoscitur, cum ipse sit incomprehensibilior intelligentiis, quæ dicuntur separatae substantiæ. Primo autem cognosci in quidditates sensibilibus rerum, sicque ex visibilibus cognitæ ad inuisibiliũ cognitionem assurgimus: quia tamẽ nostra intellectualis cognitio est ex naturali lumine humanæ rationis, vel alio dono lucis diuinæ, idcirco Aug. dicit nos omnia in luce primæ veritatis cognoscere: nõ quod lucem dei videamus, deum enim nemo vidit vnquam: sed quod lumen naturale siue gratuitum sit quædam impressio ac participatio luminis increati diuini.

Ar. 3.

**¶** Vtrum anima à corpore separata intelligere possit. 2. An intelligat substantias separatas. 3. An cognoscat omnia naturalia. 4. An cognoscat singularia. Articulus 124.

q. 39.

**H**abet insuper ex præinductis difficultatem, qualiter anima à corpore separata intelligere possit. Nempe si mouens in corpore nil queat cognoscere, nisi per conuersionem ad fantasmata, non videtur modus qualiter sine corpore intelligere valeat: maxime si corpori vniri & ad fantasmata conuerti, animæ naturale dicatur. Aduertendum ergo, quod modus operandi sequitur modum essendi: quia ergo anima separata habet aliũ modum essendi quàm coniuncta habet etiã aliũ modum agendi seu intelligendi, ita vt possit ea intelligere quæ sunt simpliciter intelligibilia, quæamodum separata substantiæ, & sic à corpore separari, & sine fantasmate intelligere est sibi præter naturam, quia corpori vniri, & cum fantasmate operari est ei connaturale. Verumtamen ille modus intelligendi extra corpus & sine fantasmate, tam debiliter ac incomplete competit animæ si extra corpus crearetur, quod naturalius atque perfectius ei fuit vniri cum corpore, & per conuersionem ad formas sensibiles operari. Formæ enim intelligibiles à diuino intellectu in mentes angelicas descendentes, tanto simplicius & fortius ac clarius recipiuntur, quo ipse intellectus creatus deo vicinior est, & altioris naturæ:

Ar. 1.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quanto autem substantiæ separatae quas angelos appellamus, amplius à diuinæ naturæ perfectione occumbunt, tanto iste influxus specierum intelligibilium debilius & particularius & diuisibilius in ipsis recipitur. Quoniam ergo anima rationalis est in ordine substantiarum intellectualium infima, non erat capax talis influxionis seu participationis intelligibilium specierum, nisi valde indeterminate atq; cōfusa. Propter quod corpori naturaliter copulatur, quatenus per misterium sensuum distinctam rerum cognitionem sortiatur. Anima ergo separata, intelligit per species conseruatas in intellectu possibili, & etiam per species ex irradiatione diuini luminis participatas, vel solum per species desuper sic influxas, vt animæ puerorum defunctorum: deus nanq; est author & dator non tantum luminis gratuiti, sed etiam naturalis.

Ar. 2.

¶ Insuper secundum Augustinu. 9. de Trinitate: Anima incorporearum rerum notitiam per seipsam acquirit, quemadmodum autem in corpore mouens non intelligit, nisi conuertendo se ad fantasmata: sic separata à corpore intelligit conuertendo se ad ea quæ sunt per se ad intelligibilia, vnde & seipsam intelligit. Est aut cōmune omni substantiæ separatae, vt intelligat id quod est supra se: id quoq; quod infra se est secundum modum suæ substantiæ, id est, secundum modum quo intelligibile in ipsa est. Modus autem animæ separatae inferior est modo angelicæ naturæ, sed conformis aliis animabus separatis: ideo anima separata alias animas separatas perfecte cognoscit: secundas verò separatas non cognoscit perfecte loquendo de naturali cognitione: intelligit enim eas per similitudines diuinitus impressas, quæ non representant perfecte eorum naturas quorum sunt similitudines, quia non recipiuntur in anima nisi secundum capacitatem ipsius.

Ar. 3.

¶ Amplius autem ex eadē consideratione innotescit quod anima separata non cognoscit omnia naturalia perfecte atq; distincte. quemadmodum angelus: sed in communi & confusa, loquendo semper de naturali cognitione. Natura enim animæ imperfectior est natura angelica, nec valet recipere species rerum in tali vigore, quali recipiuntur ab angelis: non ergo habet naturalium cognitionē certam ac propriam, sed confusam, itemq; communem.

Ar. 4.

¶ Præterea sicut probatū est anima in statu præsentis nō intelligit singularia directe, sed indirecte, seu per reflexionē

ad fantasmata: sed sic non potest singularia post separationē cognoscere, restat ergo vt ea cognoscat per influentiam specierum intelligibilium à deo, secundum quam angeli singularia noscunt: sed angeli propter naturæ suæ dignitatem tales species tam eminenter recipiunt, vt per eas omnia naturalia perfecte cognoscant, singularia quoque sub speciebus cōtenta intelligere possint. Anima verò separata per huiuscemodi species non potest intelligere singularia omnia, sed illa dūtaxat ad quæ aliquo modo determinatur, vel per præcedentē cognitionem, vel præuiam affectionem, seu per naturalem aut diuinam ordinationem.

¶ An habitus, scientiæ acquisitæ maneat in anima separata  
2. An actus habituum in anima separata maneat  
3. An localis distantia cognitionem animæ separatae impediatur  
4. Et an cognoscat quæ hic aguntur. Articulus 125.

**S**cientia insuper essentialiter quidem in intellectu est, quāuis à sensu sumat exordium, & ipsa fantasmata ad quæ intellectus conuertitur in inferioribus sensibus sint. Ipse autē intellectus nec est virtus materialis neq; organica, sed immortalis atq; perpetua sicut ostensum est: idcirco habitus qui essentialiter ei inhaerent, non corrumpuntur per separationem à corpore, sed essentialiter manent in anima separata. Modus tamen vtendi habitibus alius est. Nam alio modo cognoscit anima post separationem à corpore per habitum scientiæ quā in corpore, sicut deductum est. Potest autem scientia animæ dum in corpore manet corrumpi dupliciter, scilicet per obliuionem & argumentationem ad cōtrarium: quorum nullum in anima separata obtinet locum. Quod ergo ad Corin. ait Apосто. Scientia destruetur, non est intelligendum de habitu scientiali, sed actu.

Ar. 5.

¶ Aduertendum ergo, quod eo modo quo manet habitus in anima separata, manet etiā actus: ex quo sequitur quod actus habituum acquiritorum manent in anima separata quā tum ad substantiam, secundum quod eadem intelligunt tunc quæ nunc: non autem manent quantum ad modum intelligendi, non enim cognoscunt post separationem per conuersionem ad fantasmata vt nunc, sed per modū præexplanatū.

Ar. 6.

¶ Amplius autem cum anima separata operationes virium

Ar. 7.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sensitiuarum non seruet, nec per abstractionem à sensibilib<sup>9</sup> foras intelligat: sequitur quod localis distantia cognitionem eius impedire non possit. Verū tamen quaedam dicta Augustini videntur oppositum insinuare, sed talia ab Augustino sunt posita, vel secundum positiones Platoniorum qui assererant intellectus creatos habere corpora aërea naturaliter sibi vnita: vel certè talia ponit recitando non afirmando.

Ar. 3.

4. ¶ Præterea modo præhabitu est, quod animæ separate ignorant particularia quæ in præsentia aguntur, nisi propter specialem habitudinem ad ea quæ in præsentia sunt, scilicet propter præuiam cognitionem vel affectum, & c. Sicut ergo conuersatio animarum separatarum segregata est à conuersatione in præsentia viuentium: sic cognitio harum seiuncta est ab eorum notitia quæ fiunt in præsentia: & sic animæ separate ignorant quæ in præsentia aguntur. Hanc autem rationem assignat Gregorius 12. Moralium, & Augustinus consentire videtur in libro de cura pro mortuis. Veruntamen August. & Gregorius in quibusdam discordant. Dicit enim Gregor. quod de animabus beatis nullo modo sentiendum est, quod ea quæ foris aguntur ignorent. Augustinus autem in libro de cura pro mortuis ait, quod mortui non sciunt quod agatur in præsentia, vel quod filii eorum hic agunt, quemadmodum ostendit glosa super illud Iai. 64. Abraham nesciuit nos. Et confirmat hoc August. per id quod 4. Reg. Iosif promittitur, quod moriturus esset antequam mala populo suo ventura cognosceret. Itè quod mater sua defuncta eum non visitauit, quæ tamen non est putanda crudelior facta post mortem ex vita beata. Sed ista Augustinus dubitando inducit, quia præmittit, vt vult quis accipiat ea quæ dicam. Ideoque sententiæ Gregorij magis credendum videtur, videlicet quod animæ beatorum omnia quæ hic præsentia sunt vel sunt, noscant. Sed quoniam diuinæ iustitiæ sunt, perfectè coniunctæ, non contristantur neque de negotiis viuorum se ingerunt, nisi prout diuinæ iustitiæ dispositio exigit. Possunt tamen curam habere de eis qui hic viuunt qualitercunque dicatur. Nam statum hic viuentium scire possunt vel per angelos, vel deo reuelante, vel per animas hinc decedentes: veruntamen aduertendum, quod in apparitionibus quibus mortui apparere creduntur, non semper animæ defunctorum, sed angeli vel demones in earum forma: quandoque apparent etiam ignorantibus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 116

bus animabus, vt ait Augustinus in libro prædicto. De Samuele autem dici potest, quod Sauli apparuit per reuelationem diuinam, iuxta illud Ecclesiastici 15. Qui dormiuit notum fecit regi finem vitæ suæ. Vel apparitio illa per demones fuit procurata, si auctoritas libri Ecclesiastici non recipiatur, quia liber ille inter Canonicas scripturas à Iudæis non ponitur.

¶ An anima sit aliquid de substantia dei 2. An sit creata 3. An sit facta per angelos 4. An sit ante corpus. Articulus 126. 9-90

Ar. 1. **Q**uidam verò ponebant animam esse de substantia dei. Vnde Manichei ponentes deum esse lucem corpoream per infinitum spacium expansam, asseruerunt animam esse quandam illius lucis particulam corpori alligatam: quæ etiam videtur fuisse Phariseorum positio, quæ ex antiquorum philosophorum dictis extracta est: sed ex prædictis certum est falsam esse opinionem hæc. Deus enim est actus purus & incommutabilis atque perfectus. Anima verò primo est quasi pura potentia & summè incompleta scientiamque acquirens.

2. ¶ Denique cum anima non sit de substantia dei, per creationem facta credenda est. Sicut enim habet esse atque subsistere per se iuxta præhabita, sic competit ei fieri propriè & per se. Non est autem educta de potentia materiæ, sic enim esset forma materialis, nec excederet operationem materiæ, neque subsisteret in seipsa: quæ omnia antè destructa sunt. Relinquitur ergo, quod anima rationalis propriè fiat per creationem.

3. ¶ Et quoniam sæpe probatum est, quod creare deo sit proprium, sequitur quod anima rationalis non creetur à deo mediante angelis, aut alia aliqua substantia separata, vt quidam finxerunt, sed sit immediatè à deo. Ar. 3.

4. ¶ Præterea Augustinus super Genesim ad litteram dicit: Primi hominis animam ante corpus cum angelis fuisse creatam & post propria voluntate ad corpus fuisse inclinam. Hoc tamen August. non dicit simpliciter asserendo. Possset quidem illa opinio aliquo modo defendi, si anima non vniretur corpori, vt pars essentialis & forma intrinseca, sed solum vt motor & rector: quod dici non potest secundum præinducta. Si verò vniretur corpori vt actus formalis ac pars, dici non potest quod sit ante

D. DIONYSII CARTHUSIANI

corpus creata. De<sup>o</sup> enim instituit primo ipsas res in perfecto statu suæ naturæ, videlicet prout species seu naturalis conditio exigebat. Pars autem non habet naturalem perfectionem extra totum: ergo nec anima extra corpus fieri debuit. Vnde sustinendo positionem Augustini de operibus sex dierum dici potest, quod sicut secundum Augustinum corp<sup>o</sup> humanum non fuit factum in opere sex dierum actu, sed secundum rationes causales: sic anima facta fuit in opere sex dierum, non in actu seu propria specie, sed secundum similitudinem generis prout cum angelis in intellectuali natura communicat.

¶ De materia corporis primi hominis. 2. A quo fit illud corpus formatum. 3. De dispositione corporis eius. 4. Et de modo ac ordine suæ productionis. Articulus 127.

q. 21.

Ar. 1.

**P**erfectio autem dei in natura humana relucet. Nam sicut deus in seipso omnino perfectus est: sic homo aliquid perfectionis sortitur cum omnib<sup>9</sup> rebus. Habet esse intellectuale cum angelis, maximū recessum à qualitatibus contrariis cum ordinibus cœlestibus, ex quatuor quoque elementis componitur, quorum duo superiora, videlicet ignis & aer dominantur in corpore eius secundum virtutem, inferiora vero excedunt secundum quantitatem, aliter enim non posset fieri mixtionis æqualitas, nisi terra maxime abundaret in mixto & postea aqua. ideo corpus hominis dicitur de limo terræ formatum, nā limus est terra aquæ permixta. Si namque in mixto ignis & aer abundarent in quantitate cum sint maxime actiua, traherēt alia elementa ad suam naturam fieretque corruptio, non mixtio. Non fecit autem Moses mentionem de igne & aere, nam rudibus loquebatur, quibus elementa subtilia non adeo sunt manifesta.

Ar. 2.

2. ¶ Denique primi hominis corpus formari non potuit, nisi immediate à deo: sicut enim deo est proprium creare materiam, sic ei soli conuenit producere formam in materia sine adminiculo præcedentis formæ materialis. Vnde nec angeli transmutare possunt corpora ad formam aliquam, nisi adhibendo semina quædam secundum Augustinum tertio de Trinitate. Corpus autem humanum nunquam ante formatū fuit, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur: necessarium ergo fuit primum hominis corpus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI 117.

immediate à deo formari: potuit tamen esse vt aliquod ministerium angeli exhiberent in corpore sicut in vltima resurrectione adhibebunt puluere colligendo.

Ar. 3.

3. ¶ Amplius deus qui omnia secundum æternas rationes exemplaremque artem producit, vnicuique contulit conuenientem figuram, statum seu dispositionem secundum exigentiam sui finis, videlicet prout forma aptius operari potest, & suo fini magis coniungi: & ita corpus humanum est optime dispositum ac figuratum secundum proportionem animæ rationalis. Habet autem homo optimum tactum & ergo corp<sup>o</sup> hominis oportet esse temperatissimum, habet quoque pessimum olfactum, oportuit namque hominem habere maximum cerebrum propter operationes & organa sensum interiorum & etiam vt frigiditas cerebri temperet cordis calorem: quem necesse est circa cor abundare, vt valeat homo recte stare. Magnitudo autem cerebri propter humiditatem suam impedit olfactum, qui requirit siccitatem. Et quia homo est æqualissimæ complexionis, non potest esse maxime velocitatis, nec acutissimi auditus vel visus.

Ar. 4.

4. ¶ At vero homo aliis eminent creaturis, eo quod ad dei imaginem sit factus. Vnde sacra scriptura vtitur speciali modo loquendi describendo hominis productionem, ad insinuandum quod alia propter hominem facta sint. Ait ergo scriptura faciamus, ad designandum pluralitatem personarū in deo: quod autem sequitur, inspirauit exponitur, id est, spirando fecit: spiraculum vita, id est, animam in faciem eius, id est, in corpus eius: & dixit in faciem, quia in facie maxime ostenduntur operationes vitales.

¶ An mulier in prima rerum productione fieri debuit. 2. De viro. 3. De costa viri. 4. Et an sit à deo immediate facta. Articulus 128.

Ar. 1.

**F**acta est autem mulier propter adiutorium viri, non causa aliarum operationum, vt quidam dixerunt. Nā in aliis actibus vir aliunde iuari potuit quā per mulierem, sed propter generationem necessaria fuit mulier viro. Quædam enim viuientia non habent in seipsis vim generatiuam, sed generantur ab agente alterius speciei, vt plantæ quædam & animalia imperfecta quæ sine semine ge-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nerantur ex cōuenienti materia per virtutem celestium corporum. Quædam verò habent simul coniunctam vim generatiuam actiuam & passiuam, vt plantæ enim nõ habent nobilius opus quam generare, ideoq; in eis coniungitur virtus actiua passiuæ. In animalibus verò perfectis est distinctio sexuum quoniam altiorem actum vitæ sortiuntur quam generationem, videlicet cognitionem: & istis comperit vis generatiua actiua secundum sexum masculinum. Vis autem passiuæ secundum sexum femineum. Vnde in talibus ad opus generationis necessaria est maris femella, præsertim in homine, cuius suprema actio est intellectiua & immaterialis. Est autem mulier naturaliter inferior & imperfectior viro, & ergo quanuis homo non peccasset, tamen mulier sub viri potestate fuisset, non eo modo quo nunc. Est enim duplex subiectio. Vna secundum quàm presidens vtitur subditis ad proprium commodum, & illa ante peccatum non fuisset. Alia dicitur civilis secundum quàm aliquis alteri præest ad vtilitatem alterius, & ista fuisset quanuis homo non peccasset. Fuisset nanq; ordo inter homines, & vnus alio sapientior extitisset.

2 ¶ Præterea decuit primam mulierem ex viro formari. Primo, nam homo est dei imago: sicut ergo omnia sunt ex deo, sic decuit totum genus hominum ex vno homine sumi. Secundo, vt per hoc vir magis amaret vxorem, & vxor inseparabilis adhereret viro tãquam suo principio. Tertio, quia in cura domestica vir caput est mulieris. Quarto propter mysterium scilicet vt significaretur quod ecclesia à Christo procedit. Hæc autem formatio feminæ non fuit per naturalẽ generationẽ. Vnde nec Eva dicitur filia Adæ, sed erat supnaturalis.

3 ¶ Porro de costa viri facta est mulier, primo vt inter virum & coniugẽ esset socialis cōiunctio, non dominium neq; despectio, vnde nec de capite facta est neq; de pedibus. Secundo, propter mysterium, quia de latere Christi dormientis fluxerunt ecclesiæ sacramenta. Hæc autem formatio mulieris de costa viri nõ potuit fieri sine adiectione materiæ, vel per creationem, quod probabilius est, vel per conuersionem alicuius, in ipsam. Multiplicatio enim eiusdem materiæ fieri non posset nisi per rarefactionem quæ in tali formatione non appareret. Costa quoq; illa Adæ non erat de perfectione eius secundum quod indiuiduum fuit, sed in quantum erat sup speciei principium. Præterea quia formatio mulieris ex costa super-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 118  
naturalis fuit, idcirco corpus illud immediate à deo formatum est, sicut de corpore Adæ prædictum est. Et hoc Augustinus asserit, addens nos ignorare an angeli aliquod ministerium deo formanti exhibuerint circa corpus mulieris.

¶ An in homine sit dei imago 2. An sit in irrationalibus 3. An dei imago sit magis in homine quàm in angelo 4. An sit in cunctis homine 5. Et an imago ista attendatur quantum ad essentiam dei 6. Vel quo ad personas. Articulus 129.

Similitudo autem est de ratione imaginis, & addit imago supra rationẽ similitudinis quod sit ex alio expressa, secundum Augustinum in libro 83. questionum. Dicitur namq; imago, quia secundum alterius similitudinem agitur: æqualitas autem non est de ratione imaginis secundum Augustinum, vt patet de imagine hominis in speculo: est tamen de ratione perfectæ imaginis scilicet quod nil desit illi quod ad alterius imitationem exprimitur de his que sunt in alio. Homo autem ad diuinæ perfectionis imitationem creatus est, non tamen diuinam perfectionem attingit: & ergo homo dicitur potius factus ad dei imaginem, quàm esse dei imago: filius verò est, perfecta patris imago, & ergo non dicitur ad dei imaginem, sed imago. Itaque imago patris est in filio sicut imago regis in suo nato. Imago autem dei est in homine sicut imago regis in nuncio secundum Augustinũ in libro de decem chordis.

2 ¶ Insuper ad rationem imaginis non quælibet similitudo sufficit, quanuis vnum ex alio oriatur. Non enim vermis ex carne hominis nascens est eius imago, sed exigitur similitudo secundum speciem, vel accidens proprium. Species autem accipitur in vltima rei differentia, vltimum autem in quo creatura assimilari potest creatori, est intellectualis naturæ perfectio. Ideo in sola intellectuali creatura inuenitur dei imago. Veruntamen omnia dicuntur ad dei imaginem facta non proprie, scilicet propter conuenientiam naturæ, sed in quantum omnia fiunt secundum proprias diuinæ mentis exemplares seu ideales rationes, quemadmodum dicit Boëtius: Mundum mente gerens simulique imagine formans. Ait verò Hilarius in libro de Synodo: Imago est eius rei ad quàm imaginatur, id est, producitur, species indifferens, id est, similitu-

Ar. 2.

Ar. 3.

9. 98.

Ar. 1.

Ar. 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

do in specie conueniens. Et iterum: Imago est rei ad rem co-  
æquandam indiscreta & vnita similitudo.

*Ar. 3.*  
3 ¶ Porro de imagine dupliciter possumus loqui. Primo  
quantum ad id in quo rem imaginis principaliter & directe  
consistit, quod est intellectualis natura. Secundo quantum ad  
ea in quibus secundario consideratur imaginis ratio. Sicut er-  
go natura intellectualis angelorum perfectior est natura hu-  
mana, sic angeli sunt magis facti ad dei imaginem quam ho-  
mo: sed secundum alium modum homo est magis factus ad dei  
imaginem, prout quibusdam qualitatibus deum imitatur, vide-  
licet quod sicut deus est de deo, sic homo de homine: & quod ani-  
ma habet se ad proprium corpus, sicut deus ad totum vniuer-  
sum. Anima enim est tota in toto, & in qualibet parte tota, si-  
militer deus quantum ad vniuersum, & cetera. Simpliciter ta-  
men angelus est potius ad dei imaginem factus, quam homo,  
quia imago principaliter attenditur secundum intellectualem  
naturam. Vnde quod Augustinus dicit, quod deus nulli creaturæ  
dedit quod homini præstitit, scilicet esse ad dei imaginem, in-  
telligendum est de inferioribus creaturis, non de superiori-  
bus. Rursus, quod ait, quod inter mentem quæ dei imago est,  
& deum nulla creatura est media, vel deo coniunctior, intel-  
ligendum est quantum ad genus intellectualis perfectionis,  
quia nulla est altior perfectio quam intellectualis: sed in spe-  
cie huius perfectionis mens angelica mentem rationalem ex-  
cedit.

*Ar. 4.*  
4 ¶ Amplius, cum imago secundum intellectualem naturam  
penseretur, secundum hoc dicitur homo dei imago, in quo ma-  
xime deum imitatur. Hoc autem est in cognoscendo deum  
atque amando. Imago ergo in homine tripliciter consideratur.  
Primo, quantum ad naturalem aptitudinem ad dei amorem  
atque notitiam, & sic in omni homine est dei imago, sicut intel-  
lectualis natura. Vnde quod ait Apосто. prima Corinth. 11. Vir  
est imago dei, mulier autem imago est viri, intelligendum est  
quantum ad ea in quibus ratio imaginis secundario conside-  
ratur. Mulier enim ex viro est. Vir verò est principium omni-  
um in specie humana, & sic deo similior est in accidentali pro-  
prietate, non tamen in natura specifica. Secundo considera-  
tur imago, prout quis deum actu vel habitu amat vel noscit,  
tamen imperfecte: & sic in solis iustis viatoribus, vel nondum  
beatis est dei imago. Tertio consideratur imago secundum per-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 119.

fectionem dei dilectionem & cognitionem, quæ inuenitur in pa-  
tria. Vnde super illud Psalmi: Signatum est super nos, ait glosa: Tri-  
plex est imago, videlicet creationis, renouationis & similitudinis.

*Ar. 5.*  
5 ¶ At verò diuinarum personarum distinctio est secundum  
relationes originis. Origo autem in deo est secundum modum  
ac proprietatem diuinæ naturæ: & ergo per hoc quod homo  
factus est ad imaginem vnitatis diuinæ essentiæ, non excludi-  
tur quin sit factus ad imaginem dei secundum representatio-  
nem diuinarum personarum. Est igitur homo factus ad ima-  
ginem vnitatis diuinæ naturæ & trium personarum, in qui-  
bus est vna natura.

¶ An imago dei sit in homine solum secundum mentem 2. An ima-  
go attendenda sit secundum potentias, vel habitus, aut actus.  
3. An sit in homine solum per comparationem ad obiectum quod  
est deus 4. Et de differentia similitudinis atque imaginis.  
Articulus 130.

*Ar. 6.*  
D Ictum est itaque quia imago pensatur in creatura se-  
cundum vltimam & summam suam perfectionem  
quæ habet cum deo. Vnde imago dei in homine at-  
tenditur maxime secundum mentem seu intellec-  
tiuam animæ partem. Ostensum est quoque quod imago consistit in  
similitudine secundum speciem, & ergo in irrationalibus non  
est dei imago, quia non conueniunt cum deo in intellectu  
perfectione, quæ est omnium perfectionum summa ac vltima,  
sed habent vestigium diuinæ perfectionis. Vestigium namque  
representat per modum effectus, qui ad sue causæ similitudi-  
nem secundum speciem non pertingit, & ideo impressiones  
quæ ex motibus animalium in terra relinquuntur vestigia no-  
minantur. Igitur in creaturis rationalibus relucet diuina per-  
fectio per modum imaginis, quoniam imitantur creatorem  
intellectualiter ac sapienter agentem, non solum essendo at-  
que viuendo, sed etiam intelligendo ac discernendo, sicque ad  
specificam quandam causæ similitudinem videtur pertinge-  
re. Irrationalia vero imitantur deum solum in hoc quod sunt, vi-  
uunt & sentiunt, ex quibus relucet in eis sapientia conditoris,  
quam ipsi nequaquam intelligunt, sed intellectuales creaturæ  
eam in ipsarum dispositione cognoscunt. Item præhabitu  
est, quod diuinæ personæ distinguuntur secundum processionem

D. DIONYSII CARTHUSIANI

verbi à dicente, atq; amoris ab utroq;. Hæc autem processio in creatura rationali est secundum quandam similitudinem speciei, quia in eis quoq; inuenitur verbum internum, intellectus & amor ex intellectu, & primo progrediens: propter quod sancta Trinitas in eis resplendet per modum imaginis. In cæteris verò non sunt verbum & amor, nec origo eorum, sed tamen superbeata. Trinitas in eis representatur per modum vestigij. Nam ex hoc qd hnt essentiam modificatam & finitam, demonstratur in eis verbum dicentis & producentis quemadmodum forma domus demonstrat cõceptionem artificis. Amor etiam dei in eis ostenditur ex hoc, quod naturaliter inclinantur in finem seu bonum. Similitudo ergo vestigij in homine quoq; est secundum inferiores suas partes, sicut in cæteris.

Ar. 7. 2. ¶ Dicitur autem homo dei imago, non quod sit essentialiter dei imago, sed quoniam imaginem dei habet sibi impressam, sicut denarius dicitur imago imperatoris. Præterea imago verbi in mente humana maxime consistit in his, per quæ deo potissime assimilatur. Deus autem est actus purus, in quo est æterna emanatio verbi atq; amoris. Iccirco imago Trinitatis in anima quantum ad actus mentis præsertim pensatur, videlicet secundum actuale cognitionem intellectus & voluntatis amorem: habitus verò itemq; potentia sunt principia actus. Principiatum autem continetur virtualiter in suo principio, & ergo imago consideratur in habitu, & deinde in potentia quasi secundario, vnde imago dei semper manet in anima.

Ar. 3. 3. ¶ At verò imago similitudinem secundum species erigit verbum autem & amor diuersificantur secundum diuersitatem obiectorum. Alius enim est mentis conceptus seu verbum de homine, & alius de leone, & similiter de amore dicendum. Quia ergo imago dei in homine est secundum similitudinem processiois verbi ab intellectu & amoris ab utroq;, oportet vt imago dei in anima consideretur secundum similitudinem verbi & amoris diuini. Vnde necesse est qd verbum & amor mentis create de eodem obiecto emanent, à quo verbum & amor dei procedit. Quæadmodum ergo deus producit verbum cognoscendo seipsum, & spirat amorem diligendo sic mens creata ad hoc qd supersanctæ Trinitati conformetur secundum rationem imaginis, necessario habet concipere verbum de consideratione pri-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 119

max veritatis, quæ deus est, & deriuare amorem ex consideratione ac verbo summæ bonitatis, quæ item deus est. Itaq; imago dei in homine sumitur secundum comparisonem ad idẽ obiectum, ex quo in ipso deo verbum procedit ac amor.

Ar. 9. 4. ¶ Amplius similitudo est vnitas quædam, vnitas enim in qualitate similitudinem facit, similitudo autem communior est imagine, & sic vno modo præcedit eam vt specie genus, secundum modo sequitur eam: nam posito inferiori seu specie ponitur genus: si enim est aliquid homo, est utiq; animal. Secundum hoc igitur similitudo differt ab imagine in duobus. Primo quia similitudo concernit ea que ad inferiores partes animæ pertinent, secundum qd homo etiam aliquo modo deo assimilatur secundum sensitiuam ac naturalem animæ perfectionem, imago verò ad mentem (quæ superior est) spectat. Dicit quoq; Augu. in libro de quiete animæ, qd similitudo ad incorruptibilitatem animæ attinet: Similitudo namq; ea respicit, quæ communiora sunt his in quibus imago consistit. Secundo distinguitur similitudo ab imagine prout similitudo expressionem imaginis seu perfectionem eius designat: & sic dici solet qd imago in veritatis consistit notitia, similitudo in dilectione virtutis.

¶ Vtrum primus homo vidit deum per essentiam 2. An potuit videre substantias separatas 3. An habuit omnium notitiam 4. An potuit decipi. Articulus 131. 9. 94.

Ar. 1. Aduertendum præterea, quia (vt supra ostensum est) quicumq; diuinam essentiam cernit, beat<sup>o</sup> est. neq; à deo auerti potest. Cum ergo prim<sup>o</sup> homo peccauerit, palam est qd deum per essentiam nõ vidit secundum illius vitæ communem statum. Possent tamen forrasse dici qd deum vidit per essentiam in illo raptu dum misit dominus soporem in Adam. Vetuntamen habuit altiore dei notitiam quam modo habemus: propter quod eius notitia media erat inter cognitionem vitæ ac patriæ. Cognitio enim vitæ quæ est per speculationem in ænigmate fit per creaturas, quæ quanto excellentiores sunt, tanto per eas clarius deus potest cognosci. Creaturæ aut intellectuales eminentiores sunt corporalibus ac sensibilibus creaturis, & ideo per eas deus lucidiori notitia cernitur. A tali verò dei notitia nunc hõ distrahitur per sensum ac sensibilibus occupationem: sed quia deus fecit

D. DIONYSII CARTHUSIANI

hominem ab initio rectum, scilicet quod inferiora non impedi-  
bant superiora in homine, non impediatur homo ab illa  
claritate diuinæ visionis, quæ est per intelligibiles effectus ex  
impedimento circa sensuum operationem: & hoc verum est  
de cognitione primi hominis siue naturali siue gratuita, de  
quo ad hoc verum est quod ait magister libro secundo, quod  
primus homo vidit deum sine medio & sine enigmate. Unde  
Augustinus II. Genesim ad litteram astruit: Fortassis primis  
parentibus deus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur  
ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, & si nõ  
tanta participatione diuinæ essentia, quanta capiunt angeli.

Ar. 2.

2 ¶ Amplius, status animæ distinguitur vno modo secun-  
dum diuersum modum naturalis esse, & sic status animæ sepa-  
rata differt à statu animæ coniunctæ. Alio modo secundum  
integritatem naturæ, & corruptionem per culpam, sicq; dif-  
fert status innocentia & status hominis post peccatum. Ani-  
ma verò ante peccatum erat naturalis forma corporis, admi-  
nistrans illud ac regens, atque informans, & ergo naturaliter  
ei competeat intelligere per conuersionem ad fantasmata.  
Sed in hoc modo intelligendi, sunt tres gradus secundum Dio-  
nyfium 4. capi. de diuinis nominibus. Primus, prout anima ex  
sensibilibus cõgregatur ad se, id est, prout seipsam cognoscit  
ex exteriorum rerum notitia. Secundus gradus, pro anima iã  
sic collecta, seq; cognoscens, ascendit vt vnatur superiorib;  
vnitis virtutibus, scilicet angelis, eas cognoscendo. Tertius,  
prout conscendit vsq; ad dei cognitionem. Ex hoc autẽ quod  
anima seipsam per alia cognouit, vel ex sui notitia angelorũ  
notitiam elicit, non potuit cognoscere essentias angelorum,  
quia angeli longe altiori modo cognoscunt, quam sit modus  
cognitionis ex conuersione ad fantasmata deriuatus, imo &  
ipsa cognitio animæ in se non potest sufficienter ostendere  
naturam angelicam. Homo ergo ante peccatum non potuit  
substantias separatas cognoscere, quanuis altiori modo eas  
cognouit quàm postea.

Ar. 3.

3 ¶ Deniq; secundum naturalem ordinem, simpliciterq; lo-  
quendo, perfectum est ante imperfectum. Nam imperfecta à  
perfectis dependent & fiunt. Res autem in principio sic in-  
stituta sunt, vt nõ solum essent in seipsis, sed vt aliorum quo-  
q; principia esse valerent. Homo ergo primus sic à deo factus  
est, vt aliorum principium esse posset. Est autem homo vnus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 122.

origo alterius, non solum quantum ad naturalem generatio-  
nem, sed etiam quantum ad instructionem ac gubernationem:  
quemadmodum ergo primus homo sic conditus est vt statim  
generare potuerit, sic quoq; factus fuit vt alios instruere pos-  
set, & ergo primo homini concreata est scientia omnium, in  
quibus natus est homo instrui, vt pote omnium quæ deducũ-  
tur ex cognitione principiorum priorũ. Sed quia homo ad su-  
pernaturalem finem ordinatur, ideo ad gubernationem alio-  
rum necessaria fuit primo parenti non solum prædicta natu-  
ralis cognitio, sed etiam supernaturalis notitia eorum, quæ fi-  
dem respiciunt: ideo ea quæ fidei sunt primo homini intan-  
tum reuelata erant, quantum ille status exegit, & aliorum di-  
rectioni necessarium fuit: quæ autem naturalem cognitio-  
nem excedunt, nec ad gubernationem humanam requiruntur,  
primus homo ignorauit, videlicet futura contingentia  
cogitationesque cordium, atque similia. Hæc autem cognitio  
competeat Adæ, non in quantum homo, sed in quantum pri-  
mus homo seu aliorum origo.

4. Denique homo in statu innocentia ante peccatum decepti  
non potuit circa cognitionem veritatis, consentiendo falso  
pro vero. Intellectus enim ex seipso non fallitur, quoniam  
circa proprium obiectum non errat. Omnis vero deceptio in-  
tellectus ex aliqua passione vel deuiatione inferiorum con-  
surgit. Vnde quamdiu mansit anima deo subiecta, non peccã-  
do per affectum, errare non potuit per intellectum. Idcirco  
secundum Apostolum, vir non est seductus in prauaricatio-  
nem, sed mulier, cuius tamen seductionem præcessit peccatũ  
secundum Augustinum II. per Genesim ad litteram, scilicet  
interior mentis elatio.

Ar. 4.

¶ An primus homo fuit in gratia creatus. 2. An in statu inno-  
centia habuit animæ passionem. 3. An habuit omnes virtu-  
tes. 4. An opera eius fuissent tam meritoria sicut nunc  
Articulus 132

q. 98.

Pures denique authoritates sanctorum testantur pri-  
mum hominem fuisse in gratia factum: fecit enim de-  
us hominem ab initio rectum, quæ utique rectitudo  
consistit in subiectione rationis sub deo, inferiorũ quo-  
que virium sub ratione & corporis sub anima. Subiectio au-  
tem inferiorum virium sub ratione dependebat ex subiectio

Ar. 1.

Q



D. DIONISII CARTHUSIANI

ne ratiois sub deo. Subiectio vero carnis sub anima ex utraq; pendebat, sed huiuscemodi recitudo sine gratia esse non potuit, alioquin post culpam mansisset. Nam secundum Dionysium quarto capitulo de Diuinis nominibus: Naturalia dona in demoniis quoque integra perseverauerunt. Quidam tamen affirmant hominem non esse creatum in gratia, sed gratiam esse adeptum ante peccatum, & secundum hanc opinionem dicit Magister secundo libro, quod homini in creatione datum est auxilium per quod potuit stare, non autem proficere.

Ar. 2.

2. Porro omnes passionibus animae sunt in appetitu sensitivo, quarum obiectum est bonum vel malum sensibile. Quaedam nempe ordinantur ad bonum, ut amor & gaudium: quaedam sunt de malo, ut timor & dolor. In statu autem innocentiae nullum aderat malum, nec imminebat, nec aliquod defuit bonum, quod voluntas rationabiliter cuperet, pro tempore illo habendum, secundum Augustinum quarto de Civitate dei. Passiones ergo quae concernunt malum, non erant in Adam, ut timor, dolor, nec illae quae respiciunt bonum nonnquam habendum, sicut cupiditas aestuans. Quae vero sunt de bono praesenti, ut amor & gaudium, vel de bono futuro habendo, erant in Adam ut spes & desiderium, tamen sine afflictione: nec erant in ipso istae passiones ex impetu rationem praeviniente vel impediente, sed ex praevio rationis iudicio: quoniam sensualitas extitit rationi omnino subiecta. Ratio autem virtusque moralis non aufert passiones, sed ordinat.

Ar. 3.

3. Denique quum primus homo in gratia & originali iustitia conditus sit, patet quod quodammodo omnes virtutes habuerit, recitudo enim praedicta hoc exigit: sed sunt quaedam virtutes quae nullam imperfectionem includunt, ut charitas atque iustitia, & haec in ipso erant secundum actum & habitum. Aliae autem imperfectionem continent vel ex parte actus, vel obiecti, & haec virtutes etiam in ipso extiterant, secundum actum & habitum, si imperfectio illa perfectio nisi primi status non deroget, ut fides & spes. si autem deroget, erant in ipso secundum habitum, non secundum actum, ut penitentia quae est dolor de peccato, & misericordia, quae est alienae miseriae compassio. Aduertendum tamen, quod perseverantia uno modo sumitur prout est virtus specialis, videlicet pro habitu quo quis eligit perseverare in bono, sicque primus homo perseverantiam habuit. Alio modo accipitur prout est

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 125

circumstantia quaedam virtutum, & sic significat continuationem virtutis, sine interruptione, & ita non habuit perseverantiam Adam.

4. Adhuc autem quantitas meriti dupliciter attenditur. Primo, quantum ad radicem charitatis & gratiae, & huic quantitati correspondet praemium essentiale. Secundo ex quantitate operis, & haec est duplex, videlicet absoluta & proportionalis. Nam vidua quae misit duo aera minuta, plus misit quam illi, qui magna dona mittebant secundum quantitatem proportionalem, quia plus fecit iuxta vires suas quam alij, non autem secundum quantitatem absolutam, sed utrique huic quantitati debetur praemium accidentale. Opera itaque hominis ante peccatum fuissent magis meritoria quam post, tam quantum ad radicem mercedi (quoniam gratiam maiorem habuissent, omni utrique remoto repugnante intus obstaculo) quam quoad quantitatem absolutam, quia in statu innocentiae maior inerat homini virtus ad bene agendum. Verum secundum quantitatem proportionalem plus est opus bonum meritorium post peccatum quam ante, propter imbecillitatem naturae, ob quam homo bene agendo, ultra quodammodo vires videtur agere, vel laboriose difficulterque agit. Difficultati vero vel pugnae in bene operando non debetur secundum se praemium essentiale, sed accidentale, & valent ad remissionem peccati. Verum tamen quoniam promptitudo voluntatis quae ex charitate procedit, ostenditur & manifestatur in hoc, quod homo propter difficultatem a bono non cessat. Iccirco dici solet, quod merces secundum laborem & difficultatem praestabitur.

Ar. 4.

¶ Vtrum homo in statu innocentiae dominabatur animalibus.  
2. An dominabatur omni creaturae. 3. An in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales. 4. Et an unus homo aliter idominaretur in illo statu. Articulus 133.

9. 96.

EX praedictis autem elucescit, quod inobedientia eorum quae naturaliter inferiora sunt ratione humana adversus hominem, exorta est ex peccato inobedientiae, qua ratio ipsa deo non paruit. Quum ergo naturaliter inferiora sint animalia alia homine, certum est quod homo ante peccatum dominabatur eorum. Quod au-

Ar. 1.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tem inferiora sint homine, primo ostenditur ex naturali ordine rerum. Videmus nanque semper inferiora cedere in usum superiorum, quemadmodum planta utuntur terra pro alimento, animalia plantis, homo vtrisque. Vnde venatio animalium syluestrium videtur iusta & naturalis, nam per eam vendicat sibi homo quod naturaliter suum est. Secundo idem ostenditur. Nam diuina sapientia disponit ac regit inferiora per superiora. Homo ergo qui ad dei imaginem factus est, animalia alia gubernabat. Tertio, nam id quod est per participationem & imperfectum subditur ei quod est per se atque completum: In aliis autem animalibus est quaedam particularis ac imperfecta prudentia secundum virtutem estimatiuam & naturale instinctum. Homo autem est capax vniuersalis prudentiae, quae est recta ratio omnium agibilium. Vnde ceterorum dominium sibi appetebat. Ex quibus elicitur, quod quauis homo non peccasset, vnum animal alio in cibo usum fuisset, sicut & nunc. Nam ex peccato hominis non est immutata bestiarum natura, non ergo defuisset naturalis discordia. Sciendum vero, quod homo ante peccatum pro nulla causa animalibus indigisset, nisi ad fumendum experimentalem scientiam rerum, & ergo deus adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea, quae tamen adductio angelorum ministerio facta est, secundum Augustinum nono super Genesim ad literam. Quod autem in brutis sit quaedam brutentia (ut dictum est,) patet hinc quod grues sequuntur ducem & apes obediunt regi, & sic omnia animalia obedissent homini, sicut & modo quaedam obediunt domestico homini.

Ar. 2.

2. ¶ Denique quod de homine Genesim secundo habetur: Praesit omni creaturae, intelligendum est de creaturis quae non sunt ad dei imaginem factae. Inferioribus enim dominabatur vel per imperium, ut bestiis, vel per non impeditum ac liberum usum ut plantis, etiam animatis, quorum naturam immutare non potuit imperando sed utebatur eis sine repugnaculo.

Ar. 3.

3. ¶ Porro in statu innocentiae fuisset primo disparitas sexuum, ite aratum ut ex generatione constat: fuisset quoque disparitas circa animam, tam in iustitia quam cognitione. Nam homo per liberum arbitrium operabatur, & ergo vnus potuit se applicare ad aliud appetendum vel cognoscendum quam alter, & sic vnus profecisset plus alio in virtutibus atque scientiis. Rursus ex parte corporis potuit esse disparitas. Non enim exceptum erat

SVMMAE FIDEI ORTHO'D. LIB. I. 123.

corpus humanum ab influentia corporum superiorum, ideo secundum diuersum respectum stellarum, & dispositionem materiae, aut influentiam exteriorum causarum, quidam fuissent aliis robustiores, pulchriores, ac melius complexionati, quauis in aliis non fuisset defectus, vel culpa, neque in anima neque in corpore. Praedicta autem disparitas esse potuit ex parte dei. Nam quae a deo sunt, ordinata sunt secundum Apostolum, & secundum Augustinum de Ciuitate dei: Ordo est partium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Deus enim cum sit vniuersalis omnium causa pulchritudinem ordinis summe intendit.

4. ¶ Porro dominium vno modo accipitur, prout libertati opponitur, & sic dominus est qui habet seruum, seruus autem opponitur libero. Est autem liberum quod est causa sui. Seruile vero quod ordinatur ad aliud. Dominium ergo sic sumptum est prout aliquis principatur subiectis, non ad illorum utilitatem, sed proprium commodum: tale autem dominium sine poena inferiorum non est. Nam sicut vnicuique naturale est atque iucundum propria perfectionem sortiri, sic triste est ei ut sua perfectio non ei, sed alteri cedat in commodum, ideoque tale dominium in statu innocentiae non fuisset. Secundo dominium dicitur quaecumque gubernatio vel praeslatio, & sic ille dominari perhibetur, qui alios dirigit ad utilitatem ipsorum seu bonum commune, de quo decimono nono de Ciuitate dei ait Augustinus: Iusti imperant non dominandi libidine, sed officio consulendi. Tale autem dominium fuisset ante peccatum. Primo, quoniam homo est naturaliter animal sociale secundum Philosophum. Vitam erga sociale homines in statu innocentiae habuissent, sed talis vita esse non valet nisi sit vnus praesidens qui ad omnium commune bonum respiciat. Multi enim (in quantum huiusmodi) multa intendunt. Item non dictum est quod vnus fuisset sagacior alio: ergo alium instruxisset vel non impleuisset illud primae Petri quarto: Vnusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.

Ar. 4.

¶ An homo in primo statu fuisset immortalis. 2. An fuisset impassibilis. An indignisset cibis. 3. An immortalitatem consequutus fuisset per esum lignum uitae. Articulus 134.

Ar. 97.

**T**Ripliciter denique dicitur aliquid immortale. Primo ex parte materiae & sic substantia immaterialis, ut angelus, vel quae non habet materiam priuationi

Ar. 1.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

annexam, vt corpus caeleste incorruptibilia sunt. Secundo ex parte formæ, & sic corpora resurgentium erunt immortalia propter dispositionem animæ deo fruētis, quemadmodum in epistola ad Dioscorū asserit Augustinus: Tam potenti natura fecit deus animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est, vigor incorruptionis. Tertio ex parte causæ efficientis, & sic corpus homini ante peccatum incorruptibile fuit. Nam sic à deo institutum fuit, vt posset non mori, imo nec moreretur, nisi anima à deo separaretur, & hoc rationabiliter factum est. Nam quum sit anima immortalis, decuit sibi dari corpus immortale à deo, saltem secundum aliquem horum modorum. Mortale vero quod ponitur in ratione hominis, est mortale ex parte materiæ seu secundum naturam.

Ar. 2. 2. ¶ Præterea passio duplex est, scilicet corruptiua, quæ est remotio à naturali dispositione, vt vri, percuti: & talis in statu innocentiae non fuisset, sicut nec culpa ante penam. Alia autem est passio perfectiua, vt sentire & intelligere, & talis tunc fuisset secundum ostensa. Nam vnus alium perficere potuisset instruendo atque regendo: sic ergo homo pro tunc fuisset impassibilis secundum passiones primo modo acceptas, quæ proprie passio dicitur secundum illum modum quo immortalis fuisset. Et quia costa Adæ, de qua formata est mulier, erat in Adam tanquam in principio suæ speciei, quemadmodum semen inest homini, prout est generationis principium, ideo sicut semen resoluitur sine pena, sic costæ ablatio facta est sine tormento.

Ar. 3. 3. ¶ Porro anima rationalis anima dicitur secundum id quod aliis animabus conuenientiam habet, videlicet dando corpori vitam: & sic homo in quantum habuit vitam animalè ab anima sicut & cætera, indinguit cibis in primo statu. Rursus anima rationalis dicitur spiritus secundum id quod sibi est proprium scilicet, prout est intellectualis & incorporalis: & sic anima corpus suum perficit & in statu futuro. Propterea post resurrectionem non indigebit homo cibo. Itaque propter naturalis actionem caloris potuit in corpore humano esse consumptio seu deperditio aliqua cui per sumptionem alimenti subuenire oportuit. Dicunt autem nonnulli, quod homo nil aliud de alimento sumpsisset, quam vitæ necessarium extitisset: propter quod superfluitatem non fuisset

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 124.

emisso. Sed hoc non apparet rationabiliter dictum. Fuisset enim in cibo aliquid feculentum conuersioni in corpus humanum ineptum, quod emitti oportuisset: quanuis ex hoc nulla indecentia sequuta deo providente fuisset.

Ar. 4. 4. ¶ Præterea duo remedia data sunt homini in primo statu contra duos defectus quorum vnus est deperditio humiditatis naturalis ex actione naturalis caloris: & contra hunc subueniebatur homini per esum omnium lignorum paradisi, dicente scriptura: Ex omni ligno paradisi edetis & cæte. Sic quoque subuenitur & nunc animalibus per alimenta. Secundus defectus est ex commixtione extranei nutrimenti cum calido seu humido naturali, ex cuius admixtione naturalis vigor complexionis debilitatur magis ac magis secundum Philosophum in libro de generatione: quemadmodum vinum ex permixtione aquæ debile redditur magis ac magis quo aqua amplius commisceretur: & contra hunc defectum subueniebatur homini per esum ligni vitæ. Idcirco decimo quarto de Ciuitate dei ait Augusti. Cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitæ ne illum senectus dissolueret. Et Genes. 3. Videte ne forte mittat manum suam & sumat de ligno vitæ & comedat & viuat in eternum. Dicit enim Augustinus, quod potuisset homo post peccatum semper viuere, si permissum ei fuisset de ligno vitæ comedere. Sic ergo lignum vitæ præstabat immortalitatem vitæ aliquantulum scilicet cooperatiue seu instrumentaliter: non autem simpliciter, quia non dedit animæ potestatem qua potuit corpus indeficienter conseruare. Item virtus corporis est finita, non ergo potest habere effectum simpliciter infinitum. Quanuis igitur lignum vitæ conseruare potuisset vitam hominis corporalem per tempus longum, non tamen per tempus infinitum.

¶ An in statu innocentiae fuisset generatio. 2. Et an per coitum generassent Articulus 135.

Ar. 1. 1. ¶ HOMO præterea cum sit secundum animam immortalis, & secundum corpus mortalis, inter corruptibiles incorruptibilesque creaturas constitutus est medius. Intentio autem naturæ directe & per se fertur ad aliquod stabile atque perpetuum: alioquin cassaretur per corruptionem rei, si corruptibile directe intenderet. Vn-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

de in rebus corruptibilibus intentio naturæ fertur ad esse specificum, quatenus indiuidua quæ in se semper subsistere nequeunt saltem in suo simili perseverent. Homo autem ex parte corporis secundum naturam corruptibilis fuit, ideoque subtrahenda ei non fuit generatio naturalis. Et quanuis generatio in statu innocentiae non fuisset propter conseruationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem indiuiduorum. Si autem generatio non fuisset nisi homo peccasset, tunc peccatum valde fuisset necessarium, ex quo tantum bonum foret sequutum.

Art. 2. 2 ¶ Deniq; quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentiæ fecunditatem in coitu, posuerunt quod non fuisset in paradiso multiplicatio hominum per coitum, sed per diuinam virtutē eo modo quo angeli multiplicati sunt. Et hæc est opinio Gregorij Nicæni in libro suo de homine. Sed istud non est rationabiliter dictum. Naturalia enim non sunt homini data neq; ablata per peccatum, generatio autem hominum per coitum naturalis est, sicut ostēdunt membra ad hoc naturaliter deputata. Dicendum ergo, quod etiam in paradiso fuisset coitus quantum ad coniunctionem maris & femine ad procreationem prolis: non tamen quantum ad deformitatem irrefrenatæ concupiscentiæ. Nam secundum Augustinum 14. de Ciuitate dei, eo voluntatis nutu mouerentur illa membra quo cætera, sine ardore & illecebroso stimulo, cū tranquillitate animi & corporis. Vnde continentia tunc non fuisset laudabilis, quia libidine caruisset, & fecunditatē attulisset. Primi tamen parentes in paradiso non coierunt secundum Augustinum. Veruntamen in coitu ante peccatum non fuisset minor delectatio quam modo, sed maior sicut natura sensibilis erat integrior, & sensus viuacior: sed delectatio illa vsum rationis non impedisset: quemadmodū sobrius tantum delectari potest in cibo sicut gulosus, sed non requiescit appetitus suus in delectatione sensibili vt appetitus gulosi. Idcirco in verbis præinductis Augustinus non excludit à coitu illo magnitudinem delectationis, sed feruorem libidinis & inquietudinis animi. Sciendum quoque secundum Augustinum decimo quarto de Ciuitate dei, quod coitus ante peccatum fuisset sine corruptione mulierum: sic enim tunc potuisset vtero coniugis virile semen salua integritate foeminei genitalis infundi, quemadmodum nunc per idem genitale salua eius

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 125.  
integritate potest fluxus cruoris menstrui emitti. Vt enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus: cæminea viscera relaxaret: sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsum naturā vtramq; coniungeret.

¶ An in primo statu pueri nati statim habuissent perfectam virtutem corpoream 2. Et an omnes fuissent nati in sexu masculino. Articulus 136. 9.99.

Art. 1. P Orrò quæ supra naturam sunt, fide tenemus, quod autem credimus authoritati debemus: & ergo in aliis asserendis quæ diuina authoritate non traduntur, rationem sequi nos decet. Non est autem homini naturale vt mox natus habeat perfectum vsum membrorum, nec diuina authoritate hoc traditum est. Idcirco tenendum est, quod pueri mox nati non habuissent membra apta ad quemlibet motum vel actum: sed ad illum duntaxat qui conuenisset eorum ætati, videlicet ad sugendum vbera, & cætera. Nulli autem fidelium dubium est, quin deus potuisset miraculose eis dedisse perfectam virtutem ac vsum membrorum. Infirmetas verò quæ apparet in corporibus puerorum qua impediuntur ab actibus sibi pro tunc conuenientibus ex peccato sequuta est, sicut in libro de Baptismo paruulorum vult Augustinus. Quod homo verò naturaliter in principio non habet perfectum vsum membrorum, corporisque virtutem contingit, nā homo præ cæteris animalibus habet maximum cerebrum respectu sui corporis: cerebrum verò est humidum, & propter humiditatem hanc nerui qui sunt instrumentum motus non sunt in pueris apti ad motum membrorum. Quædam verò animalia cerebrum paruum habentia, propter siccitatē cerebri, cito vel mox nata habent perfectū vsum corporis sui.

Art. 2. ¶ Amplius sicut ad perfectionem vniuersi pertinet gradus rerum: sic ad perfectionem speciei humanae spectat distinctio sexuum. Cū ergo in statu innocentiae nil homini defuerit, quod ad complementum naturalis conditionis attinet, sequitur quod non omnes nati fuissent in sexu masculino, sed quidam in sexu foemineo. Et quia generare pertinet ad vitam animalē sicut nutriri, sicut omnes alimento vti fuissent, sic omnes generassent: ex quo seq videtur quod tot fuissent foeminae quot viri.

q. 100.

¶ An omnes nati fuissent in originali iustitia 2. An etiam nascerentur confirmati in ea. Articulus 137.

Ar. 1.

**G**enerans insuper generat sibi simile secundum speciem: & ergo genitum assimilatur generanti in his quæ pertinent & consequuntur ad speciem. Non autem oportet ut ei similaretur in accidentibus individualibus. Non enim oportet ut musicus generet musicum. Originalis autem iustitia fuit accidentalis proprietas consequens totum speciem hominis non quasi causatum ex principiis speciei sicut risibile, sed ut donum naturæ à deo impensum nam & originale peccatum dicitur peccatum naturæ, idcirco filij geniti fuissent in originali iustitia, quæ utrique animabus eorum statim dum crearentur diuinitus impressa fuisset. Et sicut præhabitum est, originalem iustitiam non fuisse sine gratia gratificatæ: sic etiam in gratia tali nati fuissent, quemadmodum de primo parente est dictum. Quod verò ait Hugo: Primus homo ante peccatum generaret filios absque peccato, sed non paternæ hæredes iustitiæ, intelligendum est quantum ad executionem actus: quia ante usum rationis actum non habuissent, non autem quantum ad habitum.

Ar. 2.

¶ At verò ex præostensis claret quod creatura rationalis non confirmatur in bono seu iustitia nisi per immediatam unionem ad deum, qui est ipsa bonitatis essentia, à qua beati auerti non valent. Hæc autem unio est beatitudo æterna. Itaque primus homo quandiu generasset & deum non vidisset, peccare potuisset. Vnde nec pueri in originali iustitia confirmati nati fuissent. Non enim parentibus suis perfectiores extitissent, sed peccare potuissent. Quod autem ait Anselmus in libro Cur deus homo: Quod si primi parentes sic vixissent ut tentati, victi non fuissent, ita confirmarentur cum omni sua propagine, quod ultra peccare non possent, non affirmando, sed opinando inducit.

q. 101.

¶ An pueri nati fuissent perfectæ scientiæ 2. Et an statim post natiuitatem usum rationis sortiti fuissent. Articulus 138.

Ar. 1.

**N**unc paulo ante ostensum est quod in his quæ auctoritate fidei non asseruntur, rationem sequi debeamus. Probatum est autem quod unio anime cum

corpore non esset naturalis si anima creata esset perfecta in scientia. Vnde ostensum est, quod naturali sit homini scientiam rerum adipisci per ministerium sensuum atque fantasmatum speculando. Idcirco pueri in primo statu non fuissent in scientia perfecti nati, sed in rerum notitia profecissent inueniendo vel addiscendo. Veruntamen primus homo in scientia conditus est perfectus, in quantum erat hominum primus, & tamen scientia erat in eo accidens individuale prout institutus fuit tanquam gubernator atque instructor posteritatis sue profapiæ. Vnde scientia non transfunderetur in posteros sicut iustitia. Non tamen habuissent ignorantiam, prout ignorantia ponitur à Beda pœna culpæ, videlicet nescientia eius quod sciri deberet, sed ignorantia quæ dicitur negatiue in eis fuisset, quemadmodum Dionysius ponit nescientiam in angelis sanctis sexto Cælestis Hierarchiæ capitulo. Veruntamen pueri in primo statu plus participassent statim de scientia quam modo participant.

Ar. 2.

¶ Insuper sicut de scientia dictum est. Naturale est enim usum rationis impediri ex indispositione sensuum. Organa autem sensuum in pueris propter cerebri humiditatem impediuntur in actibus suis: & ergo pueri non mox habuissent usum rationis quantum ad ea quæ ad eos secundum illum statum spectabāt & quantum ad prima principia. Vnde etiam cernimus quædam bruta in naturali sua industria quasi proficere. Nam aues pullos suos docent volare. & similia inueniuntur in aliis.

¶ Vtrum paradysus sit locus corporeus 2. An sit conueniens locus habitationis humanæ: 3. Cur homo in eo positus fuit 5. Et quare in paradiso formatus non est. 139.

q. 102.

Ar. 1.

**D**enique secundum Augustinum 8. super Genesim ad litteram tres sunt sententiæ de paradiso. Vna ponentium paradysum corporaliter tantum, alia ponentium eum spiritualiter solum, tertia eorum qui utroque modo exponunt ea quæ de paradiso scriptura commemorat: quam michi, inquit, placere confiteor. Sic enim exponenda sunt quæ de paradiso narrantur, ut veritas historiæ in primis teneatur. Nam ea quæ de paradiso scribuntur, historice proponuntur per modum narrationis. Itaque paradysus secundum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Isidorium in libro Etymolo, est locus in orientis partibus constitutus. Est enim in nobilissimo terrae loco repositus. Oriens autem est dextera caeli, dextera autem est nobilior quam sinistra: & ergo in Oriente consistit. Quod verò Beda dicit paradysum pertingere vsque ad circulum lunarem, non est verum si intelligatur secundum situm. Si autem accipiatur hoc dictum propter similitudinem quam habet cum corporibus superioribus, verum est: imo nec pertingit vsque ad medium interstitium aëris, nam ibi est maxima aëris intemperies. Est autem paradysus secundum Augustinum locus ab hominum cognitione remotus, & flumina quae egrediuntur ex fonte paradisi frequenter loca subterranea intrant, & iterum exeunt, propter quod videntur alibi habere originem. Lignum quoque vitae in paradiso corporale fuit, sed dicitur lignum vitae, quia vitae conseruatiuum erat, & etiam aliquid spirituale significauit. Similiter lignum scientiae boni & mali materiale fuit, sed sic vocatum est propter futurum euentum. Nam ex eius esu homo expertus est & experimentaliter didicit quid intersit inter bonum obedientiae & inobedientiae malum. Poutit autem significare spiritualiter liberum arbitrium, vt aliqui dicunt.

Ar. 2. 2 ¶ Denique paradysus erat Locus conueniens habitationi hominum: nam propter temperiem aëris praeseruauit hominem ab exteriori corruptiuo, & propter fructus lignorum valuit homini contra interius corruptiuum, quod est per consumptionem humidi, vt dictum est. Itaque paradysus compete-  
tebat homini ratione incorruptibilitatis, nam & corpus incorruptibile fuit, non ex sua natura, sed ex virtute animae. Patet ergo quod paradysus aliis animalibus non conueniebat. Vnde nullum irrationalium in paradiso habitat, secundum Damascenum, quanuis animalia fuerint illuc adducta à deo, & serpens accessit mouente diabolo. Quidam autem asserunt paradysum situm sub æquinoctiali: sed Aristoteles libro Meteororum expresse ait illam regionem esse inhabitabilem, vt hoc rationabilius sonat, nam terrae vicinæ illi loco sunt interperata propter propinquitatem ad solem.

Ar. 3. 3 ¶ At verò quod Genesis tertio dicitur: Tulit dominus deus hominem & posuit eum in paradiso voluptatis, vt operaretur & custodiret illum, dupliciter potest exponi secundum Augustinum. Primo, vt ipse deus operaretur & custodiret illum,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 127

id est, hominem operaretur iustificando, custodiret à malis tuendo. Secundo, vt homo operaretur & custodiret illum, id est, paradysum operaretur, non operatione penali propter laborem, sed iucunda, propter naturalis vittutis experientiam, & custodiret, non ab alienis inuasoribus, sed sibi ipsi, ne peccando ipsum amitteret.

4 ¶ Insuper dictum est quod immortalitas hominis erat supernaturale donum, paradysus autem competit homini ratione immortalitatis. de cuius ergo hominem extra paradysum creari, & postea in illum transferri: quatenus sciretur quid homini conueniret per naturam, quid item per gratiam. Caelum verò empyreum conuenit angelis secundum naturalem dignitatem, & ergo in eo creati sunt.

¶ An mundus ab aliquo gubernetur 2. De fine gubernationis mundi 3. An gubernetur ab uno 4. Et de gubernationis effectibus. Articulus 140. Ar. 4.

Ar. 1. M Vndi autem gubernationem ostendit ipse pulcherrimus ordo rerum secundum quem ea quae bona & naturalia sunt semper vel certe frequentius sunt. Quemadmodum ergo videns homo domum bene dispositam, mox ordinatorem esse aliquem domus illius perpenderet ex ordinatione domus: sic ex dispositione vniuersi cognoscitur sapientia ordinatoris earum. Et hoc in libro de natura deorum ait Tullius ab Aristotele dictum. Item cum deus sit optima & sapientissima omnium causa, non decet quod aliquid fecerit nisi id in conuenientem finem praordinauerit, & inclinationem ad finem impresserit: quod est gubernare seu ad finem dirigere. Mundus ergo ab aliquo regitur, cuius tamen oppositum quidam antiqui philosophi opinati sunt, arbitantes omnia casualiter fieri, quod prorsus vanissimum est.

2 ¶ Denique finis correspondet principio, sicut ergo primū rerum principium est aliquid extrinsecum mundo, videlicet deus: sic vltimus finis eiusdem est aliquid mundo extrinsecum, vt pote deus seu bonitas eius. Rursus bonum & finis coincidunt. Bonum namque rationem finis sortitur. Sicut ergo particularis finis alicuius rei est quoddam particulare bonum, sic vniuersalis finis totius vniuersi est vniuersale bonum scilicet

Ar. 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

deus. De ista tamen materia ante plenius dictum est.

Ar. 3.

3 ¶ Porro vniuersale bonum est essentialiter bonum. Tale verò bonum esse nequit nisi vnum. Idcirco mundus ab vno gubernatur. Item vt probat Boethius: Vnitas pertinet ad rationem boni. Omnia enim naturalia suæ diuisioni resistunt, & res quælibet intantum est in quantum est vna: intentio ergo gubernantis est aliquod totum, vt ordo, vel pax, aut simile aliquid. Quod autem est vnum per se, melius esse potest causa vnitate quam plura quamuis vnita. Nam plures non intendunt vnum nisi secundum quod in aliquo vniuntur, quod ergo essentialiter vnum est maxima causa vnitate in rebus, omnia scilicet ad vnum summum vltimumque finem mouendo, ideo dixit Aristoteles: Entia nolunt male disponi, pluralitas principium mala, vnus ergo princeps.

Ar. 4.

4 ¶ Præterea effectus actionis ex fine cognoscitur, finis autem omnium est essentialiter bonum. Effectus igitur gubernationis pensatur tripliciter. Primo ex parte finis, & sic est vnus effectus gubernationis, scilicet summo diuinoque bono assimilari. Secundo quatum ad ea quibus creatura deo assimilatur, & sic sunt duo effectus gubernationis. Nam in duobus creaturæ deo similes esse possunt, videlicet in bonitate & in causalitate. Deus enim in se bonus est, & causa bonitatis in aliis. Sic ergo conseruatio rerum & motio ad bonum sunt duo effectus gubernationis. Tertio consideratur effectus gubernationis in particulari, & sic sunt innumerabiles secundum diuersas rerum naturas.

¶ Vtrum omnia diuinæ gubernationi subdantur 2. An omnia immediate gubernentur à deo 3. An diuina gubernatio cessatur ab aliquo 4. Et an aliquid diuinæ gubernationi renitatur  
Articulus 141.

Ar. 5.

I N tantum præterea extenditur gubernatio dei, quantum causalitas eius. Nam ex hoc quod deus est causa rerum, sequitur quod vnumquodque ordinet & cunctis provideat. Deus autem est omnium causa, & eius causalitati cuncta subiecta sunt, quemadmodum ante ostensum est: omnia igitur gubernationi eius subdantur. Rursus finis vltimus omnium diuina est bonitas, omnia autem ordinantur in vnum vltimum finem qui essentialiter bonus est, scilicet deus: ergo deus omnia regit sicut & alia propter seipsum fecit: non tamen omnia

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 128

nia æqualiter mouet vel dirigit, sed singula secundum naturam seu capacitatem & gradum ipsorum.

Ar. 6.

2 ¶ Denique in gubernatione duo pensantur, videlicet ratio gubernationis quæ est in mente rectoris: & sic omnia immediate à deo reguntur. Ratio enim gubernationis consistit in practica cognitione, cognitio autem practica tanto perfectior est quanto distinctius discernit particularia in quibus sunt actus. Nam medius qui particularia & minima quaque in sua facultate considerat, optimus dicitur atque perfectus. Deus ergo omnia distincte cognoscit & ordinat. Secundo pensatur in gubernatione executio: tanto autem gubernatio dignior est quanto per eam maior perfectio gubernantis communitur: est autem perfectius aliis esse causam bonitatis, quam esse duntaxat bonum in se: & ergo deus sic gubernat res vt vnã regat per aliam, vt sic quædam creaturæ diuinam dispositionem exequendo sint causæ bonitatis in aliis sicque diuini regiminis extent participes: velut si magister discipulos suos faciat non solum scientes, sed aliorum quoque doctores. Et ergo (secundum Augustinum 3. de Trinitate) sicut inferiora corpora reguntur per superiora, sic corporalia gubernantur per spiritualia.

Ar. 7.

3 ¶ Amplius autem quamuis aliquid fiat præter intentionem causæ particularis, nil tamen fieri potest præter ordinem gubernationis primæ vniuersalisque causæ. Quod namque causa particularis in suo effectu cassatur, vel impeditur, contingit ex alia causa impediente: quam necesse est in primam vniuersalem causam reducere, cuius dispositionem nihil euadit. Vnde ex hoc quod aliquid videtur diuinæ prouidentie ordinationem effugere secundum vnã causam particularem in eandem relabitur secundum aliam causam: propter quod nec aliquid essentialiter malum est, quia ad aliquem bonum finem reducitur, nec aliquid casuale est per relationem ad prouidentiam dei, sed ordinem ad particulares ac proximas causas, secundum quas quidam effectus dici possunt contingentes.

Ar. 8.

4 ¶ At verò ordo gubernationis diuinæ vno modo attenditur in generali, prout egreditur à prima causa omnium gubernatiua: & sic nil diuinæ ordinationi renititur, sed deus omnia suauiter disponit, omnia enim bonum appetunt, & omnis inclinatio tam naturalis quam voluntaria est quædam impressio primi mouentis: sicut sagittæ motio ad signum est quædam sagittantis impressio. Secundo attenditur ordo di-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

uinæ gubernationis in particulari, prout à causa creata exe-  
quente egreditur: & sic quædam contrantuntur ordini pro-  
uidentiæ dei, in quantum contrantuntur alicui bono quod  
eis secundum naturam eorum conueniens est propter quod  
iuste damnantur. Ita enim de impiis scriptum est Isaia tertio:  
Lingua eorum & adinventiones eorum contra dominum.

¶ An creature indigeant conseruari à deo in esse .11. An  
conseruantur immediate à deo .3. An aliquid possit a deo  
in nihilum redigi 4. Et an aliquid radigatur in nihilum  
Articulus 123.

9.104

Ar. 1.

**D**upliciter insuper aliquid conseruat custoditque a-  
liquid, scilicet indirecte & per accidens, vt qui re-  
mouet corrumpens: sic namque puerum conseruat  
qui eum custodit ne in puteum ruat. Et hoc modo  
deus quædam conseruat, non omnia, quia non habent natu-  
ralia corrumpentia. Secundo dicitur aliquid dependere vel  
conseruari ab alio directe & per se, & sic omnia dependent  
à deo, & conseruantur ab ipso, ita quod nec ad momentum  
subsistere possunt, nisi conseruantur in esse à deo secundum  
Gregorium. Et hoc necessarium est secundum fidem & Philo-  
sophiam. Omnis enim effectus dependet à causa secundum  
quod est causa effectus, vel illa causæ ipsius. Quædam vero  
sunt causæ alterius secundam fieri, non secundum esse: vt æ-  
dificator est causa domus in fieri, esse autem domus est à for-  
ma domus, forma vero domus est ordo & compositio partiũ  
eius: hæc autem forma consequitur naturalem virtutem rerũ  
quæ compaginantur in domo: esse ergo domus non est dire-  
cte ab ædificare, sed fieri domus est ab eius actione. Similiter  
in naturalibus, agens non est causa esse sui effectus, qui est e-  
iusdem speciei cum ipso: Si enim esset causa forma seu esse  
sui effectus in quantum huiusmodi, tunc esset causa propria  
formæ ac esse, nam vna est vtriusque formæ seu esse specifi-  
ca ratio. Est tamen causa quod hæc forma sit in hac materia  
mouendo materiam ad formæ susceptionem: sed hoc est  
esse causam secundum fieri, non secundum esse: sicut dum  
homo generat hominem vel ignis ignem. Itaque quando  
effectus recipit influentiam seu impressionem causæ agen-  
tis secundum eandem rationem vt in causis vniuocis ef-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 129.

non capit impressionem agentis secundum eandem rationem,  
agens potest esse causa formæ effectus in quantum est forma  
talis naturæ: non solum in quantum est in ista materia: sicque  
est causa non solum quantum ad fieri, sed etiam in esse: quem  
admodum corpora caelestia sunt causæ formarum inferio-  
rum quarundam. Et tales effectus dependent à suis causis in  
esse, ita quod sicut illa quæ dependent ab agente in fieri non  
sunt cessante operatione agentis: ista in esse permanere non  
valeant subtracta causalitate & conseruatione seu influxu a-  
gentis. Et ergo calor in aqua manere potest, igne sublato, nõ  
autem lumen in aere sole remoto. Nã aqua receptiua est for-  
mæ ignis vel perfecte dum conuertitur in ignem, vel secun-  
dum aliquam participationem. Aer vero nullo modo est ca-  
pax naturæ solis. Res demum creatæ comparantur ad deum,  
vt aer ad solem. Non enim recipere possunt diuinæ bonitatis  
communicationem secundum eandem rationem sed per im-  
perfectam participationem, sic quod solus deus ens per essen-  
tiam, & causa aliorum secundum eorum esse atque naturam:  
& ergo secundum esse suum dependent à deo semper sine  
omni interruptione. Ideo quarto super Genesim ad literam  
asserit Augustinus. Virtus dei si à creatis regendis quando-  
que cessaret, simul illorum desineret species. Omnis namque  
natura consideret. Et denuo: Sicut aer presente sole fit lu-  
cidus, sic homo deo presente illuminatur: eo autem absente  
continuo obtenebratur: imo creatura capax non est, nec  
deus ei dare hoc potest quod sine diuina conseruatione ma-  
net, sicut nec sine diuina causalitate fieri potest. Prædicta  
vero conseruatio rerum à deo non est per nouam actionem  
sed per actionis continuationem quæ vtique est sine motu &  
tempore, sicut conseruatio lucis in aere est per continuo-  
nem influxus à sole.

2. ¶ Porro creaturæ quædam conseruant suos effectus v-  
troque modo prædicto, scilicet rari per se quam per accidens.  
Sal enim conseruat carnes à putrefactione remouendo cau-  
sas putrefactionis: quædam etiam causæ creatæ aliorum sunt  
causæ secundum esse, vt causæ caelestes sunt generabiliũ cau-  
sæ: quædam secundum fieri, sicut de agente eiusdem speciei  
cum suo effectum prædictum est: in causis autem subordinatis  
est ordo, & ergo effectus secundarũ causarum primo & prin-  
cipaliter à deo dependent, secundario autem à secundis cau-  
R

Ar. 2.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

sis: & tantomagis quo fuerint causæ primæ viciniores, quæ ad modum secundum Aristotelem II. Metaphisicæ: primus motus scilicet diuinus est causa continuitatis generationis. Motus vero in zodiaco est causa diuersitatis eiusdem.

Ar. 3. 3. ¶ Insuper si deus esset causa rerum secundum necessitatem naturæ, vt aliqui opinabantur, non posset aliquid in nihilum redigere sicut nec potest propriam naturam mutare. Sed quia est causa rerum libera voluntate, & non ex necessitate naturæ iuxta præhabita, ideo sicut potuit res non creare sic posset eas non conseruare, sicque in nihilum verterentur, & deus esset causa huius annihilationis solum per accidens, scilicet subtrahendo suam influentiam sicut est causa excacationis: vnde res redigeretur à deo in nihilum non per aliquam actionem, sed per cessationem ab actu.

Ar. 4. 4. ¶ Adhuc autem eorum quæ à deo fiunt, quædam fiunt secundum naturalem cursum: & hæc considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quædam fiunt miraculose, & hæc gratiæ manifestatione concernunt. Ea vero quæ naturaliter fiunt nõ in nihilum rediguntur, nam vel sunt immaterialia entia, & sic non habent in se corruptionis principium: vel sunt substantiæ materiales, & sic ad minus secundum materiam manent. Materia enim cum sit primum generationis subiectum, ingenerabilis est & incorruptibilis. Item non pertinet ad gratiæ manifestationem aliquid in nihilum vertere, sed in gratia conseruare: & ideo quæ miraculose fiunt, non rediguntur in nihilum. Nulla ergo res redigitur in nihilum. Nã formæ & accidentia non sunt entia perfecta, cum non subsistant per se, sed sunt aliquid entis: & tamen eo modo quo sunt, quanuis esse desinunt, non tamen penitus annihilantur, sed remanent in potentia materiæ vel subiecti.

¶ An deus possit immediate mouere materiam ad formam .2. Vel ad corpus. 3. Vel intellectum .5. Vel voluntatem Articulus 143.

q. 105.

Ar. 1.

**M**ATERIA vero cum sit pura potentia atque à deo creata sub potestate primi purique actus seu diuinæ potentiæ continetur: & ergo per eam actuari ac perfici potest, quod est eam ad formam mouere. Deus igitur potest materiam mouere ad formam imme-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 130.

diatæ, id est, sine causa intermediente. Sed quia materia non continetur in virtute alicuius formæ separatæ virtualiter, ideo nec dæmon nec angelus operantur circa res materiales immediate formam imprimendo, sed corporalium rerum semina applicando.

Ar. 2. ¶ At vero quanuis deus sit causa vniuersalis & prima, potest tamè per seipsum immediate producere omnes determinatos effectus qui fiunt à causis particularibus & secundis: est enim causa per voluntatem & intellectum quo omnia distincte cognoscit. Cum ergo deus possit formam imprimere materiæ per se, potest quoque corpus immediate mouere. Motus enim consequitur formam, & dans formam, dat consequentia formam, videlicet motum locumque. Quanuis enim virtus motiua dei sit infinita, tamen quia est extra corporalem magnitudinem in se simplex ac libera, mouere potest nõ secundum suum extremum & totum posse: sed secundum voluntatis suæ libertatem seu determinationem: quod non posset si esset uirtus, naturaliter operans vel materialis, sicut .8. Physicorum probatur.

Ar. 3. 5. ¶ At vero vt deus dicitur corpus posse mouere in quantum dat ei formam: sic quia dat intellectui creato vim intellectualem, id est, potentiam ad intelligendum vel naturalem, vel etiam superadditam: & rursus quia influit intellectui species intelligibiles per quas intelligit, mouet intellectum creatum. Ipse est enim fons omnis intellectualitatis intellectualisque lucis, & ergo mouet intellectum vt causa prima ac principalis, atque efficiens.

Ar. 4. 4. ¶ Præterea sicut intellectualitatis principium est deus, ita voluntas causata est ab eo. Ostensum est quoque, quod nullum obiectum seu bonum potest sufficienter mouere voluntatem sic quod se auertere nequeat; nisi bonum vniuersaliter perfectum quod est deus. Nam voluntas extendit se ad vniuersale bonum. Omne autem bonum creatum est particulare atque finitum. Vnde non potest voluntatem efficaciter mouere. Deus ergo mouet voluntatem vt obiectum, & sic ipse solus efficaciter mouet eam. Item ipse solus voluntatem tanquam causale principium virtutis volendi, & sic deo est proprium voluntatem mouere. Nam velle quod est actus voluntatis non est nisi inclinatio voluntatis in obiectum, cuius inclinationis est deus primum principium.

R ij

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An deus operetur in omni operante .2. An possit aliquid agere præter ordinem rebus inditum .3. An omnia facta sint miracula.4. De miraculorum diuersitate.  
Articulus 144.

Ar. 5. **F** Verunt denique qui sic deum in omni operante agere arbitrabantur, quod nulla res creata aliquid operaretur, sed deus oia immediate efficeret: ita quod ignis non calefaceret sed virtus diuina per ignem. Sed hæc opinio irrationabilis, & ordinem causarum atque effectuum auferret à rebus creatis. Item secundum eam virtutes naturales quas videmus in rebus, essent rebus frustra collatae, virtus enim ordinatur ad actum: imo ipsæ res frustra conditæ essent, si proprias operationes non haberent, vni quodque enim est propter suam operationem: quemadmodum materia propter formam, & imperfectum propter perfectum. Aduertendum ergo, quod cum quatuor sint causæ, materia non est actionis principium sed subiectum. Forma vero & finis atque efficiens a. ctive se habent, sed ordine quodam. Nam finis mouet agentem seu efficientem, efficiens vero formam inducit. Omne autem agens agit propter bonum, vel apparens, vel verum. Nil vero est apparens aut verum bonum nisi propter summi boni aliqualem imitationem. Et sic in quantum omne bonum mouet agentem in ratione finis, prout diuinam bonitatem participat, dicitur deus in omni operante agere vt causam finalem. Rursum omne efficiens secundum, atque creatum, agit in virtute primæ efficientis causæ quæ deus est: & ergo deus agit in omni agente tanquam causam primam efficientem. Iterum deus est primus dator formarum. Forma autem est causam intrinsecam rei, & dat esse substantiale. Quia ergo deus est causam formæ & conseruator substantialis esse, patet quod deus in omnibus intime operatur, nec aliquid agit nisi in eius virtute: nec tamen per hoc proprias operationes subtrahendæ sunt rebus.

Ar. 6. 2. ¶ Porro omnis causam secundum aliquem ordinem suos producit effectus. Quemadmodum autem causalitas causæ primæ non dependet à causalitate causæ secundæ: sic ordo causalitatis diuinæ non pedit ex ordine causalitatis alicuius causæ secundæ, sed e conuerso. Deus ergo agere potest præter ordinem rerum naturalem, si consideretur ordo rerum prout à causis secundis egreditur vel dependet. Si autem considere-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 131.  
tur hic ordo prout à deo procedit qui est vniuersalis causam totius ordinis rerum, sic deus agere nequit contra ordinem rerum: quemadmodum operari non potest contra propriam scientiam vel bonitatem. Dum autem deus agit extra ordinem naturalem, non agit contra naturam, sed supra. Ipse enim est causam substantiæ rerum & ordinis, & ergo suus influxus nunquam est contra naturam, sicut fluxus refluxusque maris non est contra naturam sed præter eandem, est enim ex virtute motus cælestis: qui est causam motus elementorum.

3. ¶ Præterea miraculum ab admiratione nomē sortitur. Est autem admiratio, dum effectus cognoscitur, cuius causam nescitur: quemadmodum videns solem eclipsari miratur si causam ignorat. Et ergo quod vni mirum videtur, alter nequaquam miratur: eo quod vnus causam ignorat, quam alter cognoscit. Miraculum vero vocatur quasi admiratione plenum, eo quod habeat causam simpliciter cunctis occultam, qualis est prima causam, quæ deus est. Omnia igitur quæ præter ordinem rebus impressum à deo contingunt, miraculose fiunt, atque miracula extant. Idcirco creatio & iustificatio quamuis à deo duntaxat fiunt, non tamen proprie appellantur miracula: non enim fieri possunt per alium modum seu aliam causam, & ergo non sunt præter naturalem ordinem rerum. Dicitur quoque miraculum esse insolitum, non quoad tempus quod raro fiat, sed quia præter consuetudinem naturæ contingit, vel quantum ad modum agendi, vel propter substantiam facti: & est miraculum supra spem naturæ non gratiæ. Vnde resurrectio mortuorum erit miraculosa, quamuis speretur ex fide quæ ad gratiam spectat.

4. ¶ Amplius, quum deo sint omnia æque possibilis, imo facillima, nil miraculosum vocatur per comparisonem ad diuinam virtutem, sed per comparisonem ad naturalem potentiam, quam excedit. Quo ergo effectus naturalem virtutem magis transcendit, eo miraculosior est. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Primo, quantum ad substantiam facti, vt penetratio dimensionem, retrocessio solis vel statio: quæ nullo modo per naturam fieri possunt. Et hæc primum locum obtinent inter miracula. Secundo est iste excessus non quantum ad id quod fit, sed quoad id in quo fit, vt suscitatio mortui, illuminatio cæci. Potest enim natura alicui influere vitam & visum, sed non mortuo neque cæco. Et hæc sortiuntur

D. DOINYSII CARTHUSIANI

tur secundum inter miracula locum. Tertio, quantum ad modum seu ordinem faciendi, ut quum mare subito densatur in nubes & pluuias virtute diuina: quod tamen natura successiue facere potest, sicut orante Helia factum cognouimus. Ista vero infimum obrinet locum inter miracula, & in singulis horum inueniuntur diuersi gradus secundum diuersitatem excessuum, ex quibus eluceffit qualiter vnum miraculum maius sit alio.

9. 106.  
Ar. 1.  
¶ Vtrum unus angelus illuminet alium .2. An moueat uoluntatem alterius .3. An inferior angelus possit illuminare superiorem. 4. An superior inferiorem illuminet de omnibus quæ cognoscit. Articulus 145.

Ar. 1.  
**S**icut inductum est, duo ad intelligendum concurrunt videlicet vis intellectiua atque intelligibilis species, & secundum vtrumque vnus angelus alium illuminet. Lumen, quippe prout ad intellectum pertinet, non est nisi manifestatio veritatis, iuxta illud Apostoli: Omne quod manifestatur lumen est. Per hoc ergo vnus illuminet alium, quod veritatis cognitionem ei infundit. Quemadmodum ergo in corporalibus rebus virtus corporis inferioris fortificatur ex presentia virtutis corporis fortioris, ut minus calidum amplius calefit magis calido sibi presentis: sic vis intellectiua angeli inferioris confortatur ex presentia angeli superioris, vel per conuersionem superioris virtutis ad ipsum. Hoc namque in spiritualibus agit ordo conuersionis, quod in corporalibus ordo localis propinquitatis. Iterum angelus altior species intelligibiles inferioris angeli perficit. Nam species angelorum superiorum vniuersaliores sunt speciebus angelorum inferiorum: & per vnam eandemque speciem plura atque distinctius cognoscunt, quam inferiores: quemadmodum sapiens homo ex vno principio vel propositione proposita plura aduertit & elicit quam homo indoctus. Angeli ergo superiores cognitionem suam quodammodo diuidunt, & inferioribus eam tradunt prout capaces consistunt, ut decimo quinto capitulo Cælestis hierarchiæ Dionysius docet. Veruntamen diuinam essentiam omnes immediate conspiciunt, nec circa eam vnus illuminat alium, sed quantum ad cognitionem diuinorum effectuum: quos & quorum rationes tanto

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 132.

plenius sciunt, quo superiores sunt, & deum clarius vident. Vnde de cognitione diuinæ essentiæ accipi potest quod ait Propheta: Non docebit vir fratrem suum, dicens: Cognosce re dominum. Omnes enim agnoscent me. Sciendum quoque, quod angelus vnus non influit alteri aliquod nouum lumen, vel naturæ vel gratiæ aut gloriæ, sed confortat lumen naturale. & sic verum est quod Augustinus affirmat in libro 18. questionum: Rationalis mens à solo deo immediatè formatur.

Ar. 2.  
2. ¶ At vero voluntas immutatur dupliciter, vno modo ex parte obiecti, secundo ratione potentiæ voluntatiuæ. Primo modo voluntas mouetur à bono, ab eo qui voluntati ostendit suum obiectum, scilicet bonum. Nullum tamen bonum efficaciter & plene mouet voluntatem nisi vniuersale perfectumque bonum, videlicet deus, ut dictum est. Nil quoque ostendit voluntati creatæ diuinam bonitatem sicuti est, nisi deus. Angelus ergo voluntatem mouere non valet sufficienter & plene, nec sicut obiectum nec sicut ostendens illud: sed non solum ut quoddam particulare bonum, & voluntatem inclinans, ostendendo bona creata in deum ordinata: vnde ad amoré creaturæ mouere potest, vel dei ex creaturis. Verum ex parte potentiæ nil potest voluntatem mouere, nisi causa voluntatis, quæ solus est deus. Inclinatio enim in volitum est actio voluntatis. Sed hanc inclinationem ille duntaxat immutare valet, qui vim volendi donauit, quemadmodum naturalem inclinationem immutare non potest, nisi author naturæ. Non solum autem inferiores angeli à superioribus illuminantur, sed purgantur & perficiuntur secundum Dionysium 8. cap. Cælestis Hierarchiæ. Purgatio vero atque perfectio proportionabiliter ad illuminationem se hnt. Iccirco sicut deus illuminat intellectum, & mouet affectum seu voluntatem angelorum, sic purgat & perficit vtrumque, auferendo vtriusque defectus, & tradendo vtrique perfectione suæ bonitatis participationem, illamque perficiens. Angelus vero, quia intellectum solum illustrat, & illum duntaxat purgat ac perficit. Nam secundum Dionysium purgatio est nescientia, perfectio autem est consummatio in fine intellectus, qui finis est veritas cognita: vnus tamen potest inducere alium ad dei amorem per modum suadentis, ut tactum est.

Ar. 3.  
3. ¶ Amplius, sicut vnus ordo continetur sub alio, & ordina-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tur ad alium, sic vna causa subest alij, & ordinatur ad aliam. Et ergo aliquid fieri potest secundum ordinem superiorem præterminisso processu ordinis inferioris, quatenus inferiora reducuntur in causam supremam: sicut omittitur iussio præsidis propter regis mandatum. Et sic deus aliqua operatur circa homines præter ordinem corporalium causarum, quatenus reducuntur ad ipsum. Omissio autem ordinis spiritualium substantiarum nequaquam pertinet ad ordinem hominum in deum, quoniam ille ordo nobis ignotus est, ideoque nunquam prætermittitur. Patet ergo quod angelus inferior superiorem nunquam illuminat. In caelesti namque hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad deum. Sic autem non est in hierarchia ecclesiastica, in qua sanctiores sæpe sunt gradu, vel etiam scientia inferiores. Vnde Dionysius asserit hanc diuinitatis legem immobiliter firmatam ut inferiora reducuntur in deum per superiora.

Ar. 4.

4. ¶ Insuper omnes creaturæ ex diuinæ bonitatis imitatione hoc habent, ut bonum quod perceperunt diffundant, alijsque communicent, sicut in naturalibus cernimus. Sol enim lumen & fons riuum ignisque; calorem emanant. Quum ergo sint angeli in perfectissima diuinæ bonitatis participatione, decet ut nil sibi proprium seruent: sed totum quod deo reuelante cognoscunt, inferioribus angelis secundum capacitatem eorum insinuent. Vnde & archiapostolus Petrus monet: Vnusquisque; sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, ut boni dispensatores multiformis gratiæ dei. Veruntamen angeli superiores manent in cognitione perfectiores, nam altiori modo cognoscunt, ideoque scientia eorum vniuersalior appellatur. Ex quibus elicitur, quod angeli qui Christo ascendente interrogauerunt: Quis est iste qui venit de Edo? &c. non penitus mysterium incarnationis ignorauerunt, sed imperfecte illud sciuerunt, pleniusque edocti sunt. Item vsque ad diem iudicij semper quædam noua supremis angelis reuelantur de pertinentibus ad mundi dispositionem & maximè electorum salutem: & sic de talibus superiores semper illuminare possunt inferiores.

9. 107.

¶ An unus angelus alteri loquatur. 2. An inferior loquatur superiori 3. An angelus deo loquatur 4. An in tali locutione aliquid operetur localis distantia 5. Et utrum locutionem unius ad angelum alium omnes cognoscant. Articulus 146.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 133

Voluntas præterea sicut præhabitu est, mouet intellectum ut actu intelligat. Res verò intellecta primo est in intellectu habitualiter secundum memoriam, secundo actualiter per actualem considerationem, tertio per comparisonem ad aliud. Quod autem aliquid actualiter consideretur quod habitualiter scitur, est per voluntatis imperium. Habitus namque est, quo quis quum voluerit utitur. Similiter quoque conceptus mentis ordinatur ad alium est à voluntate mouete. Dum verò intellectus actu considerat quod habitualiter in se tenet, loquitur sibiipsum: quæ locutio est conceptus internus ac verbum mentale. Dum verò aliquis alteri conceptum suum pandit, tunc alteri loquitur. Per hoc ergo vnus angelus alteri loquitur, quod proprium mentis conceptum alteri per voluntatem ostendit. Non enim aliud est loqui, quam alteri mentis conceptum manifestare. Hæc autem locutio non indiget corporea voce neque sensibili signo, sicut in nobis, cum angeli immateriales consistant.

Ar. 1.

2. ¶ Denique omnis illuminatio est locutio, non autem econtra. Angelum verò angelo loqui, est suum conceptum ad alium per voluntatem ordinare. Quæ autem mente concipiuntur ordinari possunt ad duo, videlicet ad deum, & item ad voluntatem intelligentis. Manifestatio ergo veritatis, prout à deo dependet (qui est regula veritatis) locutio dicitur & illuminatio: sed prout dependet à voluntate intelligentis, non est nisi locutio. Non enim pertinet ad perfectionem vnus agnoscere quid alter velit vel sciat, secundum quod illud à sua voluntate dependet: quia voluntas creata non est lux nec veritatis mensura. Inferiores ergo angeli loqui possunt superioribus, & econtra, quia non omnis locutio est illuminatio.

Ar. 2.

3. ¶ Insuper angelus deo loqui potest, non utique aliquid ei communicando, dando, vel innotescendo: sed potius à deo aliquid recipiendo, videlicet eius voluntatem de agendis consulendo vel eius maiestatem admirando.

Ar. 3.

4. ¶ Præterea locutio angelorum adinuicem est intellectualis operatio. Talis verò operatio abstracta est à loco & tempore: & ergo localis distantia collocutionem angelorum non impedit. Nam sicut loci distantia non impedit quin vnus alium possit videre, ita non impedit quin alium possit audire. Quod verò Isaia sexto dicitur: Clamauit alter ad alterum, non designat corporæ vocis exaltationem, sed magnitudinem rei dicendæ

Ar. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

vel feruorem affectus. Tanto enim quis minus clamat, quanto minus desiderat, secundum Gregorium.

*Az 5*  
 ¶ Amplius ut nunc ante prædictum est, per hoc angelus loquitur angelo, quod mentis suæ conceptum per voluntatem ad alium ordinat. Potest autem angelus sic suum conceptum referre ad vnum quod non ad alium. Ideo non oportet ut omnes angeli noscant quid vnus eorum alteri loquitur. Illuminationes tamen sunt cunctis communes & ad omnes perueniunt. Nam secundum Dionysium 15. capitulo Cælestis hierarchiæ, vnaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. Illuminatio namque est de his, quæ à prima veritate omnium operatrice emanant. Loquutio autem esse potest de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ.

*C 107*  
 ¶ *Virum, omnes angeli sint unius hierarchiæ 2. An in una hierarchia sit tantum unus ordo 3. An in uno ordine sint plures angeli 4. Et an distinctio hierarchiæ & ordinis sit à natura. Articulus 147.*

*Az 1.*  
**E**st autem hierarchia sacer principatus. In principatu verò esse oportet principem & multitudinem ei subiectam & sub eo ordinatam. Cum ergo sit vnus omnium princeps, ex hac parte est omnium intellectualium creaturarum vna hierarchia sub vno principe deo. Vnde & Augustinus duas ciuitates seu societates inducit libro de Ciuitate dei. Vnam bonorum tam angelorum quam hominum, aliam verò malorum. Si autem consideretur principatus ex parte multitudinis, sic hierarchia dicitur vna secundum quod multitudo vno eodemque modo recipere potest principis gubernationem. Quoniam ergo homines diuinas illuminationes recipiunt sub sensibilibus formis, angeli verò in intellectuali puritate, aliam esse oportet hierarchiam angelicam atque humanam, prout à deo diuersimode illuminantur. Rursus angeli diuersimode à deo illustrantur. Nam superiorum species atque cognitio vniuersalior perfectiorque consistunt, ut sæpe ostensum est. Rationes autem de quibus angeli diuinitus illuminantur, tripliciter considerantur. Primo, prout à summa veritate emanant: & hoc modo eas recipere ad primam respicit hierarchiam, que immediate ad deum extenditur, & quasi in diuinitatis vestibulis collocatur, secundum Dionysium 7. capitulo hierar-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIBI. 134  
 chie cælestis. Secundo, prout à causis creatis vniuersalibus aliquantulum iam multipliciter atque diuisæ dependent, & hic est modus mediæ hierarchiæ. Tertio, prout singularibus applicari possunt, & sic recipiuntur ab infima hierarchia. Ex quibus elucescit eos errare, qui in diuinis personis hierarchiam constituent, quam super cælestem appellant. Hoc nempe est contra intentionem Dionysij, qui tertio Cælestis hierarchiæ capitulo ait, quod ordo hierarchiæ est, alios purgare, illuminare, perficere, alios purgari, illuminari ac perfici: quod à diuinis personis alienissimum est.

*Az 2.*  
 2 ¶ Amplius ratio hierarchiæ diuersitatem ordinum exigit. Non enim esset multitudo ordinata si ordinis diuersitas ei abesset. Hæc verò diuersitas ordinis secundum diuersos actus atque officia consideratur, quemadmodum in regimine ciuitatis videmus. Sed omnis ista diuersitas ad quendam ternarium potest reduci, quælibet enim multitudo habet principium, medium, & finem. Vnde sicut in ciuitate sunt tres hominum ordines, scilicet summorum, ut optimatum, mediorum, & inferiorum: sic in qualibet hierarchia angelica distinguntur tres ordines secundum varia officia & actus diuersos. Sed omnis ista diuersitas ad tria reducitur, scilicet summum, medium & infimum, propter quod in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines. Sciendum verò quod ordo vno modo accipitur pro ordinatione diuersos gradus includente: & sic Dionysius ait, quod hierarchia sit ordo. Secundo dicitur ordo vnus gradus, sicque sunt tres ordines sub vna hierarchia.

*Az 3*  
 3 ¶ At verò quo aliquis naturas rerum plenius nouerit: eo potest gradus & ordines, actus atque officia distinctius determinare. Nos autem angelos imperfecte cognoscimus secundum Dionysium. Et ergo eorum distinctionem ac ordinem non nisi in communi assignare valemus, quanuis singuli à se inuicem sint distincti. Et ergo in vno ordine plures angeli continentur, qui tamen inter se distinguuntur natura, actu, officio imo quilibet proprium ordinem habet multo amplius quam sidera cæli. Idcirco in quolibet ordine ponit Dionysius primos, medios, ac vltimos: vnde angeli vnus ordinis non sunt simpliciter æquales, sed solum in genere.

*Az 4*  
 4 ¶ Adhuc autem distinctio gubernationis pensatur secundum habitudinem ad fines diuersos. Duplex autem est finis intellectualis creaturæ, videlicet naturalis, prout deum cognoscit

D. DIONYSII CARTHUSIANI

& diligit secundum naturalem facultatem : & per respectum ad hunc finem distinctio hierarchie ac ordinum est à natura seu secundum naturalia dona . Secundus est finis intellectus creati supernaturalis, videlicet sempiterna diuinitatis immediata & clara fruitio. Secundum comparationem ergo ad hunc finem distinctio hierarchie & ordinis angelorum est dispositiue vel inchoatiue à natura, completiue verò secundum dona gratuita quæ illis collata sunt secundum dignitatem & capacitatem naturæ, iuxta præhabita. Homines vero sunt omnes speciei eiusdem. Vnde distinctio hierarchie ecclesiastice est solum secundum dona gratiæ, non secundum diuersitatem naturæ.

¶ De nominibus atque proprietatibus singulorum ordinum 2.  
De comparatione quoque ordinum angelicorum adinuicem.  
Articulus 148.

*Az* *5* **T**ripliciter denique inest aliquid alteri, scilicet per proprietatem ut quod rei ex propria natura adæquate & proprie competit, ut risibile homini: per excessum quoque, ut calor soli, & perfectiones creaturarum deo & etiam per participationem, ut deitas creaturis, secundum illud: Ego dixi dii estis. Cum ergo nomina rerum & etiam angelorum proprietates debeant significare eorum quorum sunt nomina; non debent imponi ab illo quod est rei conueniens per excessum vel participationem: sed ab eo quod ei soli & proprie competit. Spirituales autem perfectiones angelicorum spirituum habent diuersos gradus, unde superior perfectio conuenit superioribus ordinibus per proprietatem: inferiori verò per participationem. Similiter inferior perfectio conuenit ordini inferiori per proprietatem, superiori autem secundum excessum: vnusquisque tamen ordo à sua propria perfectione denominatur. Sicque Dionysius exponit nomina ordinum secundum consequentiam perfectionum. Gregorius verò in expositione eorum magis videtur officia exteriora attendere. Nam secundum eum angeli sunt qui minima nuntiunt, archangeli que maxima, virtutes per quos miracula frequentius fiunt, potestates quibus aduersa potestates arcentur, principatus qui bonis quoque spiritibus præsunt. Itaque secundum Dionysium omnes spiritus angelici in quantum sunt manifestatores diuinorum effectuum, angeli nominantur. Nomen verò virtutum duplici-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 135

ter sumitur, primo prout est medium inter essentiam & operationem: & sic omnes spiritus caelestes dicuntur virtutes, sicut dicuntur caelestes essentia. Secundo nomen virtutum designat excessum fortitudinis, & ita est proprium nomen ordinis: importat enim secundum Dionysium octauo capite caelestis hierarchie virilem & inconcussam fortitudinem ad diuinas actiones sibi congruentes, & ad suscipiendum diuina. Gubernatio verò aliter spectat ad dominationes, aliter ad potestates, aliterque ad principatus. Dominorum enim non est nisi præcipere quid sit agendum, potestatum verò est præcepta ad opus ordinare, principatum verò est primitus talia exequi. Item nomen seraphim & cherubim non imponuntur à charitate & scientia, sed ab excessu charitatis & plenitudine scientiæ: semper tamen in ipsis angelorum ordinibus excellentia ordinis inferioris continetur in excellentia ordinis superioris, sed non e contrario. Throni quoque secundum Dionysium dicuntur ad similitudinem materialium sedium, scilicet quia sunt apti recipere deum in se, & illuminationes diuinas ad inferiores deferre: extenduntur etiam immediate ad deum cognoscendo in ipso diuinorum rationes effectuum, quia ad primam pertinent hierarchiam.

*Az* *6* ¶ Porro prima hierarchia accipit rationes rerum in deo, secunda in causis vniuersalibus, tertia autem determinat eas ad speciales effectus. Deus quoque est finis angelorum & omnium creaturarum, unde ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis, ad mediam vniuersalis dispositio de agendis, ad vltimam applicatio dispositionis ad opus. Hæc quippe tria in qualibet operatione inueniuntur. Idcirco Dionysius considerans ordinem angelicarum proprietatum ex ipsis nominibus ordinum, illos posuit ordines in prima hierarchia quorum nomina imponuntur per respectum ad deum videlicet, seraphim, cherubim, thronos. In media verò hierarchia posuit ordines, quorum nomina vniuersalem dispositionem designant, puta dominationes, virtutes, potestates: sed principatus, archangelos & angelos in vltima hierarchia locauit, quoniam nomina eorum operis executionem important. Circa finem verò aliquis tripliciter potest se habere, primo ipsum considerando, secundo perfectam ipsius notitiam recipiendo, tertio suam intentionem in ipso figendo. Throni ergo se habent ad deum omnium finem primo modo, nam ad hoc ele-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

uantur quod deum in se familiariter capiunt, rationesq; rerum in ipso immediate conspiciunt. Et quia hoc est commune toti primæ hierarchiæ, quemadmodum commune est omnibus ordinib; manifestare diuinas illuminationes, ideo throni dicuntur ab illo q; toti primæ hierarchiæ, commune est, quemadmodum infimus chorus vel ordo nomen sortitur ab illo quod cunctis ordinibus est commune, vt dicatur ordo angelorum: nam ordo infimus nullam excellentiam addit supra communem manifestationem. Cherubim verò se habent ad deum omnium finem secundo modo, nam excellentiam hanc superaddunt thronis, quod diuina secreta eminenter cognoscunt. Seraphim quoq; tertio modo se habent ad deum omnium finem, excellunt enim in hoc quod ipsi deo summo infinguntur & vniuntur, cuius simile cernimus in principatu tereno. Quidam enim sunt qui immediate regem accedere & alloqui possunt, aliqui vltra hoc regis secreta agnoscunt, nonnulli verò vltra hoc semper ei adherent atq; assistunt. Primis horum assimulantur throni, secundis cherubim, tertiis seraphim. Demum ad gubernationem pertinent tria, scilicet definitio agendorum, & hoc est dominationum: dare facultatem implendi agēda, & hoc est virtutum: ordinare per quem modum & ordinem diffinita exequi debeant, & hoc est potestatum. In exequutione verò sunt quidam quasi inchoates actionem, & alios ad agendum ducentes ac dirigentes, & hoc est principatum: alij verò per se exequuntur, & hoc est angelorum: alij medio modo se habent, quod ad archangelos attingit. Itaq; summus ordo primæ hierarchiæ affinitatem habet cū vltima superbeatæ trinitatis persona, quæ & dicitur amor,

¶ Vtrum ordines durent post diem iudicii 2. Et an homines assumantur ad ordines angelorum. Articulus 149.

**D**Vo insuper considerari possunt in ordinibus angelorum, videlicet distinctio graduum secundum differentiam naturæ & gratiæ: & quantum ad hoc ordines nunquam cessabunt, sicut nec natura eorum corrumpetur, nec gloria desinet, quæ correspondebit merito præcedenti. Secundo considerantur angelici ordines, quantum ad exequutionem officiorum. Hæc autē exequutio cessabit post diem iudicij, quo ad hoc quod ordinatur ad perdu-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 136.

eendum homines ad ipsum deum: sed manebit prout consistit in consequutione vltimi finis, seu adeptione dei. Et sic patet, quod ordines angelorum quo ad exequutionem exterioris ministerij aliquo modo manebunt, & aliquo modo cessabunt: Quemadmodum ait Apostolus primo Corinthios 15. quod Christus euacuabit omnem principatum & potestatem, cum reddiderit regnum deo & patri. Itē actiones hierarchiæ in angelis remanebunt, videlicet mutua purgatio, illuminatio atq; perfectio: non quantum ad nouas influentias, sed quantum ad conseruationem. Nam sicut inferiores illuminantur per superiores, sic cognitio inferiorum dependet ex illustratione superiorum: non solum quantum ad nouam acquisitionem, sed etiam quo ad scientiæ conseruationem. Cōsimiliter homines qui per angelorum officij ad beatitudinem perueniunt, aliquam habebunt illustrationē per angelorū officia.

¶ Præterea si ordines angelorum attendatur quantum ad distinctionem naturæ, sic homines non assumuntur ad eos, sicut nec sunt angeli, vel naturæ angelicæ: sic enim propriam naturam amitterent. Si verò pensentur ordines secundum dona gratiæ, sic homines assumuntur ad eos. Et quia distinctio gratiæ est formale ac completiuum in ratione ordinis, distinctio autem naturæ quasi materiale: ideo simpliciter concedendum est, homines ad angelorum ordines transferri. Et qui oppositum asserit, Christo contradicit, dicenti: Filij resurrectionis erunt sicut angeli. Rursus 12. de Ciuitate dei August. testatur, q; vna erit societas angelorum & hominum, non duæ. Idcirco hi quoq; desipiunt, qui solos perfectos vel virgines affirmant assumendos ad ordines angelorum.

¶ An in dæmonibus sint ordines 2. An sit inter eos prælatio 3. An unus alium illuminet 4. Et an subiiciatur prælatiōi angelorum sanctorum. Articulus 150.

**O**Rdo præterea in dæmonibus perseuerat sicut & a-

lia naturalia dona: si ordinem consideremus quantum ad distinctionē naturalium perfectionum, vt dictum est. Si autem loquamur de ordine quantum ad gradus gratiarū, sic dæmones habuerunt ordinem, quia in gratia erant creati: sed illū peccando perdiderunt, nunquā tñ habuerunt gratiā consummatā seu gloriā. Quod verò sint ordines in dæmonibus, quo ad primū modum, elucescit ex ver-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bo Apostoli ad Ephesios ultimo: Non est, inquit, nobis collu-  
ctatio aduersus carnem & sanguinem, sed aduersus principa-  
tus & potestates, & cæ. Quauis vero de singulis ordinibus  
aliqui cecidisse credantur, non tamen nomina omnium or-  
dinum dæmonibus ascribuntur. Nomen enim seraphim ab  
ardore amoris imponitur, nomen verò thronorum ab inha-  
bitatione diuina, nomen autem dominationum libertatem  
importat: quæ omnia peccato opponuntur, vnde apostatis an-  
gelis talia nomina ascribenda non sunt.

Az. 2. 2. ¶ Denique sicut in dæmonibus permanet ordo, sic & præ-  
latio. Sicut enim vnus est alio perfectior in natura sic actio  
alterius sibi subiicitur: & sic actiones dæmonum coordinan-  
tur sicut & species eorum: actio enim sequitur modum essen-  
di seu qualitatem naturæ. Sicut autem ordo dæmonum ex di-  
uina est sapientia, sic eorum prælatio fundatur in diuina iu-  
stitia. Ipsi verò concordiam veram inter se non habent, & il-  
la quam videntur habere non venit ex amicitia, sed ex com-  
muni nequitia qua homines odiunt. Sic ergo in dæmonibus  
est naturalis prælatio. Vnde glosa prima ad Corinthios ter-  
tio dicit, quod quamdiu mundus durat, angeli angelis, homi-  
nes hominibus, & demones dæmonibus præfunt: sed hæc præ-  
latio dæmonum redundat in maiorem miseriam superiorum

Az. 3. 3. ¶ At verò illuminatio est manifestatio veritatis secundum  
quod habet ordinem ad deum omnis veritatis fontale princi-  
pium. Dæmones autem nil referunt ad dei honorem nec vo-  
lunt se mutuo ad deum reducere: & ergo vnus nequaquam illu-  
minat alium, quauis mutuo loquantur eo modo quo angeli.

Az. 4. 4. Adhuc autem cum ex hoc vna creatura alteri præsit, quod  
deo vicinior est atque similitior, decet angelos sanctos deo fru-  
entes dæmonibus dominari, eosque regere, & demones subijci  
angelis bonis. Quædam etiam reuelant dæmonibus, quemad-  
modum assessores iudicis pandunt tortoribus secreta iudicis.

o 110. ¶ Vtrum creatura corporalis administratur per spirituales. II.  
An ei ad nutum obediatur. 3. An ab ea immediate moueri pos-  
sit. 4. Et an angeli boni uel mali miracula facere queant.  
Articulus 151.

Az. 1. 1. Virtus proinde inferior & particularis ac materialis à  
virtute superiori, & vniuersali & incorporali admi-  
nistratur & regitur, sicut in rebus humanis videmus.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 137

Virtus enim balini à principe regitur, virtusque corporis  
ab anima. Cum ergo substantiæ spirituales, videlicet ange-  
li, sint rebus corporalibus digniores & efficaciores oportet  
vt corporales substantiæ à spiritualibus gubernentur, quem  
admodum tertio de Trinitate fassus est Augustinus. Verunta-  
men Aristot. ponens corpora cælestia moueri à substantiis se-  
paratis, quarum numerum assignauit iuxta numerum motio-  
num cælestium, opinatus est spirituales substantias non habe-  
re immediatum effectum in ista inferiora, sed solum agere in  
corpora inferiora per motum cælestem: non enim loqueba-  
tur nisi de operatione seu actione atque effectu naturali. Sed  
cogimur dicere, quod spirituales substantiæ immediatum ef-  
fectum habent in inferiora: multa nanque contingunt in eis  
quæ naturali virtute & ordine fieri nequeunt. Plato autem  
posuit omnia sensibilia à formis separatis immediate profue-  
re. Auicenna vero cum Aristotele formas separatas, quæ es-  
sent sensibilibus species negans, vnã posuit substantiam se-  
paratam, quam vocauit intellectum agentem, qui præesset sphæ-  
ræ actiuorum & passiuorum, & immediate in eam operaretur.  
Doctores demum fidei cum Platone posuerunt diuersis  
rebus corporeis diuersas esse præpositas spirituales substân-  
as. Dicit nanque Augustinus libro 83. quæstionum: Vnaquæque  
res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi  
præpositam. Et secundum Damascenum diabolus fuit ex eis  
spiritibus angelicis qui erant prælati orbi terrestri. Origen.  
quoque super illud Nume. Cum vidisset asina angelum, & c.  
Opus est inquit mundo angelis qui præfunt super bestias, &  
præfunt talium natiuitati, vegetabilium plantatione cætera-  
rumque rerum incrementis. Sed hæc præfidentia non est ex  
determinatione naturæ angelicæ, cum infimus angelus altio-  
re virtutem habeat quam talia exigant: sed ex ordine diuine  
sapientiæ. Et sicut secundum Grego. ad ordinem potestatum  
spectant omnes angeli qui spiritibus malis præfident, eosque  
coercent: sic ad ordinem virtutum pertinere videntur om-  
nes angeli, qui potestatem hnt super res pure corporeas, nã  
horum ministerio miracula fieri solent.

Az. 2. 2. ¶ Denique si formæ materialium essent omnino ab  
extra, vel ab ideis secundum Platonem, vel ab intelligentia  
ultimo secundum Auicennam, sic quod agentia particularia  
solum disponerent materiam ad formæ receptionem: tunc ma-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

teria obedire posset ad nutū substantiis separatis, maxime si materia esset ab eis creata, ut posuit Avicenna. Sed quoniam ista opinio sepe destructa, ac sepe probatum quod solus deus est causa materiae, & quod formae educantur de potentia materiae: ideo soli deo seruit materia ad nutum, & non angelis neque daemonebus.

*Az 3.* 4. ¶ Porro secundū Dionysii. 7. capite, de diuinis nominibus, deus coniungit infimum superioris ordinis cum supremo inferioris. Angelus ergo ratione spiritualis naturae & dignitatis atque virtutis agere potest immediate in naturā corporealem, quantum ad motum localem, qui utiq; est perfectissimus motus. Angelus ergo potest corpus aliquod immediate mouere, unde fluxus refluxusque maris sequitur motum lunae.

*Az 4.* 4. ¶ Insuper ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid fiat praeter ordinem naturae particularis, sic enim faceret miraculum qui lapidem proiicit sursum: sed oportet ut fiat praeter ordinem totius naturae creatae: & sic deo proprium est miracula facere, de quo scriptum est: Qui facit mirabilia magna solus. Angeli tamē dicuntur miracula facere, quia propter eorum desiderium deus miracula agit, sicut & homo miracula facere perhibetur, quoniam eo orante deus talia operatur, vel quia ministerium exhibent in operatione miraculi. Veruntamen daemones aliqua agere possunt ex naturali industria per occulta rerum semina, quorum nos ignoramus virtutem, sicut per magos Pharaonis fecerunt. Talia ergo, & sint miracula quo ad nos, non tamen simpliciter quia in potestate naturae ali creaturae est quicquid efficiunt.

*g. 111.* ¶ An angelus possit illuminare intellectum humanum. 2. An possit immutare eius affectum. 3. Vel imaginationem. 4. Aut sensum. Articulus 152.

*Az 1.* **E**X praeductis innotescit, quod sicut infima hierarchia caelestis illuminatur à media: sic hierarchia ecclesiastica vel humana illuminatur à hierarchia angelica vltima. Et sic angelus illuminat intellectum humanum, confortando eius virtutem intellectuam per sui luminis irradiationem, & item per intelligibilium specierum influxum. Sed has species angelus superior influit angelo inferiori spi-

SUMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 138.

ritualiter nude & pure. Intellectus verò hominis non est in praesenti capax talium spērū, nisi proponantur sibi sub imaginibus sensibilibus formarum, cum naturale sit ei intelligere speculando fantasmata. Et secundum Dionysium impossibile est aliter, nobis lucere diuinum radium, nisi circumuelatum variis velaminibus sensibilibus specierum.

*Az 2.* 2. ¶ Praeterea ut ante praehabitu est, solus deus mouere potest voluntatem creatam, tanquam motor intrinsecus; cū ipse solus sit causa & conditor voluntatis: dans sibi virtutem per quam inclinatur in rem, & ergo deus duntaxat inclinationem voluntatis immutare potest. Angelus vero potest eam mouere sicut proponens seu ostendens ei aliquid ad volendum. Rursus voluntas mouetur à passionibus appetitus sensitui. Nam ex concupiscentia vel ira, voluntas diuersimode inclinatur: sicque spirituales substantiae voluntatem possunt mouere secundum quod huiusmodi passiones ac motus possunt in appetitu sensituo excitare. Voluntas tamen cogitur, sed libera manet. Et secundum hunc modum dicit Beda, daemones esse malorum cogitationem incensores, & Damasc. immissores: non eas directe causando, cum virtus cogitativa voluntati subiaceat, sed in suadendo & cooperando.

*Az 3.* 3. ¶ Porro ostensum est iam, quod corporalis natura naturaliter subdita est spiritualibus substantiis, quantum ad motum localem, sic quod ea facere possunt in rebus corporeis, quae per motum localem possunt produci: visiones autem imaginariae causantur frequenter ex motione locali, corporaliū spirituum atque humorum, in quibus species seu sensibilibus impressiones seruantur. Unde in dormientibus sunt apparitiones ac si res ipsae essent praesentes propter descensum sanguinis vel humorem ad sensum communem, in quibus similitudines rerum simul descendunt, & sensui interiori representantur, quandoque tam fortiter, ut etiam vigilantibus quaedam appareant velut praesentia, ut in freneticis. Cū ergo tales locales immutationes facere possint in nobis spirituales substantiae, certum est quod angeli & daemones naturali sua virtute immutare possint imaginationem non tamen imprimendo formam sensibilem nunquam sensu exteriori perceptam aliter, cæcus natus posset imaginari colores. Primum enim principium fantasiae est sensus exterior, sed per motum localem spirituum atque humorum: angelus quoque

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
interdum simul intellectū illuminat, vt imaginata intelligat,  
sed non semper hoc facit.

*Az 7* 4. ¶ Amplius sensus exterior dupliciter immutari potest,  
videlicet à principio intrinseco, nam interioribus perturba-  
tis humoribus atque spiritib<sup>9</sup>, sensus quoque exterior immu-  
tatur: quemadmodum lingua humore infecto cholericò, om-  
nia putat amara. Secundo à principio extrinseco, puta obie-  
cto. Vtroque autem modo angelus potest sensum immutare.  
Nunc enim ostensum est quod interiores humores ac spiri-  
tus: possit mouere, potest item corpus aut formam sensibilem  
sensui foris abijcere, vel recenter formando, vel quod ante  
formatum est: sicut dum corpus assumit & in eo apparet, vt  
habitum est.

*e 112.* ¶ An angeli mittuntur in ministerium. 2. An omnes mittun-  
tur. 3. An qui mittuntur assistunt. 4. Et de quibus ordini-  
bus mittantur. Articulus 153.

*Az 1.* **M**odo late declaratum est, quemadmodum inferio-  
ra per superiora regantur, & quod creatura cor-  
poralis per spirituale administratur. Cum ergo sit  
angelus homine altior atque simplicior, competit  
ei circa hominem operari: Cum itaque non sit vbique sed sit  
vbi operatur quando alicubi operatur vbi ante non opera-  
batur, ibi de noua incipit esse ex diuino imperio: tunc mit-  
tur, & habet se tanquam minister. Nam opus suum ex diuino  
imperio efficit, ipsumque suum effectum ad deum refert ac  
ordinat. Minister enim est sicut instrumentum intelligens.  
Non autem impeditur contemplatio angeli per eius exter-  
num obsequiū seu occupationem exteriorē, quemadmodū  
contemplatio hominis. Nam angeli regulant omnes suas ex-  
teriores operationes per solum intellectum, & ergo vna non  
impedit aliam: quia duarum actionum quarum vna est regu-  
la & ratio alterius, vna non impedit aliam, sed causat & adiu-  
uat eam. Homo vero exteriori actioni intendit secundum vi-  
res sensitivas, quarum actiones tanto amplius operationem  
intellectus retardant, quanto vehementiores fortioresque  
fuerint.

*Az 2* 2. ¶ Præterea secundum legem rebus à diuina sapientia  
inditam, inferiora reguntur per superiora. Sed in rebus cor-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 139  
poralibus hic ordo sæpe non obseruatur, deo dispensante  
propter ordinem altiorem, secundum quod expedit ad gra-  
tiæ declarationem, vt illuminatione cæci nati suscitationeq;  
mortui, quæ à deo immediate fiunt, sine ordine causarum in-  
termediarum. Deus quoq; posset hominibus immediate secre-  
ta reuelare, vel angelo inferiori non per superiorem angelū:  
sed secundum communem legem ita non facit. Idcirco qui-  
dam dixerunt quod secundum communem legem non mit-  
tuntur superiores sed inferiores: ex aliqua tamen speciali ra-  
tione seu diuina dispensatione interdum mittuntur & supe-  
riores. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Ordo e-  
nim angelorum attenditur secundum dona gratiarum: ordo  
verò gratiæ summus est. Vnde non habet ordinem superio-  
rem propter quem prætermittatur, quemadmodum ordo na-  
turæ omittitur propter ordinē gratiæ. Item ordo naturæ re-  
linquitur propter fidei confirmationem: ad hanc autem con-  
firmationem nihil valeret prætermissio ordinis gratiæ, nam  
talis prætermissio à nobis percipi non valeret. Rursus nullum  
est tam magnum ministerium, quod per inferiores exequi ne-  
queat. Nam secundum Greg. archangeli sunt qui summa an-  
nunciant. Hinc est, quod ad Mariam non quilibet, sed Gabri-  
el mittitur: qui tamen summum ministerium exhibuit inter  
omnia diuina ministeria, quippe qui verbi incarnationem in-  
finauit. Veruntamen sicut in diuinis personis duplex est mis-  
sio scilicet inuisibilis ratione gratiæ seu spiritualitatis effe-  
ctus, alia visibilis secundum creaturam corpoream vel assum-  
ptam vel foris exhibitam: sic in angelis est duplex missio, vna  
secundum exteriorē operationem circa corporales creatu-  
ras, & sic non omnes mittuntur: alia est missio angelorum in-  
terior, secundum intellectuales actiones, prout vnus illumi-  
nat alium: & sic omnes mittuntur. Sicq; intelligendum est quod  
ait Apost. Nōne oēs administratorij spiritus sunt in ministe-  
rium missi? &c. Vel dicendum, quod Apostolus intendit ibi  
probare excellentiam nouæ legis præ veteri: & ergo non lo-  
quitur nisi de angelis, quorum ministerio lex vetus exhibita  
est. Ideòque simpliciter dicendum est cum Dionisio, quod su-  
periores angeli nunquam mittuntur ad exterius ministerium  
Quod verò Isaias ait: Volauit ad me vnus de seraphim, intel-  
ligendum est, quod volauit ad eum vnus de inferioribus mis-  
sus à superiori quodam qui erat de ordine seraphim. Vel ille

D. DIONYSII CARTHNSIANI

dicitur missus de seraphim propter effectum. Non labia prophetae incendit.

Az 3. 3. ¶ Præterea omnes angeli in quantum diuinam essentiam immediate conspiciunt assistere dicuntur secundum Gregorium: sed in quantum soli superiores videlicet de prima hierarchia, rationes diuinorum operum in claritate diuinæ essentia immediate cognoscunt & aliis pandunt, sic ipsi soli dicuntur assistere, & inferiores ministrare: quauis deo omnes ministrent.

Az 4. 4. ¶ At verò secundum Diony. 7. ca. Cælestis hierarchia, proprietates atque officia angelorū ex eorū nominibus nobis innotescunt. Iccirco omnes angeli illorum ordinum foras mittuntur & ministrant, quorum nomina aliquam executionem designant. Nomen autem dominationum non importat executionem, sed dispositionem atque imperium de exequendis: nō ergo angeli de ordine dominationū mittuntur. Omnes autem reliqui ordines inferiores ex suis nominibus executionem important. Angeli enim & archangeli ab annunciando dicuntur. Virtutes verò & potestates includunt respectum ob actum. Principis quoque est inter alios operantes priorem consistere. Propterea ministrare & mitti ad quinque hos ordines pertinet, non autem ad quatuor ordines priores. Veruntamen secundum Dionysii. plures sunt angeli qui assistunt quam qui ministrant. Nam quanto aliquid in rebus creatis est dignius, tanto est magis à deo intentum & multiplicatum, sicut plenius antè expositum est. Secundum Gregorium vero plures ministrant quam assistant, & hoc dictis Platoniorū concordat, secundū quos tanto aliqua sunt pauciora, quanto deo propinquiora: & quò amplius distant eò plus multiplicantur. Vnde quod scriptum est Danielis. 7. Milia milium ministrabant ei, etcetera. exponit Gregorius non multiplicatiuè, sed indefinitè. Dionysius vero exponit hoc multiplicatiuè. Et ergo postea subiungatur: decies milies centena milia assistebant ei, datur intelligi quod multo plures assistant quàm mittantur. Et hæc sententia rationabilior est, sicut probatum est supra: nullus tamen eorum dicit quod per prædictum numerum designetur certus numerus, vel assistentium vel ministrantium cum sint incomparabiliter plures quam numerus ille insinuet.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 140.

¶ An angeli custodiant homines .2. An unusquisque hominum à speciali angelo custodiatur .3. An custodia pertinet ad infimum ordinem .4. An omnis homo habet angelum custodem Articulus 154.

Az 1. 1. Sicut deductum est, inferiores intellectus diriguntur per superiores: quemadmodum corpora inferiora per corpora cælestia: & vniuersaliter mutabilia ac imperfecta per inuariabilia atque perfecta. Cum ergo intellectus & itè affectus rationalis animæ sit multipliciter labilis, infirmus & defectuosus, cōgruit vt per intellectū angelicum dirigatur & adiuuetur. Sic ergo angeli deputantur hoībus in custodiam.

Az 2. 2. ¶ Præterea præinductum est, quod diuina prouidentia est specialiter: & directe circa res immortales siue perpetuas. Quemadmodum ergo diuina prouidentia se habet ad genera & species corruptibilium rerum: ita se habet ad incorruptibilium rerum indiuidua. Sicut igitur vnū quodque genus vel species corruptibilium rerum gubernatur ab vno angelo, sic quodlibet indiuiduum rationalis naturæ seu quilibet homo custoditur ab vno proprio angelo. Nā ratione animæ est homo immortalis, & eadē in anima & corpore erit vere perpetuus.

Az 3. 3. ¶ Præterea nunciare minima angelorum de infimo choro officium est. Cum ergo prædicta custodia ordinetur ad singulorum salutem, idcirco custodia cuiuslibet hominis, prout est quædam singularis persona, spectat ad angelos infimi ordinis. Et hæc appellatur custodia particularis. Alia verò est custodia vniuersalis, & ista est multiplex secundum varios ordines rerum. Quo enim agens est vniuersalius, eo est perfectius. Vnde custodia humanæ multitudinis ad principatus ordinem pertinet, vel forsitan ad archangelos. Est quoque verisimile, quod digniores maioresque angeli infimi chori (in quolibet enim choro sunt primi, medij & vltimi) deputentur his qui ad maiorem gloriam sunt electi. Et de illis potest intelligi verbum Chrysosto. qui ait super illud Matthæi, 18. Angeli eorum semper vident faciem patris, non debere accipi de quibuscunque angelis, sed eminentibus.

Az 4. 4. ¶ Porro quilibet homo angelum habet custodem. Hæc enim vita est via, ad vitam futuram: in qua multa pericula imminent homini intus ac foris: iccirco quilibet habet in præsentia angelū custodientem, & electus habebit in cælo angelū

D. DIONISII CARTHUSIANI

conregnantem: reprobis autem dæmonem punientem. Ad uertendum quoque quod Christus in quantum homo immediate regulabatur à verbo dei, secundum animam etiam fuit comprehensor perfectus, non ergo indiguit angelo: sed ratione passibilis corporis erat viator, sicq; debebatur ei angelus custos, non tanquam superior, sed ut minister inferior. Vnde de Marci quarto habetur: Quia accesserunt angeli, & ministrabant ei. Item in statu innocentie habuit homo angelum custodem: quanuis enim non imminet sibi periculum ab intus, quoniam ordinatus erat intrinsecus: imminet tamen ei periculum foris propter insidias dæmonis. Custodia demum angelica omnibus etiam præscitis & pessimis ad multa proficua est, quoniam per eam à malis plurimis retrahuntur: nam & dæmones per angelos sanctos arcentur, ne sicut desiderant, noceant.

¶ Vtrum angelorum custodia à natiuitate incipiat 2. An semper custodiant homines 3. An doleant de damnatione suorum 4. Et utrum sit pugna inter angelos ratione custodiae. Articulus 155.

*Az 5.* **Q**uemadmodum refert Origenes super Matthæum, quidam dixerunt angelorum custodiam à baptismo incipere, alij à natiuitate, quod Hieronymo amplius placuit. Ait enim: Quanta est dignitas animarum, ut vnaquæque angelum habeat ab ortu suæ natiuitatis ad sui custodiam deputatum. Istud enim rationabilius est. Beneficia quippe quæ homini diuinitus dantur, in quantum est Christianus, à baptismo inchoantur, ut Eucharistia perceptio, & alia quædam: quæ autem omni homini impenduntur, in quantum rationalem naturam sortitus est, à natiuitate sumunt exordium. Tale verò est beneficium custodiae angelicæ, sicut ostensum est. Verum quamdiu est puer in utero matris, non est corporaliter à matre separatus, sed per quandam colligationem quodam modo idem cum ea, quemadmodum fructus pendens in arbore est aliquid arboris: ideo probabiliter dicitur, quod angelus qui matris est custos prolem quoque custodiat in utero existentem.

*Az 6* 2 ¶ Præterea angelorum custodia diuinæ est prouidentie executio. Nil autem diuinæ prouidentie vnquam subtrahitur,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 148  
maximè de rebus intellectualis naturæ. Nunquam ergo angelus hominem sibi commissum in toto relinquit: sed sicut deus hominem relinquere dicitur, dum eum in aliquod malum vel pœnæ, vel culpæ labi permittit: sic angeli dicuntur interdum relinquere sibi deputatos, dum sinunt eos in tribulationes seu malum incidere secundum diuinorum ordinem iudiciorum. Vnde Ieremiæ 51. ex persona angelorum dicitur: Curauimus Babylonem, & non est curata, derelinquamus ergo eam. Et Isaia quinto: Auferam sepem eius, id est, angelorum custodiã, secundum Glossã: & erit in conculcationem, videlicet domus Israel. Quanuis autem angelus hominem localiter deserat, cùm cælum repetit, non tamen effectum custodiae subtrahit, quia in cælo existens agnoscit quid homini accidat.

*Az 7* 3 ¶ Deniq; dolor atq; tristitia nõ sunt nisi de his quæ repugnant affectui. Cum ergo omnes beati ordini diuinæ iustitiæ sint plene immobiliterque coniuncti, non dolent neque tristantur de peccatis vel damnatione sibi commissorum. Veruntamè peccata pœnasquæ hominum absolutè & vniuersaliter loquendo non volunt, sicut nec nauta projectionem rerum in mare: sed omnibus pensatis, id est, ordine diuinæ iustitiæ consideratõ sic ea volunt sicut & deus, videlicet permissiuæ quoad culpam, vel actiue quantum ad pœnam: quemadmodum natura pensatis periculis, vult mercium projectionem in mare. Quod verò Isaia .33. dicitur: Angeli pacis amare flebant, ad litteram dictum est de nuntiis Ezechia regis, qui propter blasphemias Rapsacis flebant. Allegorice vero exponitur de apostolis & prædicatoribus hominum peccata deflentibus. Dicit autè Origenes super illud Numeri decimo octauo: Quicquid offers primitiarum, &cætera. Trahuntur angeli in iudicium, an ex eorum negligentia, vel propria ignauia homines lapsi sunt. Sed illud intelligendum est, quod angeli adducuntur in iudicium, non quasi rei, sed tanquam testes ad conuincendum homines de sua ignauia.

*Az 8* 4 ¶ Porro quod Danielis 10. ex persona Gabrielis dicitur: Princeps regni Persarum restitit mihi 21. diebus, exponit Hieronymus de angelo malo qui Gabrieli restitit, per hoc quod populum Israeliticum ad peccandum induxit: sicque liberationem eius impediuit, pro qua Daniel orauit, & Gabriel preces eius deo tunc obrulit. Gregorius verò exponit hoc de angelo sancto, & dicit angelos sanctos inter se pugnam habere

D. DIONYSII CARTHUSIANI

de negotiis regnorum vel hominum, non propter voluntatis eorum discordiam, cum sint omnes diuinæ voluntati perfecte vniti: sed in quantum vnusquisq; causas ac rationes eorū quibus præest ad diuinum iudicium refert atque sententiam dei expectat.

*C* 1 4 ¶ An homines à dæmonibus impugnentur 2. An tentare sit proprium dæmoni 3. An omnia peccata hominum ex dæmonum tentatione contingant. Articulus 156.

*A* 1 ¶ Circa impugnationem præterea hominum à dæmonibus duo possunt attendi, videlicet ipsa impugnatione, & impugnationis ordo. Quorum primum à diabolo est, qui propter inuidiam hominis tentat, & propter suam superbiam vsurpant sibi diaboli diuinæ potestatis similitudinem, deputando certos ministros ad determinatos homines impugnandos: sicut & deus & angeli superiores per inferiores homini præsentant. Secundum vero istorum, scilicet ordo impugnationis ex diuina sapientia est, qui nouit malis vti ad bonum. Sed dum impugnant ad culpam, non mittuntur à deo, sed permittuntur venire. Dum autem impugnant ad peccatum, videlicet homines puniendo, mittuntur à deo.

*A* 2 2 ¶ Denique tentare est proprie experimentum de aliquo sumere, scilicet vt sciatur aliquid circa ipsum. Vnde proximus finis tentantis est cognitio: sed ex cognitione potest vterius alius finis intendi, vel bonus vel malus. Diabolus ergo talem cognitionem semper refert ad malum, puta vt noceat: & sic proprium est ei tentare. Nam quauis homo interdum sic tætet, hoc tamen facit vt seruus diaboli. Deus quoque dicitur tentare, non vt aliquid sciat, sed vt aliquid sciri faciat. Mundus vero & caro non tentant, nisi instrumentaliter & materialiter, præbendo occasiones peccandi. Homo autem tentare potest bene & male. Bene, dum quærit agnoscere alium vt eū iuuet atque promoueat. Male, si velit scire qualis sit alter, quatenus eum decipiat.

*A* 3 3 ¶ Amplius aliquid dicitur causa alterius dupliciter, scilicet directe, vt cum aliquis per se operatur ad aliquem effectū vt ignis est causa combustionis lignorum. Secundo dicitur aliquid causa alterius indirecte, videlicet disponendo solum, vel occasionem præbendo: quæadmodum qui ligna desiccant

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 142

est causa combustionis eorum. Diabolus ergo non est causa omnium peccatorum hominum primo modo. Nō enim omnia vitia eo instigante contingunt. Nam secundum Origenē, si dæmones non essent, nihilominus esset appetitus venereorum atq; ciborum, in quibus homo sæpe excedit ex propria inclinatione seu fomite. Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Non omnes cogitationes à diabolo excitantur, sed nonnunquam ex nostri arbitrij motu causantur. Sed secundo modo omnium malorum ac vitiorum diabolus causa est. & ideo quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius asserit: Multitudo dæmonum omnium maiorum causa est sibi & aliis. Et simile dicit Damascenus: nam ex instinctu diaboli primus homo peccauit, ex quo tota natura ad malum procliuis ac labilis facta est.

¶ An dæmones possint decipere homines faciendo uera miracula 2. An dæmon semel victus nunquam ad tentandum reuertatur. Articulus 157.

*A* 2 4 ¶ Ostensum est paulo ante quod nulla creatura proprie possit sua virtute naturali miracula facere. Nam miraculum proprie est, quod totius naturæ ordinē excedit. Dicitur tamen dæmon posse miracula facere, quia per occulta rerum semina seu simili modo aliqua valet efficere, quæ facultatem ac considerationem humanam transcendunt. Quæ autem naturali virtute fieri nequeunt verè nō facit, sed apparenter duntaxat, videlicet decipiendo sensus humanos, vel interior fantasiam ac sensum communem immutando: ex qua immutatione refluunt species rerum ad sensus exteriores, sicq; homo putat se sentire quod non sentit. Item sicut diabolus potest sibi corpus ex aëre formare atque assumere, sic potest aliis rebus corporeis quamcunq; figuram seu formam circumponere: ita vt corpus humanum videatur in figuram bestialem conuersum, quod secundum veritatem dæmon facere nequit. Dicit enim Augustin. 18. de Ciuitate dei: Nec corpus humanum vlla rōne crediderim dæmonum arte & potestate posse in bestialia membra conuerti.

*A* 2 5 ¶ At verò quidam affirmant, quod dæmon semel victus ab aliquo nunquam de cætero tætet nec illum nec alium, nec de eodē peccato neq; de alio: Sed contra hoc videtur sonare

D. DIONYSII CARTHUSIANI

*Az 4*  
**C**orpora ergo caelestia in corpora inferiora directe agunt ac influunt in potentias vero animae, organicas scilicet, sensitivas indirecte imprimunt. Nam secundum variam dispositionem organorum huiusce modi vires diuersimode agunt, scilicet bene vel male. Intellectus vero atque voluntas sunt immateriales & inorganicae vires secundum praehabita. Non ergo possunt imprimere in eas nec per se neque per accidens, nisi valde indirecte, in quantum videlicet cognitio & affectio intellectualis a sensibus & sensitivis potentiis ortum habet, sed necessitate non possunt imponere intellectui aut voluntati. Nam sensitiva pars animae subditur rationi, ut appetitus sensitivus voluntati. Motores etiam orbium quantumvis sint spirituales substantiae, naturaliter tamen non agunt in inferiora nisi per motum caelestem: & ergo immaterialis pars animae libera manet, propter quod sapiens dominabitur astris.

*Az 5*  
**2** Denique de natura daemonum triplex fuit opinio. Prima Peripateticorum qui negabant esse daemones, & dixerunt omnia fieri virtute caelestium corporum quae daemones per artem nigromantiae attribuuntur: quemadmodum 10. de Civitate dei Augustinus inducit a Porphyrio dictum. Sed haec opinio manifeste est falsa & contra experientiam. Multa quippe cernimus fieri, quae virtute caelestium corporum fieri nequeunt, sicut quod arreptitij loquuntur lingua ignota, & quod versus auctoritatesque recitant quas nunquam didicerunt, quod etiam nigromantici faciunt statuas loqui atque movere. Idcirco Platonici posuerunt daemones esse animalia corpore aerea animo passiva, ut 8. de Civitate dei refert Augustinus ab Epulegio dictum. Secundum hanc vero positionem dici posset daemones subdi corporibus caelestibus eo modo quo homo: sed quia ante probatum est quod daemon est intellectualis & immaterialis substantia, ideo secundum tertiam positionem dicendum quod daemones non subiiciuntur impressioni caelestium corporum neque directe nec indirecte, nec per se neque per accidens: quantumvis interdum adveniunt secundum aduocationes sub certis constellationibus, scilicet ut homines in hunc errorem inducant, quod asstiment eos subdi illis, vel quia constellationes illae sunt aptae pro effectu intento: & ergo secundum augmenta lunae magis vexant quosdam, qui ideo appellantur lunatici. Luna enim movet humores & aquas.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB.I. 144

Cerebrum vero humidissimum est, quo turbato fantasia maxime perturbatur, & talis turbatio secundum lunae augmenta fieri potest. Vel hoc faciunt daemones sub lunae augmentis, quatenus creaturam dei infament secundum Hieronymum & Chrysostomum. Item attrahuntur per quaedam genera lapidum, herbarum, & carminum non nisi in quantum exhibentur eis in signum diuini cultus, cuius sunt cupidi.

*Az 6*  
**3** Praeterea corporum influxus caelestium non imponit omnibus quae sunt infra rationalem creaturam necessitatem, quia non omnia habent causam per se videlicet casualia atque fortuita: nec rursus quaelibet causa de necessitate producit suum effectum, quoniam impedimentum potest euenire ex parte materiae. Aliqua enim sunt quae proprie non sunt vere unum nec proprie entia, ut album, musicum: & talium concursus non habet causam necessariam per se. Corpora quoque caelestia agunt in inferiora, mediantibus particularibus causis, quae saepe possunt deficere.

*Az 116*  
**¶** Vtrum fatum sit aliquid 2. In quo sit 3. An sit mobile 4. Et an omnia subiecta sint fato. Articulus 160.

*Az 11*  
**E**st autem aliquid casuale atque fortuitum si referatur ad causas inferiores, quod tamen intentum est si ad causam superiorem referatur: quemadmodum si dominus aliquis duos conseruos ad aliquem locum mittat, concursus seruorum erit intentus atque prauius per comparisonem ad dominum, casualis vero quantum ad seruos qui nihil de se inuicem praesciuerunt. Nunc autem praetactum est quaedam in hoc mundo fieri a fortuna & casu. Talia igitur quidam dixerunt nullo modo esse prauius, nec in causam superiorem referenda, ut Tullius, sicut de eo refert Augustinus libro de Civitate dei. Alij vero omnia quae hic fiunt in mundo, retulerunt in aliquam causam caelestem, dicentes fatum esse dispositionem stellarum in qua quis conceptus vel natus est. Secundum hanc ergo opinionem omnia de necessitate eueniunt, quod in praecedenti articulo improbatum est. Itaque omnia quae a casu fiunt vel fortuna, in diuinam prouidentiam referuntur, sicut in primam causam, ad cuius comparisonem nil prorsus casuale est siue fortuitum, sed vniuersa prauius sunt, praordinata, praecognita. In quantum ergo cuncta quae fiunt a deo prauius sunt & quasi praelocuta, fatum ponere

D. DIONYSII CARTHYSIANI

possumus. Sed sancti doctores nomen fati non admittunt propter eos qui fatum ad dispositionem astrorum retorquent. Unde quinto de ciuitate dei Augustinus de fato loquens: Si quis, inquit, propterea res humanas fato attribuit, quia dei voluntatem vel potestatem fatum appellat, sententiam teneat, linguamque corrigat. Et Gregorius Absit, ait, a fidelium mentibus, ut fatum aliquid esse dicant.

Ac. 2. 2. ¶ Porro dispositio seu ordinatio rerum, prout in mente diuina consistit prouidentia dicitur: sed prout in causis creatis digesta est, quæ diuinæ ordinationis prouidentiam exequuntur (deus enim per causas secundas exequitur quod in seipso disposuit) sic prædicta ordinatio fatum vocatur secundum intentionem Boëtij. Fatum ergo hoc modo est in causis creatis prout diuinitus ordinata sunt ad suos effectus. Idcirco secundum Boetium, fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio qua prouidentia suis quæque necesse ordinibus.

Ac. 3. 3. ¶ At verò fatum si consideretur per comparisonem ad diuinam prouidentiam à qua velut à prima origine proficiscitur atque causatur, immobile est, incommutabile, & certum ac fixum, sicut prouidentia dei: quia ut dictum est quantum ad deum, nil casuale est ignotum, siue incertum. Si verò fatum referatur ad causas secundas & particulares ac proximas, mobile est: tamen necessitas fati quo ad deum est necessitas conditionata, non absoluta.

Ac. 4. 4. ¶ Amplius cum fatum sit dispositio prouidentiam in causis secundis explicata, & velut dispersa: ideo quæ immediate à deo sunt, fato non subsunt, sed soli prouidentiam dei: sicut creatio, glorificatio, iustificatio, &c. Quæcunque vero diuina prouidentia per causas secundas exequitur, fato subduntur. Unde secundum Boetium, quæ summæ diuinitati propinqua sunt fatalis ordinis seriem ac mutabilitatem excedunt. De cæteris verò ait 4. de Consolatione philosophiæ Boëtius: Series fati cælum ac sidera voluit, elementa contemperat, nascentia occidentiaque per similes fetus reducit, actus fortunamque hominum connexionem indiuisibili causarum constringit.

¶ An unus homo possit docere alium 2. An homo possit docere angelum 3. An homo per uirtutem animæ ualeat immutare naturam corporalem 4. Et utrum anima separata queat mouere corpora motu locali. Articulus 161.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 145.

Ac. 1. 1. **A** Verrois insuper, sicut recitatum est, unum posuit in intellectu in omnibus. Platonici vero posuerunt scientiam esse animæ concreatam quorum utrunque destructum est. Aduertendum ergo, quidam effectus sunt solum à causa extrinseca, ut forma domus, quæ non nisi ab arte: quidem autem interdum sunt à causa intrinseca quædoque à causa extrinseca, ut sanitas quæ esse potest à medico & ab interiori calore, vel causa. In his autem effectibus ars imitatur naturam, nec etiam ars est principale agens, sed instrumentale atque cooperans. Natura verò seu principium intrinsecum est causa principalis, ut in sanatione medicus adhibet actiua atque passiuæ: sed naturales rerum uirtutes sanitatem efficiunt. Scientia autem quandoque acquiritur ab interiori principio, ut dum homo per propriam inuentionem fit sciens: quandoque uero acquiritur ab exteriori principio, ut in eo qui addiscit. Prima nempe principia per lumen intellectus agentis naturaliter cognoscuntur. Dum ergo eorum cognitio applicatur his quorum homo memoriam experimentumque per sensus adeptus est, tunc inuenit homo scientiam per seipsum, seu proprium studium, procedendo ex cognitio ad incognitorum notitiam. Omnis enim doctrina ac disciplina secundum Philoso. 1. Posteriorum, ex præexistenti fit cognitione: & ideo dum magister discipulum instruit ducit eum ad cognoscendum incognita ex quibusdam præcognitis dupliciter. Primo proponendo ei quædam instrumenta atque auxilia, quibus utitur intellectus addiscentis, ut cum proponit propositiones non multum uniuersales quæ ex primis principiis faciliter innotescunt, vel sensibilia signa aut exempla, vel opposita, vel similia, ex quibus discipulus manuducitur ad considerandum ignota. Secundo facit magister hoc confortando intellectum discipuli, non conferendo nouam intelligendi uirtutem: sed ostendendo ordinem conuenientem, ac facilem præmissarum ad conclusionem, quem ex proprio ingenio considerare non posset discipulus. Hoc ergo modo unus homo alium docet, & scientiam in eo causat, non quod utriusque sit una scientia nisi ex parte obiecti uidelicet rei scitæ, sed non ex parte subiecti. Docet autem, & docendo causat scientiam non penitus infundendo, quia scientia discipuli non est omnino ab extrinseca causa sed partim, partim enim est ab interiori principio, quia intellectus discipuli ex auditis à

T

D. DIONYSII CARTHUSIANI

magistro attendit. & ordinat in seipso fantasinata ad cognoscendum quod audit.

*Ar* 2. ¶ Præterea declaratum est ante quod angeli inferiores superiores nunquam de rebus diuinis illuminent, quanuis eis loqui & cogitationes ac motus propriae voluntatis pandere possint. Summi autem inter homines, inferiores sunt infimis angelis. Nam de Iohanne Baptista, quo maior inter natos mulierum non surrexit, ait Saluator Mat. 11. Qui minor est in regno caelorum, id est, infimus angelorum maior est illo. Nunquam ergo homines illuminare possunt angelos de rebus diuinis, sed cordium suorum cogitationes eis loquendo manifestare quaerunt. Nam deo est proprie cordium secreta cognoscere. Quod vero ait Apost. ad Ephe. 3. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in deo, vt innotescat principatibus & potestatibus in caelestibus, &c. secundum August. super Genesim ad literam ita exponitur, Mihi, &c. quæ sit dispensatio sacramenti absconditi, ita dico absconditi, vt tamen principatibus & potestatibus innotesceret: & sic angeli sancti illud ab Apostolis non didicerunt, sed à seculis .i. à principio mundi sciuerunt. Vel potest dici, quod prædicantibus Apostolis aliqua angeli agnouerunt quæ ante nesciebant, quia dum aliquid in re ipsa peragitur, hoc ipsi intra se noscunt.

*Ar* 3. ¶ Præterea de angelis atque dæmonibus dictum est, quod eis materia corporalis non pareat, nec eam immutare possunt naturali virtute nisi applicando determinate actiua principia ad certos effectus cauendos. Multo ergo minus potest homo per virtutem animæ materiam immutare, nisi median- tibus formis corporalibus, naturalibusque virtutibus rerum. Veruntamen super illud ad Galatas 3. Quis vos fascinavit veritati non obedire, dicit glosa. Quidam habent oculos videntes, qui solo aspectu inficiunt alios, maxime pueros. Quod non est intelligendum quasi ex sola apprehensione seu imaginatione vnus, alterius corpus vel rerum corporearum materia transmutetur, vt Auicenna asseruit. Sed quia ex forti animæ imaginatione immutantur spiritus corporis coniuncti ac proprii, quæ immutatio præsertim descendit ad oculos, ex quorum infectione inficitur aer, quemadmodum speculum nouum ac purum maculam contrahit ex aspectu feminæ menstruatae, secundum Philosophum in libro de somno & vigi-

SMVMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 146.

lia: aere vero infecto, deriuatur infectio ad aliud, maxime aurem ad pueros, quorum sunt tenera corpora. Cum igitur anima fuerit ad malitiam vehementer affecta, sicut maxime fit in vetulis sortilegis, tunc aspectus fit alteri nocius & venenosus, & maxime pueris.

*Ar* 4. ¶ Denique videmus, quod anima non mouet corpus suum, nisi sit ab ea viuificatum. Nam si membrum aliquod emortuum fuerit, non obedit animæ ad motum: anima autem separata nullius corpus viuificat, ideo naturali virtute nullum corpus potest separata mouere: substantiæ autem separatae non sunt naturaliter formæ corporalis materiæ, nec determinantur ad corpus, ideo omnia corpora possunt mouere. Si verò alicuius separatae substantiæ virtus determinata sit ad certum corpus mouendum, non valebit naturaliter mouere corpora superiora, sed inferiora. Et ergo secundum philosophos mouetur orbis inferioris orbem superiorem mouere non potest. Cum ergo anima ex sua natura determinetur ad corpus, cuius est forma, sequitur quod aliud nullum queat mouere. Aduertendum tamen quod in Itinerario Clementis dicitur, Simon magus tenuisse apud se per magicam artem animam pueri à se occisi, per quam magicas operationes effecit. Sed credendum est, quod Simo magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui se simulauit esse animam pueri illius. Augustinus equidem 8. de Ciuitate dei, & item Chrysostomus super Mathæum affirmant quod frequenter se dæmones simulant esse animas defunctorum, quatenus Gentilium errorem confirmant: qui aliud non opinabantur esse dæmones, nisi defunctorum hominum animas.

*Ar* 5. ¶ An anima sensitiua traducatur cum semine .2. An anima intellectiua sit ex traduce .3. Et an omnes animæ sint simul creatæ. Articulus 162.

*Ar* 1. **A**nima demum sensitiua, sicut ostensum est non est forma per se subsistens, nec habet operationem aliquam à materia separata, sed dependet à corpore in esse & agere. Sicut autem vnumquodque se habet ad esse & agere, ita se habet ad fieri seu generari siue creari. Cum ergo anima sensitiua non sit per se subsistens, nec operans, non competit ei per se fieri: sed toti scõposito cuius ipsa est pars



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Non est igitur creata, sed sicut pars dicitur fieri vel generari dum totum generatur vel fit: sic anima sensitiva generatur & fit per generationem totius coniuncti. Vnumquodque autem generatur à suo simili, ideo ipsum particulare agens ac generans est causa formæ sui generati, seu animæ sensitivæ cōpositi quod generatur ex ipso. Ex aīa enim generantis diffunditur virtus animalis ad semē vel plantæ quæ gignuntur: sic que semen in virtute animæ generantis est causa animæ sensitivæ eius quod gignitur. Per hūc itaque modum anima sensitiva traducitur cum semine virtualiter, non substantialiter. Educitur vero de potentia materiæ in actum per influentiā cælestium corporum cooperante particulari agente. Vis autem prædicta non exigit aliquod organum sed fundatur in in spiritu in ipso semine incluso, quod est spumosum sicut eius albeo ostendit, in quo etiam spiritu est calor cælestis, cuius virtute agens particulare agit ad speciem, vt dicatur: Homo generat hominem & sol. Item hæc vis est in semine patris, mater vero materiā fœtui præbet. Anima quoque vegetabilis est in semine à principio, quantū ad actum primū, quæ admodum anima sensitiva extat in dormiente. Dum vero incipit alterare alimentum, iam facit actum secundum: & tam diu operatur, donec perducatur materia seminis ad esse animæ sensitivæ.

2. ¶ Præterea nil operatur ultra proprium gradum ac ordinem. Cum ergo ostensum sit animam rationalem habere actiones immateriales, ipsamque per se subsistere, operari & à corpore separabilem esse: impossibile est ipsam esse traductā cum semine, vel de potentia materiæ fore educatā. Vnde Philosophus libro de generatione animalium fassus est, quod solus intellectus de foris aduenit. Embrio enim primo animā vegetabilem habet, nam opera vitæ quæ in eo apparent videlicet nutriri, augeri, non possunt esse ab extrinseco principio: postmodum aduenit forma sensitiva, & tunc anima vegetativa corrumpitur. Generatio namque vnius est corruptio alterius, secundum Philosophum. In fine autem anima intellectiva per creationem infunditur, etiā in generatione adultiorum. Quamuis enim deus non compleat actionem eorū, prout à peruersa voluntate procedit, complet tamen eam in quantum est actus naturæ seu operatio animæ vegetativæ.

3. ¶ Porro vt sæpe prædictum est quidam æstimauerunt a-

SVAMME FIDEI ORTHOD. LIBI 147.  
animam rationalem esse eiusdem speciei cū substantiis separatis; & ergo omnes animas hominū esse simul à principio mundi creatas cum angelis. Sed contra hanc positionem nunc sæpe disputatum est atque probatum, quod anima rationalis fit naturaliter corporis forma, sic quod sine eo imperfecta esset imo nec esse posset quod ad sui esse initium: & ideo animæ rationales non simul creatæ, sed vnaquequæ creando infunditur, & infundendo creatur, quemadmodum in Psalmo dicitur: Qui finxit figillatim corda eorum.

¶ Vtrum aliquid de alimento conuertatur in veritatem naturæ humanæ. 2. Et an semen quod est generationis humanæ principium, sit de superfluo alimenti. Articulus 163.

Enique ad veritatem naturæ humanæ pertinent  
D ea sine quibus ipsa esse non potest, vel potius quod est de ratione ipsius. Quæadmodū autem de ratione humanæ naturæ in specie consideratæ sunt forma & materia, seu corpus & anima communiter sumpta: sic de ratione naturæ prout est in individuo, sunt hoc corpus & hæc anima. Sunt autem aliquæ formæ quæ non possunt saluari nisi in vna designata materia, vt formæ incorruptibilium corporum, quæ constant ex tota sua materia, vt sol, luna, Mercurius. Et per hunc modum quidam arbitrati sunt, quod anima rationalis saluari non possit, nisi in determinata materia illa videlicet quæ in primo parente fuit quam primo informavit: nil quoque transire in veritatem corporis humani, sed illam materiam in seipsa multiplicari, ita quod in omnibus consistat hominibus, nec aliquid de alimento conuertatur in veritatem naturæ humanæ, sed assumatur vt fomentum naturalis caloris, ne ab ipso humidum radicale consumatur: sicut plumbum vel stannum adiungitur argento ne consumatur ab igne. Sed ista opinio friuola est, talis enim multiplicatio materiæ esse non posset nisi per quantitatem, videlicet quod materia quæ primo erat subparua demensione, stet postea sub demensione maiori. Hoc vero fieri nequit nisi vel per rarefactionē aut per conuersionē alicuius ipsi quæ multiplicatur vt ignis multiplicatur per additionē lignorū. Sed per rarefactionē multiplicatio hæc esse nō potest, sic enim corpora humana essent iā tenuissima, imo & corpora parentū essent rariora eo

A2 2

A2 3

6 119

A2 1

D. DIONYSII CARTHUSIANI

amplius quo plus distant à primo parente, sicque essent subtiliora quam corpora puerorum. Restat ergo, quod multiplicatio illa fiat per conuersionem alicuius in veritatem naturæ humanæ. Non enim fit per creationem, quia secundum Gregorium omnia simul creata sunt, quo ad substantiam ipsius materiæ. Vnde in libro de vera religione dicit August. Alimenta corporis corrupta in membrorum fabricam migrant. Item omne generabile est corruptibile, si ergo anima potest vnam materiam deferere, potest aliam eiusdem rationis existentem habere: non est ergo determinata ad signatam materiam. Rursus in his que constant ex tota sua materia, non est nisi vnum indiuiduum sub vna specie, vt patet de sole & cælis, et cetera. Dicendum ergo, quod alimentum vere conuertitur in veritatem naturæ humanæ sicut in aliis animalibus in naturam eorum, ita quod accipit speciem carnis & ossis. Nā teste Philoso. Alimentum nutrit in quantum est potentia caro. Quod vero Christus ait Mat. 19. Omne quod intrat in os in ventrē vadit & in secessum emittitur, ita exponitur, quod de quolibet cibo aliquid in secessum emittitur. Vnde nō dixit totum, sed omne. Sciendum quoque, quod secundum medicos humidum radicale si deperdat, restaurari non potest. Nam virtus speciei in ipso fundatur. Humidum autem nutrimentale, vt sanguis, nondum peruenit ad speciem naturam, sed est in via ad eam, ideo subtrahi potest. Itē aduertendum, quod omnis virtus quæ est in corpore passibili continue agendo debilitatur. Vnde vis conuersiua primo adeo fortis est, vt possit cibum conuerrere in naturam corporis, non solum quantum ad deperditi reparationem sufficit, sed etiam quod pro augmento sufficiat. Postea autem iterum potest conuerrere quantum ad deperditi restaurationem satis est, & tunc cessat augmentum. Postremo sic debilitatur, vt nec tamen queat conuerrere, quantum pro restauratione exigitur. Et sic per continuam debilitationem huius virtutis homo tandem moritur. Quemadmodum vinum primo quidem aquam sibi admixtam in se conuertit, sed quo plus aqua sibi immiscetur, eo amplius debilitatur, donec omnino aquosum efficiatur, vt in primo de Generatione Philosophus astruit. Pariformiter dū aliquid per se in ignem conuertitur, dicitur ignis de nouo generari: si vero materia aliqua præexistenti igni imponatur quæ in ignem conuertitur, dicitur ignis nutrirī. Iccirco si tota mate-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 148.

ria simul perdat formā ignis, & alia materia in ignē vertatur, erit alius ignis. Si vero paulatim vno ligno consumpto aliud igni iniiciatur, & ita deinceps quousque omnia comburātur, perseverat idem ignis numero, nam semper transit in præexistentis naturam id quod adiungitur. Et simile est in corporibus viuentibus, in quibus per nutrimentum reparatur quod per naturalis caloris virtutem consumitur.

2. Denique alimentum primo est dissimile animali, & postea simile, paulatim enim fit processus ab imperfecto ad perfectū, seu de potentia in actū: iccirco nutrimentū successiue magis ac magis accedit ad similitudinē rei quæ nutritur. Id vero quod nunc actu est conuersum in substantiam membrorum, seu veritatem naturæ generantis, non potest pro semine accipi ad generationem alterius per decisionem seu resolutionem. Aut enim tenet naturam eius à quo resoluitur, vel non. Si tenet, tunc est ad determinatam partem corporis contractum, nec potest mouere ad formationem atque naturam totius, sed certæ partis: & sic semen non esset virtualiter totum, nisi dicatur quod decidatur ab omnibus partibus corporis, omniumque naturam reseruet. Quod dici non potest quia sic semen esset quoddā animal paruum actu, & ita generatio animalis ex animali esset per traductionē: quæ admodum lutum generatur ex luto, & sicut contingit in animalibus quæ viuūt diuisa. Restat ergo quod semen deciditur ab eo quod fuit in potentia, ad speciem seu formam generantis: quod est superfluum alimenti, quemadmodum in lib. de Generatione animalium Arist. multipliciter probat. Et ideo vis nutritiua dicitur deferuire generatiuæ, nam vis generatiua pro semine accipit, quod nutritiua iam conuertit. Cuius signum ponit Phil. quod animalia magni corporis quæ multo indigēt cibo, sunt pauci seminis, & modicæ generationis: & propter eandem causam homines pingues sunt modici seminis. Itaque assimilatio geniti ad generans non est secundum materiam, sed propter formā agētis, quæ generat sibi consimile. Ad hoc ergo homo assimiletur suo auo, nō oportet quod materia corporalis seminis fuerit in auo, sed insit virtus ab anima aui deriuata per patrē. Et secūdū talē assimilationē virtutis ac formæ attenditur consanguineorum affinitas, non secundum materiā. Quod autem ait Damas. Generatio est opus nature ex substantia generantis, producens quod gignitur, sic intelligēdū.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

est, quod generatum est ex substantia generantis in quantum semen sortitur virtutem ex substantia generantis, & quoniam semen est in potentia ad generantis substantiam. Rursus quod 8. super Genesim ad liter. Augustinus inducit nos omnes fuisse in Adam, non solum secundum rationem seminalem, sed in super secundum corpulentam substantiam: non ideo dictum est quasi in Adam actualiter fuerit ratio seminalis propinqua cuiuslibet indiuidui hominis, vel eius corpulenta substantia, id est, corporalis materia à matre ministrata, sed quia vtrunq; istorum fuit in Adam secundum originem, atque ab ipso originaliter propagatur videlicet ipsa materia & virtus actiua quæ est in semine patris quam rationem seminalem appellat. Christus demum erat in Adam secundum corporalem substantiam, nam corpus eius ex virgine matre sumptum est quæ vere ex Adam materialiter descendit, sed virtus actiua corporis Christi non est deriuata ab Adam, quinimo virtute spiritus sancti formarum agnoscitur. Ipse enim est vnigenitus dei, à quo spiritus sanctus vere procedit: qui vtriquæ cum deo patre & spiritu sancto vnus est deus super omnia adorandus, deus sublimis & benedictus. Amen.

\* *Libri primi Summæ fidei orthodoxæ. FINIS.*

D. DIONYSII CARTHYSIANI IN

*secundum librum Summæ fidei orthodoxæ, in quo agitur de fine vltimo seu de beatitudine hominis, de voluntate eiusque circumstantiis, actu, modo, intentione, consensu & vsu. De bonitate malitiæque actuum humanorum. De passionibus animæ, earumque differentia & ordine. De amore, odio, delectatione, tristitia, timore, ira, eorumque effectibus, remediis & vitiis oppositis. De habitibus, virtutibus, donis, beatitudinibus, peccatis ac vitiis, eorumdemque causis, effectibus & distinctionibus. De legibus ac præceptis. Nouissime de gratia & merito.*

¶ P R A E F A T I V N C V L A.



Vris bona cum omni concupiscentia audiet sapientiam: quoniam concupiscentia sapientia deducit ad regnum perpetuum. De duplici concupiscentia ac delectatione loquitur sacra scriptura: vtz intellectualem, quæ bona est atque decora: & sensualiquæ, mala est ac foeda. De intellectualem enim concupiscentia & delectatione scriptum est Delectasti me domine in factura tua. Et iterum: Audi filia & vide, & concupiscet rex decorum tuum. Et rursus: Concupiscit & deficit anima mea in atria domini. De concupiscentia vero ac delectatione sensuali ait scriptura: Caro concupiscit aduersus spiritum. Et alibi: Si præstiteris animæ tuæ concupiscentias eius, faciet te in gaudium inimicis tuis. Quoniam ergo perfectio rationalis creaturæ est, sensuales atque carnales concupiscentias ac delectationes propter spirituales ac diuinas contemnere, refrenare, moderari: idcirco de virtutibus quibus hoc fit, modo tractandum est. Quia verò vnum oppositorum cognoscitur per reliquum, & opposita iuxta se posita euidentius innotescunt: propterea de vitiis & virtutibus, & item de passio-

12  
D. DIONISII CARTHUSIANI

nibus animæ, sed & de beatitudine, quæ est finis virtutum, tractandum est: nunc quidem in communi, in sequenti verò editione in speciali.

¶ *Vtrum hominis sit agere propter finem 2. An propter finem agere, sit proprium rationali creaturæ 3. An actiones capiant speciem à fine 4. Et de ultimo fine vitæ humanæ. Articulus 1.*

9.1.1.  
**A**ctiones autem illæ proprie nominantur humanæ, quæ causantur ab homine, in quantum est homo, id est, secundum id, quo differt à cæteris. Hoc autem est ratio atque voluntas, quibus homo est dominus operationum suarum per liberum arbitrium: quod est facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones quæ ex deliberata voluntate procedunt proprie sunt humanæ: & tales sunt semper propter aliquem finem. Obiectum namque voluntatis est bonum seu finis. Actio autem procedit à potentia secundum rationem obiecti, id est, secundum modum quo ab obiecto mouetur. Actiones autem, quas efficit homo sine rationis & voluntatis aduertentia ac deliberatione, ut pedem vel manum mouere, barbam fricare, non proprie dicuntur actiones humanæ, sed hominis & ergo non habent finem à ratione præstitutum, sed imaginatum.  
2 ¶ Præterea non solum rationalis creatura, sed natura & omne agens agit propter finem. Finis enim est prima omnium causarum in intentione agentis. Nam materia non acquirit formam, nisi per actum agentis. Agens verò non producit determinatum effectum, nisi determinetur per aliquid ad hunc vel illum effectum. Sed determinatio hæc est in intellectuali natura per rationalem appetitum: in cæteris per naturalem inclinationem, quæ appetitus naturalis vocatur. Veruntamen rationem habentia mouent seipsa ad finem, alia verò magis aguntur atque mouentur ad finem ab aliquo, scilicet à deo, vel intelligentia, quam se moueant ad illum, ut bruta & inanimata. Vnde proprium est rationali creaturæ, ut operetur propter finem, tanquam mouens seipsam ad illum.  
3 ¶ Denique actus humani considerari possunt per modum actionum & passionum. Nam homo mouet seipsum, & à seipso mouetur. Motus autem sortitur speciem à termino ad quem, sicut dealbatio ab albedine. Cum ergo actus dicantur humani, qui à voluntate deliberata procedunt, cuius obiectum est

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 150.  
finis, seu bonum habens rationem termini: ideo actus humani specificantur à fine velut à termino in quem tendunt. Vnde secundum Ambro. super Luc. mores proprie sunt actus humani. Et idem sunt actus moralis & humani. Propter quod vterque, vel potius vnus sub vtroque nomine speciem sumit ex fine. Finis enim quum sit principium & in intentione agentis primum, non est nisi omnino extrinsecum. Aduertendum autem, quod idem actus, secundum quod semel ab operante egreditur, ordinatur tantum ad vnum finem, à quo & speciem accipit. Potest autem ordinari ad plures fines remotos subordinatos, atque ad diuersos fines voluntatis: sicut occidere hominem referri potest ad iustam mercedem, vel ad iram ac odij mitigationem, & sic sunt diuersi actus, secundum esse morale seu speciem moris. Vnus igitur actus est vnus solummodo speciei secundum esse naturæ, ab illo fine, ad quem per se refertur. Fines verò morales, quia ex voluntate dependent, accidunt rei naturali, & e contra. Vnde idem actus secundum esse naturæ, esse potest sub diuersa specie moris, secundum quod vno modo bonus est, alio modo vitiosus.

4 ¶ Porro in omni genere causæ oportet esse statum, id est, primum & vltimum: aliter actio ad nihil terminaretur neque ab aliquo inciperet. Est ergo in operationibus humanis vnus omnino vltimus finis, quo subtracto nullus finis secundarius posset agentem mouere. Primo enim sublato, alia quæ sunt ad primum tolluntur. Et istud est verum tam secundum ordinem finium secundum intentionem quam secundum executionem. Nam primum in executione est vnde actio incipit tendere in id quod est primum in intentione. Causæ verò per accidens indeterminatæ sunt, nec ordinem habent: sed posset in ipsis esse in infinitum processus, ut in quantitate & numero.

¶ *An vnus hominis esse valeant plures ultimi fines 2. An homo omnia ordinet ad vltimum finem 3. Quod omnium hominum sit idem vltimus finis 4. Et an in ipso aliæ creaturæ conueniant. Articulus 2.*

9.2.  
9.3.  
**E**st demum impossibile voluntatem hominis simul ad diuersa ferri, tanquam ad vltimos fines. Vltimus enim finis appetitur tanquam bonum perfectum atque appetitum quietans: nil ergo extra se finaliter appe-

a. 4.

a. 5.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tendum relinquit. Item sicut in processu rationis id vocatur principium, quod per se est notum: sic in processu voluntatis principium est quod naturaliter desideratur. Hoc autem non est nisi vnum, quia natura non est nisi ad vnum, & hoc est vltimus finis. Rursus moralia specificantur à fine. Sicut ergo necesse est vnam esse communem rationem moralium: sic oportet esse vnum vltimum finem.

. a. 6. 2 ¶ Insuper vniuersa quæ homo agit propter finem vltimum facit. Nil enim appetitur, nisi sub ratione boni vel perfecti, & sic est finis: vel imperfecti, & sic appetitur tanquam mediū perueniendi ad bonum perfectum, quemadmodum inchoatio ordinatur ad consummationem. Item vltimus finis se habet per modum primi mouentis. Sicut ergo secundi motores non mouent nisi ex primo mouente, sic nil mouet appetitum nisi per aliquam comparationem, vel ordinationem ad vltimum finem. Non tamen oportet, vt homo in quolibet actu, vel semper cogitet de vltimo fine: sicut non oportet, vt ambulador in quolibet passu itineris cogitet de termino viæ, sed virtus primæ intentionis manet in quolibet actu appetitus sequenti.

. a. 7. 3 ¶ At verò de vltimo fine dupliciter possumus loqui. Primo secundum rationem vltimi finis, & sic omnes homines in appetitu vltimi finis conueniunt. Omnes enim suam perfectionem adipisci desiderant, in quo ratio vltimi finis consistit. Secundo, quantum ad id, in quo inuenitur ratio vltimi finis, & ita non omnes in vltimo fine conueniunt. Nam alij in diuitijs, alij in voluptate summam perfectionem seu vltimum finem sibi constituunt, secundum diuersam affectionem ipsorum, quemadmodum vnus gustui dulcius est mel, alij vinum, alteri ficera.

. a. 8. ¶ Amplius secundum Philosophū 2. Physico. duplex est finis: videlicet finis cuius, vt pote ipsa res in qua ratio boni consistit, quemadmodum finis avari extat pecunia: & sic de<sup>o</sup> qui est finis vltimus actionis humanæ, est finis omnium creaturarū. Omnia enim conuertit ad seipsum secundum Dionysium. Alius est finis quo. i. vsus atque adeptio rei, & sic aliæ res nõ eueniunt in vltimo fine hominis. Homo enim vnitur vltimo fini amando & cognoscendo: inferiora verò, in quantum aliquam diuinæ bonitatis similitudinem participant per hoc, quod sunt vel viuunt, aut sentiunt.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 151

¶ In quibus sit beatitudo, scilicet an consistat in diuitijs 2. uel honoribus 3. in fama seu gloria 4. in potestate 5. uel aliquo bono corporis 6. uel uoluptate 7. uel in bono animæ 8. an in aliquo bono creato. Articulus. 3.

D Enique diuitiæ duplices sunt secundum Philosophū . q. 2. a. 1. primo Politicorum: videlicet naturales, & hæ subueniunt homini contra naturales defectus. vt esca, potus, domus, atquæ vehicula. Aliæ sunt diuitiæ artificiales, quibus per se non iuuatur natura, sed eas ars humana inuenit propter facilitatem commutationum: vt sunt denarij, qui sunt velut quædam mensura rerum venalium. Quoniam ergo naturales diuitiæ ordinantur ad hominem, & eo inferiores vilioresque sunt, non potest fœlicitas in ipsis consistere: multo minus in artificialibus, nam illæ ordinantur ad naturales diuitias. Sciendum quoq;, quod appetitus diuitiarum est quodammodo infinitus, iuxta illud Ecclesiastici: Auarus non implebitur pecunia, sed & appetitus summi boni infinitus est, iuxta illud: Qui edunt me adhuc esurient: tamen opposito modo. Nam quo summum bonum magis possidetur eo amplius amatur, &c. magis spernuntur: & hoc ideo quia ipsum magis cognoscitur. Sed quo diuitiæ amplius possidentur, eo minus reputantur, & aliæ magis quærentur, quemadmodum dominus dicit: Qui biberit ex hac aqua (per quam temporalia designantur) sitiet iterum.

. a. 2. 2 ¶ Præterea, cum honor sit exhibitio reuerentiæ in signū virtutis, patet quod in honore non consistat fœlicitas: sed honor est signum excellentiæ, quæ maxime ad beatitudinẽ pertinet, vnde honor beatitudinem concomitari potest. Item beatitudo inest beato, sed honor non inest honorato, id est, excellenti, atque fœlici, sed in honorante. Veruntamen amor honoris naturaliter conuenit homini: & hoc ex naturali appetitu fœlicitatis, cuius signum est, quod homines maxime cupiunt à sapientibus honorari: & in omnibus aliis patiuntur iacturam, ne honoris detrimentum incurrant. Qui tamẽ propter honorem creaturæ bonum ageret, non virtuosus esset, sed ambitiosus. Proprium enim & dignum virtutis præmium est beatitudo.

. a. 3. 3 ¶ Amplius, in fama vel gloria non consistit fœlicitas. Gloria enim secundum Ambrosium, est clara cum laude noti-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tia. Notitia verò humana non est causa rerum, sed causatur ab eis: & sic gloria est effectus beatitudinis, & non ipsa beatitudo. Sed in gloria dei consistit felicità, quia diuina notitia est causa rerum, & ex ea beatitudo humana dependet. Itē humana notitia sæpe decipitur, propter quod gloria humana est fallax. Non ergo in ipsa beatitudo consistit. Rursus, si fama alterius vera est, ergo beatitudinem eius præsupponit. Si verò est falsa, nihil ponit in ipso famoso.

a. 4. 4 ¶ Proinde nec in potestate consistit felicità. Potestas enim non habet rationem vltimi finis, ipsa quoque se habet ad bonum & malum: felicità autem est quid vltimum, & solis conuenit bonis. Sunt autem quatuor rationes communes, quæ in nullo prædictorum beatitudo consistit. Prima, quia omnia prædicta reperiri possunt in malis, beatitudo autem excludit malitiam. Secunda, quia nullum prædictorum est bonum per se, sufficiens & contentans. Tertia, quoniam omnia hæc cooperari possunt domino suo in malum. Quarta, quia homo ordinatur ad felicitàtem ex propria natura seu specie. Prædicta autem à causa extranea sunt, & bona sunt fortuna.

a. 5. 5 ¶ Præterea, nec in sanitate, seu proprij esse conseruatione consistit felicità. Homo enim ordinatur ad aliud, cū non sit summum bonum: & sic esse eius non est per se sibi sufficiens vel intentum. Sanitas quoque non est bonum corporale.

a. 6. 6 ¶ Rursus, in voluptate corporali non extat felicità, quoniam ipsa consequitur bona exteriora & sensibilia, quæ indigniora sunt homine. Item corporalis voluptas competit homini secundum partem animæ ignobiliorem atque sensibilem. Delectatio autem aliud non est, nisi quietatio appetitus in bono apparenti vel verò.

a. 7. 7 ¶ At verò palam est, quod ipsa substantia animæ non sit vltimus finis, cum sit de se imperfecta & pluribus indigens. Et item quicquid in anima est, est bonum particulare & participatum, & sic non est bonum perfectum, nec satians voluntatem, quæ est boni vniuersalis. Si verò loquimur de beatitudine, quæ dicitur optima operatio, vel vsus, seu adeptio perfecti boni, sic beatitudo ad bona animæ pertinet, & in actione eius perfecta consistit.

a. 8. 8 ¶ Elucescit demum ex his, quod in nullo bono creato, sed in solo deo beatitudo obiectaliter sita est. Cū enim voluntatis obiectum sit vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 152

est vniuersale verum: nunquam perfecte quiescere valet voluntas, nisi adepto illo bono, in quo omnium bonorum ac desiderabilium inuenitur plenitudo, & quo sortito nil extra restat. Hoc autem solo deo sublimi & benedicto competere constat. Ipse igitur solus est vltimus finis, atque obiectalis beatitudo, omnis creati intellectus.

¶ An beatitudo sit aliquid increatum 2. An sit operatio 3. Et cuius potentie sit actus 4. In quali scientia 5. Et in quo cognoscibili consistit. Articulus 4.

. 9. 7. a. 1.

**F**inis (sicut iam patuit,) duplex est, scilicet res ipsa quæ desideratur, & adeptio, seu vsus, vel possessio rei. Si ergo beatitudo vel finis dicatur res, quæ finaliter desideratur: sic beatitudo est bonum increatum, vt pote deus. Sed loquendo de fine secundo modo, sic beatitudo est quid creatum, videlicet adeptio seu vnio mentis cum deo. Ita quæ considerando beatitudinem quantum ad suam causam & obiectum, est bonum increatum: quantum verò ad suam essentiam, est bonum creatum.

2 ¶ Est autem beatitudo quædam summa perfectio in beato existens. Res verò in tantum perfecta est, quantum est in actu. Vnde constat quod beatitudo sit essentialiter perfectissima actio rei beata. Quod ergo ait Boëtius beatitudinem esse statum, &c. intelligendum est, quod beatitudo consistit in statu perfecto.

3 ¶ Agnoscendum quoque, quod ad beatitudinem pertinet aliquid tripliciter, scilicet essentialiter, antecedenter, & consequenter. Operatio autem sensitivæ partis non pertinet ad beatitudinem essentialiter quia per operationem sensitivam non attingit homo immediate bonum increatum, nec per ipsam deo, qui omnino simplex est, vnitur. Pertinet tamen ad beatitudinem antecedenter, quia disponit ad eam. Nam operatio intellectualis in nobis habet ortum à sensu. Pertinet demum ad eam consequenter, & hoc in patria, quoniam post resurrectionem beatam, gloria animæ redundabit in corpus, & sic actiones partis sensitivæ animam copiosius glorificabunt. Non enim operationem intellectuam impediunt. Porro ad beatitudinem duo exiguntur, vtz essentia eius, & aliquid quasi proprium accidens eius, quod est delectatio in vltimo fine. Impossibile vero est beatitudinem esse in actu voluntatis quantum ad essen-

a. 2.

a. 3.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tiam beatitudinis. Nam voluntas fertur in finem absentem dū ipsum desiderat, & in præsentem cum in ipso delectata quiescit. Beatitudo autem essentialiter est consecutio ultimi finis, Desiderium verò non est consecutio ultimi finis, sed motus ac via ad ipsum. Delectatio autem aduenit, eo quod finis est præsens, & non ex hoc fit aliquid præsens, quia voluntas delectatur in eo. Est igitur aliud per quod esse ultimi finis fit præsens volenti, & hoc est actio intellectus, per quam res quasi apprehensa habetur. Delectatio autem vnionem concomitans ad voluntatem pertinet. Denique in operatione intellectus speculatiui beatitudo consistit. Nam beatitudo est operatio optima. Talis autem est actio intellectus speculatiui, cuius obiectum est optimum intelligibile, scilicet bonum diuinum. Item beatitudo, maxime quæritur propter seipsam, operatio autem intellectus practici non quæritur propter seipsam, sed propter actionem intellectus contemplatiui. Rursus, per vitam contemplatiuam homo communicat deo & angelis: & ergo in ipsa beatitudo consistit.

. 4. 4. 8.  
. 5. 8. 6.

4 ¶ Considerandum insuper, quod cognitio speculatiuarū scientiarum non se extendit ultra sua principia, quum virtus eius ex illis dependeat. Principia verò earum à sensu & experientia sumpta sunt. Vnde consideratio scientiarum speculatiuarum non progreditur ultra, quam sensibilibus cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilibus non consistit felicitas: sed in cognitione alicuius quod est superius atque præstantius intellectu humano. Quum ergo ex sensibilibus notitia non queat intellectus noster assurgere ad cognitionem substantiarum separatarum, constat quod ultima ac perfecta felicitas non sit in consideratione speculatiuarum scientiarum locanda. Veruntamen sicut in sensibilibus formis aliquid participatur de perfectione ac proprietate substantiarum separatarum: sic speculatiuarum scientiarum agnitio, est quædam veræ & perfectæ beatitudinis participatio.

a. 7. 8. 8.

5 ¶ Præterea verum est perfectio intellectus. Nil autem simpliciter potest intellectum perficere, nisi quod est essentialiter tale, vniuersaliterque perfectum. Omnis autem veritas creata, est veritas particularis & participata, & solus deus per essentiam veritas, & omnem veritatem includens. Nequaquam ergo in conremplatione intelligentiæ vel angeli consistit perfecta felicitas: sed nec in agnitione diuinæ essentiæ, quæ so-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 153.

solum cognoscitur deus, quia est, & non quid est. Obiectum enim intellectus est, quod quid est, id est, quidditas rei, vt tertio de Anima dicitur. Necesse est ergo omnem intellectum beatum cognoscere essentiam dei. Sed cognitio quia est, est imperfecta, nec quietat, sed mentem accendit ad inquirendū quid sit, id est, ad sciendum essentiā rei. Cum ergo nemo beatus sit nisi dum nil sibi restat oprandum, elucescit, quod vera & plena felicitas hominis, non sit nisi in visione diuinæ essentiæ reponenda.

¶ An ad beatitudinem requiratur delectatio. 2. An comprehensio. 3. An corpus. 4. An perfectio corporis. 5. An exteriora bona. 6. An amicorum societas. 7. Et quid principaliter sit in beatitudine visio uel delectatio. Articulus 5. 9. 4. a. 1. 8. 2.

Q Vadupliciter autem exigitur aliquid ad aliud. Primo dispositiue, secundo sicut perficiens, tertio sicut coadiuuans. 4. modo sicut concomitans: quem admodum calor requiritur ad ignem: & hoc quarto requiritur delectatio ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus in bono adepto quiescit. Cum ergo beatitudo aliud nihil sit, quam summi boni adeptio, sine delectatione esse non potest.

¶ Denique necesse est ad beatitudinem, rem quæ est felicitatis obiectum esse præsentem: & hoc significatur nomine comprehensionis. Comprehensio tamen dupliciter sumitur. Vno modo pro visione comprehensum in comprehendente: & sic omne comprehensum à finito, extrahitur finitum. Vnde hoc modo deus à seipso duntaxat comprehensibilis est. Secundo, pro tentione alicuius rei iam principaliter habitæ: sicut homo dicitur aliquem comprehendere quando tenet eum. Sicque accipitur nunc, & sic quoque ab Apostolo sumitur ad Ephesios tertio, dum ait: Sic currite, vt comprehendatis. Præterea, cum rectitudo voluntatis aliud non sit, nisi debita eius ordinatio ad vltimum finem: ideo requiritur ad felicitatem & antecedenter, quia disponit hominem vt sit beatitudinis capax: quemadmodum debita harmonia facit materiam formæ capacem. Item requiritur ad beatitudinem concomitater. Nam sicut in præsentem statu nil cupit vel amat voluntas, nisi sub communi ratione boni: sic beatorum voluntas nil potest

. 9. 3. 8. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

diligere nisi sub ratione bonitatis diuinæ.

a. 5.

3. ¶ Insuper falsa est eorum opinio, qui asserunt animas nō posse beatificari, vel diuinam essentiam intueri nisi post corporum resurrectionē. Hoc enim authoritati scripturę non cōsonat, & est contra rationem. Nam secundum præinducta beatitudo sita est in clara visione diuinæ essetia. Ad hanc autē visionē corpus nil adiuvat nec aliqua virtus organica. Sciē dū tamen quod dupliciter aliquid ad aliud exigi dicitur. Primo quasi ad eius essentiā pertinēs, sicut anima requiritur ad esse hoīs. Secūdo tāquā pertinēs ad bene esse, quēadmodū velox ingeniū & corporis pulchritudo ad perfectionē hominis spectat. Et hoc secūdo modo pertinet corpus ad beatitudinē. Quo enim natura rei habet esse perfecti⁹, eo nobiliori modo agit, quia natura est principiū operādi. Anima autē est naturaliter perfectio corporis, habetque inseparabilem quandam inclinationē ad ipsum: & ergo corpori reunita beator erit.

a. 6.

4. ¶ Porro ad beatitudinem huic vitę possibilem, requiritur bona dispositio corporis. Nam corporis inualetudo omnium virtutum operationem impedit. Ad futuram vero beatitudinem corpus conuenientissime dispositum exigitur.

a. 7.

5. ¶ Temporalia autem bona necessaria sunt ad felicitatem vitę præsentis instrumentaliter, in quantum naturali necessitati deseruiunt. In futura enim beatitudine nullo modo necessaria erunt. Tunc enim corpus ipsum spiritale erit, & nō a sustentatione extrinseca non indigebit, sed gloria animę redundabit in ipsum, atque vigore aię incorruptū subsistet.

a. 8.

6. ¶ Præterea, secundum Philosoph. 9. Ethicorū ad felicitatem vitę præsentis necessarij sunt amici, non propter utilitatem, quoniam felix est sibi sufficiens: nec propter delectationem, quoniam in seipso possidet de quibus latetur: sed propter bonam operationem, videlicet vt eis benefaciat, vt eos suscipiens benefacere delectetur, atque ab eis in benefaciendo iuuetur. Nam ad bene operandum eget homo amicorum consilio atque auxilio, tam in actibus vitę actiuę, quam contemplatiuę. Societas autem amicorum in patria, pertinet ad premium accidentale. Nā tota felicitatis essentia in dei fruitione consistit.

7. ¶ At verò decimo Ethicorum inquit Philosoph. quid magis principaliter ad beatitudinem spectet, visio vel delectatio. Sed non soluit. Responderi vero rationabiliter potest, q̄

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 154.  
visio sit principale in beatitudine. Nam delectatio in quietatione voluntatis consistit. Quod autem voluntas in aliquo quietatur, non est nisi propter bonitatem illius in quo quietatur. Cum ergo voluntas in actione intellectus, quę est visio, conquiescat, hæc quietatio eius ex bonitate visionis causatur, vt pote quoniam visio est bonum ipsius.

¶ Quod homo potest beatitudinem assequi. 2. Quod unus potest alio beator fieri. 3. An beatitudo possit in hac vita haberi uel amitti. 4. An possit uel ex naturalibus adipisci. 5. Et quomodo acquiratur per cooperationē superioris creaturę & priorūque operū 6. Et an omnes beatitudinē appetant. Ar. 6.

q. 5. a. 1.

**D**ixit denique Dionysius in libro de diuinis nominibus quod sicut natura rationabilis excedit sensitiuā sic intellectualis rationalem: sed difformiter. Rationalis enim natura sic sensitiuam excedit quod sensitiua ad obiectum ipsius nequaquam pertingit, quia sensus nō cognoscit vniuersale, quemadmodum ratio. Intellectualis autem natura rationalem excedit, quātum ad modum cognoscendi. Veritatem namque, quam ipsa simplici cognoscit intuitu, ratio per discursum & inquisitionem venatur. Sicut ergo intellectualis natura est beatitudinis capax, sic & rationalis: sed alio modo. Nam angelus post creationē vno actu mox factus est felix. Homo verò per tempus procedit & proficit.

a. 2.

2. ¶ Porro hominum omnium beatitudo, ex parte summi boni (quod est vnum & simplex & beatitudinis causa atque obiectum) est æqualis: sed ex parte adeptionis ac fruitionis huius boni, vnus aliū in felicitate transcendit secundum exigentiam meriti.

a. 3.

3. ¶ Perfecta demū felicitas in vita præsentī obtineri nō valet, quia omne bonum includit, & omne malum excludit, atque in diuinæ essetia visione consistit: quorum nullū huic vitę miserabili, imo miserrimæ, competit. Dicuntur tamen aliqui modo beati, vel propter spem ac præparationē ad felicitatem futuram, vel propter aliqualem eius participationē, quę in dei dilectione & contemplatione existit.

a. 4.

¶ Amplius, beatitudo vitę præsentis perdi potest, non autē felicitas vitę futurę: quannīs Origenes Platonicorum errores sequens, hoc dixerit, Beatitudo enim est bonū perfectum,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

sufficiens, & appetitum quietas. Naturaliter autem appetit homo retinere bonum quod habet: & si de hoc securus non est, affligi potest timore perdendi, vel amissionis dolore. Oportet ergo beatos si vere beati sunt: esse de sua felicitate aeterna securos. Item beatitudo in visione consistit diuinæ essentiae. Haec autem totam capacitatem animi implet, omne excludens fastidium nec aliquid extra relinquens oprandum & sic impossibile est, ut videns eam velit eam non videre. Similiter deus suam visionem beatis non subtrahit, quoniam in ipsis culpa cadere nequit. Nec potest eis auferri à causa violenta extrinseca, cum sint omnipotenti deo immediate vniti, ultra omnem naturalem virtutem.

a. 5. 4. ¶ Et quoniam deum per spem cernere, omnem naturalem facultatem transcendit, non potest homo ex suis naturalibus beatitudinem adipisci: sed indiget gratia dei in praesenti, & lumine gloriae in futuro, quemadmodum dicit Apost. Gratia dei vita aeterna.

a. 6. ¶ At verò quae omnem naturalem virtutem ac legem supergrediuntur, soli deo possibili sunt. Omnis autem creatura certis legibus subiecta est, atque in causalitate determinata. Cui ergo visio dei sit penitus supernaturalis, à nullo agente creatio conferri potest, sed à solo altissimo. Nihilominus vnus homo adiuuatur ab alio, atque ab angelo ad beatitudinem acquirendam. Hoc enim naturalis rerum ordo efflagitat, quatenus inferiora per excellentiora iuuenter ac perficiantur.

creato

uoluntati

a. 7.

5. ¶ Insuper quauis deus omnia agere queat ut vult, tamen secundum sapientiae suae ordinem cuncta decenter agit. Naturale est autem, ut recipiens disponatur ad perfectionem extrinsecam: & sic opera virtuosa, & recta voluntas ad beatitudinem exiguntur. Vnde. 2. de caelo dicit Phi. Quod aliquam beatitudinem habent sine motu, ut pote deus qui essentialiter felix est. Alij verò eam participant vno simplici motu Alij pluribus: Nam quo plus distant intellectus creati à deo, eo pluribus motibus ad ipsum pertingunt. Homo autem est infimus in ordine intellectualium creaturarum. Plurimis ergo motibus eget, ut summo bono necesse vnique possit.

aliqui

a. 8.

6. ¶ Porro beatitudo dupliciter consideratur. Primo secundum communem suam rationem, videlicet in quantum est quoddam summum bonum, fatians voluntatem: & sic omnis homo naturaliter beatitudinem appetit. Nam vnusquisque pro

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 155.

priam voluntatem fatiari bono desiderat, cum bonum sit voluntatis obiectum. Secundo, secundum specialem suam rationem, prout scilicet reperitur in aliquo certo bono: & sic non omnes appetunt beatitudinem. Aliqui enim ignorant in quo vera beatitudo consistit. Multi quoque impossibile aestimant, deum à creaturis posse cognosci, in cuius tamen visione consistit vera ac summa felicitas.

¶ An uoluntarium insit homini. 2. An etiam brutis. 3. An esse possit sine actu. 4. An uolentia queat uoluntati inferri. 5. Et utrum uolentia & metus concupiscentia & ignorantia reddant inuoluntarium. Articulus 7. q. 6. a. 1.

Praeterea quaedam mouentur à causa intrinseca, ut animata, quaedam à principio extrinseco, ut cum lapis mouetur deorsum. Eorum uero quae mouentur à principio intrinseco, quaedam mouent se ipsa, puta quae finem cognoscunt. Omne enim mouens & agens agit mouetque propter aliquem finem. Ergo quae finem sui operis non agnoscunt, non mouent se ipsa. Quae autem mouent se ipsa, & finem ac rationem actus sui agnoscunt, horum actus & motus uoluntarij appellantur. Hoc autem homini competit. Est ergo in homine uoluntarium. Nam uoluntarium dicitur, cuius principium est ab intra sciente.

2. ¶ Animalia demum bruta quoniam finis sui perfectam notitiam non habent (Nam & si finem per sensum aliquo modo cognoscunt, non tamen rationem sui finis agnoscunt) ergo non inest eis proprie uoluntarium: sed sicut competit eis imperfecta finis cognitio, sic & incompleta uoluntarij ratio, quae non est simpliciter uoluntarium.

3. ¶ At verò uoluntarium dicitur, quod exit à uoluntate. Voluntas uero dupliciter causa est, scilicet directe, scilicet quod procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio à calore: Indirecte, ex hoc ipso quod non agit, ut cum id non facit quod debet: quemadmodum nauta per suam absentiam est causa naufragij. Et sic ergo nihil est proprie ac directe uoluntarium, nisi quod ab actione uoluntatis procedit, vel ab ipsa uoluntate. Sed indirecte ipsum non uelle, & non agere uoluntarium extat, quoniam uoluntas facere negligit quod sibi incumbit.

- a. 4. 4. ¶ Deniq; actus voluntatis est duplex vcz elicitus, puta q̄ immediate à volūtate p̄cedit, vt velle amare: & sic volūtas cogi nō valet: qm̄ actus talis aliud non est, nisi inclinatio ab interiori principio cognoscente. Quod aut̄ per violentiā vel coactionē fit, est ab exteriori principio. Alius actus volūtatis est imperatus, quem scilicet ipsa imperat, & per aliquam exercet potentiam: vt ambulare, comedere. Et quantum ad tales actus potest violentia voluntati inferri. Nam interiora membra ac organa impediri p̄nt, ne voluntatis imperium exequi queāt.
- a. 5. 5. ¶ Præterea violentia directe contrariatur voluntario & naturali, quia vtrunque est ab interiori principio. Sicut itaq; in naturalibus violentia efficit aliquid esse innaturale, vt cum graue proiicitur sursum: sic in intellectualibus facit inuolūtarium. Dicitur autem voluntarium actiue & passiue, quemadmodum naturale. Siue enim volūtas aliquid agat siue aliquid pati velit, voluntarium dicitur.
- a. 6. 1. ¶ Amplius, secundū Phil. & Grego. Nisenum libro de homine, quæ metu fiunt, sunt partim voluntaria, quia secundū se non placent, & partim voluntaria, quoniam in certo casu sponte fiunt, causa vitandi periculum, vt proiectio rerum in mare. Sed ista sunt magis voluntaria, quam inuoluntaria. Nā executio voluntaria est. Vnde huiusmodi sunt inuoluntaria secundum esse quod habent in apprehensione, voluntaria verò secundum esse quod habent in actu. Ab eo autem quod actuale est, nomen & ratio sumitur. Item inuoluntarium est, cuius principium est ab extra, non conferente vim passo, id est, non cooperante nec inclinationem habente sed in his quæ metu fiunt, cooperatur voluntas.
- a. 7. 7. ¶ Insuper, concupiscentia non tollit, sed auget voluntarium. Inclinat enim voluntatem ad volendum rem concupiram. Concupiscentia tamen, quoniam rationem excecatur, facit hominem velle quod ante non voluit.
- a. 8. ¶ Et quoniam ratio præexigitur ad actum voluntatis, ideo ignorantia, in quantum cognitionem rationis priuat, inuolūtariū causat. Non tamen omnis ignorantia: Nam ignorantia ad voluntatis actum se habet tripliciter, scilicet concomitāter, vt dum ignoratur quod fit, quod etiā fieret quanuis sciretur, vt cum homo vult occidere hostē, sed ignorans eum, putat ceruum occidere, sed occidit hostem. Talis ignorantia (secundum Philosophum) non causat inuoluntarium, quia in ea

SVMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 156  
 nil fit voluntati contrarium: sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod est ignoratum. Secundo, se habet ignorantia ad voluntatem consequenter, videlicet cum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc dupliciter accidit. Primo cum aliquis vult aliquid ignorare vt se à peccato excuset & ne retrahatur à culpa. Hæc est ignorantia affectata. Secundo, cum quis non scit quod debet & potest, vel non curat discere illud, neque aduertit. Et nulla istarum facit simpliciter inuoluntarium. Tertio habet se ignorantia ad voluntatem antecedenter, videlicet quando nō est voluntaria, sed est causa volendi quod alias homo non vellet: vt cum quis ignorat aliquam actus circumstantiam, quam non tenetur agnoscere, velut si aliquis sagittā proiiciendo, transeun tē occidit, cū tamē ignorauit aliquē esse in via etiā debita adhibita diligētia. Talis igitur ignorantia inuoluntarium simpliciter causat.

¶ Quid sit circumstantia 2. An sit à theologo attendēda 3. Quot sint circumstantiæ 4. Et quæ sint principales. Articulus 8.

q. 7. a. 1.  
 Q uemadmodum autem à distātia loci accipitur nomen distantiæ, ad designandum omnem diuersitatem in rebus: sic circumstantia originaliter sumitur à circumstantia secundum locum. Sicut enim illud localiter rem circumstat quod ipsam attingit, & tamen ei extrinsecum extat: sic condiciones actuum humanorum, quæ ipsos actus concernunt & tamē extra eorum substantiam sunt, circumstantiæ appellantur.

a. 2.  
 2. ¶ Quoniam quidem theologi est considerare actus humanos, in quantum per eos homo ad beatitudinem ordinatur: ideoq; eius est circumstantias actuum humanorum perpendere, quia per circumstantias debitas, fit actus suo fini proportionatus. Rursus, per circumstantias fiunt actus boni ac meritorij, ideoque considerandæ sunt à theologo circumstantiæ actuum humanorum.

a. 3.  
 3. ¶ Sunt demum circumstantiæ septem, secundum Tulliū, quæ hoc versu clauduntur: Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur quomodo, qm̄. Pensandum est enim in actibus quis fecerit, quibus auxiliis operatus est, quid egit, qm̄ egit, quo loco, quo fine, quali modo. Istud verò quod dicitur de fine & causa materiali, scilicet quid egit non est accipiendum de principalibus, sine atq; obiecto. Nā inde sumitur species actus: sed de aliquo

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sine adiuncto, & quadam proprietate circa obiectū, ut quod fortiter agat propter subsidium ciuitatis, vel aliquem alium lauando eundem in frigidet sanet vel lædat.

. a. 4. 4 ¶ Porro actus proprie dicuntur humani, in quantum voluntarij. Quia igitur finis maxime mouet voluntatē, ideo peritissima circumstantia est, quæ respicit causam finalem, videlicet cur aliquid fiat. Secūda quæ respicit obiectum, puta quod aliquis fecit. Aliæ vero sunt magis & minus principales, secundum propinquitatem & conformitatem ad aliquam harum.

¶ *Utrum uoluntas sit tantum boni & finis 2. Et an sit mediocris ad finem 3. An mouetur uno motu in utrunquæ. Articulus 9.*

q. 8. a. 1.

**V**oluntas præterea est rationalis appetitus. Omnis autem appetitus est circa aliquod bonum. Nam vnumquodque mouetur in aliquid sibi consimile. Et ergo sicut appetitus consequitur rem appetentem, in quantum est ens in actu: sic mouetur in aliquid sub ratione alicuius actualitatis ac bonitatis. Quemadmodum vero appetitus seu inclinatio naturalis, consequitur formam in natura existentem: sic appetitus cognoscitiuus consequitur formam per cognitionem apprehensam. Vnde sicut id ad quod fertur appetitus naturalis, est bonum in re: sic obiectum appetitus cognoscitiui, id est animalis ac rationalis, est bonum in apprehensione: quod esse potest siue sit bonum verum, siue solum apparens. Voluntas ergo semper est boni veri vel apparentis.

. a. 2. 2 ¶ Denique voluntas vno modo dicit potentiam, & sic est tam finis, quam eorum quæ sunt ad finem: quia in utrisque est ratio boni quod est voluntatis sic sumptæ obiectum. Alio modo voluntas dicitur actus voluntatis, & sic est proprie finis ipsius. Nam finis propter se quæritur ac desideratur. Media autem ad finem, in quantum referuntur ad finem. Vnde in eis non amatur nisi finis.

. a. 3. 3 ¶ Sciendum quoque quod voluntas fertur in finem dupliciter, primo absolute secundum se: & sic potest moueri in finem sine hoc, quod simul moueatur in ea quæ sunt ad finem: præsertim cum finis præcedit tempore media ad ipsum. Quemadmodum medicus primo cogitat de sanitate secundum se, postmodum de modo inducendi eandem. Secundo fertur vo-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 157

luntas in finem, in quantum finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: & sic vno motu fertur in utrunque, quia secundum Philosophum. Vbi est vnum propter alterum, est tantum vnum.

¶ *Utrum uoluntas mouetur ab intellectu 2. An ab appetitu sensitiuo 3. An à seipsa 4. An ab aliquo exteriori principio 5. An à corpore quoquæ cælesti 6. Vel à solo deo tanquam ab exteriori principio. Articulus 10.*

. q. 9. a. 1.

**O**portet demum id quod est in potentia, reduci in actum per aliquod actuale. Voluntas autem est in potentia ad duo, videlicet ad exercitium sui actus & ad determinationem proprii actus circa certam materiam.

Intellectus autem reducit eam in actum quantum ad primum. Sicut enim imaginatio repræsentat appetitui sensitiuo suum appetibile sic intellectus voluntati ostendit suum desiderabile seu obiectum, & sic actualiter appetit. Quantum verò ad secundum, sic obiectum determinat voluntatem. Semper enim obiectum determinat suam potentiam ad speciale actum. Nam actus specificatur per obiectum, in quantum est ens naturæ, & à fine in quantum scilicet actus est ens morale.

2 ¶ Insuper appetitus sensitiuus mouet voluntatem. Nam secundum variam dispositionem passionum in parte sensitua, ipsa superior pars animæ diuersimode se habet in volendo & nolendo: & quod homini bonum videtur passione con surgente, videtur ei malum illa cessante. Quicquid autem sub ratione boni continetur, esse potest voluntatis obiectum, & eam mouere.

. a. 2.

3 ¶ Adhuc autem sicut se habet principium in scibilibus, sic finis in agibilibus. Quemadmodum ergo intellectus per hoc quod prima principia noscit, seipsum in actum scientiæ considerando perducit: sic voluntas per hoc quod vult finem mouet seipsam ad finem optandum. Mouet etiam voluntas omnes alias animæ vires, quia omnium aliorum obiecta sunt quædam particularia bona, & fines: & sic ordinari possunt in vltimum vniuersalem quæ finem ac summum bonum quod est voluntatis obiectum. Et ita voluntas mouet eas in genere causæ finalis.

. a. 3.

4 ¶ Ex prædictis autem elucescit, quod voluntas ab exteriori mouetur. Nam & ab obiecto mouetur, & ab intellectu. Imo

. a. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

neceſſe eſt primum motum ipſius, ex aliquo actu cognitiuo procedere. Cùm enim ex hoc, quod vult finem mouet ſeipſam in actum reſpectu eorum, quæ ſunt ad finem: hoc agere nequit, niſi mediante conſilio. Veruntamen proximum principium voluntarij motus, eſt ſemper ab intra.

.4.5.

5 ¶ Porro corpora caeleſtia mouent voluntatem, in quantum mouent quædam exteriora voluntatis obiecta, & corporalia organa, ex quibus volũtas diſponitur, ſed non cogitur. Eo autem modo, quo voluntas mouetur ab aliquo ſuperiori agente ad exercitum ſui actus, non mouetur à corporibus caeleſtibus. Voluntas enim in ratione, id eſt, parte rationali ſecundum Philoſophum 3. de Anima. Sicut igitur ratio, ſic & voluntas eſt immaterialis & inorganica virtus. Nullum autem corporale agens extrinſecum, agere poteſt directe in immaterialem naturam, quoniam res incorporales ſunt formaliores vniuerſaliorisquæ poteſtatis quam aliquod agens corporeum. Quia tamen appetitus intellectiuus à ſenſitiuo mouetur, indi recte redundat influxus caeleſtium corporum in voluntatem quo ad hoc quod ſecundum diſpoſitionem inferioris appetitus vario modo afficitur, & etiam ſecundum naturalem complexionem, quæ à caeleſti cauſalitate efficitur.

.a.6.

6 ¶ At verò motus voluntarius eſt ab interiori principio, ſicut & naturalis. Quemadmodum verò naturalia moueri ab exteriori principio queunt, non tamen talis motus eſt naturalis niſi tale principium ſit aliquo modo cauſa ſubſtantie rerum mobilium: ſicut dicit Philoſophus, graua & leuia à generate moueri. Cõformiter actus voluntatis eſſe nõ poteſt voluntarius ab exteriori mouente, niſi id ſit cauſa voluntatis. Cauſa autem voluntatis, non eſt niſi deus creator. Anima namque rationalis eſt ab extra. Et iterum quia voluntas ordinẽ habet ad vniuerſale bonũ. Ideoque nil eam facere poteſt niſi quod eſt vniuerſale bonum, quod eſt deus ſublimis & benedictus. Omne enim agens ſecundum, eſt particulare limitatum quæ bonum. Cauſa verò particularis vniuerſalem impreſſionem ſeu inclinationem non cauſat. Vnde materia, quia eſt ad omnes formas in potentia, à nullo particulari agente potuit effici.

¶ An voluntas ad aliquid naturaliter moueatur 2. An mouetur de neceſſitate a ſuo obiecto 3. An ab inferiori appetitu 4. Et à deo. Articulus 11.

.4.10. a.1.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 158

Natura verò diuerſimode ſumitur. Primo pro principio intrinſeco in rebus mobilibus: & ſic materia & forma vocatur natura. Secundo ſumitur pro eſſentia rei, & ſic quod conuenit enti ſecundum ſuã ſubſtãtiam, atquæ per ſe, dicitur naturale. Omne autem quod eſt innaturale, reducitur ad aliquod naturale. Sic ergo ſecundo modo ſumendo naturam, ſemper principium eorum, quæ alicui inſunt, naturale exiſtit. Vnde quemadmodum prima principia intellectus, ſunt naturaliter nota: ſic prima principia motuum voluntariorum, ſunt naturaliter volita. Hæc autem ſunt bonum, ſub communi ratione boni vt vltimus finis. Omnia quoque quæ volenti ſecundum ſuam naturam conueniunt, vt cognitio veri, eſſe, viuere. Nam voluntas radicatur in ipſa natura, & ergo iſta naturaliter appetit.

.a.2.

2 ¶ Deniquæ vt præoſtenſum eſt, voluntas dupliciter mouetur, vno modo quantum ad exercitum ſui actus, & ſic à nullo obiecto de neceſſitate mouetur. Poteſt enim vnusquisque de quolibet obiecto non cogitare, & per conſequens id non velle. Alio modo mouetur quantum ad ſpecificationem ſui actus: & ſic ab aliquibus de neceſſitate mouetur, ab aliquibus autem non. Nam ab eo quod vniuerſaliter atque totaliter bonum eſt, de neceſſitate mouetur, quemadmodum viſus ab eo quod ſecundum ſe totum coloratum exiſtit, ſi ei directe obiectatur. Si verò proponatur voluntati aliquid, quod non eſt ſecundum omnem conſiderationem bonum, in illud non neceſſario fertur: ſed poteſt illud non velle, in quantum concipitur vt non bonum. Semper enim in motu potentie à ſuo obiecto penſanda eſt ratio, ſecundum quam obiectum mouet potentiam. Pater igitur, quod voluntas nil de neceſſitate deſiderat, niſi bonum omnino perfectum, quod eſt beatitudo. Omnia verò alia poteſt repudiare, atquæ appetere ſecundum conſiderationes diuerſas.

.4.3.

3 ¶ Præterea, appetitus ſenſitiuus mouet voluntatem, in quantum obiectum eius voluntati oſtenditur: quod ratione paſſionis, quam homini ingerit, eundem diſponit vt iudicet aliquid eſſe conueniens, quod paſſione ceſſante non iudicaret. Immutatio verò hominis à paſſione dupliciter fit. Vno modo ſic quod ratio pœnitus abſorbetur, quemadmodum in his qui ex nimia ira, vel concupiſcentia inſenſati amentesquæ ſunt: & tũc voluntas de neceſſitate ſequitur paſſionis impul-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sum, sicut & bruta. Alio modo sic, quod ratio obnubilatur, nō autē omnino obtenebratur: & tunc voluntas resistere potest. 4. ¶ Proinde secundum Dionysium 4. de diuinis nominib⁹ Prouidentia dei omnia conuenienter disponit, nec naturas corrumpit, nec naturales proprietates tollit. Cum ergo voluntati conueniat esse liberam, atque ad vtrunque oppositorum potentem, palam est quod non mouetur à deo per necessitatem, scilicet secundum suam naturam & capacitatem. Veruntamen si deus voluntatem ad aliquid mouet, impossibile est voluntatem non moueri in illud: alioquin actio dei esset inefficax, non tamen est impossibile simpliciter. Vnde non sequitur, quod voluntas à deo ex necessitate moueatur.

.a. 4.

¶ Cuius potentia actus sit frui. 2. An soli intellectuali creaturæ conueniat. 3. An sit tantum ultimi finis .4. Et boni adepti. Articulus. 12.

q. 11. a. 1.

**F**RUCTUS insuper atque fruitio ad idem pertinent, est enim nomen fruitionis à fructu acceptum. Fructus autem sensibilis, est vltimum quod ab arbore expectatur, & cum suauitate percipitur. Propter quod frui ad amorem delectationemque spectat, quæ habetur de vltimo fine ac bono expectato. Cum ergo finis seu bonum sit obiectum appetitiuæ potentia seu voluntatis, constat quod frui est actus voluntatis.

.a. 2.

2. ¶ His autem quæ cognitione carent frui non competit cum non sit in eis potentia imperans actum ad finē. His quoque quæ cognitionem sortiuntur nō intellectualem, sed sensitiuam, illo modo conuenit frui, quemadmodum finem cognoscere, & ei vniri: videlicet secundum rationem imperfectam, & nequaquam simpliciter. Mouentur enim bruta naturali instinctu, potiusque aguntur quā agāt, secundum Diony.

.a. 3.

4. ¶ At verò quoniam ad fructum duo exiguntur, puta vt sit quid vltimum & quod sua dulcedine appetitum quietet: ideo frui est proprie tantummodo finis vltimate intenti. Eis autem quæ ordinantur ad finem & in se dulcedinem nullam habent, nullatenus dicimur frui, vt est potio amara. Sed quædam sunt quæ in aliquo ordine rationē finis habent, licet non sint simpliciter vltimus finis. Et horum vsus potest dici quædam imperfecta fruitio, vt est actio scientiæ, & inferiorū virtutum,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 159.

quæ tamē ad altiorem finem referuntur. Sic nempe Apostolus ad Philemonem ait: Ego (inquiens) te fruar in domino. Non dixit simpliciter fruar, sed fruar in domino.

¶ Amplius, fruitio comparisonem importat voluntatis ad finem. Finis autem habetur dupliciter, scilicet perfecte & imperfecte, id est, in re & in spe. Perfecta ergo fruitio est finis iam habiti, imperfecta vero finis nondum adepti.

.a. 4.

¶ Ad quam potentiam intentio pertinet 2. An sit tantum de fine 3. An possit esse simul circa plura 4. An sit idem cum voluntate eius quod est ad finem 5. Vtrum etiam brutis conueniat. Articulus 13.

.q. 12. a. 1.

**I**Ntentio autem (vt nomen ostendit) designat tendentiam quandam in aliud. Vnde principaliter respicit id quod primitus mouet ad finem. Hoc verò voluntas est cuius obiectum est finis, & quæ omnes animæ vires ad finem mouet. Ideoq; intentio est actus voluntatis respectu ipsius finis. Sciendum verò quod voluntas tripliciter finem concernit scilicet absolute, vt cum aliquis absolute sanitatem desiderat: & sic proprie nominatur voluntas. Secundo consideratur finis prout in ipso est quies, sicque fruitio respicit finem. Tertio in quantum est terminus motus in ipsum tendentis, & ita intentio pertinet ad finem. Dicimur enim intendere, non quia simpliciter aliquid volumus, sed quia per aliud in aliquid tendere cupimus.

2. ¶ Ex quibus claret, quod intentio est potissime circa finem. Tamen quia in motu quo voluntas in aliquid tendit, accipi potest & ipse vltimus terminus motus in quo vltimate quiescit, & etiam aliquod medium quod est principium partis sequentis, & finis præteritæ. Ideo talis medij, in quantum est quidam finis, esse potest intentio.

.a. 2.

3. ¶ Porro non potest homo plura intendere tanquam vltimos fines. Potest tamen plura simul intendere, quæ ad inuicē coordinata sunt, vt confectionem medicinæ ac sanitatem. Voluntas enim non est solū vltimi finis, sed etiam mediorū ad illum. Iterum potest homo plura simul intendere, quanuis non sint coordinata, vt cum prælegit vnum præ alio tanquā præstantius.

.a. 7.

4. ¶ Insuper cum voluntas fertur in finem, & in id quod est ad finem, in quantum est medium perueniendi ad finem: tunc

.a. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

vnus motus est in vtrumq; quoniam finis est rō volendi quæ sunt ad ipsum. Idem autem actus cadit super obiectum & super rōnem ipsius: quemadmodum vna est visio qua videtur color & lumen, eo q̄ lumen est rō videndi colorem. Si autem voluntas fertur in vtrumque absolute & secundum se, non erit vnus motus vel actus: sed duo.

a. 5.

5 ¶ Intentio dānum brutis actiue non conuenit, quoniam ratione carent, sed passiue duntaxat. Nam naturali instinctu tendunt in finem, tanquam à superiori causa, videlicet auctore naturæ mota. Non autem considerant quod per actum vel motum suum finem consequi queant, quanuis finem quendam suo modo concupiscant.

q. 13. a. 1.

¶ An electio sit actus voluntatis 2. Quibus conueniat 3. De quibus habeatur 4. Et an homo ex necessitate eligat aliquid. Articulus 14.

**E**lectio denique secundum Philosophum est appetitus intellectiuis, & sic continet aliquid pertinens ad rationem, & aliquid voluntatem concernēs. Quorum vnus est quasi formale respectu alterius. Ratio autē actum voluntatis præcedit & ordinat, quia voluntati suam repræsentat obiectum, in quod secundum rationis ordinem tendit. Actus igitur, quo voluntas tendit in aliquod tanquam bonum, eo q̄ per rationem est ordinatum ad finem, est materialiter voluntatis, formaliter autem rationis. Nam substantia actus materialiter se habet ad ordinem, quem ratio imprimat. Sic ergo electio substantialiter est actus voluntatis.

a. 2.

2 ¶ Porro electio est appetitus alicuius propter finem. Est enim vnus præ aliis quædam acceptatio. Vnde in his quæ ad vnus determinata sunt, non sortitur electio locum. Appetitus autem sensitius secundum se determinatus est ad aliquod vnus particulare bonum, & ideo brutis non inest electio, sed necessario ductum passionis sequuntur, sicut amentes. Electio etiam quandam collationem ac discretionem includit, quæ rationali tantummodo creaturæ conuenit. Quædam tamen bruta aliquid industriæ participant, propter quod prudentia nominatur, quia ars diuina eis inclinationem naturalem impressit, ex qua ordinate procedunt ad quædam subtilia opera, secundum directionem naturæ. Sicut enim artificialia cō-

SVMMAE FIDEI ORTHOD LIB. II. 160

parantur ad artē humanā, sic omnia naturalia ad artē diuinā. 3 ¶ Præterea, electio non est de fine in quantum huiusmodi, sed de his quæ sunt ad finem. Consequitur enim electio iudicium, quo aliquid reputatur melius vel deterius per relationem ad finem. Id tamē quod secundum vnus modum est finis, alio modo potest esse medium ad finem: & sic de ipso esse valet electio. Nam medicus non elegit an sanitatem induceret, sed per quem modum hoc aptius fiat. Qui verò curam habet de spiritali animæ sanitate, eligit an velit corpus sanum esse vel ægrum. Vltimus autem finis nullo modo sub electione cadit. At verò electio est semper actuum humanorum. Sicut enim intentio est finis, sic electio mediorum ad finem. Finis verò quandoque est actio vel effectus agentis, sicut finis medici est sanare, quandoquæ est res: & vtroque modo oportet interuenire aliquam actionem, per quā homo fini coniungatur, vel eum efficiat. Talium autē extat electio. Quandoquæ autem vna res prælegitur alteri, vel aliquis homo ad dignitatem, aut simili modo eligitur adiungitur actio eligentis.

a. 3.

3 ¶ Itaque quoniam electio ad actionem refertur, non autem aliquid agimus, nisi possibile: ideo electiones nostræ non sunt nisi possibilium. Item electio ad finem ordinatur. Finis autem adipisci non valet, nisi per ea quæabilia sunt. Potest tamen contingere q̄ voluntas aliquid sibi impossibile eligat: sed hoc est, quia reputat illud sibi possibile, sicut quandoque vult malum sub specie boni. Quauis autem homo aliqua necessario velit, quia finis respicit voluntatem, nil tamen de necessitate eligitur: tum quia omne de quo est electio ordinatur in aliud, & sic non est simpliciter perfectum ac bonum, sed secundum aliquam considerationem adici potest: tum quia rationales potentia in quantum huiusmodi, sunt indifferentes & liberæ secundum Philosophum.

a. 4. 8. 5. & 6.

¶ Quid sit consilium 2. De quibus consiliandum 3. An consilium procedat ordine resolutorio 4. Et an in infinitum procedat Articulus 15.

q. 14. a. 1.

**Q**uando præterea duo actus diuersarum potentiarū adinuicem ordinantur, in vtroq; aliquid inuenitur de proprietate alterius potentia. Vnde sicut in electione, quæ est actus voluntatis, & coordinatur

D. DIONYSII CARTHUSIANI

consilio, est aliquid de actu rationis, videlicet ordo atque collatio: sic in consilio, quod est actus rationis, est aliquid voluntatis quasi materia. Nam consilium est de his quæ homo vult facere. Vnde consilium secundum Damascenum, est appetitus inquisitiuus. Et sic consilium proprie deo non competit, quia nil inquit. Tamen ascribitur deo consilium quantum ad certitudinem iudicij atque sententiæ, relinquendo quod imperfectionis est in consilio.

*a. 2. q. 2.*  
*q. 4.*  
¶ Deniquæ finis operabilium habet rationem principij. Principium autem præsupponi oportet, & non inquiri. Cum ergo consilium sit quædam inquisitio, non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem. Nam cōsiliū causat electionem, quæ non est de fine. Si verò sit aliquid quod respectu vnius habet rationem finis, & quo ad aliud rationem eius quod est ad finem, de illo esse potest consilium, in quantum refertur ad finem. Insuper sicut ex nomine consilij patet, consilium dicitur quandam mutuam aliquorum collationem de aliquo. Dicitur enim consilium quasi confidium, eo quod multi simul considerant. Ad hoc verò, quod in particularibus contingentibus aliquid certe noscatur, multas oportet circumstantias considerare, quas non est facile ab vno aduerti, sed à multis certius percipiuntur, dum vni occurrit quod alter non attendit. In vniuersalibus autem & necessariis est absolutior atque simplicior inquisitio, nec tot requiruntur. Vnde consilium proprie est circa contingentia particularia quorum cognitio secundum se parum optabilis est, sed propter operationem exquiritur, quæ est circa particularia. Sic ergo consilium est circa ea quæ agimus, & de his quæ ad operationes ordinantur. Est enim de futuris consultatio, secundum quod per futuros euentus dirigitur homo, vt aliquid agat in præsentia, vel viter. Præterea quum consiliū sit quædam inquisitio, inquisitio verò sit de dubiis: ideo duo sunt de quibus non habetur consilium, quauis ordinetur ad finem. Primum est, quod est determinarum per artem seu habitum, qualiter fieri debet. Non enim scriptor consiliatur, quomodo literam former.

¶ Aliud est, quod modicum confert vel impedit, qualitercūquæ fiat, Nam quod modicum est, pro nullo æstimatur.

*a. 5.*  
3. ¶ Amplius in omni inquisitione oportet à quodam inchoare principio: & si illud est prius in esse, sicut est prius in cognitione, dicitur processus compositiuus, vt dum procedi-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 161

tur à causa in effectum. Quando vero principium est prius secundum cognitionem nostram, sed posterius in esse: tunc est processus resolutorius, sic proceditur ab effectu in causam. Principium autem in inquisitione consilij est finis. Finis vero est principium in intentione & vltimum in executione. Sic ergo inquisitio consilij est resolutoria, incipiendo videlicet ab eo quod in futuro intenditur, donec perueniatur ad id quod statim agendum existit.

4. ¶ At vero consilium secundū actū finitum est, tam ratione principij, quam ratione termini. Terminus verò inquisitionis consilij, quod mox in nostra potestate est vt fiat. Nil autem prohibet consilium secundum potentiam in infinitū procedere, in quantum semper noua possunt occurrere, quæ in consilio sunt pensanda.

¶ De subiecto consensus. 2. An brutis conueniat. 3. De obiecto ipsius. 4. Et an consensus in actum duntaxat pertineat ad superiorem animæ partem. Articulus 16.

*q. 15. a. 1.*

**C**onsensus demum est applicatio sensus ad aliquid. Sensus autem exterior est solum rerum præsentium perceptiuus. Quia ergo appetitiua potentia tendit in rem secundum quod in seipsa est, ideo secundum similitudinem applicatio appetitus ad rem cui inhæret, consensus vocatur. Vnde palam est quod consensus sit actus appetitiuæ virtutis, quæ tunc consentire dicitur dum complacet sibi in aliquo cuius experientiam percipit quauis consensus primo ad cognitiuam potentiam spectet.

2. ¶ Denique brutis proprie consensus non conuenit, non enim habent sui actus dominium: & ideo non proprie applicant motum appetitiuum ad aliquid agendum, nec est in ipsorum potestate determinare, sed sicut à natura instigantur, sic necessario prosequuntur: & sic potius determinantur ad aliquid, quam seipsa determinent.

3. ¶ Et quoniam voluntas naturaliter appetit finem, ideo consensus proprie non respicit finem, sed simplex voluntas. Eorum vero quæ ordinantur ad finem, consensus existit. Est enim consensus applicatio motus appetitiui ad determinationem consilij. Cōsiliū vero nō est de fine, sed de his quæ referuntur ad ipsum. Electio quoque superaddit consensui quendam

D. DIONISII CARTHUSIANI

respectum, videlicet relationem ad id cui preeligitur aliquid.  
 a. 4. 4. ¶ Porro, consensus plenus in actū, semper ad superiorem  
 pertinet rationem, quæ de humanis iudicat secundum ratio-  
 nes diuinas. Finalis nanque sententia ad superiorem spectat  
 qui de inferioribus sortitur iudicium.

¶ Cuius potentie actus est usus. 2. An brutis conueniat. 3. De  
 q. 16. a. 1. obiecto eius. 4. Et ordine ad eius electionem. Artic. 17.

**V**Sus denique applicationem aliquis designat ad ali-  
 quam operationem. Nam & operatio rei usus eius  
 vocatur, quemadmodum equitare, usus dicitur equi.  
 Ad operationem autem applicamus interiores po-  
 tentias corporisque membra, quæ sunt potentiarum animæ  
 organa: res quoque exteriores, vt enssem vel baculum. Quo-  
 niam igitur iuxta prædicta, voluntas mouet omnes animæ vi-  
 res ad proprios actus, quod est eas applicare ad opus: patet  
 quod usus primo atque præcipue voluntati conueniat, tan-  
 quam primo mouenti: rationi verò, vt dirigente: alijs autem  
 potentijs, sicut actum exequenti.

a. 2. 2. ¶ Et quoniam applicare principium actuum ad agendū,  
 non est nisi habentium arbitrium, sicut de consensu osten-  
 sum est: ideo usus brutis non conuenit, sicut neque consensus  
 ob causam præhabitam.

a. 3. 3. ¶ Insuper usus obiectum non est simpliciter vltimus finis  
 quum usus sit eius quod applicatur ad aliquid. Vltimus autē  
 finis non applicatur ad aliquid, sed ea quæ sunt ad finem. Et  
 ergo usus est eorum quæ ordinantur ad finem. Frui verò est  
 eius quod finis est. Aliquid tamen dicitur vltimus finis nō sim-  
 pliciter, sed in aliquo genere, seu certo ordine. Et de illo po-  
 test esse usus, in quantum refertur ad finem sublimiorem.

a. 4. 3. ¶ Præterea duplex est habitudo voluntatis ad volitum.  
 Prima, in quantum est proportionata ad ipsum adipiscendū:  
 & in tali habitudine est electio vltimum, quia per eam statim  
 progreditur ad voliti adeptionem in qua consistit habitudo  
 voluntatis. Secunda, in quantum iam vnitur ei, & possidet il-  
 lud. Patet ergo quod usus, cū sit applicatio agentis ad aliquid  
 secundum quod coniungitur operanti, electionem sequatur  
 Sed quia voluntas rationem mouet & vtitur ea, ideo usus eius  
 quod est ad finem dici potest prout est in consideratione re-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 162.  
 ferentis in ipsum: & sic usus electionem præcedit.

¶ An imperare sit actus uoluntatis. 2. An brutis conueniat  
 3. Quomodo se habeat ad usum. 4. An imperium & actus  
 imperatus sint idem. 5. Et an imperari competat actibus uo-  
 luntatis, rationis, appetitus sensitiui, animæ uegetatiuæ at-  
 que exteriorum membrorum Articulus 18.

q. 17. a. 1.

**A**ctus in super rationis & voluntatis supra se inuicem  
 ferri possunt. Nam ratio ratiocinatur de volendo,  
 & voluntas vult ratiocinando. Vnde virtus vnus a-  
 ctus manet in altero, secundum quod interdum a-  
 ctus rationis præuenit actum voluntatis. Vel econuerso. Sicut  
 ergo in electione & usu, quæ ad voluntatem pertinent, per-  
 manet virtualiter actus rationis secundū præinducta: sic im-  
 perare est essentialiter actus rationis, præsupposito tamen  
 actu voluntatis, & virtualiter remanente. Imperare enim  
 est aliquem ad aliquid agendum ordinare. Ordinare verò est  
 actus rationis. Ordinatio quoque hæc fit intimando, & hoc  
 dupliciter, Puta simpliciter per verba indicatiui modi, & im-  
 peratiui. Primum autem mouens in viribus animæ ad exerci-  
 tium actus, est ipsa voluntas. Cum igitur secundum mouens  
 non moueat nisi in virtute primi, constat quod ratio imperā-  
 do non mouet nisi participando actum voluntatis.

¶ Et sciendum, quod licet voluntas sit radix libertatis  
 tanquam subiectum, tamen ratio radix est libertatis vt cau-  
 sa: ex hoc nanque voluntas potest ad diuersa libere ferri,  
 quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni. Vnde  
 secundum Philosophos: Liberum arbitrium, est liberum de  
 ratione iudicium, quasi ratio causa libertatis consistat.

a. 2. 2. ¶ Et quoniam ordinare cum intimatione seu demonstra-  
 tione brutis non competit, patet quod imperare eis non  
 conuenit, nisi communiter accipiatur pro mouere: quem  
 admodum Auicenna ait, quod virtus appetitiua est mo-  
 tum imperans, sed in neruis & musculis est virtus motum  
 exequens.

a. 3. 3. ¶ Imperiū denique usum præcedit, sumēdo usum pro  
 applicatione ad opus, prout sudditur executiuæ poten-  
 tiæ. Electio autem præcedit imperium, & consilium electio-  
 nem.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

- a. 4. 4. Denique imperium & actus imperatus non sunt simpliciter vnus actus, sed solum secundum quid. Imperium nanque naturaliter imperatum actum procedit, quandoque autem & tempore prius est eo. Quia tamen actus inferioris potentiae materialiter se habet, ad superioris potentiae actum: ideo actus imperatus: qui est inferioris animae virium, est secundum quid idem cum imperio, quod est actus intellectiuae potentiae eo modo, quo ex materiali & formali vnum resultant.
- a. 5. 5. ¶ Amplius, ratio ordinare potest de actu voluntatis, iudicando bonum esse hoc vel illud, velle aut nolle: & sic actus voluntatis potest à ratione imperari.
- a. 6. 6. ¶ Et quoniam ratio conuersiua est ad seipsam atque super proprium reflexiua: ideo proprium actum imperare potest, praesertim quo ad exercitium actus: tamen ex parte obiecti, sic est aliquis actus tam voluntatis quam rationis, qui sub imperio non cadit. Nam primus motus voluntatis respectu boni in communi vel finis, est omnino naturalis. Consensus quoque rationis ad prima principia, naturalis existit.
- a. 7. 7. ¶ At vero appetitus sensituius est virtus organo. Omnis autem virtus organica in suo actu dependet tam ex dispositione organi, quam ex dispositione potentiae quae agit per organum sicut: visio dependet à vi visiva oculi, & à completionem organi. Appetitus autem sensituius in quantum huiusmodi, ratione inferior est, & subditur ei, atque secundum eam regulari potest: & quo ad hoc actus ipsius potest imperari. Sed dispositio organi corporalis, rationi non subditur, & ex hac parte impeditur appetitus sensituius ne rationi penitus subiiciatur. Vnde apostolus dicit: Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, & cetera. Hoc enim potest contingere ob causam praedictam, vel quia motus appetitus sensitui subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus: tuncque motus ille est praeter rationem, quamuis poterat impediri ad ea si prauidisset. Et ergo primo Politicorum Aristoteles asserit, quod ratio praestit concupiscibili & irascibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruum: sed politico vel regali, qui est ad liberos non in omnibus subiectos.
- a. 8. 8. ¶ Proinde actus, qui ex appetitu rationali, vel sensitui procedunt ex apprehensione quadam emanant. Appetitus autem naturalis, apprehensionem non sequitur, sed impressio

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 163.  
nem naturae. Quoniam ergo actus animae vegetatiuae, ex naturali appetitu causantur, rationi non subduntur, nec eius imperio subiiciuntur.

a. 9. 9. ¶ Adhuc autem organa potentiarum animae sunt corporis membra. Quoniam igitur potentiae sensituae, non autem vegetatiuae rationis subduntur imperio: propterea omnium motus membrorum, quae sunt organa sensituarum virtutum, rationi subduntur: sed quae viribus animae vegetatiuae deseruiunt, non sunt rationi subiecta in motibus suis.

¶ An omnis actio sit bona. 2. An actio bonitatem sumat ex obiecto, circumstantia, uel fine. 3. An aliqua actio hominis sit bona uel mala ex specie. Articulus 19.

9. 18. a. 1. Omnis insuper actio tantum habet de bonitate, quantum de entitate. Et quantum deest ei de bonitate, quae eam decet & attinet, tantum de malo participat. Sic ergo omnis actio in quantum est ens quoddam, est bona bonitate entis: in quantum verò à debita rectitudine vel proportionem perfectionemque deficit, dicitur mala.

a. 2. 2. ¶ Species autem dat esse, quia species sumitur ab eo quod est formale. Quoniam itaque actio speciem habet ab obiecto, ideo prima bonitas actus moralis, dependet ab obiecto conuenienti, & malum ab inconuenienti obiecto. Vnde illud dicitur bonum ex genere, cuius obiectum est bonum: Et malum ex genere, cuius obiectum est malum, vt rapere aliena. Et sumitur hic genus pro specie, sicut cum dicimus: Genus humanum, id est, tota species.

a. 3. 3. ¶ Quemadmodum autem in naturalibus forma substantialis non confert totam perfectionem, sed requiruntur accidentia aliqua: sic tota bonitas actionum non est à solo obiecto, sed exiguntur circumstantiae, quae actum perficiunt.

a. 4. 4. ¶ Porro eadem est dispositio rerum in esse & in bonitate & ideo personae diuinae, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non dicuntur bonae per relationem ad finem. Res autem causatae, sicut sortiuntur esse à causa efficiente: sic dicuntur bonae ex causa finali, à qua dependet, praeter bonitatem absolute eis conuenientem: nam cuius esse ab alio est, illud ordinatur ab alio, & sic ex fine bonitatem quandam sortitur. Itaque in actibus humanis quadruplex bonitas con-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sideratur. Vna secundum genus. Nam tantum habet de bonitate, quantum de entitate. Secunda secundum speciem, quæ est ex obiecto. Tertia ex circumstantia. Quarta ex fine, puta secundum habitudinem ad bonitatis originem. Proportio nanque ad finem atque in ipsum relatio, actioni intrinseca est, quanuis finis sit causa extrinseca.

a. 5. ¶ Denique bonum & malum diuersificant speciem actuum humanorum, quia species ex obiecto accipitur. Obiectum autem bonum vel malum censetur per comparationem ad rationem, in quantum videlicet est ei conueniens vel disconueniens. Nam secundum Dionysium quarto capite de diuinis nominibus, Bonum hominis est secundum rationem consistere. Vnicuique etenim bonum est, quod conuenit ei secundum suam formam, & malum quod præter ordinem propriæ formæ inest.

¶ An actus habeat speciem boni uel mali ex fine. 2. An species ex fine contineatur sub specie ex obiecto. 3. An aliquis actus sit indifferens secundum speciem uel indiuiduum. 4. Et quomodo circumstantia reddat actum bonum uel malum. Articulus 20.

a. 6. **P**orro actus voluntatis est duplex, videlicet interior, cuius obiectum est finis: & exterior, cuius obiectum est materia circa quam versatur. Et sicut actus exterior specificatur ab obiecto, sic interior à fine. Actus uero interior respectu exterioris se habet formaliter, quoniam actus exterior non habet rationem moralitatis, nisi in quantum uoluntarius extat. Ideoque species actus humani formaliter sumitur secundum finem, materialiter uero secundum obiectum actus exterioris. Vnde secundum Aristotelem quinto Ethicorum: Qui furatur ut adulterium faciat, magis est adulter, quam fur. Finis quoque habere potest rationem obiecti atque econtra.

a. 7. 2. ¶ Denique exterioris actus obiectum, quandoque est per se ordinatum ad finem voluntatis, sicut bene pugnare se habet ad triumphum: quandoque per accidens, ut rapere aliena causa præstandi egeno. Diuisio autem fieri debet secundum ea quæ per se sunt, & non per accidens. Dum ergo obiectum non ordinatur per se ad finem, tunc differentia specifica ex parte

obiecti non est determinatiua eius quæ est ex fine, neque econtra, nec una species est sub alia, sed actus moralis est sub duabus speciebus disparatis. Vnde qui furatur ut mechetur, duas in vno actu committit malitias. Si autem obiectum sit per se ordinatum ad finem, tunc una specierum erit contenta sub alia, quoniam una differentia determinat aliam, ut potest particularior vniuersalior. Differentia autem quæ est ex fine communior est, quia uoluntas cuius obiectum est finis, est commune motuum principium omnium uirium animæ, quarum obiecta sunt particularium operationum obiecta. Nempe quo differentia sumitur à forma particulariori, tanto est magis specifica. Quanto etiam agens est magis commune, tanto vniuersalioris formæ est causa. Rursus quanto finis extat posterior, tanto, vniuersaliori respondet agenti: quemadmodum uictoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis à summo duce intentus.

¶ Dictum quoque est, qualiter vnus actus non est nisi sub vna specie secundum esse naturæ, qui tamen sub multis est speciebus, secundum ea quæ accidunt ei: ut pomum in quantum est coloratum ac redolens: sub diuersis ponitur speciebus.

3. ¶ Amplius, quoniam actus trahit speciem ab obiecto ad rationem relato, ideo actus ex propria specie dicitur bonus, quando obiectum includit aliquid rationi conueniens: ut dare elemosinam indigenti. Malus uero, quando obiectum includit, quod rationi repugnat: ut tollere aliena. Quando autem obiectum nullum horum includit, est actus indifferens: ut leuare festucam.

¶ Agnoscendum autem quod duplex est priuatio. Vna quæ consistit in priuatum esse, & hæc nihil de habitu sibi contrario relinquit, nec inter eam & habitum est aliquod medium, ut cæcitas respectu uisus. Alia autem priuatio consistit in priuari, ut egritudo opponitur sanitati. Et talis non auferit totum, sed aliquid circa subiectum relinquit. Vnde inter eam & habitum est aliquod medium. Et ita secundum Themistium super Prædicamenta, malum est priuatio boni. Et ergo inter bonum & malum potest esse aliquid indifferens secundum speciem.

4. ¶ Impossibile uero est actum humanum seu uoluntarium esse indifferentem secundum indiuiduum. Actus enim non solum est bonus ex obiecto sed etiam ex circumstantiis. Circumstantiæ autem sunt maxime indiuiduorum. Necessè est autem omnem actum singularem qui est humanus id est ex

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ratione procedens, vel referri ad debitum finem, & sic est bonus: vel non, & sic erit malus. Actus autem qui ex sola imaginatione causatur ut pedem mouere, vel barbam fricare, non est proprie humanus neque moralis: & ergo potest esse indifferens etiam secundum indiuiduum.

a. 10. 5 ¶ Amplius, sicut species rerum naturalium à forma naturali ac propria sumitur: sic species actus moralis sumitur à forma, prout à rōe concipitur. Processus autem naturæ, est determinatus, sed ratio semper ultra progredi potest in considerando. Et ideo quod in vno actu accipitur ut circumstantia adiuncta obiecto determinanti speciem actus, potest in alio actu sumi ut principalis conditio obiecti speciem actus determinantis: & sic est quasi differentia specifica, & non ut circumstantia. Vnde potest cōstituere speciem actus, sicut rapere aliena est furtum: sed rapere alienum in loco sacro est species alia quæ sacrilegium dicitur: eo quod locus qui secundum se est circumstantia, accipiatur secundum specialem deformitatem contra rationem quæ iudicat non esse inferendam loco sacro iniuriam.

a. 11. 6 ¶ At verò non semper circumstantia variat speciem, ut potest cum non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia conditione, per quam actus bonitatem malitiam ve sortitur: quemadmodum tollere aliquid in magna, vel parua quantitate, non concernit ordinem rationis in bono aut malo: nisi supposita alia cōditione ex qua actus fit bonus vel malus, videlicet hoc quod est esse alienum, quod rōni repugnat. Vnde tollere alienum in magna vel parua quantitate, non diuersificat speciem culpæ, quanuis eam grauet vel minuat.

¶ Quod bonus voluntatis sit ex obiecto 2. An solum ex obiecto 3. An dependeat ex ratione 4. An ex æterna lege 5. Et utrum ratio errans obliget. Articulus 21.

q. 19. a. 1.

**Q**uemadmodum autem verum & falsum sunt differentie actus intellectualis: sic bonum & malum sunt differentie actuum voluntatis. Differentia verò specifica actuum ex obiecto accipitur, secundum præhabita. Bonum ergo & malum in actibus humanis proprie prefatur secundum obiecta. Bonum enim per rōnem representa-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 165  
tur voluntati, ut obiectum. Et in quantum cadit sub ordine rōnis, pertinet ad genus moris, causatque bonitatem moralem in actu voluntatis, quanuis in se non sit bonum, nisi bonitate naturæ. Rō nanque est principium humanorum atque moralium actuum.

2 ¶ Præterea quo aliquid prius est, eo extat simplicius, & ex paucioribus pendens. Principium autem bonitatis atque malitiæ actuum humanorum, est ex actu voluntatis. Vnde quanuis aliorum bonitas & malitia, secundum diuersa quæat attendi, tamen bonitas & malitia voluntatis est tantum secundum vnum sumenda, videlicet quod per se facit bonitatem in actu. Hoc autem est obiectum. Et igitur ex solo obiecto & non ex circumstantiis, actus voluntatis redditur bonus.

¶ Finis quoque cum sit obiectum voluntatis, & non aliarum animæ virium, est causa bonitatis in actu voluntatis. Nec est alia bonitas quæ ex fine est, quam quæ ex parte obiecti. Patet ergo quod si voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malā. Et si aliqua circumstantia debita desit, non est boni.

3 ¶ Porro quoniam ratio voluntati obiectum suum ostendit, eo quod bonum commune intellectum sit voluntatis obiectum. Ideo bonitas voluntatis, ex consequenti à rōne dependet, sicut ab obiecto.

4 ¶ Causa demum prima plus influit quam causa secunda. Cum ergo ratio humana non sit regula actuum voluntatis nisi per participationem rōnis diuinæ, quæ dicitur lex æterna, constat quod lex diuina est magis causa bonitatis actuum voluntatis quam ratio humana: Vnde deficiente iudicio rationis humanæ, ad legem diuinam recurrendum est: quæ nobis aliquo modo innotescit per rationem humanā, vel reuelationem.

5 ¶ Insuper cum conscientia sit actus rationis, (est enim applicatio scientiæ ad aliquid) idem est querere: An voluntas à ratione errate discordans erret, & utrum cōscientia errans obliget. Quidam ergo ponebant quod conscientia errans solummodo obliget in actibus indifferētibus. Sed hoc irrationabiliter dictum est. Nam siue actus sit ex suo genere bonus siue malus, siue indifferens, si ratio erret, dicendo bonum est malum, & sic bonum tanquam malum voluntati proponat, si voluntas fertur in tale bonum, fertur in ipsum sub ratione proprietateque mali: & quanuis obiectum sit per se bonum, tamen per accidens malum est, propter rationem errantem. Si-

a. 2.

a. 3.

a. 4.

a. 5.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

milititer si quod malū est, ratio æstimet bonū, & voluntas illud repudiet, palam est quod vitat malū in quantum bonum. Hoc autem illicitū est. Ideoq; ratio errans obligat voluntatem. Vnde de septimo Ethicorum Philosophus asserit: Incontingens per se est, qui rationem rectam non sequitur: per accidens verò, qui non sequitur etiam falsam.

¶ Vtrum uoluntas rationi erranti concordans sit bona 2. Vnde bonitas uoluntatis, & quantitas bonitatis eius in his quæ sunt ad finem dependeant 3. An bonitas uoluntatis humanæ sit ex conformitate ad uoluntatem diuinam 4. Et qualiter ei conformanda est. Articulus 22.

a. 6.

**R**ursus idem est querere, an voluntas rationem errantem sequens sit bona: & utrum cōscientia errans excuset. Cuius determinatio ex præostensis dependet, quomodo scilicet ignorantia caussat inuoluntarium. Quando enim ignorantia facit inuoluntarium, tollit bonum ac malum morale. Hæc verò ignorantia est, quæ nec directe nec indirecte est volita. Vnde conscientia errans ex negligentia vel sponte, vel de eo quod scire tenetur, non excusat uoluntatem ipsi adhærentem. Sed error circumstantiarum excusat, prout circumstantiæ se tenet ex parte voliti, prout homo ignorat circumstantias actus quem uult: uelut si quis mulierem submissam æstimet suam, sicque petenti debitum reddat: tunc excusatur à culpa. Propter prædicta autem nõ est homo perplexus, quoniam potest errorem rationis relinquere.

a. 7. & 8.

¶ Præterea intentio ad uoluntatem se habet dupliciter, Vno modo antecedenter, uidelicet quum aliquid facimus propter intentionem finis: ut si quis ieiunet propter deum, & tunc bonitas uoluntatis ex finis intentione dependet. Nam ordo intentionis ad finem accipitur, ut ratio bonitatis voliti. Alio modo se habet ad uoluntatem concomitanter, sicut dum homo uult facere aliquid, & postea refert illud in deum: tunc bonitas primæ uoluntatis non dependet ex fine sequenti, nisi actus reiteretur. Si verò aliquid fiat bona intentione, tunc sequens intentio praua non destruit bonitatem actus prioris: sed eius qui reiteratur. Dicit autem Dionysius quarto cap. de diuinis nominibus: Quod bonum est ex integra causa, malum verò ex singularibus defectibus. Deniq; circa actū & in-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 166.

entionem, duplex attenditur quantitas. Vna ex parte obiecti ut cum uult quis maius bonum. Alia ex parte actus uel potius agentis, qui uult uel agit intense. Loquendo autem de quantitate utriusq; quantum ad obiectum, sic quantitas actus non consequitur quantitatem intentionis: uel quia obiectum non est fini suo proportionatum, uel quia circa actum exteriorem impedimenta occurrunt, quæ vitari non possunt. Quia uerò intentio quodammodo uoluntatem concernit, ideo bonitas intentionis in uoluntatem redundat, præsertim quo ad dei iudicium. Considerando autem quantitatem intentionis & actus, tam ex parte obiecti quam agentis: sic intentio uel augmentum seu feruor intentionis redundat in actum uoluntatis interioris & exterioris, quanuis actus exterior non sit materialiter tam intensus. Intentio nanq; se habet formaliter ad utrunq;.

a. 9.

¶ Insuper bonitas uoluntatis humanæ ex conformitate diuinæ uoluntatis dependet, quatenus sicut deus primo & naturaliter uult summā & propriam bonitatem: sic & nostra uoluntas eandem secundū suæ naturæ proportionem finaliter uelit.

a. 10.

¶ Adhuc autem quoniam bonum apprehensum est uoluntatis obiectum, ideo aliquid quod secundum unam considerationem est bonum & optandum, secundum aliam malum est ac fugiendum. Vnde diuersi possunt de eodem desiderare opposita, secundum rationes diuersas. Et hoc modo potest hō aliquid uelle, quod deus non uult, quia deus respicit bonum cōmune totius uniuersi: homo autē rationē particularē. Et tamen hoc quod homo uult, deus uult eum uelle. Tenetur autē uoluntas humana conformari diuinæ formaliter, uolēdo bonum cōmune atque diuinum, & ad illud alia uolita ordinare.

¶ An bonitas & malitia sint primo in actu uoluntatis 2. An tota bonitas exterioris actus à uoluntate dependeat 3. An interioris exteriorisque actus sit una bonitas 4. Vel an actus exterior aliquid addat 5. An euentus sequens aliquid addat bonitatis 6. Et utrū idē actus exterior possit esse bonus & malus. Arti. 23.

q. 20. a. 1.

**I**n exterioribus deniq; actibus, duplex bonitas esse potest Vna ex parte obiecti & circumstantiarū: ut dare eleemosynam ex suo genere bonum est, propter materiam circumstantiarū. Et hæc bonitas non est à uoluntate, sed potius à

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ratione, imo præcedit actum voluntatis, secundum quod est in apprehensione rationis. Alia bonitas actuum exteriorum est, ex ordine ad finem, sicut occidere hominem propter iustitiam, bonum est. Cum ergo voluntas primo atque directe sit finem respiciens, ideo hæc bonitas primordialiter in actu voluntatis consistit, & ex ea ad actum exteriorum derivatur.

a. 2. 2. Unde elucet quod tota bonitas actuum exteriorum non semper à voluntate dependet, sed solum secunda.

a. 3. 3. Porro actus interior atque exterior licet distinguantur secundum esse naturæ, tamen secundum genus moris seu esse morale sunt vnus actus, cum actus interior sit formalis respectu exterioris, qui ordinatur ad interiorem, rãquam materialis. Ex formali verò & materiali fit vnum.

Actus verò qui vnus est, interdum habet plures rationes bonitatis siue malitiæ, quandoque vnã dũtaxat. Bonitas verò vtriusque actus dicitur vnã, eo quod vnã ordinetur ad aliã. Quandoque ergo actus exterior est solum bonus ex ordine ad finem, tunc omnino est vnã bonitas interioris exteriorisque actus: quemadmodum penitus vnã est bonitas potionis amaræ, & medicinæ, eo quod potio amara nil habeat appetibilitatis, nisi per comparisonem ad sanitatem. Quando autem actus exterior bonus est secundum se propter materiã debitam, vel circumstantias, tunc non est vnã bonitas vtriusque actus: sicut non est vnã bonitas potionis saporosæ & medicinæ. Sed tunc bonitas voluntatis quæ est ex fine, redundat in actum exteriorum. Bonitas quoque actus exterioris in voluntatem resultat.

a. 4. 4. Porro actus exterior, qui bonitatem habet ex circumstantiis atque obiecto aliquid addit bonitatis actui interiori, siue malitiæ. Actus verò exterior in quantum bonus est ex ordine ad finem nil addit de bono vel malo actui interiori, nisi ipsa voluntas secundum se fiat melior in bonis, aut peior in malis. Quod tripliciter potest contingere. Primo secundum numerum, vt cum voluntas vult aliquid agere, & non facit, postea verò iterum vult, & facit: tunc enim duplicatur actus interior in bono vel malo. Secundo quo ad extensionem, quia voluntas actui immorando magis in suo actu interiori perseverat & continuatur, & per hoc fit melior siue deterior. Tertio secundum intentionem. Nam aliqui exteriores actus sunt secundum se delectabiles, vt luxuriatio, gula: aliqui autem pœnosi.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 167

Dum ergo talibus actibus aliquis occupatur, affectus interior magis acceditur, plusque peccatur in actu quã in solo affectu.

5. ¶ Insuper quando euentus actum sequens est præcogitatus, tunc reddit actum meliorem, aut certe peiorem. Si enim homo agnoscit, quod ex actu suo malo multa mala sequi possunt, nec tamen illum omittit, videtur voluntas eius plurimum inordinata. Si autem euentus sequens præcogitatus non est, distinguendum videtur. Nam vel euentus per se ex actu consequitur, seu in pluribus, vel per accidens & in paucioribus. Primo igitur modo addit de malo aut bono, non autem secundo modo.

6. ¶ Ad huc autem nil prohibet id quod in vno genere simpliciter vnum est, esse multa secundum comparisonem ad aliud genus: quemadmodum superficies in genere quantitatis vnã existit, relata verò ad genus qualitatis, prout partim alba est partimque nigra, sic est quodammodo plura. Pariformiter actus, qui vnus est secundum esse naturæ, potest esse bonus & malus secundum esse morale. Sed impossibile est, actum in genere moris eundem ac vnum esse bonum & malum.

¶ Vnde actus humanus sortiatur rationem rectitudinis vel peccati 2. Laudabilis vel vituperabilis 3. Meriti vel demeriti. Articulus 24.

q. 21. a. 1.

**M**alum præterea communius est, quam peccatum. Nam quælibet priuatio boni, constituit rationem mali. Peccatum verò est, in quantum actus deficit à debito fine: quod ideo accidit, quoniam regulam suam non sequitur. Hæc autem regula in his quæ naturaliter agunt, est inclinatio naturalis. In his verò quæ intellectualiter agunt, est ratio & lex æterna. Vnde sicut actus naturalis, qui in naturalem finem secundum exigentiam naturalis inclinationis tendit, rectus vocatur, eo quod medium nõ exit ab extremis, videlicet actus ab ordine agentis ad debitum finem: sic actus hominis, qui secundum rationem vel legem æternam mensuratur ac regulatur, rectus vocatur. Si verò ab hac rectitudine obliquetur, erit peccatum. Quoniam igitur actus humanus dicitur bonus, qui secundum rationem aut legem æternam est, & malus qui inde recedit: patet quod actus hominis habet rationem rectitudinis, in quantum bonus vel malus existit.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

a. 2. & 7. 2 ¶ Porro culpa est iu minus quam peccatum. Superaddit enim ad rationem peccati quod sit in potestate agentis, scilicet habente proprii actus dominium. Actus autem dicitur bonus vel malus, in quantum est voluntarius: ideoque bonum & malum in actibus voluntariis rationem laudabilis, vel vituperabilis facit. At verò meritum atque demeritum dicimus in ordine ad retributionem iustitiæ, quæ fit in quantum aliquid agitur in profectum aut nocumentum alterius. Quilibet autem inter alios viuens, est quodammodo membrum ac pars societatis: & sic malum ac bonum eius redundat in alios, & iuxta hoc debetur retributio, actusq; eius rationem demeriti sortitur vel meriti.

a. 4. 3 ¶ Qui verò peccat in seipsum, vel pro seipso bonum operatur, aliquo modo communitati obest, vel proficit. Et quoniam deus est vltimus hominis finis, ideo qui peccat iniuriam deo facit, quoniam actum suum in deum non ordinat, nec ei honorem debitum impedere curat. Et ideo actus talis per respectum ad deum, rationem demeriti habet. Vnde actus humani per comparisonem ad deum meritorij, vel demeritorij sunt.

¶ De passionibus animæ in communi 2. Et de subiecto earum. Articulus 25.

q. 22. a. 1.

Pati præterea dicitur vno modo communiter pro omni receptione, & sic sentire & illuminari est pati. Secundo dicitur, cum aliquid recipitur cum obiectione alicuius disconuenientis, vt sanari. Tertio cum abiicitur aliquid connaturale, vt egrotari, quod est per sanitatis expulsiōem & infirmitatis introductionem. Et his tribus modis esse potest in anima passio. Tamen passio secundo & tertio modo accepta est cum corporali transmutatione. Vnde nec animæ competit, nisi per accidens in quantum compositum patitur. Propriissime verò passio nominatur, quæ est cū expulsiōe cōuenientis. Propter quod tristitia est magis proprie passio, quam lætitia.

a. 2. 2 ¶ Pati enim proprie est trahi ab agente ex proprio statu. Et quoniam anima per vim appetitiuam potius trahitur ad aliquid quam per vim apprehensiuam (quia per vim appetitiuam tendit in res prout in seipsis consistunt. Per vim autem apprehensiuam, secundum quod sunt in apprehensione) ideo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 168

passiones potissime in parte appetitiua locantur: & etiã quia virtus apprehensiuam intentionaliter à suo obiecto mouetur, virtus autem appetitiua naturaliter atque realiter.

¶ Amplius quoniam passio fit cum corporali transmutatione: ideo in parte intellectiua seu voluntate non proprie ponitur, cum pars illa superior sit immaterialis atque sine organo operans. Vnde secundum Damasc. 2. libro. Passio est motus appetitiuæ virtutis, sensibilis in imaginatione boni vel mali. Itē passio est motus irrationalis animæ per suspiciōem boni vel mali.

a. 3.

¶ De differentia passionū concupiscibilis ab irascibili 2. De contrarietate passionum irascibilis 3. An omnis passio habeat contrarium 4. Et an sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ adinuicem. Articulus 26.

q. 27. a. 1.

Est insuper necesse, diuersarum potentiarum esse diuersa obiecta. Ideoq; diuersarum potentiarum passiones, diuersa obiecta concernunt. Vnde & specificè differunt. Obiectum autem appetitus concupiscibilis est bonum sensibile, vel malum simpliciter sumptum, quod est delectabile aut dolorosum. Sed in quantum tale bonum ac malum sensibile habet rationem ardui, scilicet quia anima difficultatem ac pugnam sustinet, tale bonum adipiscendo, & malum fugiendo: sic est obiectum appetitus irascibilis. Vnde passiones, quæ absolute respiciunt bonum vel malum, sicut gaudium, tristitia, amor, odium sunt in concupiscibili. Sed quæ illud respiciunt sub ratione ardui, quemadmodum timor, audacia, spes, & cætera in irascibili ponuntur. Data est enim animabus vis irascibilis, quatenus impedimenta tollantur, quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere impeditur. Et ergo omnes passiones irascibilis, terminantur ad passiones concupiscibilis. Propter quod gaudium atque tristitia, quæ proprie sunt in concupiscibili, consequuntur passiones irascibilis.

2 ¶ Proinde duplex est contrarietas passionū. Vna secundum obiecta, sicut & mutatio vna diuersificatur ab alia secundum terminū motus. Et hæc est cōtrarietas passionū cōcupiscibilis. Alia est cōtrarietas secundum accessū & recessū ab eodē. Et vtraq; inuenitur in passionibus irascibilis. Obiectū enim cōcupiscibilis est bonū vel malū simpliciter. Bonū vero vt sic, non potest esse terminus à quo receditur, sed solū ad quē acceditur.

a. 2.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Similiter malum in quantum malum, non est terminus ad quem tendit affectus, sed à quo fugit. Omnis itaque passio concupiscibilis vel est respectu boni ut tendens in ipsum, quemadmodum amor, desiderium, gaudium: vel respectu mali ut ab ipso refugiens, ut odium, abominatio, tristitia. Obiectum verò irascibilis non est bonum vel malum simpliciter, sed in quantum est arduum. Et sic in quantum est bonum, habet ut tendatur in ipsum, quod pertinet ad spem: in quantum autem est arduum seu difficile, ab ipso receditur, quod ad passionem pertinet desperationis. Similiter malum arduum in quantum est malum, habet ut vitetur, quod ad timorem pertinet. In quantum autem est arduum, per quod homo euadit subiectionem mali, sic habet rationem boni difficilis, sicque tendit in ipsum audacia. Patet igitur, quod contrarietas inter passionem spei & timoris, est secundum differentiam boni & mali in obiecto. Sed timor atque audacia distinguuntur secundum accessum & recessum ab eodem.

a. 3. 3. ¶ Præterea hoc solum passioni iræ est proprium, quod nullo modo contrarium habet, sed solum opponitur ei cessatio iræ: quæ oppositio non est contrarietatis, sed negatiua vel priuatiua.

a. 4. 4. ¶ Passiones demum distinguuntur secundum principia actiua, quæ sunt passionum obiecta. Actiuorum verò differentia duplex est. Vna secundum speciem, sicut differt ignis & aqua. Alia secundum diuersitatem virtutis actiua, ut magis calidum à minus calido. In motibus verò appetitiua partis animæ bonum habet vim attractiuam, malum expulsiuam. Primo autem causat bonum in appetitu, inclinationem, aptitudinē seu connaturalitatem ad ipsum: & hoc pertinet ad passionē amoris, cui ex opposito correspondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum adeptum, dat executionem ad ipsum assequendum: quod ad passionem desiderij seu concupiscentiæ spectat. Et ex opposito respectu mali, est abominatio vel fuga. Tertio dum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem in bono, quod ad delectationem vel gaudium attinet, cui ex parte mali opponitur dolor seu tristitia. ¶ In passionibus verò irascibilis præsupponitur inclinatio ad bonum ex parte concupiscibilis, & respectu boni nondum adepti est spes & desperatio. Respectu verò mali nondum imminētis, sunt timor atque audacia. Sed respectu boni adepti,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 169  
nulla passio est in irascibili. Adepto nanque bono, desinit difficultas.

¶ Itaque in concupiscibili sunt tres passionum coniugationes, videlicet amor & odium, desiderium & fuga, gaudium & tristitia. Similiter in irascibili, scilicet spes & desperatio, timor & audacia, ira quoque, cui nullus motus passionis opponitur.

¶ Omnes igitur passiones specie differentes sunt undecim, sex in concupiscibili, & quinque in irascibili, sub quibus vniuersæ animæ passiones continentur.

¶ An bonum & malum morale reperiantur in passionibus animæ. 2. An omnis passio sit mala moraliter 3. An addat uel minuat bonitatem uel malitiam actus. 4. An aliqua passio sit bona aut mala ex propria specie. Articulus. 27.

q. 27. a. 1.

Dupliciter demum considerantur passiones animæ. Primo secundum se, & sic non sunt bonæ vel malæ moraliter, cum sint motus irrationalis appetitus. Secundo prout subiacent rationis ac voluntatis imperio, & sic dicuntur moraliter bonæ uel malæ & voluntariæ. Vel quia à voluntate imperantur, vel quia non prohibentur.

¶ Porro Stoici omnes animæ passiones dixerunt per se malos animi morbos. Et hos Tullius in libro de Tusculanis quaestionibus sequitur. Peripatetici verò dixerunt passiones esse bonas, si ratione moderentur, & malas, si limites rationis excedunt. Horum autem dissentio est parua aut nulla secundum rem. Nam Stoici non discernebant sensum ab intellectu: & per consequens nec appetitum sensitium ab intellectu. Vnde omnem rationalem motum appetitiuum, dixerunt motum voluntatis: passionem verò, motum rationis censuram non seruantem. Peripatetici verò sensum ab intellectu appetitum quoque sensitium ab intellectu distinxerunt.

¶ Dicit autem Damascen<sup>9</sup>, quod passio est præter naturam. Quod intelligendum non est, quod semper sit præter rationē sed quod in omni motu passionis additur vel diminuitur aliquid à naturali motu cordis, prout cor mouetur intensius siue remissius secundum systolen aut diastolen.

3. ¶ At verò Stoici quoniam passiones dicebant esse inordinatos animæ motus, ponebant actum virtutis ex præmixtiōe

a. 2.

a. 3.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

passionis in bonitate diminui. Sed quia passiones sunt naturales motus & per consequens nec bonæ nec malæ ex se sed secundum rationis directionem, ideo passio ratione moderata perficit actum moralem atque humanum. Pertinet enim ad hominis laudem, quod passiones, exterioraque membra rationi ac voluntati obedire compellat: quemadmodum dignus est opus bonum forinsecus prosequi, quam solum intus concupere. Propter quod ait scriptura: Cor meum, id est voluntas, & caro mea, id est, appetitus sensitivus, exultaverunt in deo.

4. 4. ¶ Sciendum vero quod passiones dupliciter se habent ad rationem, scilicet antecedenter: & sic diminuunt bonitatem in actu, quoniam rationem obnubilant. Unde melius est ad bonum opus induci ex ratione, quam ex passione. Secundo se habent ad rationem consequenter. Et hoc dupliciter. Primo per modum redundantia. Dum enim superior portio animæ in aliquid intense movetur, sequitur motum eius appetitus inferior: & tunc passio est signum intentionis voluntatis, indicatque bonitatem actus moralis esse maiorem. Secundo per modum electionis, quemadmodum dum homo ex deliberatione assumit passionis affectum, quatenus per hoc proprius bona operetur, appetitu sensitivo cooperante. Et ita passio animæ addit actui bonitatem. Passio quoque tendens in malum & rationis precedens iudicium, peccatum dimittit: quia qui ex passione peccat, minus peccat quam ex industria peccans. Sed sequens ipsum actum, auget peccatum, vel augmentum peccati significat.

¶ De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis  
2. De ordine passionum concupiscibilis ad invicem m. 3. De ordine passionum irascibilis ad invicem. 4. Atque de quatuor principalibus passionibus. Articulus 28.

7. 25. a. 1. ¶ Passiones denique concupiscibilis ad plura se habent, quam passiones irascibilis. Nam quædam earum ad motum pertinent, ut desiderium, abominatio: quædam ad quietem, quemadmodum gaudium atque tristitia. Sed in passionibus irascibilis, nulla pertinet ad quietem, quia bonum arduum quod est obiectum irascibilis, quando iam præsens adeptumque est, ardui rationem amittit: & sic in ipso non quiescit appetitus, inquantum huiusmodi. Passiones i-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 170.

gitur irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, secundum ordinem executionis. Sunt enim motus ad illas, sicut spes præcedit gaudium, quia motus præcedit terminum ad quem. Passio vero concupiscibilis importans quietem in malo, media est inter duas passiones irascibilis: sicut tristitia media est inter timorem quem sequitur, & iram quam præcedit. Dum nanque occurrit malum quod timebatur, inde tristitia oritur quæ ultra iram producit, dum homo ex tristitia in vindictam exurgit. Et quoniam malum rependere iniurians apprehendit ut bonum, ideo gaudet iratus cum propria fuerit ultus iniuriam. Unde omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet gaudium atque tristitiam. Passiones autem concupiscibilis quæ motum important, præcedunt passiones irascibilis. Sicut enim obiectum irascibilis superaddit obiecto concupiscibilis rationem difficilioris: sic passiones irascibilis aliquid addunt super passiones concupiscibilis: quemadmodum spes superaddit desiderio quendam conatum & timor addit fugam quendam animi depressionem propter mali difficultatem. Itaque passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis, quæ motum in bonum vel malum concernunt, & eas quæ quietem in bono seu malo important. Unde originem habent à passionibus concupiscibilis, & ad eas quoque terminantur.

2. ¶ At vero obiectum concupiscibilis est bonum vel malum. Cum ergo bonum præcedat naturaliter malum, passiones concupiscibilis habentes bonum pro obiecto, priores sunt passionibus concupiscibilis, quarum obiectum est malum. Ex eo enim quod queritur bonum, refutatur malum oppositum. Bonum vero habet rationem finis, qui est prior in intentione, sed in executione posterior. Unde ordo passionum concupiscibilis secundum intentionem vel secundum executionem potest attendi. Secundum executionem quoque prius est quod primo fit in eo qui tendit in finem. Omne vero tendens in finem primo sortitur aptitudinem seu proportionem ad ipsum, secundo movetur ad finem, tertio autem in fine quiescit. Aptitudo vero ad finem est amor, qui aliud non est, quam complacentia boni. Sed motus ad bonum desiderium dicitur, vel concupiscentia appellatur. Quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Itaque secundum ordinem consecutionis amor præcedit desiderium, & desiderium delectationem. Sed secundum



D. DIONYSII CARTHYSIANI

ordinem intentionis est ecōtra: sic enim delectatio prior est, nam primo intenditur, & desiderium causat atque amorem. Delectatio nanque est fruitio boni, & sic rationem finis sortitur. Et quoniam concupiscentiæ passio est aliis passionibus appetitus concupiscibilis magis sensibilis, ideo ab ea appetitus dicitur concupiscibilis.

a. 7. 3. ¶ Amplius inter passiones irascibilis secundum viam generationis vel consecutionis ira extat posterior, causatur enim ex præsentia mali. Spes quoque & desperatio, quarum obiectum est bonum, præcedunt audaciam & timorem, quarum obiectum est malum difficile. Sed & spes prior est desperatione, & timor cum sit recessus à malo est prior audacia. Quemadmodum autem appetitus boni est ratio vitandi mali: ita spes est causa audaciæ, quia audacia spem triumphii consequitur, & timor desperationem vincendi. Ira verò audaciam sequitur. Vnde omnium passionum irascibilis prima est spes. Sed inter omnes passiones simpliciter secundum viam generationis primo occurrunt amor & odium, secundo desiderium & fuga, tertio spes & desperatio, quarto timor & audacia, quinto gaudium & tristitia, quæ ad omnes passiones sequuntur. Nominatur quoque appetitus irascibilis ab ira, quoniam ira est passio magis manifesta.

a. 4. 4. ¶ Præterea quatuor sunt passiones principales, videlicet gaudium & tristitia, timor & spes. Gaudium enim atque tristitia sunt completiæ & finales respectu omnium passionum. Timor vero & spes non sunt simpliciter completiæ omnium passionum, sed sunt completiæ in genere motus appetitiui ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, proceditque in desiderium, & terminatur in spe: sed respectu mali incipit in odio, & procedit ad fugam, terminatur que in timore. Vnde harum quatuor passionum distinctio designari solet secundum differentiam præsentis & futuri: nam motus concernit futurum, quies autem est in præsentia. De bono ergo præsentia est gaudium, & de malo præsentia tristitia. De bono quoque futuro est spes, & de malo futuro timor. Omnes verò cæteræ passiones ad has completiue reducuntur.

¶ An amor sit in concupiscibili. 2. An sit passio. 3. An sit idem quod dilectio. 4. De diuisione amoris. Articulus. 29.

q. 26. a. 1.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 172

A Mor præterea ad appetitum pertinet, quoniam vtriusque obiectum est bonum. Vnde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim appetitus naturalis in his quæ carent notitia. Et appetitus sensitivus, qui in brutis de necessitate ab apprehensione mouetur, sed in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum rationi obedit. Tertius est appetitus intellectualis, & in vnoquoque appetitu amor est illud, quod est principium motus, in finem amatum tendentis. Et quidem in appetitu naturali amor est connaturalitas seu proportionalitas appetentis ad appetibile: & hic est amor naturalis, sicut per gravitatem inest corpori graui connaturalitas ad locum medium. Coaptatio quoque appetitus sensitivi vel intellectualis ad aliud bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis. Itaque amor sensitivus est in appetitu sensitivo: & pertinet ad concupiscibilem, quia concernit bonum simpliciter, non sub ratione ardui.

a. 2. 2. ¶ Denique passio est affectus agentis in patiente. Agens vero naturale duplicem inducit effectum in patiente. Primo enim dat formam, secundo motum consequentem ad formam, & sic appetibile primo imprimit appetitui coaptationem ad ipsum seu complacentiam sui, ex qua oritur motus ad ipsum. Nam appetitivus motus circulo agitur, secundum Philosophum tertio de Anima. Appetibile nanque mouet appetitum faciens in eius intentione quandam complacentiam: & sic appetitus tendit in ipsum appetibile realiter consequendum, sicque motus finitur vnde incepit. Itaque prima immutatio appetitus ab appetibili amor est, ex quo nascitur motus tendens in ipsam rem, qui desiderium nominatur, & ultimo quies in re adeptæ, quæ dicitur gaudium: sic ergo amor est passio.

a. 3. 3. ¶ Porro amor, dilectio, amicitia, & charitas ad idem quodammodo pertinent. Differunt tamen secundum Philosophum, quia amicitia est quasi habitus. Amor autem atque dilectio significantur per modum actus vel passionis. Charitas vero vtroque modo accipitur. Veruntamen actus diuorsimode significatur per hæc tria, quoniam dilectio superaddit amori electionem: & sic non est in concupiscibili, sed in voluntate. Charitas quoque superaddit amori quandam perfectionem amoris, in quantum res dilectæ magni præcij æstimatur. Vnde omnis dilectio & charitas, est amor, sed non econtra. Amor autem

D. DIONYSII CARTHUSIANI

prout ponitur passio, non est nisi in appetitu sensitivo. Dicit auté Dionysius. quarto capitulo de diuinis nominibus, quod quibusdam sanctorum visum est nomen amoris esse diuini-  
us quam nomen dilectionis. Cuius ratio est, quoniam amor prout est in parte sensitiva, quādam passionem importat. Dilectio vero rationis iudicium præsупponit. Magis autem potest homo tendere in deum per amorem passiue, quodammodo à deo attractus, quam per rationem ad dei dilectionem possit perducere.

a. 4. 4. At verò secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ, Amare est bonum alicui velle. Motus ergo amoris in duo tendit, videlicet in bonum quod quis sibi vel alteri vult, & in eum cui vult bonum. Amor igitur concupiscentiæ, est eorum quæ aliis cupiuntur. Sed amor amicitiae est eorum qui secundum se diliguntur, quibus bona optantur. Diuisio ergo amoris in amorem concupiscentiæ, & amorem amicitiae datur secundum prius & posterius: quæ enim amantur amore concupiscentiæ non proprie dicuntur amari, sed amantur desideranturque alij, qui amore amicitiae amantur.

q. 2 7. a. 1. ¶ Vtrum bonum sit causa amoris. 2. An cognitio. 3. An similitudo sit causa dilectionis. 4. An etiam aliqua passio alia animæ Articulus 30.

**D**enique amor in appetitu est, qui cum sit virtus passiva, habet se ad suum obiectum scilicet bonum, vt patiens ad agens, & mobile ad mouentem. Vnde patet, quod bonum est causa amoris. Malum enim nunquam amatur, nisi ad rationem boni, videlicet prout est secundum quid bonum, & apprehenditur tanquam bonum simpliciter. Sic namque diligit aliquis iniquitatem, in quantum per eam ad delectationem vel pecuniā peruenit. Dicit auté Dionysius. 4. capite de diuinis nominibus: Quod pulchrum est omnibus amabile, sicut & bonum. Sola enim ratione differt à bono. Nam cum bonum sit, quod appetunt omnia, de ratione boni est vt appetitum quietet. Ratio quoque pulchri in eo consistit, quatenus in eius aspectu vel cognitione appetitus quiescat. Itaque pulchrum addit supra rationem boni ordinem ad cognoscitiuam potentiam. Quemadmodum enim bonum est quod simpliciter appetitui placet, simili-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 172.

ter pulchrum vocatur cuius ipsa apprehensio placet.

2. ¶ At verò quoniam bonum non mouet appetitum, nisi vt apprehensum: ideo amor notitiam exigit. Et teste philosopho: Sicut visio corporalis est causa sensitivi amoris: sic visio intellectualis videlicet contéplatio causa est spiritualis amoris per modum viæ, quia perducit ad amabile.

a. 2.

3. ¶ Insuper aliqua dicuntur vt similia in actu, vt duo homines albi in albedine similes sunt: & talis similitudo est causa amoris vel amicitiae, vel beneuolentiae. Dum enim vnus alteri actualiter assimilatur, vnus tendit in alium, sicut in vnum sibi, & vult illi bonum sicut & sibi. Aliqua verò dicuntur similia secundum potentiam, vt cum vnum habet inclinationem ad id quod in alio actu existit: & hæc similitudo est causa amoris concupiscentiæ. Diligit enim vnus alium, quoniam vult sibi inesse, quod alteri inest. Sed quoniam vnusquisque plus amat seipsum, quam alium. Ideo similitudo per accidens est causa rancoris, in quantum vnus habendo, quod alter desiderat, impedit eum à consecutione boni optati. Et ita similis odit similem. Non in quantum similem, sed vt sui voti impeditiuum, quemadmodum figuli corrixari solent eo quod se in lucro impediunt. Et inter superbos semper sunt iurgia, quoniam se mutuo impediunt in excellentia, quam cupiunt.

a. 7.

4. ¶ Præterea impossibile est, aliquam passionem esse vniuersaliter causam amoris. Omnis enim alia passio ex amore procedit. Aut enim importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo, Quorum vtrūque ex amore procedit, id est, ex cōnaturalitate & inclinatione ad aliud. Potest tamen aliquis amor ex delectatione, aut alia passione causari: sed illa delectatio ex alio præcedenti amore causatur.

a. 4.

¶ Vtrum unio sit effectus amoris. 2. Vtrum mutua inhaesio sit effectus amoris. 3. utrū ecstasis sit effectus amoris. 4. utrū zelus sit effectus amoris. 5. An amor sit uirtus læsiva. 6. An sit omnium causa, quæ agit amans. Artic. 31.

q. 2 3. a. 1.

**V**Nio autem amantis ad amatum est duplex. Vna secundum rem, vt cum amatum præsentialiter ad est amanti. Et hanc efficit amor effectiue, mouendo amantem ad id quod amat. Alia est unio secundum affectū, quæ oritur ex apprehensione qua aliquid cōcipitur vt

D. DIONYSII CARTHUSIANI

aliquo modo vnum amanti. Vnde amicus dicitur alter ego, Et secundum Augustinum quarto Confessionum. Bene vocatur dimidium animæ. Hanc verò vnionem facit amor formaliter. Nam ipse amor est nexus, & iunctura quædam duos copulans, aut copulare intendens, secundum Augustinum. Vnio quoq; ad amorem se habet tripliciter. Nam quædam vnio est causa amoris: vnio enim substantialis, est causa amandi seipsum, vnio autem similitudinis est causa amandi alium. Secunda vnio est essentialiter idem quod amor, amor enim est vnio seu coaptatio. Tertia vnio est effectus amoris, vt pote vnio realis, quemadmodum amantes optant simul cõuersari & loqui.

a. 2. 2. ¶ Amplius amor causat mutuam inhæsiõnem inter amicos. Primo quantum ad vim apprehensiuam, in quantum facit amantem immorari in apprehensione amati. Nec est amans contentus in superficiali apprehensione dilecti, sed nititur singula quæ ad eum spectant disquirere, & ad intima eius intrare. Secundo quantum ad vim appetitiuam, facit amor amatum esse in amante per quandam complacentiam, vel delectando de ipso si præsens est, vel desiderando si fuerit absens. Vnde amor dicitur vnitiuus, dicimusque charitatis viscera. Amor dæmum concupiscentiæ non quiescit in superficiali adeptione aut fruitione amati, sed vult ipsum perfecte habere, tanquam ad intima eius proueniens. Sed in amore amicitie amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, & voluntatè amici sicut suam: vt ipse in suo amico videatur bona pari vel mala. Vnde proprium est amicorum, eadem velle & nolle, atque de eisdem tritari & gaudere.

a. 7. 3. ¶ Adhuc extasis est quasi positio extra seipsum. Hanc verò efficit amor, tam secundum vim apprehensiuam, quoniam ponit hominem extra sui ipsius notitiam, dum vel ad superiorum contemplationem erigitur, quæ sensum ac rationem transcendunt, vel ad inferiora deprimitur, sicut in amentiam cadentes. Item secundum vim appetitiuam, facit amor extasim nam ponit amantem in amatum per affectum.

a. 4. 4. 4. ¶ Porro zelus ex intenso amore causatur. Quo enim aliquis fortius tendit in aliquid, eo magis repellit ea, quæ contraria sunt, vel repugnant. Itaque vehemens amor cuncta quærit excludere quæ sibi contrariantur. Sed in amore concu-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 173

piscentiæ, mouetur amans contra ea quæ impediunt consecutionem seu fruitionem quietis, in eo quod amatur. Sic namque viros zelari dicimus suas vxores, ne per aliorum consortium impediatur singularitas, quam quærunt in eis. Et qui excellentiã quærunt, zelantur eos qui excelsi videntur, quasi eorum excellentiã impediẽtes. Hic autem est zelus inuidiæ, & contentiõnis principium, de quo in Psalmo: Noli æmulari. Amor verò amicitie quærunt bonum amici. Vnde cum vehemens fuerit, facit amantem moueri, contra ea quæ repugnant bono amici. Et sic dicitur aliquis pro dilecto zelari, quando ea conatur repellere, quæ contra bonum eius contingunt. Vel pro deo, dum studet ea auferre quæ dei honori ac voluntati repugnant. Vnde Helias dixit: Zelo zelatus sum pro domino exercituum. Et in Psalmo: Zelus domus tuæ comedit me. Vbi glossa dicit: Bono zelo comeditur, qui quælibet praua quæ viderit, corrigere satagit: si nequit, tolerat & gemit. Denique amor secundum suum formale, videlicet quod appetitum concernit, est conseruarius & melioratiuus amantis. Nam amor est coaptatio quædam ad bonum conueniens. Si verò quis amet bonum quod sibi non conuenit, tunc amor est læsiuus & peioratiuus: vt in eo qui amat terrena & vitia. Sed cum amor sit passio, ideo materiale amoris est corporalis transmutatio, secundum quam amans afficitur: & secundum hoc amor extat læsiuus propter immutationis excessum, sicut in omni actu qui per corporale organum exercetur, accidere læsio potest ex vehementia immutationis. Sunt autem quatuor effectus amoris: videlicet, liquefactio, quæ congelationi opponitur. Amor enim reddit cor aptum, vt dilectus in ipsum introeat: & sic mollificari dicitur, sicut congelatio ipsum indurat, ne se alteri communicare dignetur. Si ergo amatum fuerit præsens, causatur secundus effectus qui dicitur delectatio vel fruitio. Si verò sit absens, oritur tertius effectus, qui tristitia appellatur, quæ etiam languor vocatur. Et item quartus effectus, qui dicitur feruor seu desiderium vehemens adipiscendi amatum.

a. 6. 6. ¶ Insuper (vt quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait) propter amorem boni, omnia agunt quæcunquæ agunt. Omnia enim agunt propter aliquem finem, sed bonum & finis coincidunt. Istud quoque de amore communiter sumpto oportet intelligi, prout comprehendit omnem amorem, & intellectualem, qui est virtus: & sensitiuum, qui po-

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
test esse virtus & passio: & animalis, & rationalis.

q. 29. a. 1. ¶ De obiecto & causa odij 2. An odium sit fortius amore 3. An homo possit odire seipsum uel ueritatem 4. Et an aliquid possit odio haberi in uniuersali. Articulus 32.

**Q**uæadmodum insuper naturalia naturali aptitudine ad ea quæ suæ naturæ cōueniunt inclinantur, quæ aptitudo naturalis amor vocatur, & ab his quæ corruptiua sunt fugiunt naturali horrore, qui naturale odium dicitur: sic appetitus intellectiuis & animalis ea quæ apprehendit sub ratione conuenientis amat & sequitur, quæ autem apprehendit ut nociua, fugit ac odit. Vnde sicut bonum est obiectum amoris, sic obiectum odij ponitur malum. Et quoniam in vnoquoque necesse est prius considerare quod conuenit, & quod bonum est, quam quod dissonet & repugnet ideo amor prior est odio & causa ipsius. Ex hoc enim quod aliquis aliquid amat, consequitur quod oppositum odit. Odium quoque & amor quando sunt circa diuersa, non sunt contraria sed simul sunt. Sed quando sunt circa idem, contrariantur, & se non compatiuntur.

a. 2. 2. ¶ Porro causa suo effectu est fortior, ideoque amor & motus eius in bonum semper per se est fortior odio, tamen motus odij quandoque videtur fortior, quoniam magis sentitur eo quod consistat in quodam transmutari, vel quia non comparatur ad amorem sibi immediate correspondentem. Vnde sicut calor febris hectica maior est calore tertiana: & tamen minus sentitur, quia cōuersus videtur in habitum: sic est de odio respectu amoris. Et propter similem causam magis sentitur amor in amati absentia, quam in eius presentia, & repugnancia rei odibilis sensibilius percipitur, quam cōuenientia eius quod amatur.

a. 3. 3. ¶ Præterea vnusquisque per se loquendo amat seipsum, & omne ens naturaliter appetit bonum, nec aliquis cupit malum ut malum. Quia secundum Dionysium, Malum est præter voluntatem. Veruntamen per accidens aliquis odit seipsum dupliciter. Primo, quando id quod appetitur tanquam bonum, non est vere bonum, sed simpliciter malum. Secundo ex parte uolentis. Homo enim maxime est id quod est dignissimum in ipso, uidelicet intellectus. Aliqui autem aestimant se maxime esse id quod sunt secundum corporalem naturam ac partem

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 174  
sensibilem, atque secundum id quod esse se putant se diligunt & sic vere se odiunt, quoniam ea quæ rationi contraria sunt, amant. 4. ¶ Porro bonum & verum & ens sunt idem in re, sed differunt ratione. Nam bonum habet rationem appetibilis. Bonum enim est, quod omnia appetunt. Et igitur bonum odiri non potest, nec in uniuersali nec in particulari sub ratione boni. Ens quoque & verum in uniuersali haberi odio non valent, quoniam dissonantiam seu disconuenientiam nullam includunt, dissonantia autem est odij causa. Sed in particulari potest aliquid verum vel ens odiri, in quantum concipitur, ut uoluntati repugnans atque contrarium.

¶ Tripliciter autem potest verum particulare repugnare bono amato. Primo prout verum est originaliter in re, & sic interdum uellet homo non esse verum, quod verum est, unde ueritatem hanc odit. Secundo prout ueritas est in cognitione, in quantum per eam aliquis impeditur à consecutione desiderati. Ut si quis uellet non scire ueritatem fidei, quatenus libere & sine timore peccare posset. Tertio prout ueritas est in intellectu alterius, sicut homo qui cupit latere, odit quod alius ueritatem circa ipsum agnoscit.

5. ¶ Insuper de uniuersali loqui possumus dupliciter. Primo in quantum est uniuersale seu intentioni secundæ substratum & sic nulla vis sensitua cum sit materialis atque organica, tendere potest in uniuersale: quia uniuersale est per abstractionem à materia & appendiciis eius. Secundo loqui de uniuersali possumus, prout est quædam natura: & sic vis sensitua potest tendere in aliquid uniuersale, non quod sit apprehensua uel appetitua uniuersalis naturæ, sed quia tendit in id, non in quantum est aliquid indiuiduale, sed ob rationem, propter quam id est obiectum eius, quæ conuenit sibi secundum rationem generis, non secundum rationem qua est aliquid indiuiduale. Sicut uisus tendit in colorem, non in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter: non tamen apprehendit nisi hunc colorem. Et pariformiter potest appetitus sensituius ferri in aliquid uniuersaliter, scilicet quia id sibi ex sua natura contrariatur: quæadmodum ouis odit lupum, secundum totam speciem eius. ¶ Ira autem semper causatur ab aliquo particulari iniuriante atque ledente. Ideoque semper concernit aliquod obiectum particulare. Intellectuale uero odium est respectu uniuersalium & particularium.

a. 4.

a. 5.

a. 6.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

9. 30. a. 1. ¶ De subiecto concupiscentiæ 2. An concupiscentia sit passio specialis 3. De diuisione concupiscentiæ 4. Et utrū sit infinita. Ar. 33

**C**oncupiscentia verò teste Philo. pri. Rhetoricæ, est appetitus rei delectabilis. Est autem delectatio duplex, videlicet intellectualis, quæ est de bono intelligibili, & est propria animæ. Alia est delectatio de bono sensibili, & hæc est animæ corporique communis: & hæc proprie ad concupiscentiam pertinet. Vnde subiectum concupiscentiæ proprie sumptæ, est appetitus sensituius, concupiscibilis. Interdum tamen concupiscentia pro intellectuali desiderio sumitur, quemadmodum Sapiens dicit: Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.

a. 2. 2. ¶ Porro concupiscentia est passio specialis. Respicit enim bonum sensibile pro obiecto secundum rationem specialem videlicet in quantum est absens & trahens affectum ut tendat in ipsum. Nam bonū sensibile, quod est appetitus sensitui obiectum, aliter mouet appetitum in quantum est præsens, & in quantum est absens. Cum enim est præsens facit appetitum in ipso quiescere, sed dum absens est, facit eum in se tendere quod ad concupiscentiam seu desiderium spectat.

a. 3. 3. ¶ Deniq; bonum sensibile ac delectabile duplex est. Aliud enim est delectabile animali secundum suam naturam, ut cibus & potus. Et hæc concupiscentia dicitur naturalis, estque communis brutis atq; hominibus. Aliud est delectabile secundum apprehensionem, ut dum homo aliquid concipit ut bonum & sibi conueniens, delectatur in ipso. Et talis concupiscentia est non naturalis, & vocatur cupiditas: estque homini propria, cui conuenit excogitare aliquid tanquam conueniens, præter ea quæ natura requirit.

a. 4. 4. ¶ Concupiscentia autem naturalis, nõ potest esse actu infinita: quia natura determinata est tendens in aliquid finitū & certū. Sed sicut ipsa natura continuatur in duratione sui esse sic talis concupiscentia secundū successionē infinita existit. Concupiscentia autē cupiditatis est infinitū se tendens. Sequitur enim rationis apprehensionē, ratio verò in infinitū procedit.

¶ Vtrum delectatio sit passio 2. An sit in tēpore 3. An distinguitur à gaudio 4. An sit in uoluntate 5. De diuersa cōparatione delectationum adinuicem 6. An sit aliqua delectatio non naturalis 7. Et an delectatio una sit alteri contraria. Arti. 34.

9. 31. a. 1.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 175

**M**otus insuper appetitus sensitui dicitur passio. Delectatio autem est quædam affectio appetitus sensitui: & hoc est passio. Sicut enim res naturales quiescunt, dum naturalem perfectionem adeptæ sunt: sic animalis appetitus dum perfectionem suam consequitur, eamque senserit, delectatur in ea: puta dum præsens extat bonum sensibile atque appetenti coniunctum.

a. 2. 2. ¶ Et quauis motus ad perfectionem sit successiuus, tamē ipsa consecutio perfectionis est tota simul: vnde & delectatio sequens est tota simul. Non enim consistit in constitui, sed in constitutum esse, velut in termino motus. Nec est generatio, ut Plato asseruit, sed in quodam factum esse consistit, ut septio. Ethicorum habetur. Et quoniã delectatio est tota simul, ideo non est secundum se in tempore. Illud est enim per se in tempore, cuius esse est successiuum, id est, de cuius ratione extat successio, ut motus, quies, locutio. Alia verò dicuntur esse in tempore secundum aliud & quæ per accidens, de quorum ratione non est successio, sed ipsa successioni subiaccet: ut esse humanum, de cuius ratione successio non est, cum non sit motus, sed terminus eius. Sed quia ipsum transmutabilibus subiaccet causis, præterea quatum ad hoc extat in tempore. Et sic delectatio erit in tempore, si illud bonum vnde causatur sit transmutabile, aliter non est in tempore. Sic ergo patet, quomodo delectatio dicitur diuturna vel morosa.

a. 3. 3. ¶ At verò sicut quædam est concupiscentia naturalis, & quædam non naturalis: sic delectatio alia est naturalis seu corporalis, quæ est de horum adeptione quæ naturaliter concupiscuntur. Et alia est non naturalis seu animalis, quæ ex rationis apprehensione causatur: & talis delectatio gaudium appellatur. Non enim ascribimus gaudium brutis, sed delectationem. Et ergo delectatio est in plus quàm gaudium, quod secundum Auicennam in suo libro de anima, ponitur species delectationis. Veruntamen in ipsis hominibus, potest esse de omnibus gaudium, de quibus est delectatio. Quicquid enim naturaliter appetimus, possumus per rationem appetere.

a. 4. 4. ¶ Insuper apprehensionem rationis sequitur motus voluntatis, & ergo in rationali appetitu, delectatio locum sortitur, quæ non est nisi simplex motio voluntatis, sine transmutatione corporea. Vnde secundum Augustinum 14. de Ciuitate dei. Cupiditas atq; læticia, non est nisi voluntas in eorum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

consecutione quæ volumus. Imo secundum Philosophum 19 Ethicorum, secundum omnem sensum est delectatio: similiter quoque secundum intellectum & speculationem.

a. 5. ¶ Amplius delectatio oritur ex coniunctione conuenientis ad potentiam rei cognoscentis. Operationes autem animæ sensitivæ & intellectivæ, non transeunt in exteriorē materiam, sed manēt in agente, suntque perfectiones ipsius: quæ admodum scire, velle, videre. Et ergo huiusmodi operationes habent delectationem intrinsecam, præter illam, quæ est ex parte obiecti. Cum ergo intellectus sit dignior, certior atque amabilior sensu, ideo delectatio consequens operationem seu cognitionem intellectus, est multo iucundior quam illa quæ ex actione sensus procedit.

¶ Alterum delectationes spirituales corporalib⁹ sunt maiores, secundum se, simpliciterque loquendo. Tria nanque ad delectationem exiguntur, videlicet bonū coniunctum, id cui coniungitur, & ipsa coniunctio. Cum ergo bonum intelligibile, sit præstantius bono sensibili, & intellectus dignior sensu, vni quoque intellectualis intimior vniōne sensibili, patet quod delectatio intellectualis maior sit delectatione sensibili: etiā quia est tota simul. Sed quo ad nos est econtra propter tria. Primo, quia sensibilia sunt nobis magis nota. Secundo, quia delectatio partis sensitivæ fit cū trāsmutatione corporali, propter quod magis experiri sentiriq; potest à nobis. Tertio, quia delectationes corporales sunt quasi medicinæ cōtra naturales defectus: & sic oppositas repellūt tristitias. Vnde vehemēt⁹ sentiūtur, q̄ delectationes spirituales, quæ nō habēt tristitias sibi oppositas.

¶ Præterea, quantum res amatur, tantum fit delectabilis. Sensus autem propter duo amantur secundū Philos. i. Metaphysicæ, scilicet propter cognitionem. Et hoc modo hominibus tantum conuenit dilectio sensuum & delectatio cognitionē sensitivam concomitans. Secundo amantur sensus propter utilitatem: & hoc ab omnibus animalibus. Delectatio quoque hoc modo consequens sensum communis est omnibus, sicut autē delectatio cōsequens sensum ratione apprehensionis est maxima secundum visum, sic delectatio sensuum propter utilitatem est vehementissima secundum tactum, quia tactus ordinatur ad conseruationem indiuidui. Et animalia quæ non habent delectationem sensus, propter cognitionem, sed propter utilitatem duntaxat, non delectantur secundum alios

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 176.

sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Quemadmodum canes non gaudent ex odore, sed cibatione leporis. Et leo non delectatur voce bouis, ac visu cerui, sed comestione ipsorum vt tertio Ethicorum habetur.

¶ Delectationes demū tactus cū sint maxime naturales, sunt maiores delectationibus visus, prout operatio visus manet infra limites sensitivæ cognitionis: sed inquātū intellectuāli notitiæ deseruit, sic delectatio ei⁹ est porior delectatione tactu.

6 ¶ Proinde delectatio naturalis vocatur, quæ secundum naturam alicui conuenit. Natura verò in homine dupliciter accipi potest. Primò pro eo quod est homini proprium atque præcipuum, scilicet esse rationale: & hoc modo delectationes intellectus & voluntatis dicimus homini naturales. Secundo dicitur in homine natura, quod sibi & aliis est commune, maxime quod rationi non paret, sed contra eam diuiditur: & sic delectationes venereorum ac alimentorum naturales consistunt.

¶ Vtroque autem modo contingit delectationes quasdam esse innaturales, videlicet propter corruptionem in anima, quæ est mala consuetudo, vel in corpore quæ est aegritudo: & secundum hoc quidam lætantur in his quæ omnino innaturalia sunt, vt aliqui propter malam complexionem delectantur comedere carbones, vel terram: & quidam delectantur in coitu masculorum aut bestiarum, seu esu carnium humanarū, ex consuetudine vitiosa.

7 ¶ Adhuc autem iuxta prætacta, assimilatur delectatio sensitiva animalium, quieti naturalium rerum. Sicut iraque quietes rerum naturalium in vno loco, scilicet sursum, contrariatur qui eti earum deorsum: sic in affectibus animæ potest delectatio vna esse contraria alteri, vt gaudium & tristitia.

De diuersis causis delectationum, Articulus 35.

9. 32. a. 1. **A**D delectationem proinde (vt dictum est) duo requiruntur: videlicet consecutio boni amati, & cognitio consecutionis istius. Horum verò vtrumque in operatione consistit, nam cognitio quædam operatio est consecutio quoque non est sine præcedenti actione. Ideoque delectatio omnis aliquam operationem, tanquam suam causam consequitur.

¶ Amplius ad delectationē concurrunt duo, quæ sibi cōiun-

a. 6.

a. 7.

a. 8.

a. 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

guntur & ipsa coniunctio & secundum hæc tria fit motus delectabilis. Cum ergo natura animalis sit naturaliter sic instituta, quod motus est sibi conueniens, tam ex parte sui quam ex parte eius ad quod mouetur, quod est perfectio eius: & tanta amplius perficitur, quanto plenius adipiscitur: ideo delectatio ex motu causatur, & sequitur eum, & quandoque simul durat cum motu. Nam ea, quæ non possunt simul haberi, vel percipi, delectabilius acquiruntur ac sentiuntur successiuè, ut patet in audiendo cantum.

az. 3. ¶ Amplius delectatio ex præsentia boni conuenientis causatur. Est autem bonum præsens dupliciter, scilicet realiter, & secundum apprehensionem eo modo quo cognitum est in cognoscente per similitudinem suam.

¶ Prima autem præsentia maxima est, ergo delectatio quæ est per sensum, quæ requirit præsentiam sensibilis est potissima.

¶ Secundo delectatio illa est maior, quæ causatur ex spe, in quantum domum conueniens fit præsens secundum potentiam ac facultatem realiter adipiscendi ipsum.

¶ Tertium locum obtinet delectatio, quæ causatur ex memoria rei, per quam fit res præsens in apprehensione appetitis.

az. 4. ¶ Denique tristitia vno modo consideratur, prout est in actu. Secundo prout in memoria est, & utroque modo potest esse delectationis origo. Tristitia enim in actu est causa delectationis, in quantum inducit dulcem memoriam rei, de cuius absentia quis tristatur: & tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria quoque tristitiæ fit iucunda propter euasione sequentem, dum aliquis meminit se mala euasisse. Vnde secundum Augustinum octauo Confessionum, quanto maius est periculum in prælio, tanto est maius gaudium in triumpho. Quauis ergo tristitia sit delectationi contraria, tamen per accidens esse potest eius causa.

az. 5. ¶ Porro operationes aliquorum tripliciter fiunt nobis causa delectationis. Primo, quando per illas aliquod bonum nobis affertur. Secundo, quando per operationes alterius generatur in nobis æstimatio proprii boni: & sic in laude & honoratione aliorum homo lætatur, præsertim si laudetur à magnis atque prudentibus. Et ex quo amare est alicuius boni, & admiratio magni boni, idcirco optant homines amari ab aliis, atque in admiratione haberi, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis aut magnitudinis. Tertio est a-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 177.

lium reputari quasi seipsum, & de eius bono lætari sicut de proprio: quemadmodum per odium fit bona operatio alterius nobis indelectabilis & molesta. Nam odium facit, quod homo alterius bonum arbitratur sibi contrarium atque nociuum.

az. 6. ¶ Præterea bene facere alteri, est causa delectationis triplici ratione. Primo per effectum quem bene faciendo in aliquo producimus, qui est alij utilis: & sic de eo gaudemus sicut de proprio commodo propter amorem alterius.

¶ Secundo per comparisonem ad finem, videlicet dum bene faciendo, confidimus nobis ipsis aliquod bonum vel præmium inde venturum.

¶ Tertio per relationem ad principium operationis, quod triplex esse potest, videlicet facultas bene agendi, habitus quoque inclinans, & amor amici propter quem alteri subuenimus. Ratione igitur facultatis bene agere est delectabile, in quantum per hoc fit homini imaginatio abundantis boni in seipso ex quo aliis communicare potest. Sic nanque delectatur aliquis in filiis & propriis operibus, sicut quibus propriam bonitatem communicat. Ratione quoque habitus fit bona actio homini connaturalis. Item omnia quæ propter amicum agimus vel patimur, delectabilia arbitramur, quoniam amor est causa delectationis præcipua.

¶ Sunt demum quidam effectus in quibus aliqui naturaliter delectantur, quemadmodum vincere, redarguere, increpare & punire quo ad iratos: non tamen in quantum sunt in malum alterius, sed in quantum spectant ad proprium (scilicet ad quamdam excellentiam) bonum, quod homo prius amat in seipso, quam audiat malum in alio.

¶ Vincere quippe est delectabile, quia per hoc fit homini æstimatio propriæ excellentiæ. Vnde ludi in quibus est contentio & victoria, sunt maxime delectabiles. Increpare quoque & redarguere est delectabile quibusdam, vel quia per hoc reputant se vel reputantur sapientes ac eminentes, vel quia aliis expedit increpari. Iratus verò quærit punire, quatenus minorationem quæ sibi facta videtur propter suam paruipensionem repellat, per retributionem iniuriæ. Vnde malefacere non est delectabile, nisi secundum quod reputatur ad proprium bonum pertinere.

¶ Præterea similitudo per se est causa delectationis, quoniam similitudo est quædam vnitas: & sic simile in quantum est v-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

num, sit delectationis origo. Per accidens tamen similitudo fit odij causa, quando videlicet bonum simile alterius reputatur corruptiuum vel impeditiuum proprii boni. Quod dupliciter potest contingere. Primo, quia corrumpit mensuram proprii boni, propter suum excessum: quemadmodum superflua cibi sanitatem corrumpunt, & sic fastidiuntur. Secundo, propter directam contrarietatem ad proprium commodum: sicut vnus figulus alium ferre non potest, quoniam lucrum suum diminuit, nec superbus superbum, quia vnus contra alium in altum tendit. Melancholici autem & tristes maxime delectationem desiderant, ad expellendam tristitiam. Iuuenes quoque propter continuas suas transmutationes in corpore tempore augmenti, & animalia quia laborant semper per sensum & motum, delectationes vehementer affectant. Et quoniam spirituales delectationes non habent tristitias sibi contrarias, ideo minus appetuntur. Maxime nanque optatur id, quod presentem afflictionem vel defectum tollere potest.

At verò admiratio est causa delectationis, & omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut & rara. Delectabile enim est desiderata acquirere. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi. Dicit enim Damascenus, quod admirari est ignorantis naturae. Dum enim videtur effectus, & causa nescitur, vel etiam si causa excedat facultatem cognitionis humanae, tunc admiratio oritur: quae delectationem inducit, in quantum adiungitur ei spes cognoscendi quod ignoratur.

An dilatatio & desiderium sui causare, sint effectus delectationis. 2. An delectatio usum rationis impediatur. 3. Et an operationem perficiat. Articulus. 36.

Dilatatio autem est motus ad latitudinem. Cum ergo latitudo sit species magnitudinis, nec dilatatio neque latitudo est in anima nisi metaphorice: & sic (scilicet metaphorice) conuenit delectationi dilatari. Pertinet enim ad delectationem, ut quis cognoscat se desideratum bonum esse adeptum. Haec vero adeptio cum sit perfectio rei spiritualis, magnitudo vocatur: sicque animus delectantis dicitur magnificari ac dilatari. Item per delectationem assentit quis rei delectabili, & quiescit in ea, praebens se ei atque ad accipiendam ipsam aperit semetipsum unde dilata-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 178.

ri censetur.

2. Denique delectatio accipi potest dupliciter, scilicet prout est in actu, vel in quantum est in memoria. Pariformiter sitis vel desiderium vno modo sumitur proprie pro desiderio rei non habitae. Alio modo communiter pro exclusionem fastidij. Delectatio ergo primo modo accepta, non causat sitim vel desiderium sui ipsius, accipiendo sitim aut desiderium proprie: quia delectatio est affectio circa rem praesentem nisi per accidens. Contingit enim quandoque rem praesentem non haberi simul perfecte, vel ex parte rei, quae non est tota simul, sed successivae naturae: & ergo paulatim recipitur. Unde dum quis partem eius percipit, desiderat adipisci quod restat: quemadmodum, patet in melodiae auditu. Hoc etiam modo delectationes corporales faciunt sitim sui, ut in cibo videtur. Secundo contingit rem non simul haberi ex parte habentis, quemadmodum diuinorum notitiam paulatim assequimur. Et ideo delectatio quae est de parua notitia, excitat sitim amplioris cognitionis ac delectationis. Si autem sumatur sitis secundo modo, sic delectationes spirituales maxime causantur sitim sui. Non enim habent fastidium, sed quo magis eis replemur, eo magis perficimur atque suauitate profundimur. Sed delectationes sensibiles, dum ad satietatem habentur, gignunt fastidium. Inducunt enim naturalis habitudinis superexcrescentiam & excessum.

Considerando autem delectationem prout est in memoria sic per se nata est suipsius desiderium causare & sitim: quando videlicet homo redit ad illam dispositionem, in qua sibi res ipsa delectabilis fuit, & praeterit. Quod si ab illa dispositione mutatus fuerit, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut repleto cibus aut potibus memoria cibi vel delectationis est causa fastidij.

3. Insuper delectationes corporales usum rationis impediunt. Primo, quoniam auertunt attentionem mentis a consideratione virtutis. Secundo, quia sunt contrariae rationi id est contra dictamen eius, & sic iudicium eius corrumpunt. Tertio, propter corporalem transmutationem adiunctam, quae rationem perturbat ac impedit, ut in vinolentis ac ebriis. Veruntamen delectatio propria ac naturalis, operationem perficit, quia complet eam, & quietationem quandam praestat affectui. Item quo delectio maior est in opere, eo facit



Q. 34. ar. i.

¶ De bonitate & malitia delectationum Articulus. 32.

**E**ST autem delectatio similis quieti naturalium rerū. Vnde sicut naturalis quies, quæ est in debito loco, vel adepta debita perfectione, est bona: sic delectatio tam intellectualis quam sensitiva, quæ est secundum rationem, est bona: utpote dum requiescit appetitus in illo quod secundum rationem homini conuenit. Et dum in aliquo quiescit, quod secundum rationem homini bonum non est, tunc delectatio mala est. Item delectatio operationem comsequitur, & ergo bonarum actionum delectationes bonæ sunt, & malarum malæ. Porro quemadmodum quidam Stoicorum ponebant omnes delectationes esse malas: sic Epicurus opinabatur omnes esse bonas. Sed utraq; positio falsa est, & ab Aristotele reprobata. Plato quoque non dixit omnes delectationes esse bonas, nec omnes malas: sed quasdam bonas & quasdam malas: nullam tamen esse quid optimum. Istud autem in toto stare non potest. Nam inter bona humana ipsa delectatio intellectualis videtur summum bonum, in quantum est quædam fruitio ultimi finis. Finis nanque dicitur, vel ipsa res, vel usus eius, quæ delectatio dici potest. Præterea bonum & malum morale consistunt præsertim in voluntate, cuius bonitas atque malitia pensantur ex fine. Finis vero est id, in quo appetitus quiescit. Hoc autem est delectatio. Et ergo homo indicatur bonus vel malus secundum delectationes humanæ voluntatis. Nam qui delectatur operatione virtutum, est bonus: malus verò, qui gaudet actibus vitiorum. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt mensura vel regula bonitatis & malitiæ moralis. Cibi nanque delectatio est communis bonis & malis: sed bonus delectatur in cibo secundum conuenientiam rationis.

Q. 35. ar. i. ¶ Vtrum tristitia sit passio animæ. 2. An sit idem quod dolor. 3. An sit delectationi contraria. 4. An delectationi contemplationis opponatur tristitia aliqua. 5. An tristitia sit magis fugienda quam delectatio appetenda. 6. An dolor exterior sit maior interiore. 7. Et de speciebus tristitiæ. Articulus. 32.

**Q**uemadmodum autem ad delectationem duo requiruntur, videlicet coniunctio boni, & eiusdem perceptio, sic quoque ad tristitiam exiguntur coniunctio mali, & perceptio eius. Nil ergo causare potest tristitiam, nisi habeat rationem mali respectu appetitus. Cum ergo bonum & malum sensibile sit sensitivi appetitus obiectum, constat quod dolor qui est in appetitu sensitivo ex apprehensione mali, sit passio animæ.

2. ¶ Amplius dolor causatur quandoque ex apprehensione sensus exterioris, & iste non vocatur tristitia, sed dolor. Qui ex interiori apprehensione vel imaginationis vel rationis causatur, nominatur tristitia: sicut & gaudium est delectatio ex interiori apprehensione procedens. Vnde tristitia est species doloris, sicut & gaudium delectationis.

3. ¶ Opponitur quoque dolor vel tristitia delectationi, quia obiectum eius est directe contrarium obiecto delectationis, videlicet malum sensibile præsens, bono sensibili præsentati. Interdum autem dolor est per accidens delectabilis, scilicet per admirationem adiunctam, vel quia inducit memoriã rei amata, & facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Nam cum amor sit delectabilis, dolor & omnia quæ ex amore procedunt, delectabilia fiunt.

¶ Porro quædam specificantur secundum formas absolutas, ut substantiæ & qualitates. Quædam autem per comparationem ad aliquid extra, ut passiones quæ specificantur per obiecta, & motus qui sortiuntur speciem à terminis ad quos. Delectatio quoque atque tristitia quum sint passiones, speciẽ habent ex obiectis, & ex suo genere contrariantur: quoniam delectatio pertinet ad prosecutionem, tristitia autem ad fugam. Vnde tristitia & delectatio de eodem habent oppositionem specificam. Sed si sint de diuersis, quæ disparata sunt, non opponuntur secundum speciem, sed sunt disparata: ut delectari de virtutis noticia, & tristari de morte amici. Si autem illa diuersa sunt contraria, tunc delectatio de vno, tristitiaque de altero, non contrariantur, sed affinitatem habent adinuicẽ ut delectari de bono, & tristari de malo.

4. ¶ Denique delectationi contemplationis, prout contemplatio est delectationis obiectum, non est aliqua tristitia opposita secundum Philosophum, & Gregorium Nissenum: Tristitia nanque contrariatur delectationi, qui est de obiecto.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Et contrario. Obiecto vero contemplationis nil extat contrarium. Nam contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ. Imo vnum est causa cognoscendi aliud, nec habet annexam tristitiam ipsa contemplationis delectatio. Non enim causatur ex hoc quod excludatur molestia aliqua, sed est secundum seipsam delectabilis, quod delectationi corporali non competit. Non enim potius est delectabilis, nisi ad excludendam molestiam fitis.

¶ Veruntamen per accidens admiscetur tristitia delectationi contemplationis, scilicet ex parte organi sensitivæ partis, quod rationi deseruit, vel propter impedimenta contemplationis: tamen ista tristitia non contrariatur delectationi prædictæ. Nihilominus de ipsa re contemplata potest haberi delectatio si sit bona: & tristitia, si sit mala.

a2. 6. 5. ¶ Insuper appetitus per se loquendo fortius prosequitur delectationem, quam fugit tristitiam. Causa enim delectationis est bonum, tristitiæ autem causa est malum. Bonum vero est fortius malo, secundum Dionysium. Item aliquid est totaliter bonum atque conueniens, nil autem est penitus malum & repugnans. Et sic tristitia non potest esse integra, sed tristitia semper est secundum partem. Per accidens tamen contingit magis vitari tristitiam, quam voluptatem optari. Nam dolor est magis sensibilis, quam delectatio: & potest quandoque omnes vel multas delectationes auferre.

a2. 7. 6. ¶ Præterea dolor interior ab exteriori dolore dupliciter differt. Causa enim exterioris doloris, est malum coniunctum, corpori repugnans. Causa vero doloris interioris, est malum coniunctum, repugnans appetitui. Rursus dolor exterior sequitur apprehensionem sensus, & maxime tactus. Interior autem sequitur apprehensionem rationis vel imaginationis. Sed utriusque dolori commune est, quod sit motus appetitivæ virtutis. Omnis enim affectio doloris essentialiter est in anima. Cum ergo malum coniunctum repugnans appetitui, magis contrarietur appetitivæ virtuti, quam malum repugnans corpori: & item, quum interior apprehensio sit potior & vniuersalior, quam exterior: patet quod ex duobus motibus dolor interior est maior exteriori dolore, nisi dolori exteriori coniungatur dolor interior. Vnde in Ecclesiastico habetur: Omnis plaga tristitia cordis est. Signum quoque huius est, quod interdum aliquis sponte assumit exteriorem dolorem, quate-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 180.  
nus interiorem euitet. Sed & ipse dolor exterior fit quodammodo iucundus, nisi in quantum repugnet appetitui interiori.

7. ¶ Porro species tristitiæ secundum Damascenum, sunt quatuor, scilicet misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, in quantum æstimatur vt proprium. Invidia quoque, quæ est tristitia de bono alieno, in quantum aliquis bonum alterius æstimat sibi nocivum. Anxietas seu angustia, per quam tollitur fuga. Nam animum ita deprimit, quod non videatur refugium. Et si aggrauatio intantum procedat, quod exteriora membra ab opere immobilia reddat, erit accedia. Ista vero diuisio tristitiæ non est in veras species, sed in quædam, quæ aliquid habent simile cum veris speciebus. 12. 3.

¶ De variis causis doloris. Articulus 39.

g. 36. A. 1.

Causa vero doloris siue tristitiæ est malum, vt dictum est. Quoddam autem est malum coniunctum, aliud est bonum amissum: quod habet rationem mali, in quantum amissum est. Et horum vtrumque causat tristitiam. Magis tamen malum coniunctum, quam bonum amissum. Tristitia namque in motibus appetitivæ virtutis se habet per modum fugæ. Fuga vero potissime & primo cõcernit malum coniunctum.

¶ At vero amor est causa doloris tamen diuerso modo, & delectationis. Sicut autem amor est prima inclinatio appetitus ad consequendum bonum: sic odium est eiusdem prima inclinatio ad fugiendum malum.

¶ Concupiscentia quoque siue cupiditas est primus effectus amoris, cum sit quædam tendentia in rem amatam. Et ergo Augustinus frequenter vtitur nomine concupiscentiæ seu cupiditatis pro amore. Vnde cum dicit concupiscentiam esse vniuersalem causam doloris accipit concupiscentiam pro amore. Nam interdum concupiscentia est causa doloris. Concupiscentia enim est respectu futuri: & idcirco cum ab ademptione futuri boni impeditur affectus, oritur dolor qui est de presenti malo. Sed non est semper concupiscentia causa doloris, quia de subtractione bonorum presentium respectu, quorum est delectatio, magis tristamur, quam de impedimento futurorum. Insuper cum perfectio rei in vnitatem consistat,

Z iij

D. DIONYSII CARTHUSIANI

videlicet vt res habeat illa in se, quæ ad suam perfectionem spectant, ideo appetitus vnitatis, id est, amor est causa doloris modo quo concupiscentia, puta dum aliquis separationem vel ablationem patitur horum: quæ ad suæ vnitatis conseruationem concurrunt.

¶ Adhuc autem secundum Augustinum, potestas maior est causa tristitiæ. Nam per talem potestatem compellitur aliquis ad ea quæ propriæ inclinationi ac voluntati repugnant, ex quo oritur quædam tristitia.

¶ Sed sicut in naturalibus quandoque vnum contrariorum conuertit aliud ad sui naturam, cum sit potentius illo: sic non nunquam ista violentia superioris potestatis conuertitur in consuetudinem quandam: & tunc desinet esse tristitia. Sicut aqua naturaliter ascendit, per calorem solis alleuiata.

¶ De diuersis effectibus doloris. Articulus 40.

q. 37. A. 1. **P**orro animæ vires in vna essentia eius fundatur. Vnius autem animæ non potest simul esse nisi vna intentio. Et ergo dum anima multum occupatur in actu vni⁹ potentiæ, auertitur eius intentio ab aliis. Ideoque cordis vehemens tristitia, facit hominem impotentem ad discendum aliquid de nouo, quia ad discendum requiritur magna intentio.

¶ Tantum quoque potest dolor augeri, vt omnino impediatur virtutis considerationem, maxime si non adsit magnus amor discendi.

¶ Veruntamen tristitia moderata, quæ cordis euagationem ac dissolutionem excludit, confert ad percipiendam doctrinam, quemadmodum Isaia vicesimo septimo dicitur: In tribulatione murmuris doctrina tua erit.

A. 2. ¶ Præterea secundus effectus tristitiæ, ponitur aggrauatio animi. Nam impedit hominem, ne fruatur eo quod amat vel cupit. Et interdum ista aggrauatio in tantum crescit, vt homo ignoret quo se vertere debeat: & sic stupor causatur, & fit aliquis stupidus, & quasi ad operandum immobilis: quod ad accediam pertinet, vt dictum est.

At. 3. ¶ Ex his quoque procedit alius effectus tristitiæ, qui est impedire ac debilitare omnem operationem. Nunquam enim tam bene agimus ea, quæ cum tristitia facimus, vt ea quæ cum

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 181  
delectatione operamur. Nam principium actionis voluntas est, quæ per tristitiam minoratur, & sic actio debilitatur.

¶ Itaque tristitia impedit semper illum actum de quo habetur tristitia: tamen alij quidam actus ex tristitia oriuntur, videlicet conatus quidam, qui pertinent ad expellendam tristitiam: & horum actuum est ipsa tristitia quoddam principium

¶ Præterea inter vniuersas animæ passiones, tristitia maxime nocet corpori, repugnat nanque vitæ humanæ, secundum speciem motus, & non solum quantum ad mensuram, vel quantitatem, quemadmodum aliæ passiones. Consistit equidem vita hominis in quadam motione mensurata, quæ à corde in alia membra defertur. Vnde cum motio ista mensuram suæ proportionis excedit, repugnat vitæ humanæ, secundum quantitatem, non autem secundum ipsam speciem eius. Sed si processus prædictæ motionis præpeditur, hoc repugnat vitæ humanæ secundum speciem. Aliæ autem passiones, scilicet gaudium, amor, delectatio, quæ tendunt in bonum habent corporalem transmutationem adiunctam: quæ licet excedat mensuram prædictæ naturalis motionis, non tamen impedit vitalem motionem secundum speciem suam. Talis enim transmutatione proportionatur affectionibus, quæ sunt formale in ipsis passionibus.

¶ Passiones verò, quæ fugam mali concernunt, vt desperatio, timor, dolor, impediunt motum vitalem, secundum propriam speciem: præsertim tristitia, quæ est de malo præsentis. Vnde scriptum est: Spiritus tristis exiccatur ossa. Maxime ergo tristitia fugienda est, quæ non solum mortem animæ agit, sed & corporalem impedit vitam.

¶ De remediis multis contra tristitiam. Articulus 41.

q. 38. A. 1. **D**enique delectatio est quies appetitus in bono conuenienti. Tristitia verò est, ex eo quod repugnat affectui. Vnde delectatio appetitus assimilatur quieti corporis, tristitia quoque fatigationi. Et idcirco sicut quies mitigat fatigationem, sic quælibet delectatio valet contra tristitiam omnem, vnde cunque proueniat.

¶ Præterea gemitus & lachrymæ naturaliter minuunt mitigantque tristitiam. Primo, nam omne afflictuum intus clausum magis contristat, eo quod interio animæ amplius multi-

Ar. 4.

q. 38. A. 1.

Ar. 2.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

plicatur & congregatur circa ipsum: sed quando foras prorumpit, disgregatur intentio, & dolor minuitur. Et ergo dicit Augustinus: Quod quando de morte amici dolebat, in solo gemitu & lachrymis fuit sibi aliquantula requies. Secundo hoc accidit. Nam operatio conueniens homini secundum dispositionem in qua est, semper delectabilis ei est, pro tempore dispositionis illius. Fletus verò & gemitus sunt operationes interiori dolori consonantes: & sic ex eis quædam delectatio ac recreatio oritur, quæ dolorem diminuit.

*Ar. 3.* ¶ Insuper cõpãssio amicorum dolorem diminuit, cuius tradit Philosoph. 9. Ethicorũ duas rationes. Prima est: Nã dolor eo quod grauat, habet quoddam onus hominem opprimens. Dum ergo aliquis cernit alios sibi compatibles, videtur ei quod alij secum portent onus suum: & sic ipse alleuiatur, & æquanimius portat. Secunda causa & melior est: Nam cum homo conspicit alios sibi condolentes, cognoscit se ab ipsis amari. Hoc autem est delectabile & ideo tristitiam minuit.

*Ar. 4.* ¶ Porro contẽplatio veritatis præsertim tristitiã aufert, quoniam maxima delectatio in ea consistit: & eo maior, quo quis sapientiam fortius amat. Propter quod fideles ex contẽplatione dei ac futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent.

¶ At verò somnus & balneum tristitiam mitigant, quod Augustinus se fatetur expertum.

¶ Tristitia namque secundum præinducta, vitali motui cordis repugnat: somnus autem & balneum corporalem naturam ad conuenientem statum reformant, sic quod tristitiam pellunt: potissimè, quia huiusmodi reformatio naturæ cum sit multum conueniens, delectationem inducit, quæ dolori directè opponitur.

¶ De bonitate & malitia doloris uel tristitiæ. Articulus. 42.

*Q. 39. Ar. 1.* **D**upliciter autem dicitur aliquid bonum vel malum: scilicet secundum se, & ex suppositione alterius. Omnis ergo tristitia ex sua natura, secundum Gregorium Nissenum est mala, id est, secundum se. Nã hoc ipsum quod est appetitum anxiam, ratione obtinet mali, & quieti mētis in suo fine repugnat. Est autem tristitia aliqua bona ex suppositione alicuius turpis vel mali, de quo & cuius præsentia bonum est dolere, videlicet de peccato: & si

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 182

indè non doleret, hoc esset quia vel nõ sentiret, vel nõ reputaret id sibi malum: quorum vtrumque constat esse malum.

¶ Denique eo modo quo tristitia habet rationem boni, potest habere ratione boni honesti. Tristitia enim est bona cognitione & refutatione mali, quorum cognitio pertinet ad rectitudinem rationis, refutatio vero ad rectitudinem voluntatis: sed ex rectitudine rationis & voluntatis omne bonum honestum procedit.

¶ Insuper potest tristitia habere rationem boni vtilis, in quantum ex præsentis mali tristitia homo mouetur ad fugiendum ipsum in futuro, & sic dolor de peccato iam habito facit cauere futurũ: vel etiam in quãtum tristitia facit ea vitare quæ sunt occasiones peccandi, videlicet temporalia bona.

¶ Quid sit spes. 2. De subiecto eius. 3. An desperatio sit ei contraria. 4. De causa spei. 5. In quibus spes abundet. 6. Quomodo se habeat ad amorem. 7. Et qualiter conferat ad operationem. Articulus. 43.

**P**assiones proindè ex proprijs considerantur obiectis. In obiecto igitur spei quatuor conditiones concurrunt. Primo requiritur quod sit bonum, nõ enim propriè est spes nisi de bono: & sic differt à timore, cuius obiectum est malum. Secundo, quod sit futurum: & sic differt à gaudio, quod est de bono præsentis. Tertio, quod sit arduum vel ad adipiscendum difficile: & sic distinguitur à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute. Quarto, quod sit possibile: & ita à desperatione secernitur. Spes ergo à desiderio differt in essentia & subiecto. Desiderium namque est in concupiscibili, spes in irascibili: Præsupponit quoque spes desiderium.

2. ¶ Porro spes extensionem importat appetitus ad bonum optatum: & ideo ad vim appetitiuam pertinet, & non ad virtutem cognitiuam: sed causatur ex apprehensione boni futuri ardui atque possibilis.

¶ Porro quod in brutis sit spes quæ est passio, indè elucescit: quod si accipiter videat auem, vel canis leporem multum distantem, non mouetur ad ipsum, quasi non habens spem adipiscendi ipsum. Si verò sit in mediocri vel parua distantia, mouetur. Et licet bruta futurũ sub ratione futuri nõ

*Ar. 2.*

*Ar. 3.*

*Q. 40. Ar. 1.*

*Ar. 2.*

*Ar. 3.*

D. DIONISII CARTHUSIANI

attendant, tamen ex naturali instinctu mouentur in quædam futura.

- Ar. 4. 3 ¶ Quemadmodum autem accessus in aliquid contrariatur recessui ab illo, sic spes & desperatio contriantur. Bonum enim futurum in quantum est adipiscibile, quanuis difficulter, est causa spei: sed in quantum putatur impossibile, sic est obiectum & causa desperationis.
- A. 5. 4 ¶ Amplius aliquid potest esse causa spei dupliciter. Primo, quoniam auget potestatem, vt diuitiæ, fortitudo. Secundo, quoniam facit homini æstimationem quod res sit sibi de facili adipiscibilis. Et sic doctrina est causa spei. Nam secundum Vegetium, nemo facere meruit, quod se bene didicisse confidit. Et vtroque modo experientia causa est spei, nam facultatem agendi corroborat atque ad obtinendam fiduciam præstat.
- Ar. 6. 5 ¶ Denique iuuenes secundum Philosophum, sunt bonæ spei. Nam spes est de futuro, iuuenes autem parum habent de tempore præterito, & multum de futuro. Secundo, quia propter calorem naturæ habent multos spiritus, ex quibus cor ampliatur & in magna tendit. Et ideo iuuenes sunt animosi & bonæ spei. Tertio propter inexperientiam, non enim sunt impedimenta atque repulsam suorum studiorum experti. Ideoque de facili putant sibi aliquid esse possibile. Et propter similes causas ebriosi sunt bonæ spei, quo ad duo: habent enim multos spiritus ex calore, & parum perpendunt pericula suorum conatum. Et ob hanc ultimam rationem, stulti & non vtentes deliberatione omnia tentant, bonæque spei consistunt.
- Ar. 7. 6 ¶ Præterea spes ad duo habet respectum, scilicet ad suum obiectum, quod est bonum arduum. Et sic causatur ex amore. Nil enim speramus, nisi quod aliquo modo diligimus. Sed quoniam bonum arduum quandoque est nobis solum possibile, sicque spes causatur amorem. Eum namque diligimus, per quem nobis bonum futurum speramus. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, scilicet in quantum speramus nos reamari ab ipso.
- 7 ¶ Adhuc autem spes adiuuat operationem, causatur enim delectationem, quæ conseruat operationem in actu.
- ¶ Facit etiam spes fortiter agere, quoniam difficultatem obiecti, facit non adferre tarditatem.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 183

¶ An timor sit passio animæ 2. An sit passio specialis 3. An sit aliquis timor naturalis 4. Et de speciebus timoris. Artic. 44. *Q. 71. A. 1.*

**T**imor quoque est animæ passio, & propriissime dicitur passio post dolorem. Sicut enim dolor est de malo præsentem, sic timor de malo futuro.

¶ Duo autem ad rationem passionis requiruntur. Primo, quod sit quædam passiva illatio ab obiecto adiuo. Secundo, quod sit cum corporali transmutatione. Malum autem arduum sub ratione futuri, & ad euadendum difficile, causatur in homine affectionem quandam, quæ in appetitu sensitivo est cum corporali transmutatione naturæ, & hic timor vocatur. Et ergo est passio.

2 ¶ Est quoque passio specialis. Respicit enim suum obiectum, videlicet malum sub speciali proprietate, vt dictum est. *Ar. 2.*

3 ¶ Porro motus dicitur naturalis, ad quem natura inclinatur siue per apprehensionem, ut sunt intelligere, recordari, velle, sentire. Vel sine apprehensione mediante, vt est motus leuium sursum. Quum ergo homo naturaliter amet sui conseruationem, etiam naturaliter horret & vitat corruptiuam & tristitiam, tam per apprehensionem paternam, quam ex solo naturali motu: & sic patet quod quidam est timor naturalis. *Ar. 3.*

4 ¶ Præterea secundum Damascenum, sex sunt species timoris. Nam malum, quod est obiectum timoris, consideratur vel in operatione hominis, vel in exterioribus rebus. In operatione vero duplex malum timetur, videlicet labor grauans, de quo est segnicies, quæ est vna species timoris, & turpitudine famam lædens. Si ergo turpitudine timetur de aliquo committendo, est erubescencia. Si verò de turpi commisso, verecundia est. Malum autem in exterioribus rebus consistit tripliciter. Primo, ratione suæ magnitudinis, cuius exitum homo considerare non valet: & sic ponitur admiratio species timoris. Secundo, ratione dissuetudinis, & sic est stupor: vt cum aliquid reputatur magnum, quia insolitum extat. Stupor nempe ex insolita imaginatione procedit. Tertio ratione improuisionis, quemadmodum futura infortunia præuideri non possunt: & sic agonia est species timoris. Et hæc species secundum propriam diuisionem obiecti timoris sumuntur. *Ar. 4.*

¶ De obiecto timoris, & variis rebus quæ timentur. Artic. 45.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Q. 42. A. 1.

**R**ursus cum timor sit quædã fuga mali, obiectum eius est malum. Potest tamen timor respicere bonum secundum comparationẽ quandam ad malum, & hoc dupliciter. Primo inquãtũ malum est priuatio boni, & sic cum timor respicit malum, respicit etiã bonũ quod per malum aufertur. Secundo, inquantũ bonũ potest esse causa mali, & indirecte malum. Et sic deus timetur, inquantum penam infligere potest, & potestas superior.

A. 2.

¶ Præterea de malo naturæ, videlicet quod bonum naturæ corrumpit, vt sunt mors, infirmitas, potest esse timor. Contingit tamen huiusmodi mala non timeri, vel quia non apprehenduntur vt propinqua, sed quasi multum distantia, vel quia non est spes euadendi, sed incumbit necessitas patiendi: & vtroque modo mors vel non timetur, vel minus timetur, secundum Aristotелеm secundo Rhetoricæ. Quamuis enim homines sciant se morituros, quoniam tamen tempus ignorant, non apprehendunt mortem vt malum propinquum: & sic minus curatur mors. Item secundum eundem: Qui iam decapitantur, non timent mortem, cernunt enim sibi necessitatem mortis incumbere.

Ar. 3.

¶ At verò malum culpæ non est propriè obiectum timoris, quia timor est de malo futuro ad vitandum arduo seu difficili. Quum ergo culpa sit voluntaria & ab hominis potestate dependens, non habet rationem difficultis vel terribilis ad vitandum. Tamen quia potest homo ad peccatum induci ab extrinseca causa inclinante, si talis causa magnam habeat vim ad inducendum vel tentandum, potest quodammodo culpa timeri: quamuis in hoc casu magis homo timeat suam seductionem quam culpam.

Ar. 4.

¶ Amplius, ipse timor inquantum ex causa extrinseca oritur, videlicet ex obiecto mali difficultis, quod sua fantasia timorem inducit, timeri potest: sed prout ipse appetitus irascibilis, qui est timoris subiectum, rationi subijcitur, voluntati que cedit: sic timeri non potest. Sic enim dependet ex causa intrinseca atque spontanea, propter quod rationem difficultis ad vitandum non habet.

Ar. 5.

¶ Adhuc autem secundum Augusti. repentina atque insolita multum timetur. Obiectum enim timoris est malum imminens ad vitandum difficile. Quod ex duobus contingit, videlicet magnitudine mali, & debilitate timetis. Et propter

SVMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 184

vtroque magis timentur repentina & insolita. Quo enim aliquid sensibile & corporale magis consideratur eo minus apparet: & sic quæ subito & præter cõsuetudinem occurrunt magna videntur, quia minus considerantur. Vnde timor mali futuri ex præmeditatione minuitur, sicut & dolor mali præsentis per diurnitatem minoratur.

¶ Rursus quæ subito & insolito cursu occurrunt, tollunt remedia resistendi malis. & ita reddunt hominem impotentẽ. Et propter ista dicit Philosophus: Quod mites atque astuti magis timentur, quam manifeste iracundi: ipsi enim occultant iram suam, & sic nocumentum quod inferunt subito improvisèque prouenit.

¶ Denique malum secundum circumstantias aggrauatur. Nam quo est diurnius, eo est intolerabilius. Ideoque mala illa quæ postquam illata inflictaque sunt, nunquam repelli possunt, vel vix, maximè sunt timenda. Et hæc vocantur irremediabilia mala. Quod intelligendum est de remedio consequenti, non præcedenti. Mala enim perpetua habent remedium, anteaquam fiunt: sed posteaquam venerunt, non admittunt remedium.

*An amor atque defectus sint causæ timoris. Articulus. 46. Q. 43. A. 1.*

**I**am nunc sæpe præhabitu est, quod omnis affectio animæ ex amore aliquo modo causetur. Vnde & amor est causa timoris, non quidem efficiens, sed disponens. Ex hoc enim quod homo amat aliquid ita disponitur, vt oppositum malum abhorreat.

¶ Causa verò efficiens timoris, est id quod est causa obiecti eius, vt pote quod est causa mali, quod infert timorem. Et hoc verum est de causa efficienti mouente. Nam ipse appetitus, qui est subiectum timoris, est immediata causa sui motus qui timor vocatur quasi actum eliciens.

¶ Præterea sicut robur est causa timoris ex parte efficientis & inferentis, sic defectus per se est causa timoris ex parte timentis per modum dispositionis, quæadmodum amor. Ideo enim aliquis timet malum, quoniam illi resistere nequit.

¶ *De effectibus timoris. 2. Et an reddat homines bene consiliatiuos. Articulus. 47.*

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Q. 44. Ar. 1.

**C**orporalis verò trāsmutatio, quæ est materiale in passionibus, proportionatur ipsi affectioni appetitus, qui est formaliter & essentialiter passio. Timor autem contractionem quandam importat. Prouenit enim ex fantasia mali ad repellendum difficile, quæ difficultas est propter debilitatem virtutis eius qui timet. Quando autem virtus est debilior, tanto ad pauciora extenditur, & magis in seipsam retrahitur. Vnde ex imaginatione mali sequitur contractio in appetitu: quemadmodum in morientibus cernitur, quod natura ad interiora se trahit ob suam debilitatem. Sic ergo contractio est effectus timorem consequens. Nam in corpore sequitur contractio quædam caloris atque spirituum ad interiora. Spiritus quoque ingrossantur in ipsis timētibus propter frigiditatem, eo quod calor dispergitur à corde propter fantasiam propriæ debilitatis, & ideo timentes non prompte inuadunt, sed fugiunt, nec fortiter, sed tremendo loquuntur aut tacent.

Ar. 2.

**P**ræterea homo dicitur bene consiliatius dupliciter. Vno modo à voluntate & sollicitudine bene consiliandi: & sic timor facit homines ad consiliandum diligentes. Alio modo à facultate bene consiliandi: & sic nec timor nec aliqua passio facit bene consiliatum. Homini enim secundum passionem aliquam affecto videtur aliquid vel maius vel minus, quam sic secundum veritatem: quemadmodum amanti apparēt ea quæ amat meliora quam sunt, & timenti videntur mala terribiliora quam sunt. Et sic defectu rectitudinis in iudicando quælibet passio impedit facultatem bene consiliandi. Vehemens quoque timor omnimode consilium impedit, quia rationem in cogitando malum perturbat. Sed paruus timor aliquando confert ad bene consiliandum, propter sollicitudinem consequentem.

Ar. 3.

**F**acit insuper timor tremorem in homine. Nam exteriorē calorē contrahit, & ad intima reuocat: sicque exteriora frigida fiunt & tremunt atque pallefcunt, & circa interiora maxime circa nutritiuam calor colligitur: & ita consumpto humido timentes sitiunt, maxime qui ad mortem ducuntur, & propter ventris contractionem aliquando sequitur vrinæ ac alui emissio, seminis quoque effusio propter contractionem testiculorum.

Ar. 3.

**T**remor autem qui ex timore causatur, est maxime in cor

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 185.

de & voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor, deinde in labiis ac tota inferiori mandibula: vnde & strepitus dentium nascitur propter continuationem ad cor.

**P**orrò timor operationem impedit ex parte corporis. Nā membra frigida, & per consequens male mobilia efficit: sed ex parte animæ aliquando iuuat ad bene agendum, si non sit vehementer rationem perturbans. Facit etiam ea bene exequi, per quæ malum quod timetur, euitetur.

Ar. 4.

**An audacia contrarietur timori. 2. Quomodo se habeat ad spem. 3. De causa atque effectu audaciæ. Articulus. 48. Q. 4 s. Ar. 1.**

**M**axima demum est distantia inter audaciam & timorem. Audax nanque aggreditur periculum propter victoriam sui supra periculum, cuius oppositum efficit timor. Vnde vnum opponitur alteri. Quandoque tamen ira & audacia sunt nomina vitiorum, prout includunt recessum ab ordine rationis: sed tunc sumuntur pro passionibus, vt pote pro simplici naturali motu appetitus sensitui in suum obiectum. Securitas quoque opponitur timori priuatiue, est enim timoris exclusio.

**2.** **P**orrò omnis passio ad fugam pertinet vel prosecutionem. Fuga autem mali oritur ex prosecutione boni, sicut & odium ex amore. Prosecutio vero boni pertinet ad spem, ex qua generatur audacia, quæ est prosecutio vel inuasio mali terribilis. Nisi enim speraret quis malum imminens superare, nequaquam audacter illud inuaderet. Vnde homines bonæ spei sunt audaces.

Ar. 2.

**3.** **P**ræterea quoniam audacia ex spe procedit, & timori opponitur, ideo illa quæ prouocant spem & excludunt timorem, augent & causant audaciam. Sed quoniam spes & timor atque audacia sunt passiones, id est, motus appetitus sensitui, cum corporali transmutatione fiunt: & ideo causa audaciæ sumi potest dupliciter, tam ex parte prouocationis spei, quam exclusionis timoris: vno scilicet modo ex parte appetitiui motus, qui apprehensionem consequitur, & sic excitant spem, & consequenter causant audaciam: quæ ingerunt homini æstimationem quod aliquid sit sibi possibile, vel per se siue per alium, vt fortitudo corporis, experientia periculorum, pecuniarumque possessio, multitudo amicorū, & præ

D. DIONYSII CARTHUSII.

cupæ sine dei auxilio quis confidat. Teste enim Philosopho secundo Rhetori. Illi qui bene se habent circa diuina, audaciores consistunt. Illi quoque maxime timere solent qui sibi conscij sunt quod aliis nocuerunt. Ex parte autem corporalis transmutationis illud contingit per ea quæ calorem cordis adaugent. Vnde secundum Philosophum habentes cor paruum audaciores sunt. Animalia autem cor magnum habentia secundum quantitatem, sunt trinita. Nam calor non potest eorum corda calefacere tam perfecte. Et ideo vini amatores audaces sunt, & ebriosi sunt bonæ spei. Caliditas namque cordis repellit timorem, & caussat spem propter cordis extensionem & amplificationem.

4. ¶ Porro audaces & fortes in hoc differunt, quod fortes ante bella præponderant atque examinant, quæ sibi in ipso congressu accidere possunt. Et ergo in executione sunt saepe fortiores & animosiores, quam in principio pugnæ. Sed audaces sine debita rationis deliberatione aggrediuntur pericula, neque præcogitant quæ sibi accidere possint. Ideoque frequenter in ipsis periculis deficiunt, dum improuisa difficultas & pœna exurgunt.

2. 4 5. A. 1. ¶ Vtrum ira sit passio specialis .2. De obiecto & subiecto iræ.  
3. An sit cum ratione. 4. An sit naturalior quam concupiscentia. 5. An sit grauior odio. 6. An sit tantum ad illos ad quos est iustitia. 7. Et de speciebus iræ. Articulus 49.

**G**enerale præterea tribus nominatur modis. Primo per prædicationem, vt animal est generale ad hominem, asinum, vermem. Et sic ira non est passio generalis, sed distincta ab aliis. Secundo per causalitytatem, vt sol est causa omnium quæ in inferioribus fiunt, secundum Dionysium capite quarto de diuinis nominibus. Et sic non est passio generalis, sed amor & spes. Ira autem non caussat alias passiones. Tertio dicitur generale quod continet in se virtualiter plures causas, quarum concursu producit. Sicque est ira passio generalis. Non enim consurgit ira nisi propter tristitiam illatam, & nisi adsint desiderium & spes uiscendi. Vnde si persona forefaciens sit multum excellens, non sequitur ira, sed solum tristitia. Secundum Auicennam in

SMVMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 186.  
libro de anima, omnes omnium passiones appetitus irascibilis terminantur ad iram.

2. ¶ Obiectum autem iræ est duplex. Nã ira tendit in duo, *Ar. 2.* videlicet in vindictam, quam appetit, & sperat sibi possibilem sub ratione boni. Secundo tendit in illud de quo optat vindictam, tanquam in contrarium & nociuum, quod rationem mali concernit. Et sic obiectum vnum iræ habet rationem boni, aliud rationem mali. Sed circa vtrumque consistit quædam arditas, de minimis enim non concipitur ira.

3. ¶ Cũ ergo bonũ & malum difficile sit appetitus irascibilis obiectũ, patet quod ira nõ est in concupiscibili, sed in irascibili. *A. 3.*

4. ¶ Deniq; ira dicitur esse cum ratione. Est appetitus vindictæ: qui appetitus non esset, nisi homo conferret sibi iniuriã illatã ad pœnã retribuendã, Collatio vero est actus ratiois. *A. 4.*

5. ¶ Causa insuper passionum vno modo accipitur ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Concupiscentia autem naturalior est ex parte obiecti quam ira, & maxime concupiscentia venereorum atque alimentorum, quia illa magis spectat ad naturã quã vindicta, quã respicit ira. Ex parte vero subiecti considerati secundũ genus suũ, concupiscentia est naturalior ira. Nam omne animal ex suo gñre appetit pertinetia ad sui conseruationem. Ex parte autem subiecti secundum speciem considerati, vel secundum indiuiduum, sic ira est concupiscentia naturalior, quia magis consonat rationi, quam concupiscentia: & quia ad naturalem complexionem celerius oritur motus iræ, quam concupiscentiæ, maxime ad complexionem cholericam. Cholera enim est inter alios humores mobilior, assimilaturque igni. Et ideo cholericus, seu is qui ad iram ex complexione pronus est, facillius irascitur quam concupiscat ille, qui ad concupiscentiam ex natura dispositus est. *Ar. 5.*

6. ¶ Præterea peius est odium quam ira. Odium enim appetit alteri malum in quantum malum, & ergo nullo malo alterius satiatur. Ira vero vult alteri malum sub ratione boni, videlicet iustæ vindictæ: & ergo habet misericordiã magis quã odium, vt pote cum æstimat ultionem mensuram excedere. Ira tamen est magis imperuosa, quam odium: & ergo durante hoc impetu grauis est valde. Iratus quoque quoniam ultionem desiderat, tanquam pœnam alteri infligendam pro sua culpa: ideo optat vt alius sciat sibi penam hanc pro sua culpa inferri, pœnamque aduertat & doleat, vt sic magis affligat. *Ar. 6.*



D. DIONYSII CARTHUSIANI

tur. Odiens autem quoniam malum alterius absolute exqui- rit, ideo non curat ista, sed tatum vt mala iustigat & noceat.

Ar. 7.

7. ¶ Ex prædictis demum elicitur, quod ira non est proprie nisi ad eos, ad quos est iustitia & iniustitia, id est, ad rationales creaturas. Ira enim est appetitus vindictæ propter culpâ. Vindictam autem appetere est actus iustitiæ sed lædere ad iniustitiam pertinet. Veruntamen ira per similitudinem dicta, quæ est etiam in brutis, & est commotio ex imaginatione contrarij, potest haberi ad bruta: sed non est proprie loquendo ira. Porro tres sunt species iræ, quas Gregorius Nisæus & Damascenus ponunt, & sumuntur secundum ea quæ iram adaugent. Ira enim augetur vno modo ex parte facilitatis ipsius motus, & hanc vocant fel quia cito accenditur. Et Aristoteles vocat eam acutam.

8. ¶ Secundo augetur ira ex tristitia diu in memoria remanente. Et hanc iram nominant maniam. Philosophus quoque dicit eam amaram. Tertio augetur ira ex eo quod iratus desiderat, quod est vindicta. Et hæc dicitur furor. Non enim qui escit, donec ultio fiat. Et istâ dicit Philosophus esse difficile.

Q. 46. Ar.

¶ De causa effectiuâ iræ. Articulus 30.

**I**Ra igitur est appetitus vindictæ. Vindicta autem non fit nisi præcedat iniuria, quæ aliquo modo vindicantem concernat. Vnde motiuum iræ est aliquid factum contra irascentem. Sicut enim vnumquodque amat & sequitur proprium bonum: sic naturaliter odit & pellit nocuum & sibi contrarium. Quandoque autem irascimur contra illos: qui aliis iniuriuntur: sed hoc non est nisi in quantum illi aliquo modo pertinent ad nos. Dicit quoque Philosophus secundo Rhetoricæ: Quod homo maxime illis irascitur, qui vilipendunt, circa quem amplius studet: quemadmodum Philosophiæ intendentes, illis irascuntur qui Philosophiam contemnunt.

¶ Interdum etiam secundum Chrysostomum illi qui tacet contra contumeliantem maxime prouocat iram ipsius. Videtur enim paruipendere iram eius, & eum continere vel non curare.

¶ Præterea omnes causæ iræ ad paruipensionem reducuntur.

¶ Tres autem sunt species paruipensionis secundum Philosophum secundo Rhetoricæ, despectus, impedimentum vo-

Ar. 2.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 187

luntatis implendæ, & contumeliatio. Et ad hæc tria reducuntur omnia iræ motiua. Nocumentum enim tripliciter potest inferri, scilicet ex ignorantia, quod est leue: ex passione quod est grauius: & ex electione vel certa malitia, quod arbitramur grauisimum. Item homines naturaliter amant excellentiam: & ergo omne nocumentum illatum, cum sit contra excellentiam, reputatur paruipensio atq; dignitatis iniuria: & sub hac ratione causat iram.

¶ Quod autem homo non veretur alteri denuntiare quæ eum contristare possunt, ad paruipensionem eius pertinere videtur: vel quod de infortunio alterius gaudet: & ideo talia denuntiare causat iram, in quantum ostendit interioré contemptum.

Ar. 3.

¶ Præterea, homines multum excellentes citius irascuntur. Maior enim eis honor debetur, & ideo se vehementius opinantur contemni.

¶ Infirmi quoque & naturaliter defectuosi cito irascuntur propter contemptum vel inhonorationem. Sunt enim ad tristitiam proniores, propter suam imperfectionem: & ergo vituperationem pati non possunt, præsertim in illo, in quo magis defectuosi existunt.

¶ Interdum autem ille qui manifeste alios excellit, minus irascitur. Non enim reputat se pati suæ dignitatis iacturam, quæ tam euidentis est, vt palam sit alium deuiare.

Ar. 4.

¶ At verò imperfectio & paruitas iniuriantis auget iram in animo iniuriati. Sicut enim indignius est magnos despici ab aliis: sic extat indignius paruos & defectuosos despiciere alios. Vnde nobiles indignantur, si despiciuntur à rusticis: & sapientes, si despiciantur ab indoctis. Et similiter magis indignamur contra amicos, si despiciant aut non succurrant. Magis enim iniustum est, vt ipsi nos despiciant, quam alieni.

¶ An ira causset delectationem 2. An causset feruorem 3. Q. 47. Ar. 1. An maxime impediât usum rationis 4. An causset taciturnitatem. Articulus 51.

**D**electationes demum & præsertim sensibiles, sunt medicinæ contra tristitias, secundum Philosophum septimo Ethicorum. Ira autem est species tristitiæ, cui adhibetur remedium per vindictam: & ideo cum vindicta exercetur, oritur delectatio in animo vindicantis.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Et quo erat maior tristitia, eo est maior in vlciscendo delectatio. Et si vindicta sit plena & præsens in actu: tunc delectatio penitus tollit & destruit iræ tristitiam. Sed antequam ira est præsens in actu, fit homini quodammodo præsens dupliciter, videlicet per spem vindicandi, & per cogitationem de modo vindictæ. Et vtraque præsens est suo modo delectabilis, & aliquantulum auferit tristitiam.

Ar. 2.

2 ¶ Denique ira causat feruorem & ebullitionem sanguinis circa cor. Talis enim corporalis transmutatio correspondet affectui iræ. Omnis enim appetitus fortius tendit in suum contrarium, dum fuerit præsens. Et ergo aqua calefacta intensius congelatur, quam frigida, quia frigidum vehementius agit in calidum. Ira autem causatur ex illatione iniuriæ, quæ est appetitui contraria. Et ira est motus non retrahens, sed prosequens atque resistens: & idcirco calor ei deseruit. Vnde ob magnam cordis irati turbulentiã apparent forinsecus indicia iræ. Feruor autem aliter conuenit passioni amoris, & passioni iræ. Nam feruor amoris est cum suauitate, & facit amatiuum cogitare amare, ut in sanguineis. Sed feruor iræ est cum amaritudine, & secundum Damascenum procedit ex fellis euaporatione. Amor enim tendit in bonum, & ira in malum contrarium.

Ar. 3.

3 ¶ At vero inter ceteras passiones manifestius impedit actum rationis. Ratio nanque quantumvis sit immaterialis & inorganica virtus animæ, utitur tamen in suo actu organo sensitiuo, quorum operationes impediuntur per turbulentiã iræ. Formæ enim sensibiles confunduntur in suis potentiis. Vnde etiam iracundus est manifestus. Propter defectum enim rationis, non potest discernere, quid sit occultandum, & quid non. nec vias aut modos occultandi aduertit.

Ar. 4.

4 ¶ Amplius ira quandoque est cum ratione, ut dictum est: & tunc causat taciturnitatem. Licet enim animum ab inordinato affectu non abstrahat, linguam tamen à locutione vitiosa coercent. Ratio enim non penitus passioni succumbit. Quandoque vero ira est sine ratione: & tunc ob suam vehementiam impedit locutionem. Perturbatio enim cordis, in oculis, vultu, & lingua præsertim relucet. Imò eximio dera mine iræ potest contingere totius corporis immobilitas, & etiam mors.

¶ Quid sit habitus. 2. De ordine eius ad actum. 3. Et de necessitate habitus. Articulus 52.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 188

Habitus insuper ab habendo vocatur dupliciter. Vno modo prout res aliqua dicitur aliquid habere. Secundo, prout res habet se aliquo modo in se ipsa. Et hoc modo habitus dicitur qualitas. Est enim secundum Philosophum quinto Metaphysicorum dispositio secundum quam bene vel male disponimur. Habitus autem vno modo dicitur speciale prædicamentum: sed nunc accipitur prout à Philosopho ponitur prima species qualitatis, scilicet pro qualitate radicata & firma.

2. 4. 3. a. 1.

2 ¶ Denique habitus ordinem habet ad actum ex propria ratione. Nam secundum Auerroem, Habitus est quo quis agit, cum voluerit. Inter actum enim & potentiam, habitus mediat: & potentia actum suum prompte exequitur, cum fuerit habitum adepta.

¶ Rursus quorundam habituum immediatum subiectum exat potentia, ut scientiæ ratio, amoris voluntas. Cum ergo potentia habitudinem dicat ad actum (est enim potentia principium operandi) etiam habitus eius ratione subiecti ordinem sortitur ad actum.

3 ¶ Porro tria necessaria sunt ad esse habitus proprie dicti. Primo, ut id quod per habitum disponitur, se habeat in potentia ad id, ad quod per habitum ordinatur. Et ergo in deo qui est purus actus & sua operatio non est habitus. Secundo, ut subiectum non sit ex sua natura determinatum ad vnum. Et ergo qualitates primæ elementorum, non dicuntur habitus. Tertio, ut plura concurrant ad hoc, quod subiectum determinetur ad vnum. Quoniam itaque multa sunt, quorum natura non est ad vnum determinata, sed per actum suum perficitur, & per aliqua ad vnum determinatur: ideo necesse est habitus esse.

¶ An habitus possit esse in corpore. 2. An anima secundum suam essentiam sit subiectum habitus. 3. Et utrum habitus esse valeat in sensitivis potentiis. 4. An sit in ratione. 5. An sit in uoluntate. 6. An sit in substantiis separatis. Articulus 53.

2. 4. 9. Ar. 1.

Amplius autem habitus proprie est dispositio quædam ad bene & faciliter operandum: & sic non potest corpus esse subiectum ipsius. Omnis enim operatio corporis est, vel à qualitate naturali, vel à forma substantiali: quorum neutrum est habitus. Sed accipiendo habitum

D. DIONYSII CARTHYSIANI

improprie pro habituali dispositione subiecti ad aliquam formam, sic habitus subiectum esse potest corpus: ita enim Philosophus sanitatem vel infirmitatem habitus nominat.

Ar. 2. 2 ¶ Porro habitus qui est dispositio ad operationem, est in anima secundum suas potentias, sic quod immediatum subiectum habituum extant potentia, ut sapientia est immediate in intellectu. Habitus vero qui est dispositio ad naturam superiorem, quam homo participare potest, quæadmodum scriptum est: ut simus diuinæ naturæ consortes, & immediate in essentia animæ subiectari potest, ut gratia, & lumen gloriæ.

Ar. 3. 3 ¶ At verò potentia sensitivæ dupliciter considerantur. Primo, in quantum operantur ex instinctu naturæ: & sic sunt determinatæ ad unum, & necessario agunt. Et ergo non sunt subiecta habituum. Secundo, in quantum per rationis imperium operantur atque moventur: & sic quædam libertatem participant, & bene ac male disponi possunt. Et ideo hoc modo sunt aliqui habitus in appetitu sensitivo, videlicet temperantia, fortitudo, & cætera.

A. 4. 4 ¶ Insuper qui posuerunt intellectum possibilem unum numero in omnibus hominibus, compulsi sunt dicere habitus intellectuales non esse in intellectu possibili, qui secundum eos est substantia separata: sed in inferioribus viribus animæ sensitivis, præsertim in virtute cogitativa, quæ est rationale per participationem.

5 ¶ Sed quoniam ista opinio penitus falsa est, ut alibi plene ostensum est, potissime cum Phi. manifeste asserat, habitus intellectuales esse in illo, quod est rationale per essentiam, scilicet in intellectu. Ideo aliqui habitus sunt in ratione seu intellectu, & aliqui in voluntate. Nam intellectus & voluntas sunt maxime indeterminate ad unum. Et idcirco per habitus indigent determinari ac perfici.

6 ¶ Præterea Simplitius & alij quidam videntur asserere, quod in substantiis separatis non sint aliqui habitus: quod parum verum est. Illæ nanque substantiæ sunt semper in actu, & sic habitus per quem subiectum est in potentia ad actum, minus proprie competit eis. Veruntamen quoniam non sunt actus puri, sed omnem perfectionem à deo participant. Ideo quo ad deum se habent per modum potentia. Unde & habitus in eis poni potest, secundum quod in potentia sunt ex sua natura. Nihilominus intelligere possunt seipsas per suam ef-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 189  
sentiam, alia quoque secundum suæ modum essentia, ut in libro causarum habetur.

¶ An aliqui habitus insint à natura 2. An generentur ex actibus 3. An ex uno actu habitus generari possit 4. Et an aliqui sint à deo infusi.

Articulus. 54.

Naturale denique dicitur alicui dupliciter, scilicet secundum speciem, ut risibile homini: & secundum naturam individui, ut esse sanum vel ægrum Petro, videlicet secundum suam complexionem. Et utrumque horum naturalium dupliciter dicitur. Nam quandoque totum est à natura, interdum autem est partim à natura seu interiori causa, & partim ab exteriori. Et utroque modo potest habitus esse naturalis. Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, non potest totaliter esse à natura: sed est partim ab interiori principio, & partim ab extrinseca causa. Aliter tamen in potentiis cognoscitivis, aliterque in viribus appetitivis. Nam in cognoscitivis potentiis est inchoatio primorum principiorum, qui intellectuales habitus dicitur, quantum ad speciem. Unum quoque individuum ex sua complexione est magis dispositum ad cognitionem intellectualem, quam aliud. Sed in appetitu inchoatio principiorum iuris naturalis seu communis, non habet rationem habitus. Inclinationo nanque ad propria obiecta, non spectat ad habitum, sed ad rationem potentiarum.

2 ¶ Præterea sunt quædam agentia, quæ habent duntaxat actuum principium suæ operationis in se, ut in igne non est nisi principium actuum ad calefaciendum. Et in tali agente non valet ex actibus habitus generari. Unde res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere. Alia verò agentia habent in se principium actuum, atque passivum proprii actus: ut homo, in quo voluntas agit suum actum, in quantum ab intellectu moventur: & ratio, secundum quod à primis principijs vel sensitivis moventur potentiis. Talia quippe non determinantur ad unum, sed diversimodè assuescunt. Et ita in ipsis ex multis actibus gignitur habitus ut ex multis considerationibus generatur scientia, & virtutes morales in appetitu sensitivo, prout à ratione frequenter moventur.

3 ¶ Talis verò habitus virtuosus non fit ex actu uno in ho-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

mine. Oportet enim potentiam passiuam in qua gignitur habitus, omnino subdi & vinci à causa mouente, quatenus per modum naturæ operetur. Sic autem non subditur appetitus inferior rationi per vnum actum, sed per exercitium diuturnum. In potentiis autem apprehensiuis seu cognoscitiuis, est duplex passiuum principium, vt pote intellectus possibilis, & ratio particularis, id est, virtus cogitativa, imaginatiua, & memoratiua.

Ar. 2.

Aliquis igitur habitus in intellectu possibili, potest produci ex vno actu, videlicet ex vna demonstratione per se nota. Illa enim cogit & vincit intellectum ad consentiendum. Sed vt habitus firmiter imprimatur rationi particulari secundum ea quæ ad ipsam pertinent & intellectui subseruiunt, opus est eisdem actus subinde reiterari. Habitus verò opinatus, qui opinio dicitur, non procedit ex per se notis, sed probabilibus, ideòque ex vno causari actu non potest.

Ar. 3.

¶ Porro aliqui habitus à deo hominibus infunduntur duplici ratione. Primo, nam homo ad supernaturalé finem creatus est, & ergo supernaturalibus habitibus indiget: vt sunt virtutes gratiæ, quæ nunquam habentur nisi deo creante & dante. Secundo, quoniam deus potest per se immediate producere, quæ per causas secundas producuntur. Quemadmodum itaque nonnunquam miraculose confert alicui sanitatē, quæ per naturales causas adipiscibilis est: sic ad ostendam suam virtutem præstat interdum per creationem habitus quosdam, qui per naturalem processum possent acquiri: sicut apostolis contulit scripturarum scientiam atque linguarum.

2. 51. Ar. 1.

¶ An habitus augeantur 2. An per additionem augmententur 3. An etiam quilibet actus augeat habitum. Articulus 55.

**Q**uemadmodum insuper in corporalibus aliquid dicitur magnum, in quantum ad debitæ quantitatis mensuram perducitur: sic in spiritualibus magnum vocatur, quod ad perfectionem deuenit. Perfectio verò formarum dupliciter consideratur, scilicet secundum ipsas formas, & item secundum participationem subiecti, eas magis vel minus participantis. Perfectio autem specifica con-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 190

sistit in indiuisibili. Si enim recedatur ab illa vel in plus vel in minus, fit alia species. Quoniã species rerum se habent vt numeri, secundum Philosophum. Illæ igitur formæ secundum se determinatâ habent rationē, quæ nec excedere neque deficere valent, si eadem species remanebit, quæ ex se vel secundum aliquid sui speciem sortiuntur: quemadmodum color & dulcedo, quæ etiam nō dicuntur in ordine ad aliquid aliud. Formæ autem quæ speciem sumunt ab aliquo ad quod ordinantur, vt motus & sanitas diuersificantur in maius vel minus: & tamen permanent vnus rationis specificæ. Et hæ formæ possunt secundū seipsas augeri vel minui, & non primæ.

Ar. 2.

¶ Considerando quoque formas secundum participationem subiecti, quædam possunt augeri ac minui, & quædam non. Nam forma substantialis non recipit maius & minus. Ipsa enim dat speciem. Illud verò à quo species sumitur, oportet esse fixum, & stans ac indiuisibile. Quantitas autem & figura immediate substantiam sequuntur, & ideo nec ipsæ recipiunt maius vel minus ob propinquitatem substantiæ. Qualitates vero à substantia magis distantes, quæ coniunguntur actioni & passioni, vt sanitas, albedo: vel quæ ad pauciora se extendunt, recipiunt maius & minus secundum diuersam participationem subiecti. Nam & scientia dicitur maior vel minor, secundū quod ad plura aut pauciora extenditur, & etiã prout diuersimode participatur.

2. ¶ Elucescit quoque ex his, quod augmentū formarū non fit per additionē formæ ad formam, sed in quantum subiectum diuersimode formam participat, scilicet magis aut minus perfecte. Essentia enim formæ in indiuisibili constat.

¶ Veruntamen in quibusdam habitibus, puta qui secundum seipsos augentur, vt motus, fieri potest intensio per additionem partis ad partem. Similiter scientia secundum additionē augeri potest, vt cum homo plures conclusiones Geometriæ addiscit, augetur in ipso habitus eiusdem scientiæ secundum speciem. In vtroque tamen istorum contingit augmentum quandoque secundum variam subiecti participationem.

3. ¶ Proinde non quilibet actus habitum auget, sed vel auget eum, vel ad eius augmentum disponit. Si tamen actus sit correspondens habitui scilicet debitam perfectionem attingendo. Si enim actus multū imperfectus sit in suo genere, magis diminuit, quā augeat habitum. Cuius simile est in corporali

Ar. 3.

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
alimento, & in multis guttis petram cauantibus.

Q. 52. A. 1. ¶ Vtrum habitus queant corrumpi 2. Vtrum queant  
minui 3. Et de modo per quem. Articulus. 56.

**D**upliciter demum forma corrumpitur, scilicet per se, quæ habet contrarium, & albedo per nigredinem: & per accidens, ut formæ quæ inhæret subiecto corruptibili. Habitus ergo cum sint accidentales formæ, dupliciter possunt corrumpi. Sed quorū subiectum est corruptibile, non corrumpuntur per accidens ratione subiecti, nisi habitus tales sint secundo in subiecto corruptibili: sicut scientia est essentialiter in intellectu possibili, & aliquantulum est in viribus sensitiuis, ex quibus dependet: & ergo corrumpi potest, non ratione principalis subiecti, quod est incorruptibile, sed propter corruptibilitatem ac variationem secundariam a minus principalis subiecti. Iterum forma vel habitus corruptibilis est, si causa eius contrarium habeat. Et ergo scientia quæ ex vero rationis processu causatur, ex falsa atque fallaci ratiocinatione corrumpitur. Habitus verò primorum principiorum tam speculabilium, quam practicoꝝ sunt omnino incorruptibiles. Nam speciebus intelligibilibus in intellectu existentibus, nil contrarium est. Intellectui quoque agenti, qui est causa illorum, nil existit contrarium.

2. Si autem habitus possunt corrumpi, possunt quoque diminui, cum diminutio sit via ad corruptionem. Et ut dictum est, quod habitus augeri possunt dupliciter, sic duobus modis possunt diminui: scilicet, quia minus perfecte participatur a subiecto, vel quia non additur pars ad partem, ut in motu.

3. ¶ Præterea aliquid est causa mouens dupliciter, scilicet per se, sicut ignis ex sua natura calefacit. Alio modo per accidens, sicut remouens, prohibens: & sic cessatio ab actu diminit habitum. Dum enim ab actu cessamus, desinunt actiones, quæ vel habitum possunt corrumpere propter contrarietatem ad ipsum: vel quæ habitum valent perficere, ut operatio virtuosa virtutis perficit habitum. Unde cum homo frequenter, vel diu cessat ab actu virtutum seu consideratione scientiæ, occurrunt mali affectus inordinati que motus, & videntes fantasiæ, per quæ anima inepta efficitur ad opera bona, & considerationem rectam.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 191

¶ An multi habitus esse possint in una potentia 2. An distinguantur per obiecta 3. An per bonum & malum 4. Et utrum ex multis habitibus unus constituatur. Articulus 57.

253. A. 1.

**N**il porro prohibet in vna potentia animæ, vel alterius rei esse plures habitus: sicut in ratione sunt prudentia, ars, sapiëntia, fides. Habitus enim propriè sumptus, ordinatur ad actum, vnius autem potentia sunt varij actus. Item subiectum habitus est potentia passiva, in qua habitus generatur: vna autem potentia moueri potest a multis obiectis.

2. Denique habitus in quantum huiusmodi, distinguuntur per obiecta, id est, secundum formales rationes seu proprietates obiecti. Omne enim quod ordinatur ad aliquid per illud ab alijs distinguitur, ad quod ordinatur. Quandoque etiam distinguitur ex parte materiae in qua, id est, subiecti cum sunt in diuersis subiectis. Habitus verò in quantum sunt formæ, distinguuntur per diuersa actiua principia. Omne enim agens producit sibi simile.

3. ¶ At verò habitus distinguuntur per bonum & malum. Nam qui ordinant hominẽ ad actum naturæ conuenientẽ, dicuntur boni: actus verò qui ratioꝝ discordant, sunt mali.

¶ Item quidam habitus disponunt ad actum naturæ inferiori conuenientem, ut virtutes morales. Alij autem ad actus superiori naturæ comperentes, quemadmodum virtus diuina siue heroica.

4. ¶ Non est autem possibile vnum habitum ex multis habitibus essentialiter esse compositum, cum sit simplex forma ac dispositio operantis: sed in quantum se ad multa extendit, secundum quod in vna formali ratione obiecti conueniunt, sic in essentia habitus est quædam multiplicitas virtualis: quemadmodum in potentia, quæ est subiectum ipsius. Nam vna potentia se ad multa extendit, licet in se simplex consistat. Unde qui in aliqua scientia acquirit scientiam conclusionis vnius per demonstrationem, habet utique habitum, sed imperfecte. Cum autem per aliquam demonstrationem adipiscitur alterius conclusionis scientiam, non aggregatur in eo alius habitus, sed habitus ille prior perficitur, quoniã ad plura extendit se, conclusiones namque & demonstrationes vnius scientiæ ordinatæ sunt, deriuaturque vna ex alia.

Ar. 2.

Ar. 3.

Ar. 4.

Q. 54. A. 1. ¶ *Utrum uirtus humana sit habitus operatiuus 2. An bonus 3. Et de diffinitione uirtutis. Articulus 58.*

**V**irtus proinde nominat perfectionem potentiae. Finis autem potentiae est actus, ad quem per se ordinatur: & cum illum faciliter exercere potest, perfecta existit. Cum ergo uirtus humana rationalem potentiam ad unum determinet, in quo eius perfectio est, patet quod sit habitus. Habitus namque est dispositio ad bene vel male agendum. Interdum quoque accipitur uirtus pro obiecto uirtutis, ut dicitur. Haec est fides catholica, & c. res enim quae creditur fides vocatur. Quandoque sumitur pro actu uirtutis, sed essentialiter uirtus est habitus. Denique, quauis sit uirtus quaedam ad esse, sicut est potentia ad esse: tamen uirtus humana appellatur, quae competit homini secundum propriam speciem, id est, suam perfectionem, quam à ceteris rebus secernitur, videlicet secundum esse rationale. Talis autem uirtus ordinem dicit ad actionem, ut tactum est. Ideoque de ratione uirtutis humanae est esse habitum operatiuum. Dicit uero Philosophus 7. Physicorum: Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Subiectum enim in quantum in bono suo habituatum est, perfectum censetur. Optimum autem rei est actio eius completa, in qua etiam consistit felicitas. Per hanc enim potissime assimilatur simplicissimo deo, cuius esse est sua actio.

2. ¶ At uero de ratione uirtutis est quod sit habitus bonus, ordinat enim hominem ad ultimam perfectionem, in qua appetitus quasi in optimo conuiescit.

3. ¶ Diffinitur autem uirtus, secundum Augustinum 2. de lib. arbitrio: Virtus est bona qualitas mentis, quam recte uiuitur, quam nullus male uitur, quam deus in nobis sine nobis operatur. Est autem praedicta diffinitio multum perfecta, Complectitur namque omnes causas uirtutis. Causa enim formalis accipitur secundum genus & differentiam. Genus uero ponitur, cum dicitur, qualitas: & differentia cum additur, bona. Causa quoque materialis, id est subiectum, dum adiungitur mentis. Finis autem uirtutis, est actio uirtuosa. Et ergo dum apponitur, qua recte uiuitur, tangitur causa finalis. Aliqui enim habitus sunt semper ad malum, ut habitus uiciosi. Aliqui sunt indifferenter ad bonum & malum, sicut opinio quae respicit uerum & falsum: Virtus uero non est nisi ad bonum.

SUMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 192  
Vnde dicitur, qua recte uiuitur, & qua nullus male uitur: qua tenus ab utrisque distinguatur. Causa quoque efficiens uirtutis, praesertim theologicae de qua ista diffinitio datur, est deus: & idcirco adiunctum est, quam deus sine nobis. Et si haec ultima particula omittatur, reliquum diffinitionis erit commune omni uirtuti.

¶ *De subiecto uirtutis in communi 2. An subiectum uirtutis possit esse intellectus 3. An concupiscibilis quoque & irascibilis. Articulus 59.* Q. 55. A. 1.

**T**riplici quoque ratione ostenditur uirtus esse in potentia animae tamquam in proximo subiecto. Primo, quoniam uirtus est perfectio potentiae, perfectio autem inest perfectibili. Secundo, quia uirtus est habitus operatiuus, operatio autem ad potentiam pertinet. Tertio, nam uirtus disponit ad optimum quod est finis: finis autem est operatio, vel operatio consequens: & sic ad potentiam spectat.

¶ Non est autem possibile eandem uirtutem esse in diuersis potentijs seu subiectis ex aequo & essentialiter: sed secundum ordinem & per redundantiā, in quantum uirtus unius potentiae disponit vel perficit actum alterius, vel imperat eum: quemadmodum prudentia est secundum se in ratione, & influit ceteris uirtutibus moralibus, ordinando eas secundum rectam rationem.

2. Porro dupliciter ordinat habitus hominem ad bonum. Uno modo dando ei facultatem bene agendi, non tamen faciendo ut homo semper per eum recte agat. Et hoc modo ars & scientia sunt habitus, ordinantes hominem ad bonum: quauis qui eas habuerit, saepe male agat. Vnde isti habitus non attingunt perfectam rationem uirtutis. Nam uirtus est quae bonum facit habentem. Ex hoc autem quod aliquis potest bene agere, non est simpliciter bonus, sed secundum quid. Interdum tamen dicuntur uirtutes, secundum quod Philosophus nominat eas uirtutes intellectuales. Harum ergo uirtutum subiectum esse potest intellectus tam speculatiuus quam practicus.

¶ Sunt igitur alij habitus, qui non solum praestant facultatem recte agendi, sed insuper faciunt ut quis bene agat, ut iustitia, temperantia. Et hi sunt uirtutes perfectae. Harum ergo uirtutum subiectum esse non ualet nisi uoluntas, & alia potentia in quantum à uoluntate mouentur, eo quod non sint determinatae ad unum.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Quod enim aliquis actum virtuosum producat, non est nisi quia voluntatem bonam habet ad hoc. Bonum enim & malum primo & proximè voluntatem concernunt. Contingit verò intellectum à voluntate moueri, sicut & cæteræ vires. Nam considerat aliquis veritatem vel consentit, quia vult. Et ergo intellectus tam speculatiuus quam practicus est subiectum virtutis simpliciter dictæ secundum ordinem ad voluntatem; quemadmodum fides est in intellectu speculatiuo prudentia autem in practico. Credit enim aliquis quia vult, imo nemo credit nisi volens.

Art. 4.

3. ¶ Denique hoc modo concupiscibilis & irascibilis ponuntur subiecta virtutum moralium, nõ in quantum ad partem vel appetitum sensitium respiciunt, sed secundum quod rationem participant, & ab ipsa dirigi imperarique possunt, atq; secundum intellectiui appetitus imperium moueri. Hæ enim potentia sunt principia actuum humanorum: & ideo indigent virtutibus perfici ac bene disponi, quatenus ordinatum actum producant. In potentijs autè sensituijs, apprehensiujs, internis scilicet in imaginatione non sunt aliqui habitus: sed potest esse consuetudo bene memorandi vel imaginandi. Consuetudo verò est in motu naturæ. Cognitio quoq; interiorum sensuum non est consummatua boni & mali, sed ad rationes actuum refertur. Habitus autem est dispositio ad bene vel male agendum. Dicit quoque Tullius in sua Rhetorica, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Insuper quarundam virtutum subiectum est voluntas, videlicet charitatis, iustitiæ, &c. quæ ordinant affectum hominis in deum vel proximum.

Art. 2.

¶ Vtrum habitus intellectuales speculatiui sint uirtutes 2. De numero eorum 3. An ars sit uirtus 4. An prudentia sit quoque necessaria homini 5. Et de uirtutibus ei adiunctis. Articulus 60.

¶ Stensum est autem in proximo præcedenti articulo quomodo habitus intellectuales dici queant uirtutes, & qualiter non. Virtutes verò intellectuales speculatiuæ uocantur, quæ perficiunt intellectum in cognitione veri.

Art. 2.

2. Verum autem est duplex, scilicet per se notum, quod habet

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 193

bet rationem principij. Et habitus intellectum ad huius veri considerationem perficiens, dicitur habitus principiorum, & nominatur intellectus. Aliud est verum per aliquid aliud notum, & hoc per inquisitionem rationis cognoscitur. Et est duplex, videlicet diuinum, de quo est sapientia, & creatum de quo habetur scientia. Et sicut scientia dependet ab intellectu velut à principaliori, sic vtrumq; scilicet scientia & intellectus dependet à sapientia, quæ est principalissima.

Art. 3.

3. ¶ Præterea sicut de habitibus intellectualibus dictum est, quod non sunt propriè uirtutes: imo scientia & uirtus distingui solent: sic ars quoque non est uirtus secundum perfectam uirtutis rationem. Non enim facit opus agentis moraliter bonum, nec dat usum sed facultatè bene agendi. Nil enim refert ad hoc, quod opus artificis bonum vel malum sit, an artifex sit in seipso uirtuosus: imo peissimus secundum mores artificiosissimè agere potest. Ars autem est recta ratio operum fiendorum.

Art. 4.

4. ¶ Prudentia verò attingit rationem perfectam uirtutis, facit enim habentem bene operari, dans non tantum facultatem, sed etiam usum promptè ac bene operandi. Ordinè enim habet ad appetitum, quia rectitudinem eius præsupponit. Est quoque prudentia recta ratio agibilium.

¶ Differunt autem facere & agere. Nam facere est operatio transiens in exteriorè materiam, ut ædificare, secare. Sed agere est operatio in agente consistens ac manens, ut uelle, scire, uidere. In actibus autem humanis, id est in agibilibus, sic se habent fines, quemadmodum principia in speculatiuis. Unde sicut rectitudo scientiæ dependet ex habitu principiorum speculabilium, qui dicitur intellectus, prout ratio bene syllogizat ex illis, & rectè concludit: sic rectitudo prudentiæ in hoc consistit, quod homo est bene dispositus circa agibilium fines, quod fit per rectitudinem appetitus, & sic sine uirtute voluntatis haberi non ualet prudentia, quæ est perfectio practicæ rationis.

Art. 5.

¶ Amplius, prudentia ad humanæ uitæ bonitatem multum exigitur. Operatio enim hominis bona est, si non sit ex passione uel impetu, sed secundum rectæ rationis electionem. Electio verò eorū est quæ referuntur ad finem. Et ad rectitudinè eius duo requiruntur, scilicet debitus finis, & id quod ad illū decenter ordinatur. Ad finem autè homo disponitur

D. DIONYSII CARTHYSIANI

per virtutē voluntatis cuius obiectū est bonum seu finis, sed ad media oportet eum disponi per virtutem rationis. Nam consilium atque eligere, ea quæ concernunt quæ sunt ad finē sunt actus rationis. Virtus ergo rationem perficiens, quatenus ratio ea quæ sunt ad finem, conuenienter ad debitum finem ordinat, appellatur prudentia. Et sicut vis intellectus speculatiui dicitur per conformitatem & ordinem ad rem, sic vis intellectus practici dicitur per conformitatem & comparationem ad appetitum.

¶ Ars quoque atque prudentia sunt circa contingentia. Necessaria enim nec agi, nec fieri possunt à nobis.

Art. 6.

¶ Adiungit denique Aristotel. septimo Ethicorū, tres virtutes virtuti prudentiæ. Tres enim actus rationis occurrunt circa agibilia humana, quorum primus est consilium, quod pertinet ad euboliam. Secundus est iudicare, & hoc ad Gnomina ac Synesim attinet, differenter tamen vt infra patebit. Tertius est præcipere, quod ad prudentiam spectat. Et quoniam præcipere est nobilior actus inter prædictos, idcirco prædictæ virtutes annectuntur prudentiæ quasi eminentiori. Et quandoque actus earum ascribuntur prudentiæ. Non quod ipsa sit immediata causa illarum, sed quoniam per prædictas virtutes secundario sibi coniunctas, illos exercet.

¶ Vtrum omnis uirtus sit moralis 2. Quomodo uirtus moralis differat ab intellectu 3. De diuisione uirtutis in moralem & intellectualem 4. Et an una earum esse ualeat sine altera. Articulus 61.

q. 52

Art. 1.

**M**oralis deniq; virtus à nomine moris imponitur. Mos autē duo significat, scilicet cōsuetudinem & inclinationē naturālē, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et hæc duo non multum distant, quia consuetudo est quasi quædam natura, & efficit inclinationem naturali inclinationi consimilē. Virtus ergo moralis à more vocetur prout mos inclinationem importat ad actum. Inclination autē ad actum, ad potentiam appetitiuam potissimè pertinet. Ideoque non omnis virtus vocatur moralis, sed illa duntaxat cuius subiectum est appetitus.

Art. 2.

¶ Est in super homini necessaria virtus moralis ultra virtutē intellectualem. Quauis enim ratio sit primum principium

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 194

omnium operum humanorum. Nam & voluntatem mouet, & omnia ei aliquid parent, non tamen ad nutum, sed cum rebellionē ei obediūt. Vnde necessariae sunt virtutes, quæ appetitiuas potentias rationi perfecte subijciant, & hæ dicuntur morales. Et differunt ab intellectualibus, sicut intellectus ab appetitu. Quemadmodū etiā vis appetitiua est humanarū operationū principium, prout rationem participat, sic virtutes morales, virtutes sunt in quantum rationi concordant.

Art. 3.

3. ¶ Porro Aristot. 2. Ethicorum diuidit virtutem humanam in virtutem intellectualem & moralem. Virtus enim est habitus ad operandum perficiens.

¶ Principium verò motiuum atque actiuum operum humanorum est duplex, videlicet intellectus & appetitus, vt 3. de Anima scribitur. Virtus igitur ad appetitum pertinens, moralis vocatur, & quæ intellectui inest, appellatur intellectualis. Itaque præfata diuisio sufficiens extrat. Prudentia verò secundum essentiam est virtus intellectualis. Ponitur tamen inter virtutes morales, quia in materia cum eis cōmunicat. Est enim circa contingentia & humana agibilia. Virtutes quoque theologice sunt supra virtutes humanas, nec competunt homini secundum esse naturæ, sed gratiæ.

Art. 4.

4. ¶ Præterea quauis virtutes morales esse possint sine arte & sapiētia atq; scientia, nō tamen sine intellectu, itemq; prudentia. Virtus enim est habitus electiuus. i. bonā electionē efficiens. Sed ad bonitatem electiōis oportet quod ea quæ sunt ad finē cōueniēter ordinētur ad finē per rationē recti consiliantem, iudicantē ac præcipientē, quod sine prudentia facere ratio nequit. Prudentia autem intellectum præsupponit. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculatiuis quam practiciis. Et ergo sicut recta ratio in speculatiuis præsupponit primorum principiorum intellectum, in quantum ex eis procedit: sic & prudentia in operabilibus. Nō enim potest aliquid ordinari in finē, nisi finis sit cognitus.

Art. 5.

¶ At verò omnes virtutes intellectuales, sine virtutibus moralibus possunt haberi, excepta prudentia. Prudentia enim est recta ratio agibilium, non solum in communi, sed etiā in particulari, ad quod necesse est non solum bene se habere circa cōmunia principia agibiliū, sed oportet ex principijs particularib. procedere, & circa illa se bene habere. Cū ergo passionēs & vitia impediunt rationem ab agnitione veri & recti



D. DIONYSII CARTHUSIANI

iudicij circa particularia, quāuis in vniuersali nō erret, requiritur ad prudentiam quod homo vitij careat, quod esse non valet, nisi passiōes in ipso per virtutes morales fuerint moderatae. Vnde patet quod Aristo. 6. Ethic. optime dixit, non esse prudentē quēpiā sine virtutibus. Et quod omnis peccans existat imprudēs. Oportet nāq; prudentē esse bene consiliatiū & bene iudicatiū ac p̄ceptiū, quod esse nō valet si in ipso vitia regnēt. Passiones enim corrūpūt iudiciū in particulari.

¶ An uirtus moralis sit passio 2. An possit esse cū passione 3. An etiam cum tristitia 4. An omnis uirtus moralis sit circa passionem 5. Vel aliqua sine passione ualeat esse. Articulus 62.

Art. 1.

**N**on est autem uirtus passio. Primo quoniam passio est motus appetitus sensitui. Sed uirtus non est motus, sed habituale principium eius. Secundo, passio enim non habet de se rationem boni vel mali, sed uirtus est per se bona. Terrio, nam passio incipit in appetitu, & terminatur in ratione, in cuius conformitatem tendit appetitus. Motus uero uirtutis incipit in ratione, & in appetitu, quem rationi subdit, terminatur.

Art. 2.

2. ¶ Denique (ut narrat Augustin. nono de Ciuitate dei) Stoici assererent omnes passiones esse de se inordinatas & malas. Et hoc ideo quia non distinxerunt inter appetitum sensituum & intellectiū. Vnde dixerunt passiones, non posse uirtuoso vel sapienti inesse. Peripatetici autem dixerunt passiones esse simplices motus appetitus sensitui, & nō esse de se laudabiles aut vituperabiles, cum sint motus naturales: sed posse inesse uirtuoso, in quantum per rationem ad medium reducuntur, vel quando repente insurgunt. Sed si eis consentiatur in malo, tunc uirtutem corrumpunt. Et haec positio est melior.

Art. 3.

3. ¶ At uero (ut ait Augustinus) Stoici assererent non posse uirtuoso inesse tristitiam. Ponebant enim malum hominis non esse nisi malum inhonestum, & bonum eius non esse nisi bonum honestum, puta uirtutem. Corporalia uero non putabant aliquo modo esse hominis bona, & ergo de illorū amissione nullo modo esse tristandum. Malum autem inhonestum uirtutibus omnino repugnat. Cum ergo tristitia sit de malo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 195

hominis, non poterit tristitia in uirtuoso homine esse. Sed istud est falsum. Exteriora enim bona sunt aliquo modo bona humana. Nam anima indiget eis, & ad spiritualia sunt necessaria ac ordinata. Et ergo de eorum amissione vel malo usu potest esse in uirtuoso tristitia.

¶ Item quaedā est bona tristitia, scilicet de peccato proprio, vel saltem alieno praesenti, vel certe praeterito: & de tali habere tristitiam extat laudabile.

Art. 4.

4. ¶ Praeterea circa omne illud est uirtus moralis, quod per rationē ordinari moderariq; potest. Ratio autem moderatur non solum rationes appetitus sensitui, sed etiam operationes uoluntatis, & sic non omnis uirtus moralis est circa passiones, sed aliquae sunt circa operationes, sicut iustitia. Vnde quod ait Philosophus, uirtutem moralem esse circa voluptates & tristitias, non debet intelligi quasi obiectum sit semper aliqua passio: sed quoniam ad omnem actum moralem consequitur delectatio aut tristitia.

5. ¶ Amplius, si passiones dicantur inordinatae affectiones, ut Stoici posuerunt, tunc uirtus perfecta est sine passionibus. Si uero dicamus passiones omnes motus sensitui appetitus, sic uirtutes quarum obiecta sunt passiones, sine passionibus esse non possunt: sic enim redderent appetitum inferiorem penitus ociosum, quod inconueniens esset. Uirtutes enim faciunt ea secundum rationem moueri & operari, quae rationi subiiciuntur. Et ergo quemadmodum membra corporis ordinat uirtus ad debitos actus: sic multo magis ordinat motus appetitus inferioris ad subseruiendum ac obediendum rationi ac uoluntati.

¶ Uirtus demum moralis, quae est circa operationes, sicut iustitia, sine passione esse & agere potest.

¶ De distinctione uirtutum moralium 2. An circa diuersas passiones sint diuersae uirtutes morales 3. De numero earū quae sunt circa operationes. Articulus 63.

Art. 5.

**D**iuersificatur praeterea uirtutes morales secundum formales rationes obiectorū, quae accipiuntur per comparisonem ad rationem. Ratio enim mouet & imperat super appetituias potentias, quarum obiecta sunt quaedam appetibilia, quae secundum diuersam motionem

Art. 6.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

à ratione ponuntur in speciebus diuersis. Ratio enim se habet ad illa obiecta, sicut mouens & agens ad patiens. Agens autem dat speciem patienti. Et ergo secundum quod ratio diuersimode accipit bonum aliquod vel refugit malum: sic sunt diuersæ virtutes circa obiecta secundum formalem eorum distinctionem. Non ergo est tantum vna virtus moralis, sed multæ.

*Art. 2.* ¶ Porro loquendo de operationibus, non inquantum sunt effectus virtutum, sed materia circa quam vel obiectum: sic virtutes, quæ sunt circa operationes, oportet distingui ab his quæ circa passionem versantur. Est enim diuersa ratio boni & mali in obiectis huiusmodi. Nam in quibusdam operationibus inuenitur bonum & malum secundum seipsas, eo quod bonum & malum sit in eis secundum commensurationem ad alium: vt patet in emptione & venditione atq; similibus, in quibus est ratio debiti aut indebiti in ordinatione ad alium. Vnde in talibus requiritur virtus, quæ dirigat operationes secundum seipsas. Et hæc nominatur iustitia, quæ est propriè semper ad alterum.

¶ In alijs autem operationibus reperitur bonum vel malum per commensurationem ad operantem, vtpote prout homo bene vel male afficitur in seipso. Vnde in talibus requiruntur virtutes, quæ principaliter sunt circa interiores affectus rectificandos: qui animæ passionem dicuntur, quemadmodum temperantia, fortitudo. In quibusdam quoque actibus est corruptio vtriusq; virtutis, scilicet quæ est circa operationes vel passionem, vt si quis alium ex ira percutiat, in illa percussione est iniustitia, quantum ad exterius opus: & corruptio mansuetudinis, quoad interiorem affectum: sicque in vno actu esse possunt multæ deformitates peccati.

*Art. 3.* ¶ Denique omnes virtutes morales, quæ circa operationem versantur, conueniunt in quadam communi ratione iustitiæ, inquantum videlicet alicui alteri debitum reddunt: sed specificè à seinuicem differunt quoniam debitum non est vnius rationis in illis. Aliter enim debetur superiori, aliterque æquali, & aliter inferiori: aliter quoque ex pacto, aliter ex promisso, atque aliter ex beneficio præstito. Et ita sunt varix species iustitiæ, scilicet religio, pietas, gratitudo, &c. In exterioribus nanque operationibus constituitur medium rationis, secundum conuenientiam rei ad rem, & non secun-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 296

dum proportionem rei ad hominis affectum.

¶ Aduertendum est insuper, quod quauis propter diuersitatem passionum, necesse sit ponere diuersas virtutes morales: non tamè quælibet passionum diuersitas sufficit ad diuersificandū virtutes. Cū enim virtus moralis in medietate cōsistat, ideo circa passionem contrarias est vna & eadem virtus moralis vt circa gaudium atque tristitiam, timorem & audaciam.

¶ Nam in passionibus contrariis medium secundum eandem rationem accipitur: quemadmodū etiam in naturalibus inter contraria idem est medium, vt inter albū & nigrū ponitur rubeū.

*2.* ¶ Item passionem diuersæ quæ secundū eundem modū rationi repugnant, puta secundum impulsum ad id, quod est contra rationem, vel retractionem ab eo quod est secundum rationem non requirunt diuersas virtutes. Vnde diuersæ passionem concupiscibilis, non spectant ad diuersas virtutes morales: Motus enim earum secundum ordinem se consequuntur quia ad idē ordinantur, videlicet consequendum bonum, vel malum vitandum: vt ex amore oritur concupiscentia, quam sequitur delectatio. Ex odio quoq; procedit abominatio vel fuga, ex qua consequenter causatur tristitia. Passiones vero irascibilis ad diuersa ordinantur, & ergo circa eas sunt diuersæ virtutes.

¶ Adhuc autem quemadmodum virtus à ratione, sic passio depēdet ab appetitu sensitiuo. Ideoque obiecta prout diuersimode comparantur ad rationem, causant diuersitatem virtutum: sed inquantum ad appetitum sensitiuum diuersimode comparantur, constituunt distinctionem passionum.

*3.* ¶ Sunt autem secundum Aristotelem vndecim virtutes morales, quæ circa passionem versantur. Videlicet, fortitudo, est circa maximos timores, vt sunt in periculis mortis. Temperantia, quæ est circa delectationes gustus & tactus. Liberalitas, quæ est circa mediocres sumptus. Magnificencia, quæ est circa maximos sumptus. Magnanimitas, quæ est circa spem & desperationem. Philotimia id est virtus honoris mediocris amariua. Mansuetudo, quæ est circa iras. Amicitia, quæ attenditur in factis. Veritas, per quam se vnus alii verbis aut factis manifestat. Et Eutrapelia, quæ est circa ludos, seruata decentia in verbis, factis & signis. Prædictis quoque virtutibus addenda est iustitia, quæ est circa operationes, & ita erunt duodecim virtutes morales.

q. 61.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

An virtutes morales sint cardinales. 2. De numero virtutum cardinalium. 3. Et quæ sint. 4. Quomodo differant. 5. Et de diuisione earum in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi ac exemplares. Articulus. 64.

Art. 1.

Virtutes porrò morales, sunt quæ continent rectitudinem appetitus, videlicet quæ dant homini non solum facultatem bene operandi, sed etiam vsum. Tales autem sunt virtutes cardinales id est principales. Nunc enim intelligitur nomine virtutis virtus humana. Virtus enim theologica est super humana, vnde nec cardinalis vocatur.

Art. 2.

2. Sunt autem quatuor virtutes cardinales, tam ex parte principiorum formalium, quam subiectorum. Principium nanque formale virtutes humanæ est bonum rationis, quod consideratur dupliciter. Primo, prout in ipsa ratione consistit, sicque prudentia virtus est cardinalis. Secundo, prout ordo rationis aliis applicatur, vel circa operationes, & sic erit iustitia: vel circa passiones, & tunc erunt duæ virtutes cardinales. Quædam enim est passio quæ vehementer impellit ad aliquid rationi contrarium, propter quod refertatione eger: & circa illam est temperantia. Alia est passio quæ valde retrahit ab eo quod ratio dicitur, quemadmodum timor periculorum magnorum, vnde animus firmari eger, propter quod ponitur fortitudo. Subiectum quoque prædictarum virtutum est quadruplex. Quædam enim est in rationali per essentiam puta prudentia. Rationale autem per participationem trifor mem est, scilicet appetitus intellectiuus id est voluntas in qua est iustitia: Concupiscibilis, in qua est temperantia. Et irascibilis, in qua fortitudo consistit.

Art. 3.

3. Ad has quoque virtutes, & ad subiecta ac rationem earum aliæ reducuntur. Et dicuntur virtutes hæ principales dupliciter. Primo, quia accipiendo eas secundum suas communes rationes, sunt generales ad omnes virtutes, & de ipsis prædicabiles. Puta quod omnis virtus, quæ facit bonum in consideratione rationis, vocatur prudentia. Et omnis virtus, quæ facit bonum recti ac debiti in operationibus, nominatur iustitia. Omnis etiam quæ cohibet passiones deprimentes ac allicientes, dicitur temperantia. Et omnis quæ præstat animo

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 197

firmitatē cōtra passiones terrētes, sit fortitudo. Sic quoq; multi cā theologī, quam Phil. de prædictis loquuntur virtutibus.

Alio modo accipiuntur prædictæ virtutes ab eo quod est præcipuum vel difficilimum in vnaquaque materia quam cōcernunt: & sic sunt virtutes speciales, dicunturque cardinales, quoniam aliquod eorum quæ ad rationem virtutis concurrunt, principaliter in eis existit. Est enim de ratione virtutis, quod firmiter operetur, & hoc maxime apparet in fortitudine, quæ est circa pericula mortis. Item quod secundum rationem sit, quod potissime competit prudentiæ. Item quod recte agat, quod iustitiæ maxime congruit. Item quod modum obseruet, quod præsertim ad temperantiã spectat.

Art. 4.

4. Porrò si sumantur prædictæ virtutes secundum primam acceptionem nunc positam, sic non sunt distincti habitus virtuosī, sed quædam generales conditiones, quæ in omni virtute concurrunt. Sic enim nil aliud est iustitia, quã quædam animi rectitudo per quã homo in vnaquaq; materia agit quod oportet. Prudentia autem, est rectitudo discretionis in quacunq; materia: fortitudo autem sic sumpta est firmitas animi in eo quod est secundum rationem: temperantia quoque dispositio est modum imponēs in actu. Sed si. 2. modo sumatur, sic sunt speciales distinctiq; habitus: & sic magis cōuenienter sumuntur.

Art. 5.

5. Denique (vt narrat Macrobius, secundo super somniū Scipionis) Plotinus inter Philo. professores cū Platone princeps, diuidit virtutes in virtutes exemplares, politicas, purgatorias, & purgati aī. Omnes enim virtutes sunt in deo exemplariter, & idealiter: & sic in deo acceptæ exēplares vocantur. Vnde secundum Plotinum, Ratio mētis diuinæ in deo cōsistēs, est exemplaris prudentia, quam imitatur prudentia nostra, si vera extiterit. Temperantia autem in deo est, ipsa concupiscibilis conuersio diuinę intentionis ad seipsam reflexa. Fortitudo quoq; in deo est, immutabilitas eius. Iustitia vero in deo est obseruatio legis æternæ in suis operibus. Quod igitur Arist. ethicorū negat prædictas virtutes deo inesse, intelligendū est secundum modum, quo sunt circa res humanas.

Prædictæ autem virtutes, dicuntur politice, secundum quod homini insunt, in quantum est animal sociale, prout videlicet bene se habet in rebus hūanis gerendis. Sed quia homo conari debet ad aliqualem conformitatem diuinorū intellectuum, & creatoris imaginem: ideo prædictæ virtutes dicuntur

D. DIONYSII CARTHUSIANI

purgatorie, in quantum prudentia omnia ista mundana con-  
templatione diuinorum contēnit omnemque animæ cogita-  
tionem in diuina defigit. Temperantia vero ea relinquit, quæ  
corporis vsus requirit, quantum natura permittit. Fortitudo  
autem est, vt anima non terreatur propter recessum à corpo-  
re, & ad superna ascensum. Iustitia quoque vt tota anima ad  
huius propositi vitam consentiat. Virtutes demum purgari  
animi, sunt eorū qui prædictā perfectionem adepti sunt, &  
in hac vita paucissimis perfectis conuenit. Sic ergo prudentia  
est, quæ sola diuina intuerur. Temperantia, quæ terrenas cu-  
piditates nescit. Fortitudo, quæ passiones ignorat. Iustitia, quæ  
diuinę menti perpetuo fœdere sociatur eam imitando.

q. 62.

¶ De uirtutibus theologis. 2. Quomodo ab aliis  
differant. 3. Quot sint. 4. de ordinibus earum  
Articulus. 65.

Art. 1.

**B**eatitudo inūper hominis ponitur duplex, uidelicet  
naturalis, ad quam per uirtutes humanas naturaliaq;  
sua principia pertingere potest. Et de ista loquuntur  
Philos. Alia est uera & supernaturalis felicitas quæ in  
immediata dei uisione consistit. Ad hanc autē homo sine su-  
pernaturali dei adiutorio perducere non ualet: sed datur ei uir-  
tutes, quibus deo assimilari potest per gratiam, quæ est diui-  
næ naturæ quædam participata similitudo. Et istæ uirtutes di-  
cuntur theologicae. Primo, quoniam deum habent pro obie-  
cto. Secundo quia à solo deo prestantur, Tertio, quoniam so-  
la dei reuelatione in scripturis traduntur. Quarto, quia im-  
mediate ordinant ad deum.

Art. 2.

2. ¶ Et quoniam uirtutes distinguuntur secundum differen-  
tiam obiectorum formalem, palam est istas uirtutes distingui  
à moralibus & intellectualibus, quarum obiectum est aliquid  
ab humana ratione cognoscibile uel operabile. De<sup>o</sup> uero est  
obiectū uirtutū theologicarū, in quantum rationē ac deside-  
rium humanum excedit: sic autem non est obiectum natu-  
ralis sapiētię, sed in quantum per res creatas cognoscibilis extat.

Art. 3.

3. ¶ Denique uirtutes theologicae sunt tres, scilicet. Fides,  
spes, charitas. Ordinatur enim homo ad deum per intellectū  
& sic datur ei fides. Item per uoluntatem, quæ dupliciter se  
habet ad finem, uidelicet tendendo in ipsum, & ipsum tenen-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 198  
do uel amplectendo: quorum primum spectat ad spem, secun-  
dum ad charitatem.

Art. 4.

4. ¶ Amplius, duplex est ordo, uidelicet generationis, se-  
cundum quem imperfectum in eodem præcedit perfectum. Et or-  
do perfectionis, secundum quem digniora priora dicuntur.  
Fides ergo præcedit spem & charitatem, non quantum ad ha-  
bitum, quia simul infunduntur, sed quoad actum. Nil enim po-  
test sperari neq; amari, nisi aliquo modo sit cognitum. Char-  
tas uero præcedit fidem & spem secundum uiam perfectionis  
Est enim forma & radix uirtutum & meritorum. Spes autem  
formata præexigit actum charitatis, sed spes informis præce-  
dit eundem.

¶ An aliqua uirtus insit à natura. 2. An ex consuetudine  
operum. 3. An per infusionem à deo. 4. Et utrum uirtus  
infusa sit unius speciei cum uirtute acquisitiua.  
Articulus. 66.

q. 63.

**Q**uidam autem, sicut Platonici asserunt uirtutes &  
scientias animæ esse concreatas: Auicenna uero &  
eius sequaces dixerunt nobis esse eas omnino ab  
extra, uidelicet ab influentia intelligentiæ: Aristot.  
uero melius dicit 2. Ethicorum, quod sint partim ab intra, par-  
timq; ab extra. Nam aptitudo & quædam inchoatio scientia-  
rum & uirtutum naturaliter nobis inest, sed perfectio est per  
exercitium & laborem. Inest enim hominibus à natura quæ-  
dam habitualis cognitio primorum principiorum tam in spe-  
culandis, quā in agendis, & ex natura indiuidui, id est, ex par-  
te complexionis proprii corporis, sunt magis uel minus dis-  
positi ad uirtutes atque scientias.

Art. 1.

Art. 2.  
pl. 3.

2. ¶ Præterea bonum hominis, quod in uirtute consistit, du-  
plici regula mensuratur, uidelicet ratione humana, quæ non  
est uniuersalis: & lege diuina, quæ omnia metitur & ambit.  
Virtus ergo hominis cuius mensura uel regula est ratio homi-  
nis, per exercitium & assuefactionem potest acquiri: quemad-  
modum supra de generatione habituum declaratum est. Sed  
uirtus quæ lege diuina mensuratur, non est nisi à deo, sicut su-  
perius dictum est in diffinitione uirtutis secundum Augusti-  
num quod sit qualitas, quā deus operatur in nobis sine nobis.  
¶ Virtus autem acquisita non necessario corrumpitur per unū

Art.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

peccatum mortale, quemadmodum virtus infusa. Habitui enim non directe opponitur actus, sed habitus.

3 ¶ At verò quia virtutes adeptæ ex naturali habitu principiorum & naturali potestate causantur, nō possunt hominē ad supernaturalem finem, qui est vltima beatitudo, perducere. Naturalis quippe inclinatio voluntatis ad bonum, & intellectus qui est habitus principiorum, sunt quedam seminaria moralium intellectualiumque virtutum, & etiam virtutibus atque scientiis ex eis acquisitis perfectiores: sed vltra suum gradum agere nequeunt, vt ad supernaturalem perfectionem perducant. Ideoque indiget homo virtutibus theologiacis, vt dictum est.

Art. 4. 4 ¶ At verò virtutes morales infusæ & acquisitæ differunt specificè. Primo secundum formalem rationem obiecti. Obiectum enim est circa quod ratio medium statuit, vt in concupiscentiis tactus consistit ratio: medium per temperantiā moderando concupiscentiam. Modus autem in obiectis virtutum moralium à ratione impositus est alterius rationis à modo quæ lex diuina constituit: sicut in sumptione cibi ac potus humana ratione hanc ponit mensuram, vt corporis sanitati nō nocent, nec rationis actum impediunt. Lex autem diuina instituit modum, vt etiam caro castigetur & in seruitutem spiritus redigatur. Secundo differunt virtutes, eo quod ad diuersas naturas vel fines ordinantur. Est enim alia sanitas equi, & alia hominis. Vnde virtutes infusæ per quas ordinatur homo ad hoc quod sit ciuis sanctorum & domesticus dei, est alia à virtute adeptæ, per quam homo se bene habet in rebus humanis præsertim cum dicat Philosophus primo Politicæ, Quod diuersæ sunt virtutes politicæ ciuium, secundum quod ad diuersas politias respiciunt.

q. 64. ¶ Vtrum virtutes morales consistant in medio 2. An illud medium rei uel rationis sit medium 3. An etiam virtutes intellectuales consistant in medio 4. An virtutes theologice quoque consistant in medio.  
Articulus 67.

Art. 1. **R**atio demum est mensura virtutum moralium, eo quod ratio mediantibus virtutibus istis partem appetitiuam perficiat circa suam materiam, ne debitum ordinem

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 199.

excitat, vel in plus vel in minus: sed secundum dictamen prudentiæ, ordinate feratur in suum obiectum, manendo in medio inter duo vitiosa extrema, quæ sunt excessus atque defectus. Vnde patet quod virtus moralis immediate consistit.

2 ¶ Porro virtus consistit in medio rationis, quod ratio ponit circa obiectum actus moralis: Hoc autem medium quandoque est etiam medium rei, quando videlicet accipitur per comparisonem ad ipsam rem in qua ratio medium ponit, secundum quod res in seipsa consideratur: quemadmodum in iustitia. In operatione enim circa quam versatur iustitia, est medium rei, scilicet æqualitas ex ipsa rerum natura, sicut in venditione & emptione. Interdum verò medium est solum circa rationem, vt in virtutibus quæ moderantur interiores adfectus, quorum medium est per comparisonem ad nos. Et dicitur solum medium rationis. Non enim potest vniformis mensura omnibus assignari, qualiter passiones suas rectificare debeant: quia non habent se æqualiter ad eas nisi in communi, quod nō sufficit, cum operationes morales versentur circa indiuidua.

3 ¶ Præterea virtutes intellectuales tam speculatiuæ quam practicæ in mediata quadam rationis consistunt. Res enim est mensura veritatis in intellectu, secundum Philosopho. 10. primæ Philosophiæ: quia ex eo quod res est vel non est, intellectus verus vel falsus vocatur. Vnde excessus virtutis intellectualis est affirmatio falsa, defectus autem negatio falsa.

4 ¶ Insuper (vt iam tactum est) medium virtutis est in quantum suam mensuram attingit, nec excedendo, nec deficiento. Duplex autem est mensura vel regula theologiarum virtutum, & est deus. Nam fides regulatur secundum diuinam veritatem, charitas secundum diuinam bonitatem, spes secundum magnitudinem diuinæ potentiae & pietatis. Et quoniam ista mensura omnem facultatem humanam excellit, ideo non potest homo tantum deum diligere, vel in ipso sperare seu credere, vt debet & dignum est. Et idcirco bonitas harum virtutum non est in medio, sed tanto est amplior, quanto ad summum magis acceditur.

¶ Alia verò virtutum theologiarum mensura est, quasi per accidens, & ex parte nostra. Debemus nanque ferri in deum per spem, fidem, & charitatem: & si non quantum debemus, tamen quantum valemus, secundum nostræ conditionis men-

Art. 2.

Art. 3.

Art. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

furam. Et hoc modo sunt prædictæ virtutes media quædam inter duo vitia: vt fides inter contrarias hæreses, & spes inter desperationem & præsumptionem, quæ medietas non est ex parte obiecti, sed subiecti.

*q. 65.* ¶ An virtutes morales sint connexæ 2. An esse valeant sine charitate 3. Vel charitas sine eis 4. An fides & spes esse queant sine charitate 5. Aut charitas absque eis. Art. 68.

*Art. 1.* **S**unt autem virtutes morales, quæ perfectæ virtutes sunt, & secundum communem statum hominem perficiunt cõcatenatæ atque connexæ. Cum enim discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem: non potest aliqua virtus moralis esse sine istis virtutibus. Nulla enim virtus moralis est perfecta nisi discretio adsit, & recte ac firmiter operetur, & modum ac temperiem seruet. Aristoteles quoque 6. Ethicorum istud testatur & probat, eo quod nulla virtus moralis sine prudentia queat haberi, quemadmodum sæpe præhabitum est. Prudentia autem (vt paulo antè ostensum est) nõ inest nisi virtuosis hominibus, qui passionibus dominantur, nec eas vel in particulari sequuntur: quod esse non potest, nisi habeantur aliæ virtutes morales, passionum reformatrices.

*Art. 2.* ¶ Veruntamen quædam sunt virtutes morales hominem perficientes secundum statum aliquem eminentem, vt magnificentia, magnanimitas: & tales non semper actualiter simul habentur cum cæteris, sed in potentia propinqua. Denuo istud elucescit ex hoc quod materia omnium virtutum moralium est sibi cõnexa. Omnes enim passionibus ex amore & odio procedunt, & ad delectationem, vel tristitiã terminantur. Hoc autem materiis habituum intellectualium nõ conuenit. Ideoq; virtutes morales sibi cõnexæ sunt, non autem intellectuales virtutes.

2. ¶ Præterea virtutes morales, secundum quod ad naturalem finem disponunt, ex consuetudine & humana potentia adipisci possunt: & sic sine charitate haberi queunt, sicut in multis paganis fuerunt. Sed sic non habent perfectam rationem virtutis. Non enim perficiunt hominem simpliciter, id est ad veram fœlicitatem. Et ergo prout hominem ad supernaturalem fœlicitatẽ seu finem disponunt, non nisi à deo ha-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 200  
bentur, nec sine charitate. Imò nec sine gratia possidentur.

3. ¶ Denique charitas sine virtutibus moralibus non habetur. Omnes enim virtutes, simul cum charitate infunduntur. Quoniam deus non agit minus perfecte in actibus gratiæ, quam in processu naturæ. Videmus autem in naturalibus, quod vnumquodque habens aliquod actuum principium ad propriam actionem, habet ea quæ necessaria sunt ad exequendum illum actum. Sicut in homine sunt membra carnis, & organa sensuum, sine quibus actus rationis perfici nequit. Charitas autem est virtus mentem deo coniungens, quæ coniunctio esse non valet nisi vitia expellantur passionisque reformentur ad quod virtutes morales sunt necessariae. Vnde qui charitatem per peccatum mortale amittit, omnes virtutes morales infusas perdit.

¶ Nihilominus virtutes acquisitæ quandoque facilius agunt & delectabilius exequuntur suos actus, quam quædam virtutes infusæ: sicut euidenter apparet in multis qui charitatẽ habent, & tamen aliarum virtutum actus non delectanter, sed difficulter & laboriose producunt. Cuius causa assignatur. Nam in virtutibus acquisitis contraria dispositio per exercitium actuum tollitur ante quam habitus acquiratur, sic autem non est in virtutibus infusis.

4. ¶ At verò fides & spes dupliciter accipi possunt, videlicet secundum esse imperfectum, prout scilicet actum suum producunt, sed non secundum debitas circumstantias virtutum: & sic non sunt proprie virtutes, quia ad virtutem exiguntur, vt nedum bona agat, sed & bene. Fides autem & spes sine charitate non possunt debito modo in deum tendere, quoniam charitas omnes virtutes ordinat ad supernaturalem finem. Potest tamen homo per fidem deo credere, & per spem futuram beatitudinem expectare sine charitate. Sed nõ sunt hi actus perfecte virtuosus, quia (secundum Augustinum) omnis rectus motus voluntatis ex recto amore, id est gratuita charitate procedit. Itaque fides & spes alio modo sumuntur secundum esse completum, videlicet secundum quod actum suum perfecte agere possunt, & sic sine charitate non adsunt.

5. ¶ Porro charitatis non solum importat dei amorẽ, sed etiam amicitiam: quæ reamationem & mutuam cõmunionem includit, vt dicitur 8. Ethicorum. Vnde & scriptura testatur: Qui manet in charitate, in deo manet, & deus in eo. Hæc

*Art. 3.*

*Art. 4.*

*Art. 5.*

D. DIONYSII CARTHUSIANI

autem reamatio seu familiaris conuersatio inter deum & hominem, nunc inchoatur per gratiam, & in futuro complebitur per gloriam, quorum vtrumque per fidem & spem tenetur. Ideoque sicut vnus homo cum alio non potest habere amicitiam si de eius familiaritate discredat, vel diffidat: sic nec ad deum potest haberi claritas sine fide & spe, per quas quis credat & speret ad dei communicationem amicabilem peruenire. Sic ergo charitas sine fide & spe non habetur.

q. 66.

De æqualitate uirtutum moralium 2. De diuersa comparatione earundem 3. De comparatione uirtutum theologicarum adinuicem. Articulus 69.

**P**rudencia verò cum sit quodammodo aliarum virtutum moralium causa, quasi dirigens eas, est eis præstantior: & virtutes morales quo ei magis propinquar, eo perfectiores consistunt. Vnde post prudentiam quæ est in ratione, sequitur iustitia, quæ est in voluntate: & post eam fortitudo, quæ est in irascibili. Post hanc quoque temperantia ponitur, quæ est in concupiscibili.

Art. 1.

¶ Virtutes verò eiusdem speciei eo modo possunt esse maiores & minores, quo modo intendi possunt atque remitti, scilicet secundum participationem subiecti, vel ex parte temporis, seu diuersorum quibus insunt, prout vnus homo est magis dispositus ad quasdam virtutes, quam alius. Virtus tamen moralis secundum seipsam non est maior vel minor, sed quando cunque inest ad omnia se extendit, quæ sub suo continentur obiecto, quod de arte atque scientia non contingit.

¶ Propterea dixerunt Stoici, vt refert Simplitius, Quod virtus non recipit magis ac minus, vt scientia & ars, sed consistit in maximo. Non tamen oportet, quod omnis qui dicitur virtuosus, sit in summo virtuosus, vt putabant Stoici: sed sufficit secundum Philosophum, quod attingat medium, vel prope illud.

Art. 2.

2. 1. Amplius virtutes non sunt æquales in eodem subiecto secundum dignitatem specificam, sed secundum participationem subiecti sunt æquales, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quemadmodum digiti vnus manus æqualiter crescunt, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Huius autem æqualitatis virtutum eadem ra-

SMVMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 201

tio est, quæ est ratio connexionis earum. Oportet enim generales conditiones virtutum in omni virtute æqualiter secundum proportionem concurrere, & medium rationis in ipsis consistere. Tamen ex parte subiecti, vnus est alio ad quasdam virtutes habilior.

¶ Porro illa virtus vel habitus est simpliciter dignior, cuius obiectum est nobilius. Obiectum autem virtutum intellectualium nobilius est obiecto virtutum quæ partem appetitiuam perficiunt, & morales vocantur. Ratio enim seu intellectus apprehendit aliquid in vniuersali, sed appetitus tendit in rem esse particulare habentem. Nihilominus virtutes morales per comparationem ad actum sunt perfectiores virtutibus intellectualibus, secundum quid, in quantum videlicet appetitus alias mouet potentias. Et quoniam de ratione virtutis est esse principium actuum, ideo ratio virtutis potius competit habitibus moralibus quam intellectualibus. Virtutes quoque morales ad intellectuales finaliter ordinantur, & maximè ad sapientiam, & idcirco intellectualiales sunt digniores.

Art. 3.

¶ Insuper inter omnes virtutes morales est iustitia præclarissima. Est enim in nobiliori subiecto quam alia, quum sit in voluntate, & alia in appetitu sensitiuo. Est quoque rationi atque prudentiæ magis vicina. Et post eam fortitudo, quæ passionem moderatur in difficilimis rebus, videlicet periculis mortis. Itè obiectum iustitiæ, scilicet operatio, est latius quam passio, circa quam sunt ceteræ virtutes morales. Nam per operationem ordinatur homo non solum in se, sed etiam quoad alios.

Art. 4.

¶ Sunt tamen aliquæ virtutes morales secundum quid perfectiores iustitia, quoniam ornant eam: quemadmodum accidens prout substantiam perficit, secundum quod excellit substantiam, non tamen simpliciter. Vnde secundum Philosophum liberalitas & magnanimitas sunt ornamenta virtutum.

¶ Denique inter virtutes intellectualiales sapientia summa est, nam obiectum eius dignissimum est: considerat enim altissimam causam, videlicet deum. Et quoniam per causam de effectu iudicandum est, atque per causam superiorem de inferioribus causis: idcirco sapientia de aliis virtutibus intellectualibus iudicat, tanquam architectonica, id est, præstantissima omnium. Nam prudentia ea considerat, per quæ ad felicitatem peruenitur. Sapientia autem circa felicitatis ob-

Art. 5.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

iectum versatur, & ergo propinquior est beatitudini quam ipsa prudentia. Vnde Philosophus ait secundo Cœli, quod magnum est de rebus cœlestibus aliquid scire, quamvis topica debiliq; rōne. Et primo de partibus animalium asserit, quod magis amabile est de rebus diuinis parum quid nosse, quam de ignobilioribus multa.

Art. 6.

¶ At verò inter virtutes theologicas charitas eminet, nō quod sit circa obiectum nobilius, cum immediatum obiectū virtutum theologicarum sit vnum scilicet deus: sed quoniam habet se ad illud obiectum propinquius atque perfectius, quā aliæ duæ. Spes enim & fides distantiam à deo includunt, quoniam fides est de non visis, spes de non habitis: sed charitas vnionem amoris includit, & amantem amato coniungit, sicque per charitatem habetur dilectus aliquo modo à diligēte. ¶ Et sciendum, quod eorum quæ sunt supra hominem, dignior est dilectio quam notitia: eorum verò quæ infra hominem sunt cognitio melior dilectione consistit. Dilectio enim tendit in rem secundum quod in seipsa est: sed cognitio prout est in ipso cognoscente. Res autem superiores habent dignius esse in se, quam in nostro intellectu. Sed inferiora, quæ in se mutabilia vel corruptibilia sunt, in intellectu habent esse vniuersale atque perpetuum.

q. 67.

¶ An post hanc vitam remaneant virtutes morales, & theologice, uel aliquæ harum, uel intellectuales. Articulus 70.

Art. 1.

**A**ugustinus demum libro de Trinitate narrat: Quod Tullius dixit, virtutes cardinales post hanc vitam nō remanere, sed sola veritatis cognitione homines in alia vita beatos consistere. Sed Augustinus oppositum dicit. Aduertendum ergo, quod in prædictis virtutibus est aliquid materiale ex parte obiecti, prout sunt circa passionem vel operationem, quæ in vita futura non erunt, scilicet concupiscentiæ & timores, emptiones, &c. Et quo ad hoc non remanebunt virtutes istæ. Aliud est in ipsis quasi formale, videlicet ordo rationis appetitum dirigentis. Et quo ad hoc perfectissime erunt in patria, Nam vniuscuiusque ratio perfectissima erit.

¶ Vis quoque appetitiua penitus rationis sequetur imperiū

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 202

eruntq; omnia deo perfecte subiecta. Itaque erit in alia vita, seu patria, prudentia sine periculo errorum, temperantia sine rebellionē libidinum, fortitudo sine molestia tollerandorum. Fortitudo autem & temperantia non erunt perfecte in anima nisi post resurrectionem: Sed prudentia atque iustitia in patria manent, & sunt ante resurrectionem illam.

Art. 2.

¶ Insuper virtutes intellectuales post vitam hanc remanent. Nam intellectus possibilis est specierum locus & cōseruatio secundum Philosophum: & sic formæ intelligibiles in anima separata manent. Species autem sunt causæ formales habituum horum, & igitur simul manent, sed non secundum eundem modum operandi, quemadmodum nec virtutes. Denique fides esse non potest perfecta cognitio quia de ratione ipsius est imperfectio cum sit argumentum non apparentium. Et secundum Augustinum, fides est credere quod non vides.

Art. 3.

¶ Cognitio autem imperfecta est tripliciter, scilicet ex parte obiecti, sicut cognitio vespertina angelorum, differt à cognitione eorū matutina, secundū perfectum & imperfectū ex parte obiecti. Nā matutina est de rebus secundum quod sunt & videntur in verbo, vespertina verò secundū quod habent esse in seipsis. Secundo ex medijs, vt conclusio quæ procedit ex medio demonstratiuo, est perfecta respectu eius quæ est ex medio probabili. Tertio ex parte subiecti, quemadmodum scientia & opinio. Fides verò est imperfecta ex parte subiecti seu cognoscentis. Visio autem seu fœlicitas est perfecta ex parte videntis. Vnde patet quod fides post hanc vitam non manet cum beatitudine in eodem subiecto. Conformi quoque de causa spes non manet in patria, includit enim imperfectionem in se, puta morum tendentem in aliquid. In patria verò erit perfecta adeptio eius quod modo speratur, quod est diuina fruitio. Sic ergo spes ibi non permanet. Timor etiam seruilis in patria non est, sed timor filialis duos actus sortitur. Primus est, deum reuereri: & quantum ad hoc manet. Alius est separandi à deo, & quo ad huc timor non manet in patria.

Art. 4. et 5.

¶ Adhuc autem quidam astruunt, quod aliquid fidei manet in patria scilicet substantia cognitionis, sed ænigma, id est obscuritas tollitur: nil verò spei. Et hoc verum est, si intelligatur de identitate cognitionis diuinæ secundum genus. Ipsa enim cognitio quæ nunc est, & visio patriæ sunt idē in genere. Sed si intelligatur de identitate rationis seu cognitionis secundum



D. DIONYSII CARTHUSIANI

dum numerum vel speciem, tunc verum non erit. Differentia enim propria speciei variat naturam & actum. Fides autem speciei differt à visione perfecta. Non ergo eundem actum habet fides cum felicità. Sed nihil de spe manet in patria, cum spes sit via & motus ad beatitudinem. Motus autē & via non manent termino adepto.

¶ Præterea dum imperfectio non est de ratione rei, tunc res illa potest fieri perfecta, numero eadem perseverans: quemadmodum albedo per intensiorem augetur, & homo per augmentum.

Art. 6. ¶ Caritas verò est amor de cuius ratione non est imperfectio. Potest namque habiti esse & non habiti, visi & non visi. Ideoque caritas per beatitudinem non euacuatur, sed numero eadem manens perficitur.

q. 68. ¶ An dona distinguantur à virtutibus 2. De necessitate eorum 3. Vtrum sint habitus 4. Et quot sint dona. Articulus 71.

Art. 1. **S**ciendum quoque quod aliqui non distinxerunt inter virtutes & dona. Sed isti causam dare non valent, cur quædam virtutes dicantur dona, & non omnes. Vnde ad agnoscendum distinctionem donorum, sequi debemus scripturam, in qua dona traduntur non sub nomine donorum, sed spirituum. Sic enim habetur Isaia: undecimo. Requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiæ, & car. Vnde patet, quod dona nobis insunt secundum quod dantur ex inspiratione diuina, quæ motionem importat ab extrinseco. Mobile autem oportet proportionari suo motori: & quo motor est altior, tanto dignior dispositio est necessaria mobili, ut à motore bene moueatur. Virtutes autem humanæ perficiunt hominem, secundum quod natus est per rationem moueri in agendis. Oportet ergo hominem per altiores perfectiones disponi, quatenus à spiritu sancto sit bene mobilis. Et hæ perfectiones dona vocantur, non solum quia à deo præstantur: sed quoniam reddunt hominem bene mobilem ad ea ad quæ inspiratio diuina inclinatur. Vnde Philosophus capitulo de bona fortuna, ait: In his quæ per diuinum instrumentum mouentur, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorum instinctum. Mouen-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 203

tur namque à meliori principio, quam ratio sit humana. Et ideo dicitur, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quæ sint actus virtutum.

¶ Interdum tamen dona nominantur virtutes secundum communem rationem virtutis: sed dona superaddunt communi rationi virtutis quandam eminentiam, in quantum sunt quædam diuinæ virtutes hominem perficientes prout mouetur à deo quod concernit virtutem heroicam, per quam homo diuinus efficitur.

2. ¶ Elucescit proinde, quod dona sunt homini in illis necessaria, in quibus non sufficit rationis instinctus, sed requiritur instinctus diuinus. Homo autem perficitur à deo naturali lumine intellectus, & supernaturali perfectione theologiarum virtutum. Per primam autem perfectionem potest homo proficere ad finem suæ speciei connaturalem, non autem ad super naturalem felicitàtem, ut saepe ostensum est. Pariformiter secunda perfectio imperfecte habetur in via. Nam imperfecte deum cognoscimus atque diligimus. Et ergo nisi anima per spiritum sancti instinctum adiuuetur & exciteretur, non potest prompte & bene exequi quæ diuinæ sunt voluntatis. Ideoque dona necessaria sunt. Vnde Apostolus dicit: Quicumque spiritu dei aguntur, hi filij sunt dei. Et in Psalmo: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.

¶ Dona autem excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operis sicut consilia, sed quo ad modum agendi. Non enim sic perficitur homo per quasunque virtutes in ordine ad vltimum finem, quin semper moueri indigeat superiori instinctu spiritus sancti.

3. ¶ Insuper virtutes morales appetitum perficiunt, secundum quod influxum seu directionem rationis participant. Sicut ergo virtutes morales se habent ad vim appetitiuam per comparationem ad rationem: sic dona se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum. Quemadmodum ergo virtutes morales sunt habitus, appetitum stabiliter perficientes ad obediendum rationis imperio: sic dona sunt habitus, quibus perficitur homo ad obediendum spiritui sancto. Et non sunt solum actus vel passionis, sed manent in homine, nam & spiritus sanctus non manet in homine nisi per dona sua: sed dona manentia sunt habitus. Dicitur autem spiritus sanctus propter dona sua manere in nobis, quemadmo-

Art. 2.

Art. 3.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

dū Iohannis decimo quarto scribitur de spiritu sancto: Apud vos manebit, & in vobis erit.

*Art. 4.* ¶ Adhuc autem sicut virtutes sunt in viribus, quæ sunt principia actuum humanorum, scilicet in intellectu & appetitu: ita & dona sunt in illis potentiis, quæ à spiritu sancto possunt moveri, scilicet in intellectu & appetitu. Omnes enim vires humanæ à spiritu sancto moveri possunt. Ratio autem seu intellectus est duplex, scilicet practica & speculatiua: estque in vtraque apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inuentionem & iudicium de veritate. Ad apprehensionem autem veritatis perficitur ratio speculatiua per donum intellectus, practica verò per donum consilij: sed ad recte iudicandum perficitur ratio speculatiua per donum sapientiæ, practica autem per scientiam: potentia autem appetitiua in his quæ ad alterum sunt, perficitur per donum pietatis: in his verò quæ ad seipsum sunt, perficitur duplici dono, scilicet fortitudine contra terrorem periculorum, & timore contra blandimenta concupiscentiarum quemadmodum scriptum est: Confige timore tuo carnes meas. Itaque dona ad omnia se extendunt, ad quæ se extendunt virtutes intellectuales et morales.

¶ An dona sint connexa 2. An maneat in patria 3. De comparatione eorum adinuicem 4. Et ad virtutes. *Art. 72.*

*Art. 5.* Sicut itaque per virtutes morales perficiuntur animæ vires ad regimen rationis: sic per dona perficiuntur potentia animæ ad obediendum instinctui spiritus sancti. Quemadmodum ergo virtutes morales connexæ sunt in prudentia, sicut ostensum est: sic dona quoque in charitate connectuntur: & qui charitatem habet, omnia dona spiritus sancti habet, nec sine charitate aliquod donum habetur. Veruntamen sapientia atque scientia, quandoque sumuntur pro gratiis gratis datis, videlicet prout aliquis sic abundat in agnitione diuinarum humanarumque rerum, quod alios possit docere, & aduersarios confutare: & sic non sunt connexa nec coniunctis communia. Alij enim datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ. Nunc verò sumuntur pro perfectionibus quibus disponitur mens humana ad sequendum spiritus sancti instinctum, in diuinorum seu humanorum notitia. Vnde constat, quod sine gratia non habetur, quando sunt proprie dona

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 204

*Art. 6.* ¶ Præterea dona remanebunt in patria perfectissime secundum essentiam, sicut Ambrosi<sup>9</sup> in libro de spiritu sancto testatur: non autem remanebunt secundum easdem operationes, neque secundum eandem materiam. In patria quippe erit omnis beatus perfectissime deo subiectus atque à spiritu dei permobilis. Sed non erunt tunc tentamenta & aduersitates, contra quæ dona nunc dantur, & valent secundum Gregorium. Itaque dona manebant in patria proportionabiliter, sicut virtutes cardinales. De quibus præhabitu est.

*Art. 7.* ¶ Porro dignitas donorum dupliciter consideratur. Primo simpliciter, & ex parte actionum. Secundo quo ad aliquid & ex parte materie. Vnde sicut virtutes intellectuales simpliciter præferuntur moralibus, secundum ostensa, & in virtutibus intellectualibus contemplatiuæ sunt præstantiores actiuis, sic sapientia intellectus, scientia, atque consilium, præferuntur pietati atque timori & fortitudini. Pietas quoque præfertur fortitudini, & fortitudo timori. Sed quoniam fortitudo & consilium circa ardua sunt, scientia vero & pietas circa communia: ideo secundum quid, id est, ex parte materie, fortitudo, consiliumque, scientiæ præferuntur ac pietati. Vnde patet, quod ordo dignitatis donorum respondet ordini enumerationis vel simpliciter, vel secundum quid. Sic enim enumerantur Isaie vndecimo: Requiescet super eum spiritus domini spiritus sapientiæ & intellectus, spiritus consilij & fortitudinis, spiritus scientiæ & pietatis, & timoris domini.

*Art. 8.* ¶ Denique tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes theologice quæ mentem deo coniungant, & intellectuales quæ rationem adornant, morales quoque quæ appetitum perficiunt: sed dona perficiunt omnes vires animæ, vt motioni spiritus sancti prompte obediant. Videtur igitur comparatio donorum similis ad virtutes theologicas, qualis est comparatio virtutum moralium ad intellectuales. Quemadmodum ergo virtutes intellectuales moralibus præferuntur & regulant eas: sic virtutes theologice anteponuntur donis, & regulant ea. Cæteris verò vniuersis virtutibus dona sunt præstantiora. Aliæ enim virtutes vel rationem perficiunt, vel certe appetitum in ordine ad rationem. Dona vero perficiunt omnes animæ vires in ordine ad spiritus sancti instinctum. Sed ad altiore motorem disponitur mobile per dispositiones eminentiores: tamen secundum viam generationis virtutes

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
 morales & intellectuales dona precedunt. Nam per hoc  
 quod homo bene se habet ratione, disponitur ad spiritus san-  
 cti infusionem.

q. 69.

¶ De distinctione beatitudinum à donis atque uirtutibus.  
 2. An præmia spectent ad uitam istam. 3. De nu-  
 mero beatitudinum. 4. Et conuenientia præ-  
 miorum earum. Articulus 73.

Art. 1.

**B**eatitudo porrò est ultimus finis uitæ humanæ. Beati-  
 do quoque quodammodo habetur per spem inquantum  
 aliquis bene mouetur ad felicitatem per operationem  
 uirtutum & præsertim donorum, quæ ad supernatura-  
 lem finem perducunt. Ideo beatitudines à donis atque uir-  
 tibus differunt, non sicut habitus, sed ut actus à uirtute & do-  
 nis procedentes.

Art. 2.

2. ¶ Denique spes felicitatis futuræ dupliciter potest nobis  
 inesse, uidelicet per modum dispositionis ad eam, quæ est me-  
 ritum ad eam præparens: & per quandam inchoationem seu  
 degustationem, sicut in uiris sanctis atque perfectis. Ea igitur  
 quæ per modum meriti in beatitudinibus collocantur, sunt  
 præparationes ad beatitudinem inchoatam & imperfectam.  
 Quæ uero ponuntur ut præmia, possunt esse beatitudo per-  
 fecta, & ita concernunt uitam futuram: uel inchoatio perfe-  
 ctæ beatitudinis, & sic spectant ad uitam præsentem.

Art. 3.

3. ¶ Præterea triplicem beatitudinem Philosophi posuerunt.  
 Quidam uoluptuosam quæ est ueræ beatitudinis impeditiua:  
 quidam actiuam, quæ ad illam disponit: quidam autem con-  
 templatiuam, & hæc est uera beatitudo quando perfecta est.  
 Verum Christus assignando beatitudines in euang. ponit pri-  
 mo quasdam beatitudines, quæ falsam ac primam beatitudinem  
 tollunt. Falsa autem seu uoluptuosa felicitas in duobus con-  
 sistit, uidelicet in exteriorum rerum uel honorum affluentia:  
 contra quam ponitur prima beatitudo, scilicet. Beati paupe-  
 res spiritu, qui, scilicet diuitias & honores contemnunt. Et id  
 sequendo passionem appetitus sensitiui, contra quod secun-  
 do adiungitur: Beati mites, qui iram expellunt: & tertio ad-  
 ditur: Beati qui lugent.  
 ¶ Ad uitam quoque actiuam ea præcipue pertinent, quæ pro-  
 ximis exhibemus, uel sub ratione debiti, uel sub ratione bene-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 205  
 ficii. Unde, quarta beatitudo ponitur: Beati qui esuriunt iusti-  
 tiam. Et quinta: Beati misericordes, qui sponte misericordie o-  
 pera præstant. Quantum autem ad uitam contemplatiuam  
 ponitur sexta beatitudo, quæ est: Beati mundo corde. Nam per  
 munditiam cordis perficitur homo in semetipso. Et item sep-  
 tima beatitudo, quæ est: Beati pacifici. Pax enim est effectus  
 uirtutum atque donorum per comparisonem ad alium, se-  
 cundum illud Isaia: Erit opus iustitiæ pax.

¶ Ad prædictas autem beatitudines multi sublimius aptant  
 atque habilitant dona quam uirtutes. Cæteræ etiam beati-  
 tudines quæ in scriptura ponuntur, ad istas reducuntur. Lucas  
 autem non potuit nisi quatuor beatitudines. Narrat enim  
 sermonem domini factum ad turbas, & ergo beatitudines se-  
 cundum turbarum capacitatem enumerat.

Art. 4.

4. ¶ Insuper præmia quæ beatitudinibus copulantur, con-  
 gruētissime ipsis correspondent. Diuites enim & ambitiosi re-  
 gnare & abundare desiderant: & iccirco Christus promittit  
 pauperibus ea quæ diuites & superbi exquirunt, dum ait: Quo-  
 niam ipsorum est regnum cælorum. Item homines feroces &  
 immites securitatem sibi adipisci per bella uolunt. & ergo  
 Christus promittit mitibus quietam possessionem terræ ui-  
 uentium. Et ita in cæteris beatitudinibus ac præmiis facile  
 est pensare.

An fructus sint actus. 2. Quomodo à beatitudinibus differant.  
 3. De numero fructuum. 4. Et comparatione ipsorum  
 ad opera carnis. Articulus 74.

q. 70.

**N**omen in super fructus à corporalibus ad spiritua-  
 lia est translatum. Nam sicut in corporalibus fru-  
 ctus uocatur quod ex planta seu arbore nascitur, &  
 cum suauitate percipitur: propter quod ad duo cõ-  
 parantur, uidelicet ad id ex quo procedit, & ad illum à quo  
 gustatur: sic in spiritualibus fructus est quod ad hominem pro-  
 ducitur, & cum quadam delectatione possidetur. Unde ope-  
 ratio quam homo efficit, & quæ conueniens est, fructus exi-  
 sit. Et si illa actio sit ab homine secundum uirtutem humanam  
 dicitur fructus hominis: si uero sit per uirtutem gratiæ spūs san-  
 cti dicitur fructus spūs sancti quasi germen diuini seminis.  
 Itaque fructus habet rationem finis & ultimi. Vnus autem fr-

Art. 1.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

nis ordinatur ad alium superiorem, & ergo vnus fructus potest esse alius fructus ex ipso sequens & nascens. Opera namque nostra prout sunt effectus spiritus sancti in nobis, ratione fructus sortita sunt: sed in quantum referuntur ad vitam æternam, habent rationem florum, quemadmodum in Ecclesiastico habetur, Flores mei fructus honoris & honestatis.

*Art. 2.* ¶ Porro beatitudo ad rationem fructus prædictæ aliquid addit, videlicet qui sit perfectum quid atque excellens: & ideo omnes beatitudines possunt dici fructus: sed non e contra. Nam singula opera virtutum sunt fructus. Beatitudines vero sunt opera excellentium virtutum, quoniam beatitudines propter suam eminentiam attribuuntur donis potius quam virtutibus.

*Art. 3.* ¶ Sunt autem duodecim fructus secundum Apostolum, qui distinguuntur secundum varium processum spiritus sancti in nobis. Primo enim mens ordinatur in seipsa per amorem, qui est omnium radix affectionum: & ideo primus fructus spiritus ponitur charitas, in qua spiritus sanctus specialiter datur. Secundo ponitur gaudium, quod necessario ex charitate producit, in quantum amans habet in se amatum, ut scriptum est: Qui manet in charitate in deo manet, & deus in eo. Perfectio quoque gaudij est pax. Primo propter quietem ab exteriori commotione. Secundo propter sedationem desiderij fluctuantis & ergo tertio ponitur pax. Per prædicta igitur ista bene se habet mens in bonis. In malis autem se bene habet dupliciter. Primo ne turberetur ex imminente malo: & hoc est per patientiam, quæ est quartus fructus. Secundo, ne ex dilatione boni sperari frangatur: & quo ad hoc ponitur quintus fructus, videlicet longanimitas. Secundo bene disponitur homo ad id quod est iuxta se, id est proximum suum. Primo secundum voluntatem bene faciendi, & hoc est per bonitatem. Secundo per executionem voluntatis, & hoc fit per benignitatem. Tertio æquanimiter expellendo mala illata, quod est per mansuetudinem. Quarto ne eis noceamus fraude dolore, quod fit per fidem pro fidelitate acceptam.

¶ Tertio bene disponitur homo ad id quod infra se est dupliciter. Primo secundum exteriorē actionem, quod fit per modestiam. Secundo, quantum ad interiorē vel concupiscentiam per castitatem seu continentiam.

¶ Fructus demum centesimus correspondet continentie virginali, sexagesimus viduali, tricesimus coniugali.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 206

*Art. 4.* ¶ Præterea fructus spiritus & opera carnis secundum communem suam rationem contrariantur. Nam opera carnis trahunt ad infima, opera autem seu fructus spiritus ad diuina ac summa. Non tamen oportet ut singuli fructus singulis operibus carnis contrariantur, nisi per aliquam adaptationem. Omnes vero fructus & opera carnis, quæ non enumerauit Apostolus, reduci possunt ad ea quæ posuit.

¶ Quod vitium contrariatur uirtuti 2. An peccatum sit contra naturam 3. Vtrum peius sit vitium uel peccatum 4. An actus uirtuosus esse possit cum uirtute 5. An in omni peccato sit aliquis actus 6. Et de diffinitione peccati secundum Augustinum. Articulus 75.

*Art. 1.* **C**irca virtutem præterea tria considerantur, videlicet ipsa essentia virtutis. Et sic uirtuti opponitur vitium quod proprie dicitur aliquid naturæ rei inconueniens. Secundo consideratur in uirtute finis ad quem ordinatur, qui est actus eius. Et sic uirtuti contrariatur peccatum, quod est inordinatus actus. Tertio uirtus pensatur in quantum est bonitas quedam. Nam secundum Philosophum uirtus est dispositio perfecti ad optimum, & sic uirtuti contrariatur malitia.

*Art. 2.* ¶ Ex istis innotescit quod sicut uirtus est secundum naturam, in quantum facit rem se habere & agere sicut suæ naturæ conueniens est: sic vitium est contra naturam, quia recessus est à debito ordine rationis. Vnde nomen vituperationis à vitio videtur impositum. Hoc nempe in unoquoque vituperatur, quod aliter est dispositum, quam natura eius requirit. Homo autem speciem à naturali perfectione sortitur. Et idcirco vitium hominis est à ratione recessus, quod est contra naturam.

*Art. 3.* ¶ At uero habitus est medium inter actum & potentiam. Vnde sicut melius est actualiter bonum operari, quam in potentia tantum uel habitu: sic peius est actualiter malum operari: quam posse illud facere, uel ad hoc per habitum dispositum esse. Ideo peccatum quod est inordinatus actus, est peius quam vitium, quod est habitus uiciosus, loquendo simpliciter. Tamen secundum aliquid habitus malus est peior quam actus in quantum est diuturnior.

*Art. 4.* ¶ Amplius, peccatum mortale esse non potest simul cum uirtutibus infusis, sed corrumpit eas in quantum charitati contrariatur, quæ est radix & causa omnium uirtutum, in quantum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

virtutes sunt. Quod dico propter fidem & spem, quarum habitus manent post peccatū mortale: sed quasi informes, unde neque virtutes dicendæ sunt.

¶ Peccatum verò mortale simul esse potest cum virtutibus acquisitis. Sicut enim vnus actus virtutem non generat, sed plurimi: sic nec vnus peccatum vel actus malus eam corrumpit. Peccatum quoque veniale cum vtraque virtute simul inesse nil prohibet: non enim charitati repugnat, sed feruori perfectionique eius.

Art. 5. ¶ Præterea circa peccatum omissionis diuersa est opinio. Alij enim asserunt in omni peccato omissionis esse aliquem actum: vel interiorem vt dum homo nō vult facere quod debet: vel exteriorem, vt cum quis se alijs actibus occupat per quos à debitis impeditur. Alij autem affirmant oppositū, dicentes quod peccatum omissionis sine omni actu esse queat. Nam hoc ipsum, quod est non agere debitū, culpa est. Vtraque verò positio quodammodo vera est, sed secunda est verior. Peccatū enim omissionis secundum se atque formaliter sumptum, non includit aliquem actum, alioquin esset commissio. Et ergo si quis nil agat vel cogitet de debito faciendo, erit peccatum omissionis. Veruntamen quoniam huius inadvertentiæ vel negligentia quædam causa, vel saltē occasio præcedit aut sequitur: ideo semper aliquis actus omissioni adiungitur. Peccatū quoque omissionis opponitur affirmatio præcepto, quod obligat semper, sed non ad semper.

Art. 6. ¶ Denique secundum August. 21. contra Faustum: Peccatū est dictum vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Omne enim peccatum est à voluntate vel imperante actum, vel eliciente. Nam peccata oris & operis, quæ designantur per dictum & factum, à voluntate imperantur: sed actus, qui in voluntate sicut in subiecto manent, vt velle, appetere, & ceteri à voluntate eliciuntur. Actus etiam intellectus & appetitus sensitiui à voluntate imperantur, nec sine ea in ratione peccati consumantur. Actus verò voluntarius est inordinatus, in quantum à debita mensura recedit.

¶ Summa autem actuum humanorum mensura ac regula, est lex ratioque diuina. Et ergo dictum, factum, concupitum est materiale in diffinitione peccati: sed esse contra legem diuinam, est formale in ratione peccati. Et quoniam contraria ad idem genus respiciunt ideo per dictum, factum, concupitum,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 207

quæ ad commissionem spectant, intelligendum est non dictum, non factum, non concupitum, tunc, & quando, & quomodo, & vbi, & quod debet.

¶ In libro quoque de duabus animabus dicit Augustinus: Quod peccatū est voluntas retinendi vel consequendi, quod ius vetat, & sumit voluntatem pro actu spontaneo.

¶ Vtrum peccata vel vitia distinguantur per obiecta 2. De distinctione spiritualium vitiorum à carnalibus 3. An secundum causas differant peccata 4. Vel secundum eos in quos peccatum committitur 5. An secundum diuersitatem reatus 6. An secundum commissionem atque omissionem 7. An etiam secundum diuersum processum peccati 8. An secundum abundantiam quoque & defectum 9. An secundum circumstantias. Articulus 76. Q. 72.

Art. 1. Peccatum denique duo includit, videlicet actum voluntarium & inordinationem propter recessum à lege diuina. Actus autem per se respicit voluntatem, & inordinatio actus per accidens. Nā secundum Diony. 4. ca. de diu. nomi. nemo respiciens ad malum, illud operatur. Ab eo autem quod est per accidens non sumitur species rei, sed ab eo quod est per se atque formale. Peccata ergo specificè differunt ex parte actuum voluntariorum. Actus autem voluntarij specie differunt secundum obiecta, vt dictum est. Ideoque peccata secundum distinctionem obiectorum diuersa sunt specie. Et hoc in idem redit cum eo quod dicitur, quod peccata differunt secundum fines. Finis enim cum sit maxime bonum, est voluntatis obiectum.

Art. 2. ¶ Porro obiectum istud dans speciē peccato, est aliquod commutabile bonum in quo appetitus inordinate delectatur. Delectatio verò est duplex, videlicet animalis seu spiritualis, quæ in sola apprehensione consummatur, vt cum quis in honore vel laude hominum gloriatur. Alia autem est delectatio corporalis, pura quæ corporali contactu perficitur. Peccata ergo quæ consistunt in delectatione spiritali, spiritalia sunt. Alia verò quæ corporalem delectationem sortiuntur carnalia appellantur, vt gula, luxuria. Vnde Gregorius ait, quod septem criminalium peccatorum quinque sunt spiritalia, duo carnalia. Quandoque tamen caro sumitur pro homine carnaliter conuersante, & secundum hoc sunt multa alia opera

D. DIONYSII CARTHYSIANI

seu vitia carnis, quemadmodum ad Gal. 5. habetur: Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, idolorum seruitus, veneficia, & c.

*Art. 3.* 3. ¶ Amplius, quatuor causarum duæ, videlicet forma atq; materia, concernunt substantiam rei. Sunt enim causæ intrinsecæ, & ergo secundum eas differunt res specie & genere. Aliæ duæ, puta finis & efficiens, directe respiciunt operationem ac motum. Et ideo motus & operationes per eas specie distinguuntur: difformiter tamen. Nam principia actiua naturalia sunt determinata ad vnum. Agunt enim ex necessitate natura, vt calor in igne. Et ob id motus & actiones naturales diuersificantur non solum ex parte causæ finalis, sed etiam ex parte efficientis, id est actiui principij.

¶ Principia verò actiua in operationibus vitiorum atque virtutum sunt libera, nec ad vnum limitata, vt voluntas & ratio. Et ideo ex vno tali principio diuersa: imo contraria fieri possunt. Ideoque peccata non differunt specie, nisi secundum diuersitatem causæ finalis. Finis autem est voluntatis obiectum. Vnde præostensum est quod actus humani speciem habent ex fine.

*Art. 4.* 4. Porro regula actuum humanorum altissima est lex diuina, quæ aliqua continet, quæ humanam rationem excedunt: vt ea quæ fidei sunt, & quæ soli deo debentur. Vnde qui in talibus peccat, contra deum peccare censetur: quemadmodum infidelis, hæreticus, sacrilegus, blasphemus. Alia actuum humanorum est mensura ratio nostra, quæ hominem dupliciter regulat, scilicet in ordine ad seipsum, & per comparisonem ad alium. Quando igitur homo peccat contra primum ordinem, tunc peccat in seipsum, vt gulosus, luxuriosus, & timidus: quando autem peccat cõtra ordinem rationis ad alium, tunc peccat in proximum, sicut fur, homicida, & omnis iniustus. Nam iustitia proprie est ad alium.

*Art. 5.* 5. ¶ Denique distinctio peccatorum ex parte reatum penæ, non est essentialis neque specifica. Nam poena est præter intentionem peccantis, & ita per accidens se habet ad peccatum ex parte peccantis.

¶ Distinctio verò peccati per veniale atque mortale huiusmodi est. Sequitur enim inordinationem actus mali, quæ est formale in ratione peccati. Nam quum est ab ultimo fine, qui est totius vitæ & ordinis principium, auersio: tunc est pecca-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 208

tum mortale. Sicut etiam in naturalibus corruptio quæ peringit vsq; ad principia vitæ naturalis, mors dicitur. Sed quando fit deordinatio citra vltimum finem, peccatū veniale existit: & comparatur ægritudini, quæ citra corruptionem naturalis caloris desistit.

*Art. 6.* 6. ¶ Adhuc autem peccatum omissionis differt specie a peccato commissionis, loquendo de distinctione secundum speciem materialiter, id est, secundum diuersitatem actuum. Omissio nanque priuatio est, & commissio habitus, vel tanquam habitus. Non tamen differunt secundum speciem formaliter, id est ex parte proprii obiecti ac finis. Ad eundem enim finem ordinantur, & ex eodẽ motiuo causantur. Quæadmodum avarus ob eundẽ finem aliena rapit, & sua non tribuit: & ita in alijs. Negatio nanq; in affirmatione fundatur.

*Art. 7.* 7. ¶ Insuper diuisio peccati per peccatum cordis, oris, & operis, non est diuisio per diuersas completasque species: sed per diuersos gradus in eadem specie. Peccatum enim consummatur in opere, in corde autem inchoatur, & in ore manifestatur. Vnde hæc tria ad vnum pertinere possunt peccatum, quia ex eodem principio producuntur. Sicut ex eo quod iratus cupit vindictam, primo in seipso turbatur, secundo verba contumeliosa profatur, tertio iniuriam infert, & ita in alijs palam est.

*Art. 8.* 8. ¶ Diuisio deniq; peccatorum per abundantiam & defectum, vt sunt intemperantia, & insensibilitas, est omnino specifica. Talia enim peccata ex diuersis causis motiuis nascuntur: quemadmodum intemperantia ex delectationum amore superfluo, insensibilitas autem ex earum odio immoderato.

*Art. 9.* 9. ¶ Motiuum verò ad peccandum est obiectum & finis. Et ergo vbi est diuersum motiuum, est alia species. Ideoque peccata non diuersificantur specie propter diuersitatem circumstantiarum, quando motiuum est vnum: sicut vnum est motiuum seu ratio quod illiberalis accipit vbi non debet, & quando non debet, & quomodo non debet. Quando autem circumstantiarum diuersitas prouenit ex diuerso motiuo, tunc variat speciem in actu peccati. Nam quod aliquis præcomedat, scilicet manducando quando nõ debet, potest esse vel quia dilationem cibi ferre nõ valet, propter facilem consumptionem humiditatis. Quod autem appetit immoderatũ cibum, scilicet manducando quomodo nõ debet, esse propter excessiuũ calorem potest.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Quod verò appetit cibos delitiosos, procedit ex amore delectationis carnalis. Et sciendum, quod peccatum non accipit speciem ex parte priuationis, vel auersionis, sed ex conuersione ad obiectum actus.

q. 73. ¶ An omnia vitia sint connexa 2. An sint paria 3. An grauitas eorum pensetur secundum obiecta 4. Vel secundum dignitatem uirtutum quibus opponuntur 5. Et an peccata carnalia sint spiritualibus grauiora. Artic. 77.

Art. 1. **Q**uanuis porrò virtutes sint connexæ, non tamè peccata. Omnis enim qui bene agit, secundum rationem intendit bene agere, & recedit à multis, accedens ad vnum, in quo multa cōueniunt. Qui autem male agit nō intendit malum, nec auersionem à deo nec à ratione: sed potius conuersionem vel delectationem in bono caduco, ex cuius inordinato affectu cōsequitur à summo bono auersio. Et idcirco nō sunt connexa vitia, vt qui vnum habeat, habeat omnia. Quod verò ait Iacobus. Si quis in vno offendit: omnium factus est reus, intelligendum est ex parte reatus pœnæ. Qui enim in vno peccato mortali offendit, illā penam meretur propter dei contemptum, quæ cunctis peccatis debetur ob dei contēptum: non tamen in tāta quātitate. ¶ Rursus omnes virtutes ex dei amore caussantur. Amor autem diuinus est congregatiuus, quoniam animam hominis separāt à multis creatis, & coniungit vni vero summoq; bono, in quo est omnium bonorum plenitudo. Propter quod virtutes connexionem ac ordinem habent. Omnes quippe tendunt in vnum. Vitia verò ex sui ipsius priuato nascuntur amore, qui semper est disgregatiuus, nam ad diuersa homo diffunditur. Propterea vitia connexionem non habent, nec eorum obiecta.

Art. 2. 2. ¶ Porrò vt Tullius in libro de Paradoxis psequitur. Stoicorum fuit opinio, quod omnia vitia essent paria, ex quo orta est hæresis dicentium peccata & per consequens tormenta fore æqualia. Considerabant enim peccatum solum ex parte auersionis, prout est quædam priuatio. Putabant verò priuationem non suscipere magis & minus. Quod quanuis verum sit de priuatione quæ consistit in termino mutationis, seu in priuatum esse, vt mors, cæcitas: non tamen est verum de pri-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 289  
uatione quæ consistit in quadam ablatione, seu dispositione ad ablationē habitus, vt est ægritudo. Et talis priuatio est peccatum. In ipso enim est aliquid entitatis, vc; actus aliquis in quo deformitas culpæ fundatur. Quæ deformitas est maior vel minor, secundū quod circumstantiæ debitæ amplius corrumpuntur, atque à ratione magis receditur. Vnde peccata non sunt paria.

3. ¶ Denique sicut sanitas animalis consistit in debita commensuratione humorum ad eius naturam: sic virtus consistit in debita commensuratione actuum, secundum regulam rationis. Ratio autem ordinat actus ad finem aliquem. Finis vero actus est eius obiectum, vt dictum est. Ideo sicut ex diuersitate finium, sic quoque ex diuersitate obiectorum attenditur grauitas peccatorum. Res vero exteriores sunt propter hominem. Homo autem ordinatur ad deum, ita quod sicut homo est finis inferiorum: sic deus finis est hominum. Vnde peccatum quod fit contra deum, videlicet infidelitas, blasphemia, est grauisimum.

4. ¶ Peccatum quoque in personam hominis commissum, vt homicidiū, grauius est peccato quod est contra bona exteriora, vt sunt furtum, rapina. Et quoniam vitia ex obiecto speciem habent, ideo ista distinctio grauitatis culparum, ex parte obiectorum est magis essentialis atque propinqua. Itē maiori virtuti maius peccatum opponitur directe, sed ratione effectus minora peccata maioribus opponuntur virtutibus. Quò enim est virtus perfectior, eò etiam amplius peccata minora excludit.

5. ¶ Amplius peccata spiritualia grauiora sunt carnalibus peccatis, loquendo in genere, quamuis non quodlibet spirituale peccatum sit grauius quolibet peccato carnali. Tum primo, quia subiectum peccati spiritualis est spiritus, cuius est ad deum conuerti, atque ab ipso auerti. Peccatum autem carnale in delectatione appetitus carnalis perficitur. Spirituale ergo peccatum plus habet de auersione à deo, quæ est forma le peccati. Sed carnale plus habet de conuersione ad commutabile bonum, propter quod magis adhæret. Tum secundo, nam peccatum spirituale est contra deum, vel proximū. Peccatum carnale contra seipsum, seu proprium corpus. Tū tertio, quia peccata carnalia habent magis de interiori motione ac impulsione ad peccandum, quā spiritualia. Passiones

Art. 3.

Art. 4.

Art. 5.

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
enim fortius mouent appetitum sensituum, quàm rationale.

¶ *Verum grauitas uitiorum pensanda sit secundum causas peccatorum 2. An secundum eius constantias 3. An secundum quantitatem nocuenti 4. An secundum conditionem personæ in quam peccatur 5. An secundum magnitudinem eius qui peccat. Artic. 7 8.*

- Art. 6.* **D** Enique quâto causa peccati quæ est propria, & per se causa peccati, fuerit maior, tanto peccatum est grauius: & quò fuerit minor, eò peccatum est minus. Voluntas autem per se atque directe causa boni ac mali est. Et ergo quo voluntas est ad peccatum intensior, eo peccatum est grauius. Si autem loquamur de causa remota & accidentali ac indirecta, sic non consideratur semper grauitas vitij secundum causæ mensuram, vt sunt causæ occasionales atque extrinsecæ.
- Art. 7.* **2** ¶ At verò sicut ex omissione circumstantiarum peccatum causatur: sic & augeri potest, secundum quod circumstantiæ magis aut minus corrumpuntur.
- Art. 7.* **3** ¶ Amplius autem quantitas nocuenti si sit præuisa & intenta, auget peccatum: si verò sit præuisa & non intenta, auget peccatum, minus tamen & indirecte. Quandoque tamen nocumentum nec est præuisum nec intentum, & tunc secundum se non auget peccatum: sed quandoque per accidens, scilicet propter negligentiam considerandi. Si verò nocumentum per se consequatur peccatum, tunc grauat peccatū, quantum nec sit præuisum neque intentum. Nam quæcunque per se consequuntur peccatum, obrinet quodammodo virtutem & rationem illius peccati: vt si quis publice fornicetur, scandalum plurimorum inde sequens grauat peccatum: licet homo tale scandalum nec attendat nec aduertat.
- Art. 9.* **4** ¶ Insuper peccatum grauatur ex parte eius in quem peccatur. Is enim in quem peccatur, est sicut obiectum. Dictum est autem, quod grauitas vitij attenditur ex obiecto. Omne autem peccatum est vel in deum, vel in se, vel in proximum. Quod autem est in deum, est maximum: quod verò est in proximum, dicitur magis coniunctum siue propter virtutem, vel ratione officij, est grauius ex parte dei. Sed ex parte peccatis, est peccatum eo grauius quanto proximus in què peccat, est

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 290  
sibi magis coniunctus, vel propter beneficium, vel consanguinitatem. Sed etiam ex parte proximi est peccatum tanto grauius, quanto in plures redundat: quemadmodum est peccatū publicæ personæ, vt regi vel principi irrogatū, vel etiam personæ famosæ, ex cuius inhonoratione atque diffamia plures scandalizantur.

¶ Præterea quædam peccata sunt ex surreptione infirmitatis humanæ: & ita tanto minus imputantur alicui, quo melior est atque perfectior. Vnde Paralipomenum secundo dicitur. Dñs bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirūt dominū deū patrum suorū, & non imputabitur eis. Alia sunt peccata quæ ex deliberatione procedunt, & de illis ait Isidorus: Tanto peccatū est maius quanto qui peccat est maior. Et ergo tale peccatū meliori forti⁹ imputatur, quàm aliis. Primò quia peccato facilius resistere potest, ratione scientiæ & virtutum. Secūdo, quia est deo magis ingratus. Vnde ait scriptura: Potentes potenter tormenta patientur. Tertio, propter specialem repugnantiam peccati ad conditionē peccantis, Princeps enim debet esse custos iustitiæ. Et ergo si violet iustum, grauius peccat. Quarto, quia plures inde scandalizantur. Culpa namque vehementer extenditur, quando pro reuerentia gradus peccator honoratur, secundum Gregor. in pastoralis.

¶ *De diuersis subiectis uitiorum 2. Et an peccatum mortale esse possit in sensualitate. Articulus 79.*

**A** ctionum insuper quædam transeunt in exteriorem materiam, vt secare, ædificare: & horū subiectū atq; materia circa quā, sunt res in qua trāseunt. Alij sunt actus in agente manentes, vt amare, cognoscere: & tales sunt omnes actus morales, actū verò moraliū propriū est, quod sint volūtarij. Voluntas ergo est principium actuum voluntariorū atq; moralium, & per consequens subiectū, quia tales actus manent in agente. Porrò actus voluntarij sunt nō solum hi, quia voluntate immediate eliciuntur, sicut est velle, amare, sed etiam qui ab ipsa imperantur, vt cognoscere. Et ergo non sola voluntas est peccati subiectum. Voluntas verò est primum mouens peccati. Appetitus quoque sensituius, qui & sensualitas nominatur, natus est à voluntate moueri, & rationi obedire. Ideoque potest esse subiectum peccati.

d ij



D. DIONYSII CARTHUSIANI

*Art. 7. et 5.* ¶ Veruntamen peccatum mortale esse non valet in sensualitate. Eius enim natura est aliquid in vltimum finem ordinare, & per consequens nec ab illo recedere: sed hoc ad partem pertinet intellectuam. Præterea ratio duplicem actum sortitur, vnū proprium, & circa proprium obiectum, qui est veritatis cognitio. Alium autem in quantum est aliarum operationum cæterarum animæ virium directiua. Et vtroque modo est ipsa peccati subiectum. Si enim veritatem ignoret, quæ scire & potest & debet, peccat. Item si aliquis inordinatos motus pro viribus & debito non refrenet, etiam peccat.

¶ *An delectatio morosa sit in ratione inferiori. 2. An ratio superior sit subiectum consensus peccati. 3. An ratio inferior sit peccati mortalis subiectum. 4. Vel ratio superior uenialis. 5. Et an etiam erret circa proprium obiectum. Art. 80*

*Art. 6.* **R**atio autem subiectum est delectationis morosæ, dū vel motum passionum prouocat seu imperat, vel nõ coercet. Sed delectatio ita est in appetitu sensitivo, sicut in proximo subiecto atque principio. Dicitur autem delectatio esse morosa, nõ ex temporis mora, sed quoniam ratio deliberans circa eā immoratur, nec repellit quod statim respui debuit.

*Art. 7.* 2. ¶ Denique consensus importat iudicium quoddam de eo cui assentit. In omni autem iudicio spectat sententia ad supremum in ordine illo. Ratio vero humana non est summa humanorum actuum regula, sed lex diuina. Et ergo ratio superior id est ratio hominis, secundum quod intendit decretis ac regulis diuinæ legis: habet finaliter consentire in actū, vel dissentire. Vnde peccatum cōsensus in actum pertinet ad rationē superiorem, consensus verò in delectationem ad inferiorem pertinet rationem, & etiam ad superiorem. Quæ enim inferiori subduntur, superiori quoque subiecta sunt. Delectatio autē cum sit præabulum ad actum, inducit ad ipsum: & ergo potest ad inferiorem rationē spectare. Dicitur verò ratio inferior, in quantum per temporales consideraciones decernit: superior prout æternæ legi innititur, quæ in scripturis & per reuelationem manifestatur.

*Art. 8.* 3. ¶ Præterea quidam posuerunt, quod consensus in delectationem sit peccatum tantummodo veniale. Alij autē quod sit peccatum mortale. Et hæc positio verior est. Vtraque tamen aliquo modo cōcordari potest. Potest enim aliquis (verbi gratia) delectari de cogitatione fornicationis, secundum quod ipsa cogitatio habet rationem obiecti, prout voluntas vel ratio super proprium actum reflectitur, vel de actu fornicationis cogitato. Cogitatio autē de fornicatione non est de se mortalis imo quandoque est venialis, vt cum iuutiliter menti inhæret: quandoque est sine peccato, vt cum de ea quis cogitat, quatenus de ea prædicet vel disputet. Et simile est iudicium de affectione seu delectatione consequente cogitationem. Vnde consensus in talem delectationem, non est peccatum mortale. Sed consensus in delectationem consequentem cogitationem de actu fornicationis, est peccatum mortale. Hęc enim delectatio non contingit, nisi quia adfectus hominis cōformatur actui de quo cogitat. Nemo enim delectatur, nisi de illo, quod suo adfectui est conforme.

4. ¶ At verò secundum Augustinum ratio superior inhæret rationibus æternis, vel conspiciendis in contemplatione veri, vel consulendis in operatione boni. Potest autem ratio cōsentire in actum qui non est directe contra charitatem, nec auertens à summo bono, vt si consentiat audire vel loqui verba otiosa. Et ergo non omne peccatum rationis superioris mortale existit.

5. ¶ Porro ratio superior secundum se circa diuina versatur vt sunt ea quæ fides continet: & circa talia potest habere motum venialis peccati propter subreptionem ac subitum motum, qui ex inatural consideratione procedit, & præuenit cōsiderationem rationis, secundum rationes diuinas. Vt si quis subito aliquid cogitet fidei sanctæ contrarium, ille primus motus non est mortale peccatum, quanuis infidelitas ex suo genere sit mortalis: donec ratio tempus deliberandi & rationes æternas consulendi accipiat. Si verò motus infidelitatis menti inhæreat post deliberationem & consultationē legis diuinæ, quæ fidem catholicam tradit, erit mortale peccatum.

¶ Duplicem enim actum ratio habet circa diuina, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem. Circa inferiora verò habet duntaxat vnum actum, videlicet deliberationem. Et ergo non fertur in ea nisi per deliberatum cōsensum, ut forte consulendo rationes æternas de eis. Ideo consensus ratio-

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
 nis superioris, in delectationes vel actus quæ sunt circa obie-  
 cta virium inferiorum, est semper mortale peccatum, si tales  
 actus sint ex suo genere peccata mortalia.

q. 75. ¶ De causa peccati 2. Et quomodo peccatum habeat caus-  
 sam 3. An peccatum unum possit esse causa alte-  
 rius. Articulus 81.

Art. 1. **P**orro duo considerari possunt in peccato, videlicet  
 actus quidam: & inordinatio eius. Ex parte autem a-  
 ctus peccatum habet causam per se. Nil enim fit si-  
 ne causa: sed ex parte inordinationis habet causam  
 quemadmodum negatio atque priuatio, quarum est duplex  
 causa. Vna est defectus causæ secundum suum esse, ex quo  
 sequitur sui effectus remotio. Alia causa est adfirmatio vel ha-  
 bitus, unde sequitur contrarij positio. Peccatum autem est nõ  
 pura negatio, sed priuatio eius quod debet & potest haberi.  
 Et ergo inordinationis peccati oportet esse causam agẽtem  
 per accidens. Nam quod non inest id quod debet & potest  
 inesse, contingit vtrique propter causam aliquam impediẽ-  
 rem. Vnde dicitur, quod malum priuatiue dictum habet cau-  
 sam deficientem, vel agentem per accidens. Sic ergo volun-  
 tas directione carens rationis diuinæq; legis est per se causa  
 actus peccati: per accidens verò inordinationis: quæ in peccato est.  
 Art. 2. ¶ Ex quibus innotescit, quod causa interior peccati, prima  
 & immediata est ratio & voluntas. Sed causa interior remo-  
 ta est, sensus & appetitus inferior. Præterea causa peccati ex  
 trinseca esse non potest nisi obiectum appetitus rationis vel  
 voluntatis, quod ad se inclinatur & mouet prædictas potentias.  
 Nil verò extrinsecum immediate mouet voluntatẽ, nisi deus,  
 qui esse non potest causa peccati. Rationem autem persua-  
 dendo mouet dæmon, vel homo. Appetitum quoque mouent  
 sensibilia bona. Et ergo causa extrinseca peccati, non est ni-  
 si dæmon vel homo vel sensibile bonum: sed nulla talis cau-  
 sa ad peccatum compellit.

Art. 4. ¶ Denique quoniam peccatum est inordinatus actus, idcir-  
 co vnum potest esse causa alterius: sicut & vnus actus bo-  
 nus alium causat. Secundum omnia verò genera causarum,  
 vnum peccatum causat aliud. Primum secundum genus cau-  
 sæ efficientis, dupliciter, scilicet per se, vt cum vnum pecca-

SMVMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II 292.  
 tum disponit ad aliud: & per accidens, sicut remouens prohi-  
 bens, est causa per accidens. Gratia autem dei impedit cul-  
 pam. Et ergo peccatum mortale, quoniam gratiam tollit, per  
 accidens est causa sequentium peccatorum. Secundum ge-  
 nus autem causæ materialis, vnum peccatum est causa alte-  
 rius, præparando ei materiam: sicut auaritia est causa litigi j.  
 Secundum genus etiam finalis causæ, est vnum causa alte-  
 rius, quando ordinatur in finem peccati alterius: vt si quis fu-  
 retur, quatenus fornicetur.

¶ Finis autem in moralibus dat formam ac speciem: & ideo  
 etiam est causa formalis vnum peccatum respectu alterius.

¶ An ignorantia sit causa peccati. 2. An sit peccatum. 3. An à pec-  
 cato excuset. 4. An peccatum diminuat. Articulus 82. q. 76.

Art. 1. **A**mplius ignorantia est causa peccati per accidens,  
 scilicet sicut prohibentis remotio, scientia namque  
 in quantum rationem dirigit, peccatũ prohibet. Igno-  
 rantia vero est scientiæ priuatio, est ergo causa per  
 accidens culpæ. Nec tamen quælibet ignorantia est causa  
 peccati, sed illa quæ priuat scientiam, quæ prohibet actum  
 peccati. Quidam enim peccant ignorantes, qui tamen pec-  
 carent quauis veritatẽ cognoscèrent: quoniã rectũ rationis  
 iudiciũ in particulari ligatur per passionẽ, vel certã malitiã.  
 2. ¶ At vero nescientia & ignorantia differunt, quoniam  
 nescientia est simplex negatio scientiæ. Et Dionysius ponit  
 in angelis nescientiam sexto capite Ecclesiasticæ hierarchiæ.  
 Ignorantia verò est priuatio scientiæ, vt pote quando aliquis  
 aliquid potest & debet agnoscere. Aliqua enim sunt, quæ v-  
 nusquisque tenetur scire, nam sine eis actum bonum recte ex-  
 exercere non valet: vt sunt articuli fidei, & vniuersalia legis præ-  
 cepta, & ea quæ spectant ad suum statum aut officium. Et ho-  
 rum ignorantia est culpa omissionis. Eorum vero ignorãtia  
 quæ non tenetur quis scire, non est peccatum. Ignorantia  
 quoque inuincibilis non est peccatũ: sed vincibilis quãdoque  
 est peccatum, & quandoque non, vt nunc explanatum est.  
 3. ¶ Insuper ignorantia ex sua proprietate causat in volun-  
 tarium: cum ergo voluntarium sit de ratione peccati, igno-  
 rantia secundũ se à peccato excusat. Quandoq; autẽ nõ ex-  
 cusat, vel quia ipsa ignorantia est voluntaria directe, vt cum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quis non vult aliquid scire: vel indirecte, quemadmodum dū homo propter alias occupationes negligit discere, quæ scire tenetur. Ignorantia verò quæ est omnino inuoluntaria vel inuincibilis, aut eorum quæ homo nō tenetur agnoscere, à peccato omnino excusat.

Art. 4. ¶ Itaque ignorantia quæ est causa peccati, intantum peccatum diminuit, quantum de voluntario aufert. Ignorantia verò quæ est directe intenta, auget peccatum: vt dum homo vult veritatem aduertere, quatenus securius peccet. Sed ignorantia quæ est indirecte voluntaria, peccatum diminuit: vt si quis velit multum vinum potare, non autem intendat inebriari, tunc ignorantia ebrietatis sequentis peccatum diminuit. Dicit autem Philosophus: quod ebrius meretur duplicem maledictionem. Cuius ratio est, quia duo peccata committit, scilicet ebrietatem & aliud sequens. Tamen ebrietas propter ignorantiam adiunctam diminuit sequens peccatum. Et forte plus quā est grauitas ebrietatis. Vel potest istud intelligi, propter periculū quod imminet, si ebrius de facili indulgeretur. Tunc enim multi ebrietatem vel simularent vel incurrerent quatenus vindicare se possent. Et ergo quidam legislator, (secundum Philosophum secundo Politicorum) statuit: Vt ebrii homicidæ vel malefici duplici plecterentur tormento, vel damno.

9. 77. ¶ An passio appetitus sensitiui possit mouere uoluntatem 2. Vel uincere rationem 3. An peccatum ex passione proueniens sit peccatum ex infirmitate 4. An passio amoris sit causa omnis peccati 5. De triplici concupiscentia 6. An passio peccatum diminuat 7. Vel omnino excuset 8. Et an peccatum ex passione procedens possit esse mortale.  
Articulus 83.

Art. 1. **D**Enique passio appetitus sensitiui quanuis directe uoluntatem, (cum sit immaterialis potentia) mouere aut attrahere nequeat: indirecte tamē hoc ipsum dupliciter potest. Primo nam dum anima in actu uoluntatis potentia multum occupatur, nō potest tam valenter intendere operationi alterius potentia, & sic per appetitus sensitiui motum, uoluntas in suo actu distrahitur, vel impeditur. Secundo, nam obiectum uoluntatis est bonum per rationem

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 293.

conceptum. Ratio autem in sua consideratione vehementer impeditur per inordinatam imaginationis apprehensionem uirtutisque cogitatiuæ iudicium: & sic uoluntas aberrat, cuius reëctitudo à rationis ueritate dependet.

2. ¶ Præterea (vt septimo Ethicorum recitat Phil.) positio Socratis fuit, quod scientia passione superari non posset: unde omnes uirtutes dixit esse scientias, & uitia ignorantias. Et hoc aliquantulum uerum est. Nam uoluntas nō fertur in aliquid nisi sit uere vel apparenter bonum. Quod autem aliquid non uere bonum appareat bonum ex errore vel defectu rōnis contingit. Et sic uirtus & uitium cognitionem concernunt. Sed quoniam per experientiam cernimus multos agere contra id quod sciunt, dicendum quod ista positio uera non est. Accidit enim aliquid sciri in communi, quod tamen non scitur in particulari propter defectum rationis, aut impedimētum adueniens. Iterum autem scitur aliquid in habitu, quod tamen non consideratur in actu, propter occupationem in aliis uel passionem actum rationis ligantem, uel aliquā similem causam. Itaque cognitionem scientiæ in communi & habitualement impedit passio in particulari atque in actu tripliciter. Primo (vt nunc dictum est) per quandam distractionem, prout uoluntatis potentia magna occupatio aliam impedit. Secundo propter contrarietatem: Nam passio interdū inclinatur ad id quod est rationi contrarium. Contraria uerò se inuicem impediunt Tertio, propter corporalem transmutationem motui passionum coniunctam, quæ quandoque rationem ligat, vt in ebriis uel prorsus absorbet, vt in amentibus. Quidam enim ex magno iræ motu: uel amoris adfectu, insaniunt.

3. ¶ Denique quemadmodum corporis ægritudo in improprietate humorum & partium eius consistit, ex quibus propria actio impeditur, sic infirmitas animæ, est dispositio uoluntatis eius ad id, quod rationi eius contrariatur. Passiones autem concupiscentis ac irascibilis animam ad ea disponunt, quæ rationi reëctæque uoluntati contraria sunt. Et ob id peccatum ex passione proueniens, dicitur ex infirmitate contingere, & uocatur peccatum ex infirmitate.

4. ¶ Adhuc autem prima peccati origo ex interioribus animæ oritur: peccatum autem est actus inordinatus. Et distinctio peccatorum est per conuersionem ad bonum caducum. Quod autem aliquis ad sensibilia creataque bona inordinate

Art. 2.

Art. 3.

Art. 4.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

conuertitur, ex quo iam sui ipsius inordinato amore præcedit. Ideoque amor sui est vniuersi origo peccati. Propter quod decimo quarto de Ciuitate dei asserit Augustinus quod amor sui vsque ad contemptum dei facit ciuitatem Babylonis.

*Art. 5.* ¶ At vero in sui amore includitur inordinatus appetitus boni. Quilibet enim vult ei quem diligit bonum. Et ergo inordinatus appetitus est causa omnis peccati in homine. Obiectum vero sensitiui appetitus, qui est subiectum passionum, que sunt causæ peccati est duplex: videlicet bonum sensibile simpliciter dictum, & bonum sensibile arduum seu difficile. Concupiscentia quoque est duplex secundum prædeklarata utpote naturalis, quæ est circa ea per que natura speciei, vel indiuidui cõseruatur, vt concupiscentia alimeti & venereorũ. Et hæc nominatur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis eorum videlicet, quæ non sunt delectabilia, nisi secundum interiorem imaginationis apprehensionem, sicut pecunia, vestium decor, &c. Et hæc est concupiscentia oculorum id est visionis, que fit per oculos: vel rerum, quæ per corporalem visum sentiuntur.

¶ Appetitus vero boni ardui, vt est honoris & excellentiæ &c. pertinet ad superbiam vitæ. Cum ergo omnes passionis ad has tres reducantur (Omnes enim passionis concupiscentibus reducuntur ad duas primas. Sed passionis irascibilis ad tertiam) patet quod ista triplex concupiscentia bene appelletur omnium vitiorum origo, quemadmodum Ioan. in 1. Canon ait: Oe quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.

*Art. 6.* ¶ Præterea passio secundum quod antecedenter se habet ad rationem ac voluntatem, videlicet mouendo inclinandoque eas ad bonum sensibile, minuit peccatum, quoniam minuit voluntarium, cum sit quoddam extrinsecum impellens. Sed in quantum se habet consequenter ad prædictas potentias, sic auget peccatum, vel est signum maioris peccati. Magna enim intentio atque affectio superiorum animæ virium in inferiores redundat. Nec potest voluntas ferri in aliquid multum intente, quin protinus sequatur aliqua passio in interiori appetitu. Et hæc vel demonstrat vel auget voluntatis peruersitatem, si voluntas sit mala: si bona, tunc auget vel ostendit bonitatem ipsius. Si tamen bona passio voluntatem præcedat

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 294

sic quod homo potius inducitur ad opus bonum ex passionis inclinatione, quã rationis iudicio sic minuit bonitatem virtutis.

7 ¶ Amplius, si passio tanta est, vt omnino actum rationis impediatur, vt in freneticis: tunc actio est penitus inuoluntaria nec peccatum, nisi passio illa cuius excessus rationem ita destruxit, fuerit aliquo modo voluntaria. Si enim passio fit ex naturali causa, puta ægritudine, tunc penitus à peccato excusat. Si verò sit à principio voluntario, non excusat, sicut neque ebrietas.

¶ Interdum quoque passio licet sit vehemens, non tamen omnino actum rationis extinguit, & tunc à peccato non excusat in toto. Potest enim ratio resistere & membra ab illicito actu coercere.

8. ¶ Præterea peccatum mortale consistit in auersione ab ultimo fine, per rationem deliberatione vrentem. Et ergo primi ac subiti motus non sunt peccata mortalia, quoniam ratio occurrere nequit deliberando, sed ex passionum motu ratio potest in consensum illiciti actus induci vsque ad dei contemptum. Fiunt enim sæpe homicidia, adulteria, ex passione, nec istud fit subito. Et idcirco peccatum ex passione procedens potest esse mortale: dicitur tamen tale peccatum veniale ex causa, eo quod causam veniæ habeat, s. passionem, quæ peccatum diminuit. Peccatum equidem veniale vocatur tripliciter, s. ex causa: ex euentu, vt omne peccatum mortale per pœnitentiam fit veniale: & tertio ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc modo diuiditur contra mortale peccatum veniale.

¶ An aliquis peccet ex certa malitia 2. An omnis ex habitu malo peccans peccet ex certa malitia 3. Vel e contrario 4. Et an peccatum ex certa malitia seu industria sit grauius peccato ex passione. *Articulus 84.*

*Art. 1.* ¶ Quoniam homo naturaliter ordinatur & appetit bonum, non declinat nec elegit malum, nisi propter corruptionem principiorum actus humani: quæ sunt ratio & appetitus, tam superior, quã inferior. Cum autem voluntas minora bona ardentius diligit, inordinata est, & potius vult pati dispediũ in melioribus bonis, quã non frui inferioribus bonis magis amatis, tunc peccat. Vnde

D. DIONYSII CARTHUSIANI

secundum hoc dicitur voluntas ex certa malitia atque industria peccare, dum homo scienter vult malum spirituale, scilicet priuationem virtutum & gratiæ, quatenus temporalia consequatur ad votum. Et tamen sic peccans peccando est ignorans, secundum illam scientiam, qua aliquis scit malum non esse sustinendum propter boni consecutionem, vt plenius dictum est. Istud etiam malum spirituale sub ratione boni appetitur, inquam videlicet per ipsum pertingitur ad bonum sensibile dilectum.

*Art. 2.* ¶ Insuper quandoque peccator ex habitu vitioso aliquid agit, ex certa malitia peccat. Vnicuique enim per se est amabile, ad quod habitualiter inclinatur, cum habitus sit altera natura: sed interdum aliquid operatur ex passione, & tunc non peccat ex certa malitia.

*Art. 3.* ¶ At vero voluntas ex sua natura ordinatur ad bonum, sed tendit in malum, vel propter ignorantiam rationis, vel impetum passionis, vel propter habitum vitiosum. Et hoc tertio modo peccat ex certa malitia, non tamen oportet vt semper peccatum ex certa malitia nascens oriatur ex habitu: potest enim voluntas in malum tendere ex seipsa: quod est ex certa malitia peccare, propter habitualement dispositionem in anima vel in corpore. Nam quidam ex naturali ægritudine vel corruptione corporis ad quædam grandia vitia naturaliter inclinatur. Item ex hoc quod carent his quæ peccata impediunt, scilicet spe vitæ æternæ, vel timore gehennæ. Et ira ex electione mali aliquis peccat ex certa malitia ratione desperationis aut præsumptionis.

*Art. 4.* ¶ Denique peccatum ex certa malitia grauius est peccato ex passione triplici ratione. Primo, quoniam ad voluntatem quæ est origo peccati, potius pertinet: & sicut passio quo maior est, eo peccatum magis diuinuit: sic malitia peccatum augmentat. Secundo, quia peccatum ex malitia est diuturnius, passio enim cito pertransit, sed habitus malus firmiter adheret. Tertio, peccatum ex malitia est periculosius, cum sit auersio ab ultimo fine.

*q. 79.* ¶ An deus sit causa peccati 2. An sit causa actus peccati 3. An sit causa obdurationis & excæcationis 4. Et utrum obduratio ac excæcatio ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur. Articulus 85.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 295

*Art. 1.* **E**st autem dupliciter aliquis causa peccati, vel sui vel alterius: scilicet directe, quando voluntatem ad peccatum inclinat: & indirecte, vt quando peccatum non impedit, quando potest & debet. Nullo autem horum modorum est deus causa peccati. Peccatum nanque est recessus à debito ordine. Deus vero est prima ordinis causa, & ipse omnia ad seipsum reducit, & mouet tanquam in primum principium finemque vltimum, vt Dionysius dicit.

*Art. 2.* ¶ Porro actus in quo fundatur deformitas culpæ, est à deo, cum sit quoddam ens. Omne enim ens secundum Dionysium à deo est. Item actus peccati non est nisi actus inordinatus agentis. Agens verò non agit, nisi in quantum est in actu. Deus autem est primum agens & primus purusque actus. Ideo nil agere potest nisi eius virtute. Inordinatio autem actus à deo non est, sed à voluntate creata deficiente.

*Art. 3.* ¶ Præterea excæcatio & obduratio duo importat, videlicet motum animi à bono auersi, ac malo firmiter inhaerentis: & quantum ad hoc deus non est causa excæcationis & obdurationis, quemadmodum nec peccati. Secundo importat gratiæ subtractionem, ex qua excæcatio & obduratio sequitur: & huius deus est causa secundum ordinem sapientiæ atque iustitiæ suæ.

*Art. 4.* ¶ Insuper excæcatio secundum se disponit ad culpam. Culpa verò primo & per se inducit ad aliam culpam. Ex consequenti vero & ex diuinæ misericordiæ ordinatione contingit, quod peccatum ordinatur ad bonum peccantis. Et hoc solum in electis, quibus omnia cooperatur in bonum. Hos enim deus finit quandoque in peccata incidere, quatenus ex hoc post ruinam seipsos agnoscant, & humiliant, custoditioresque fiant. Excæcatio ergo quoad aliquos, ordinatur ad sanationem, ad aliquos verò in condensationem, secundum Augustinum.

¶ Vtrum daemon sit causa peccati 2. An ad peccatum persuadat uel compellat 3. Et an omnia peccata ex diaboli suggestionem procedant. Articulus 86.

*Art. 1.* **C**um ergo peccatum sit actus voluntatis, illud dicitur esse potest causa peccati, quod est causa actus voluntatis, scilicet voluntatem mouens ad actum. Mouetur verò voluntas dupliciter, scilicet ab obie-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

cto, scilicet bono appetibili representato, & ab interiori inclinante. Nihil autem voluntate interius mouet, nisi deus & ipsa voluntas ut dictum est. Deus autem non est causa peccati: & ideo sola voluntas est causa peccati interior.

*Art. 2.* 2. ¶ Ex parte vero obiecti aliquid tripliciter mouet voluntatem. Primo ipsum obiectum, sicut cibus excitat desiderium in volente. Et hoc modo res sensibiles mouent voluntate. Secundo mouet voluntatem ille, qui obiectum volenti proponit. Tertio qui ad consensum persuadet. Et his duobus modis homo & diabolus ad peccatum incitare possunt: sed non cogunt, quonia consummatio rationis peccati a ratione & voluntate libera semper dependet. Itaque diabolus in voluntatem directe non agit, nec imprimit, nec etiam in intellectum: sed tota eius operatio circa appetitum sensitium & fantasmatata est, ex quorum dispositione actus rationis dependet.

¶ Dupliciter autem agit in illa scilicet fantasmatata, videlicet corporalem passionem seu transmutationem in parte sensitua, ex qua homo disponitur ad aliquid concupiscendum vel fugiendum, amandum vel abominandum. Item species sensibiles representare atque diuersimode formare potest diabolus in interioribus sensibus. Omnia quippe quae per motum localem in inferioribus corporibus fieri possunt, daemon naturaliter facere potest, nisi prohibeatur: quoniam corporalis natura spiritali subijcitur atque obedit.

*Art. 3.* ¶ Aduertendum quoque quod licet diabolus non possit aliquid quem ad peccatum necessitare, potest tamen sua naturali virtute inducere, imo & cogere hominem ad quaedam opera, quae ex suo genere sunt peccata: quemadmodum cernimus in his, in quibus actum rationis omnino offuscat, & impedit per nimiam perurbationem fantasia & appetitus sensitui, ut sunt arreptitij: sed tunc illa acta non habent rationem peccati.

*Art. 4.* 3. ¶ Praeterea, ut probat Origenes, diabolus non est directe causa omnium vitiorum, nec suggerendo: quia si daemon non esset, adhuc esset appetitus venereorum ac alimentorum, qui posset esse inordinatus, nisi ratione moderaretur. Sed indirecte & occasionaliter est causa omnium peccatorum, in quantum est causa corruptionis naturalis, ex qua omnes efficiuntur ad peccandum procliuēs: quemadmodum qui ligna deficcant, dici potest causa combustionis eorum, quia efficit ea ad comburendum facilia.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 296

¶ De translatione originalis peccati, & aliorum in posteros 2. q. 81.  
An originale peccatum transferit in omnes, qui naturali via generantur 3. Et an in eos qui miraculose formarentur 4. Vtrum etiam femina solum peccante peccatum esset traductum. Articulus 87.

*Art. 1.* **S**ecundum fidem autem catholicam credimus, quod primi parentis peccatum transit in posteros: non quod anima rationalis sit ex traduce, sed omnes homines particulares sunt vnus homo secundum speciem, propter specificam naturae communionem: & sic omnes homines ex primo parente naturam trahentes, considerantur in natura humana primi hominis velut vnū quoddam: quemadmodum multa membra sunt vnū corpus, & sicut omnium membrorum actus sunt voluntarij vna voluntate hominis: sic omnium nostrum originale peccatum est voluntarium propter voluntatem patris, in quo erat natura humana sicut in primo principio: & ergo imputatur nobis.

*Art. 2.* ¶ Mouet autem Augustinus in Enchiridio: An alia peccata praeter originale traducantur in posteros a primis vel a proximis parentibus: sed non soluit. Respondendum est autem, quod nequaquam. Homo enim generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuum. Et ergo peccata personalia seu actualia, quae spectant ad peccantem quasi ad determinatam personam, nullatenus in prolem propagantur. Interdum tamen filij puniuntur pro peccato parentum, tam diuino quam humano iudicio, in quantum sunt aliquid patris: sed nunquam puniuntur pro illorum peccato poena spiritali sed corporali: quemadmodum pro crimine laesae maiestatis filij exhaereditantur. Et in Exodo scriptum est: Ego sum deus zelotes, visitans iniquitatem patris in filios, in tertiam & quartam generationem.

2. ¶ Et quonia omnes homines per Christum redempti sunt, & eius redemptione egerunt: ideo asserit Thomas, quod omnes praeter Christum in peccato originali concepti sunt.

*Art. 3.* 3. ¶ Praeterea peccatum non transit ab Adam in alios, nisi in eos qui secundum rationem seminalem, id est, vim actiuam in generatione ab ipso descendunt. Idcirco si quis miraculose a deo produceretur ex carne humana, aut alio modo, non contraheret originale.

*Art. 4.* 4. ¶ Et quoniam originale contrahitur per rationem seminalem, id est, in quantum parens mouet ad generationem

D. DIONYSII CARTHYSIANI

prolis. Ideo si viro non peccante Eua sola peccasset, filij non contraxissent originale. Nam secundum Philosophos pater se habet in generatione, sicut actiuum principium, mater vero ministrat materiam, habetq; se per modum passiuu ac materialis principij. Quibusdam vero apparet, quod si Eua sola peccasset, filij eius habuissent defectus ex parte materiae consequentes, scilicet moriendi necessitatem, infirmitatesque alias: non per modum pena, sed sicut naturales defectus, eo quod mater praebet in generatione materiam. Istud autem non videtur. Nam impassibilitas atq; perfectio primi status non erat ex parte materiae, sed dependebat ex ordine rationis ac voluntatis ad deum: & sic illo manente haec quoq; mansissent.

Q. 82. *¶* Vtrum peccatum originale sit habitus 2. An sit unum tantum in uno homine 3. An sit concupiscentia 4. An omnibus insit equaliter. *Articulus 88.*

*Art. 1.* **H**abitus vero dupliciter dicitur, scilicet proprie, prout est dispositio firma ad agendum, vt virtus, scientia. Item improprie pro quacunque dispositione naturae ex multis composita, secundum quam aliquid bene vel male se habet: quemadmodum aegritudo & sanitas corporis habitus nominantur. Et sic peccatum originale est habitus. Prouenit enim ex dissolutione harmoniae, in qua consistebat originalis iustitia: & est dispositio animae quasi in modum naturae conuersa. Vnde non est pura priuatio, sicut nec aegritudo, sed habitus quidam corruptus. Quauis ergo peccatum actuale non sit habitus, tamen originale est habitus.

*Art. 2.* *¶* Praeterea, peccatum originale in vno homine est tantum vnum numero, & in omnibus est specie vnum. Quandoque tamen explicatur per modum pluralitatis, vel quia multas animae vires inficit, vel quia multae deformitates in primo primi parentis peccato fuerunt, ex quo istud deriuatur, vel quia omnia peccata in originali virtualiter continentur.

*Art. 3.* *¶* Amplius cum peccatum originale originali iustitiae opponatur, ideo formaliter non est nisi priuatio seu carentia originalis iustitiae. Alia vero omnis inordinatio virium animae se habet materialiter in originali. Inordinatio autem aliarum virium animae praesertim consistit in conuersione inordinata ad commutabile bonum, quae nomine concupiscentiae

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 297

designatur: & sic originale materialiter est concupiscentia, formaliter autem defectus primordialis iustitiae.

*Art. 3.* *¶* Denique peccatum originale formaliter non recipit maius & minus, sed omnibus aequaliter inest. Nam in omnibus penitus tollit contrarium habitum, vtpote originalem iustitiam. Sed quod aliqui sunt alijs magis ad quaedam vitia inclinati, non est ex originali peccato: sed ex diuersa complexione. Nec etiam originale peccatum est maius vel minus propter maiorem vel minorem actualem libidinem in proximorum parentum concubitu. Nam dato quod per potentiam dei parens nullam sentiret libidinem, adhuc proles in originali conciperetur.

*¶* De subiecto peccati originalis 2. Et quae vires magis infestae sunt eo. *Articulus 89.*

*Art. 1.* **P**orro peccatum originale erat in primo parente sicut in causa principali: in semine autem est sicut in causa instrumentali: subiectum vero eius non est caro, sed anima, quae sola est virtutis vitijque subiectum.

*¶* Anima quoque secundum suam essentiam, est eius immediatum subiectum. Illud nanque est alicuius peccati subiectum, ad quod primo spectat causa motiua illius peccati: quemadmodum vis concupiscibilis est subiectum delectationis in bono sensibili simpliciter dicto. Peccatum autem originale transfunditur per originem, quae origo per prius attingit animam, secundum quod est corporis forma, quam aliquam eius potentiam. Ideoque est per prius in essentia animae quam in eius potentia aliqua. Mox enim dum infunditur anima, ex contactu corporis inquinatur. Originalis quoque iustitia immediate concernebat essentiam animae, tanquam subiectum quod directe perficiebat. Et quoniam voluntas est prima radix merendi ac demerendi, ideo peccatum originale consideratum secundum inclinationem quam habet ad actum, immediate post essentiam animae respicit voluntatem.

*Art. 2.* *¶* Rursus quoniam originale per generationem transfunditur, vis autem generatiua continet delectationem tactus & concupiscentiam maximam habet: idcirco originale peccatum in praedictis tribus potentijs magis apparet, videlicet in tactu, in vi concupiscibili, & generatiua.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An cupiditas sit omnium radix peccatorum 2. An etiam  
superbia 3. Et quæ sint vitia capitalia. Artic. 90.

**C**upiditas denique vno modo accipitur pro inordi-  
nato diuitiarum appetitu: & sic est speciale peccatum.  
Secundo accipitur pro immoderato adfectu cuius-  
cunque commutabilis boni: & sic est genus omnis pec-  
cati. Omne enim peccatum in conuersione ad commutabi-  
le bonum consistit. Tertio sumitur pro inclinatione naturæ vi-  
tiosæ ad appetenda sensibilia bona. Et licet hoc modo dici pos-  
sit radix omnium peccatorum, tamen secundum mentem Apo-  
stoli, cupiditas primo modo accepta, est radix omnis pecca-  
ti. Loquitur enim illic Apostolus contra eos, qui cum volunt  
diuites fieri, incidunt in laqueum & tentationes diaboli. Hoc  
ergo modo sumpta cupiditas dicitur radix peccatorum, quia  
per diuitias habet homo facultatem maximam ad peccatum,  
& per amorem diuitiarum adhibet desiderium ad illam peri-  
culosissimam facultatem.

2. ¶ Insuper superbia primo accipitur pro appetitu inordi-  
nato propriæ excellentiæ, & sic est speciale peccatum. Secundo  
pro contemptu quodam dei accidentali, & hoc ex parte effectus  
peccati superbiæ. Superbus enim non vult subesse & sic supe-  
rioris præcepta aspernatur: & sic est generale peccatum. Tertio  
sumitur pro inclinatione naturæ infectæ ad huiusmodi dei  
contemptum: & sic dicunt aliqui quod est initium omnis pec-  
cati. Tamen aliter quam cupiditas. Nam cupiditas est pecca-  
ti radix ex parte conuersionis ad bonum caducum, superbia  
autem ratione auersionis à summo bono. Et quauis hæc ita  
se habeant, tamen secundum intentionem Sapientis, qui di-  
cit: Initium omnis peccati est superbia, tunc oportet quod super-  
bia primo modo dicta, sit omnis peccati origo. In toto enim  
suo illo capitulo loquitur contra tales superbos. Et ergo hoc  
modo superbia dicitur omnis peccati initium, quoniam omnia  
vitia ad quandam excellentiam ordinantur. Finis autem in agibi-  
libus secundum executionem est principium secundum in-  
tentionem. Et quoniam per diuitias habetur facultas adipi-  
scendi excellentiam, ideo cupiditas diuitiarum est omnium  
radix peccatorum, secundum executionem ad acquirendum  
finem, quem superbia respicit. Dicitur quoque initium om-  
nis peccati, apostatate à deo, quia illa apostasia est quedam

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 298

superbia, imo prima superbiæ species.

3. ¶ Adhuc autem vitia illa capitalia appellantur quæ aliorum  
vitiarum directiua sunt atque causalia, id est ex quibus plu-  
ra vitia oriuntur, quæ ordinantur ad finem illum, ad quæ ordi-  
nantur principale peccatum. Hoc autem non solum conue-  
nit cupiditati, itemque superbiæ, sed alijs quoque. Nam, secun-  
dum Gregorium, septem sunt capitalia vitia. Dicitur enim vi-  
tium capitale, ex quo alia oriuntur, maxime secundum ratio-  
nem causæ finalis.

¶ Hæc autem origo dupliciter attenditur. Vno modo ex par-  
te peccantis: sed hic modus non cadit sub arte, propter infi-  
nitatem particularium dispositionum hominum. Alio modo ex par-  
te finium, & sic illa vitia dicuntur capitalia quorum fines habent  
quasdam principales atque primarias rationes mouendi appe-  
titum. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter, scilicet directe  
per se, ut bonum mouet appetitum ad profectum, malum ad  
fugendum. Item indirecte & per accidens, ut cum aliquid ap-  
peritur non propter se, sed propter aliquod bonum adiunctum,  
vel repudiatur propter malum adiunctum. Bonum verò ho-  
minis triplex est, ut pote bonum animæ, quod ex sola animæ  
apprehensione ratione appetibilitatis sortitur, quæ admodum  
excellencia honoris vel laudis: & ad hoc tendit inanis gloria.  
Aliud est bonum corporis, & hoc concernit vel conseruationem  
individui, ut cibum & potum: & ad hoc tendit gula. Vel conser-  
uationem speciei, & sic est luxuria. Tertium est bonum exte-  
rius, sicut diuitiæ, ad quod ordinatur auaritia. Hæc quoque  
quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria.

¶ Possunt etiam ista quatuor sic distingui. Bonum enim præci-  
pue mouet appetitum, in quantum participat aliquid de ratione  
felicitatis. Est autem primo de ratione felicitatis, quod sit quod-  
dam bonum perpetuum: & ad hoc pertinet excellencia seu cla-  
ritas, quæ superbia vel inanis gloria cupit. Secundo, quod sit  
bonum sufficiens: & ad hoc nititur auaritia, quæ in rebus posses-  
sis sufficientiam quandam promittit. Tertio ad felicitatem exigi-  
tur delectatio: ad hoc vero tendunt gula & luxuria.

¶ Caterum, quod aliquis fugit bonum propter malum coniun-  
ctum, contingit dupliciter. Aut enim est respectu proprii boni  
& sic est acedia, quæ propter laborem adiunctum de bono spi-  
rituali sibi meti vtili dolere. Aut est respectu boni alterius: & si  
hoc sit cum insurrectione ad vindictam, est ira. Si autem sine



D. DIONYSII CARTHUSIANI

insurrectione, erit inuidia: quæ de alterius bono tristatur, in quantum est propriæ excellentiæ impedimentum. Sunt ergo septem vitia capitalia, ex quibus omnia, vt sapius, oriuntur. Superbia verò proprie non est vitium capitale, sed potius omnium vitiorum regina, cum omnia ad ipsam quodammodo referantur.

*¶ Vtrum per peccatum bonum naturæ diminuat, uel tollatur 2. De quatuor naturæ uulneribus 3. An priuatio modi, speciei, ac ordinis sit effectus peccati 4. Et etiam corporales defectus, ut mors, ægritudo, uel potius sint naturales. Articulus 91.*

q. 35

a. 1. 2.

**B**onum autem naturæ vno modo dicitur ipsa natura, vel res ex qua aliquid substantialiter constat: & proprietates naturam consequentes, sicut potètiæ animæ. Et istud bonum non diminuitur per peccatum. Secundo bonum naturæ vocatur naturalis inclinatio ad virtutem & perfectionem, & istud per peccatum diminuitur. Tertio originalis iustitia dicitur bonum naturæ, & hoc omnino per peccatum aufertur. Vnde Beda ait, quod homo in peccata ruens spoliatur gratuitis, & vulneratur in naturalibus.

¶ De primo autem bono naturæ Dionysius asserit, quod etiam in dæmonibus integrum perseueret, 4. cap. de diuinis nominibus.

¶ Porro bonum naturæ secundo modo acceptum cum sit naturale, & ex essentiali proprietate subiecti concomitans, non potest totaliter tolli, præsertim cum diminutio eius non sit ex parte suæ radicis, id est subiecti, sed propter appositionem impedimenti, quod in infinitum augeri potest, & tamen naturalia nunquam tollet.

a. 3.

2. ¶ Denique per originalem iustitiam ratio cõtinebat sub se inferiores potentias, sed illa amissa omnes potentie sibi relicte sunt, & vera perfectione destituta, quæ destitutio vulne ratio naturæ vocatur. Sunt autem quatuor vires animæ, quæ possunt esse virtutũ subiecta, videlicet ratio, ad quã pertinet primum vulnus, quod est ignorãtia. Voluntas, ex parte cuius est aliud vulnus, scilicet malitia. Cõcupiscibilis, quæ destituta est ordine debito ad moderatã delectationẽ, in qua tertium vulnus consistit, id est cõcupiscẽtia. Et irascibilis in qua poni-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 299

tur quartũ vulnus, quod est infirmitas, in quantum vis irascibilis priuata est gratia debiti ordinis ad arduum bonũ. Et sumitur hic malitia p pronitate ad malũ. Hæc ergo sunt quatuor vulnera animæ, secundũ Bedam, toti naturæ humanæ inflicta ex primi peccato parètis: quæ etiam infliguntur pro actuali peccato, per quod intellectus hebetatur, volũtas deprauatur, difficultas ad bene agendũ accrescit, & cõcupiscẽtia cõualescit.

3. ¶ Denique species, modus, & ordo consequuntur omne creatum in quantum creatum. Ens enim vnumquodq; est bonum per aliquam formam à qua sumitur species. Forma autem creata facta est secundum aliquam mensuram, quoniam species rerum se habent vt numeri: & sic conuenit ei modus qui mensuram concernit. Iterum per formam ordinatur res vna ad aliam, quoniam formæ est mouere & agere, sicque cõpetit entibus ordo. Itaque secundum diuersos gradus bonorum, sunt varij gradus, speciei, modi ac ordinis. Nam & substantia habet speciem, modum ac ordinem. Inclinatio quoq; habet suam speciem, modum ac ordinem. Quauis ergo species substantiæ modus & ordo non destruatur per peccatũ, tamen ipsa inclinatio naturalis amittit hæc: & sic priuatio modi & ordinis ponitur peccati effectus.

a. 4.

4. ¶ At verò mors alijque corporales defectus, ex primo peccato exorta sunt & peccatum primi parentis est causa istorum non per se, quia homo non intendebat ista: sed per accidens, sicut remouens prohibẽs, puta columnam, est causa motus deorsum, scilicet quod lapis descendit. Quamdiu enim voluntas ac ratio erant sub deo, anima per omnia corpori præfuit, nec aliquid in ipso contrarium molestumque animæ fieri poterat sed hac originali iustitia sublata, corpus morti additum est ac necessitatibus multis.

a. 5. 6.

¶ Hi autem defectus naturales sunt aliquo modo, videlicet ex parte materiæ. Corpus enim humanum cum sit ex multis mixtum atque compositum, est naturaliter infirmabile & mortale. Sunt etiam aliquo modo innaturales, videlicet ex parte rationalis immortalisque animæ, cui congruit incorruptibile corpus.

*¶ An macula animæ sit effectus peccati 2. Et an post actum peccati remaneat.*

q. 36.

Articulus 92.

e iij

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ex se inuoluntaria, satisfactio vero spontaneè fit. Ideòq; post ablationem maculæ, manet reatus satisfactionis, non autem pœnæ proprie dictæ.

7 ¶ Præterea pœna simpliciter dicta (quæ scilicet est omnino inuoluntaria) non infertur nisi pro culpa, vel actuali, vel actuali, vel originali. Sed pœna satisfactoria interdum assumitur ab vno pro alio ex charitate.

¶ Sciendum tamen quod aliquid videtur esse pœna quod nõ est veraciter pœna. Cum enim pœna sit species mali, opponitur bono. Aliqua autem videntur homini bona atque vtilia, quæ non sunt vere & simpliciter bona: quemadmodum temporalia, vel sanitas, ac bona fortunæ. Et ergo horum ablatio non est semper vera pœna, sed potius pia medicina quamuis videatur molesta. Talis ergo pœna non semper respicit culpam nec propter eam semper infligitur: licet aliquo modo ad originalem culpam reducat, ex qua consecutum est, quod homo per huiusmodi afflictiones indiget ad virtutem reduci.

8. ¶ Ex quibus imotescit, quomodo vnus punitur pro peccato alterius, & quando non. Nam per pœnam medicinalem quæ est in temporalibus & corporalibus bonis, vnus quando que pro alieno peccato punitur, secundum diuinam legem & humanã: vt cum filius propter peccatum patris exhereditatur, vel infirmitate corporis à deo affligitur, in quantum est aliquid patris: quod tamè cedit patienti in bonum. Sed pœnæ, quæ sunt omnino contrariæ voluntati & spirituales, non infliguntur nisi propria culpa. Tales enim non sunt medicinales, sed per se nociuæ, quoniam auferunt bonum spirituale, quod est verum & maximum bonum.

9. 78 ¶ De distinctione peccati uenialis à mortali. 2. An peccatum ueniale disponat ad mortale. 3. An fiat ipsum quod que mortale. 4. An per circumstantiam fiat mortale. 5. Et an peccatum mortale fieri queat ueniale. Articulus 94.

10. 2. ¶ Peccatum ergo mortale repugnat ordini spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutes, in quantum charitatem extinguit, quæ mentem principio vitæ ac ultimo fini coniugit. Vnde peccatum veniale ei opponitur, quia

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 301.

non inducit irreparabile malum, scilicet mortem & auersionem à fine: sed inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem: nec habet perfectam rationem peccati. Vnde diuisio peccati in mortale ac veniale non est diuisio generis in species, sed analogi in analogata. Qui enim peccat mortaliter inhæret bono creato vt fruens, id est, in ipso finem constituens. Sed peccans venialiter non statuit sibi finem in bono creato sed inordinate vtitur ipso. Præterea peccatum veniale dicitur tripliciter, scilicet, ex euentu, quod est veniam consecutum per pœnitentiã: & sic omne peccatum potest esse veniale. Secundo dicitur veniale ex causa, videlicet quia habet causam in se vnde veniam consequatur, vt est peccatum ex infirmitate vel ignorantia. Tertio dicitur peccatum veniale ex genere: & de illo nunc sermo est. Sicut ergo peccatum est mortale ex genere quod charitati repugnat, quæ est principium spiritualis vitæ: sic veniale ex genere dicitur, quod inordinationem includit, non tamen contrarietatem ad charitatem dei vel proximi, vt verbum otiosum, risus superfluus. Vnde genus & species peccati mortalis ac venialis est ex parte obiecti, sed bonitas & malitia non est tantum ex obiecto, sed quædoque ex dispositione agentis. Propterea actus qui ex genere venialis existit, mortalis effici potest, si quis in ipso finem constituat, vel ad mortale peccatum ordinet: velut si homo verbum otiosum ad adulterium referat. Similiter actus qui est ex genere mortalis, fit venialis propter imperfectionem ipsius actus deliberationem præuenientis, quemadmodum est dictum de motibus primis.

2. ¶ Insuper aliquid dicitur disponere vel facere directe & indirecte. Peccatum ergo veniale non disponit ad mortale directe, quia non sunt eiusdem generis. Actus autem directe non disponit nisi ad actum vel habitum similem. Indirecte vero peccatum veniale disponit ad mortale. Nam per veniale consuescit voluntas propriæ libertati vel adfectioni acquiescere seu debitum ordinem deserere: quo in consuetudinem ducta cito fit contumax & ad mortalia prona.

3. ¶ Denique peccatum veniale fieri potest mortale, non quod idem actus numero sit primo venialis, & demum mortalis: sed actus qui ex suo genere venialis est, fit mortalis, si in ipso finis collocetur, vel ad peccatum mortale ordinetur.

¶ Ex multis quoque venialibus fit bonum mortale, non in-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tas ordinis inferioris sub superiori, id est corporis sub anima, & sensualitatis sub ratione: quamdiu supremum hominis, id est intellectiva pars, mansit subdita deo. Vnde nulla inordinatio esse valebat in homine, nisi inciperet ab hoc, quod supremum hominis, scilicet voluntas ac ratio non subiciebantur deo: quod fit per peccatum mortale. Ideoque non potuit protoplastus homo peccare venialiter, nisi prius peccaret mortaliter.

4 ¶ Et multò minus angelus venialiter peccare potuit. Intellectus enim angelus non est discursiuus à noto ad ignota notitiam, sed intuendo principia conclusiones intelligit: nec cōsiderat conclusiones, nisi prout sunt in principiis. In appetitibus autem finis est sicut principium in speculabilibus. Ea verò quæ sunt ad finem non appetuntur nisi in ordine ad aliquem finem. Angeli ergo circa media illa errare non possunt sed circa finem, quod non est nisi per peccatum mortale. Et quemadmodum angeli boni non feruntur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad debitum finem, vnde nec venialiter peccare possunt: sic dæmones non mouentur seu feruntur in ea quæ ad finem sunt, nisi in ordine ad finem peccati superbix suæ. Propter quod in omnibus quæcunq; ex propria voluntate faciunt, mortaliter peccant, etiam si hominem ad risum moueant. Nil enim quod videtur veniale agunt circa homines, nisi vt eos ad suam familiaritatem ac mortale peccatum inducant.

5 ¶ At verò primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, quia (vt dictum est) sensualitas non est subiectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fit culpa mortalis. Item dignitas personæ non minuit, sed auget peccatum. Cum ergo primi motus fidelium non sint mortales, nec infidelium primi motus erunt mortales. Imò peccatum eorum est leuius peccato fidelium, quoniam per ignorantiam fit.

6 ¶ Præterea impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum peccato originali sine mortali. Nam prius quam annos discretionis attingat, defectus ætatis rationis vsum impediens excusat à mortali, & multo fortius à veniali, si aliquid committatur quod ex suo genere est veniale: sed mox cum vsum rationis habere incæperit, nō excusatur à culpa: imò primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si seipsum ad debitum ordinauerit finem conse-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 303  
quitur per gratiam originalis peccati remissionē. Si verò seipsum non ordinauerit ad debitum finem, peccat mortaliter, non faciens quod in se est, nec extunc erit in ipso peccatum veniale sine mortali, nisi postquam per dei gratiam totum fuerit ei indultum.

¶ Vtrum lex sit aliquid rationis 2. De fine legis 3. De causa legis 4. De promulgatione legis. Articulus 96. q. 90.

L Ex autem regula est atque mensura actuum, per quam aliquis ad agendum vel non agendum inducitur. Dicitur enim lex à ligando, quoniam obligat ad agendum.

Cum ergo actuum humanorum mensura ac regula sit ratio, palam est quod lex aliquid rationis sit. In omni enim genere vel primum regula est secundorum: quemadmodum veritas in ordine numerorum, motus que cœli in genere motuum.

2 ¶ Denique sicut lex est aliquid rationis, sic in ratione est aliquid quod habet rationem principij respectu omnium aliorum. Primum namque principium in operabilibus, quorum est ratio practica, est vltimus finis, qui est beatitudo: & ergo huc finem lex respicit, & ordinem pertingendi ad eum. Homo quoque particularis & priuata eius felicitas comparantur ad totam communionem & felicitatem communem, sicut pars ad totum, & imperfectum ad perfectum. Vnde oportet, quod lex maxime spectet ad ordinem felicitatis ac boni communis. Nec aliqua legis præcepta hnt rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Omnis ergo lex ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Isidorus, quod lex scripta est pro omnium communi vtilitate, & nullius priuato commodo.

3 ¶ At verò quoniam legis est ordinare aliquid in bonum commune, quod non pertinet nisi ad totam communitatem, vel publicam personam, vicem curamque communitatis gerentem: iccirco condere legem nō spectat nisi ad totam multitudinem aut publicam talem personam. Ait nempe Isidorus (& habetur in decretis decimo quarto) Lex est constitutio populi, in qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.

4 ¶ Quoniam verò legis est actus hominum regulare debito ordine secundum exigentiam finis quem intendit legislator: propterea pertinet ad legem vt aliis applicetur. Quod

D. DIONYSII CARTHUSIANI

esse non potest nisi aliis innotescat. Hæc autem notitia dicitur promulgatio legis. Itaque promulgatio ad legem requiritur si obligare fructificareque debet. Patet ergo quod lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam gerit reipub. promulgata.

*De diuersitate legis æternæ & naturalis ac humanæ atque diuinæ 2. An sit tantum una lex 3. An sit aliqua lex peccati. Articulus 97.*

**C**onstat itaque quod lex est dictamen practicæ rationis in principe communitatem gubernante. Deus autem vniuersa disponit. Vnde ratio gubernationis rerum in diuina mente consistens dicitur lex æterna. Lex autem proprie nominat actiuum principium ad agendum dirigens. Potest tamen esse in aliquo dupliciter. Primo sicut in regulante. Secundo, sicut in regulato, & legem dirigentis participantem. Omnia verò diuinam legem participant, quia per eius influxum ad proprios actus & fines naturalem inclinationem sortiuntur. Specialiter autem rationalis creatura, quæ non solum à deo dirigitur, sed etiam dirigit se & alia. Vnde æternæ legis participatio atque impressio in anima, lex naturalis vocatur. De qua ait Psalmogra. Signatum est super nos lumen vultus tui domine. Per hoc enim lumen inter bonum & malum discernimus. Lex igitur naturalis aliud non est, nisi participatio legis æternæ in rationali creatura. Irrationalia verò quoniam legem æternam non participant intellectualiter: ideo impressio legis æternæ in ipsis non appellatur lex proprie. Præterea sicut ratio speculatiua ex primis ac indemonstrabilibus principiis elicit varios diuersarum scientiarum conclusiones sic ratio practica ex principiis operatiuis, quæ ad ius seu legem naturalem respiciunt, tendit ad magis particularia: inquirendo & discutendo quid in certis negotiis sit agendum. Hæc autem particulares dispositiones per rationem inuentæ, dicuntur leges humanæ, obseruatis aliis, quæ ad rationem legis concurrere dicta sunt. Insuper requiritur lex diuina, per quam homo ad supernaturalem finem, qui est beatitudo æterna, ordinatur, & quæ hominem infallibiliter dirigat, & vniuersa mala prohibeat, atque de his instruit, quæ naturalem rationem transcendunt.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 304

**¶** Denique lex diuina diuiditur per legem nouam & veterem, non sicut per diuersas species, sed sicut per perfectum & imperfectum sicut diuiditur homo per virum & puerum. Perfectio autem noua legis supra veterem in tribus perpenditur. Nam vetus lex directe proponit ac spondet temporalia bona: sed lex Christi promittit cælestia regna. Secundo, quia lex noua ordinat interiores adfectus, vetus autem exteriorem excessum. Vnde dicitur, quod lex vetus prohibuit manum, noua autem cohibet animum. Tertio, quoniam lex vetus inducit ad obediendum diuinis mandatis timore pœnarum: sed noua hoc facit amore spiritus sancti, cuius gratia in veteri lege est figurata, in noua verò impensa.

**¶** Præterea lex dicitur carnis seu fomitis, de qua ait Apostolus. Video aliam legem in membris meis &c. Lex enim essentialiter & actiue est in deo & ratione, sed passiuè & participatiue inferioribus inest. Vnde ipsa inordinatio naturæ sensibilis, quæ est ex destitutione gratiæ originalis iustitiæ, dicitur lex carnis seu fomes: non in quantum inclinatur ad malum, sed prout constituta est ex lege diuina, secundum rationem diuinæ iustitiæ in pœnam originalis culpæ. Et à principio natiuitatis per modum naturalis proprietatis innascitur.

*De diuersis effectibus legis. Articulus. 98*

**Q**uoniam ergo legis intentio est homines ad debitum communemque finem ordinate dirigere: constat quod primus effectus legis sit, homines bonos ac virtuosos efficere.

**¶** Amplius, lex datur per modum præcepti: quo applicatur ad actum. Actus autem sunt triplices. Nam aliqui ex genere boni sunt, vt actus virtutum: & respectu horum est actus legis præcipere seu imperare. Alij sunt actus per se mali, & quo ad hos effectus legis est vetere seu prohibere. Aliqui quoque sunt indifferentes actus, respectu quorum effectus legis est permittere.

**¶** Punire verò est actus legis secundum quod quosdam inducit ad legis obedientiam, timore pœnarum.

*Quod sit lex æterna 2. An sit omnibus nota 3. An sit omnis legis origo 4. An necessaria ei subiciantur, & contingentia atque humana. Artic. 99.*

D. DIONYSII CARTHUSIANI

**S**icut præterea in omni artifice ratio quædam est, secundum quam producit rem artificialem: sic in gubernatore est quædam ratio ordinis agendorum per eos qui sibi subiiciuntur. Et sicut ratio in mente artificis dicitur ars atque exemplar artificialium: sic ratio in animo gubernantis lex nominatur. Deus autem est omnium conditor & gubernator. Ideo sicut ratio diuinæ sapientiæ dicitur idea, exemplar, & ars, in quantum per eam omnia facta sunt: sic dicitur lex æterna, secundum quod est vniuersorum directiua. Vnde lex æterna aliud non est, nisi ratio diuinæ sapientiæ prout est directiua actionum ac motuum omnium creaturarum. Et quoniam lex ad rationem pertinet, ideo appropriatur verbo dei, quod est emanatio paterni intellectus.

**¶** Porro Augustinus ait: Quod diuinæ legis notio nobis impressa est. Pro cuius intellectu aduertendum, quod aliquid dupliciter potest agnosci, scilicet in seipso, & in suo effectu. Lex ergo æterna in se, secundum quod est in mente diuina, non cognoscitur nisi à beatis: qui diuinam essentiam cernunt: sed in suo effectu omni rationali creaturæ aliquantulum innotescit. Omnis enim huiusmodi creatura veritatem quodammodo naturaliter cognoscit, saltem primorum principiorum legis naturalis. Omnis autem agnitio veritatis, est quædam irradiatio ac participatio incommutabilis atque diuinæ veritatis, quæ est lex æterna.

**¶** At verò omnis lex secundaria & creata à lege diuina deriuata exemplataque est. Semper enim in causis ordinatis inferiora non agunt, nisi secundum directionem ac legem seu exigentiam superioris. Et lex principis deriuatur ad infimos per medios coadiutores, qui primi principis regulam imitentur. Vnde Augustinus in libro primo De libero arbitrio asserit, quod in temporali lege nihil est iustum atque legitimum, nisi ex æterna lege deriuatum.

**¶** Adhuc autem cum lex sit aliorum: quæ fieri possunt, directiua. Ideo sicut vniuersa post deum à deo fluxerunt: sic eius gubernationi subduntur, & sic necessaria subiiciuntur legi diuinæ. Sola autem diuina essentia, cum fieri nequeat, legi æternæ non subditur: quin potius est ipsa substantialiter lex æterna.

**¶** Insuper deus omni creaturæ naturæ actuum suorum principia dedit, quæ diuino intellectui parent. Et ideo dicitur omni creaturæ præcipere, quoniam diuinæ conceptioni omnis

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 305  
 natura & virtus creata naturaliter subest atque obedit. Et ergo contingentia æternæ legi subduntur.

**¶** Quid sit lex naturalis 2. De præceptis eius 3. Vtrum omnes actus uirtutum sint de naturali lege 4. An sit una apud omnes 5. An sit mutabilis 6. Et an queat à mente humana deleri.

Articulus 100.

**N**on est autem idem id de quo aliquis agit vel constituit, & quod constituitur. Habitus verò est principium quo aliquis agit: sed lex (secundum præinducta) est aliquid per rationem constitutum, quemadmodum propositio opus est rationis. Lex ergo naturalis non est essentialiter habitus, sed improprie, prout illud dicitur habitus, quod habitu tenetur sicut fides vocatur, quod fide seruatur. Hoc igitur modo lex naturalis est habitus in quantum legis naturalis præcepta quandoque à ratione considerantur actualiter. Quandoque verò sunt solum præcepta in anima habitualiter: sic quoque principia indemonstrabilia in speculatiuis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quædam, quorum est habitus.

**¶** Amplius sicut verbum primum quod cadit in intellectu apprehensione est ens: sic bonum est quod primo cadit in apprehensione rationis practicæ, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens operatur propter finem, qui habet rationem boni. Primum ergo principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni: quæ est quod bonum est, quod omnia appetunt. Vnde legis naturalis primum præceptum in quo omnia fundantur, est: quod bonum est, prosequendum, & malum fugiendum. Ex quo sequitur, quod omnia illa sint secundum legem naturalem prosequenda, vel vitanda, que practica ratio concipit sub ratione boni aut mali. Et quoniam bonum habet rationem finis, & malum rationem contrarij: ideo vniuersa ad quæ habet homo naturalem inclinationem, concipit sub ratione boni, & ut prosequenda. Opposita quoque eorum, ut mala atque vitanda. Propterea secundum ordinem naturalium inclinationum, est ordo præceptorum legis naturalis. Primum autem inest homini naturalis inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua cum omnibus rebus communi-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

cat, ut scilicet appetat sui esse conseruationem. Et hoc modo pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conseruatur, atque contrarium impeditur. Secundo inest homini naturalis inclinatio secundum naturam qua cum cæteris animalibus communicat: & sic est homini naturalis lex coniunctionis maris & fœminæ, educationis prolis. Tertio inest homini inclinatio naturalis, secundum id quod homini propriū est, id est, secundum rationem. Et ita naturalia homini appellantur, ad quæ ratio naturalem ordinem habet, ut est veritatis cognitio, ignorantie odium. Et quia homo est naturaliter animal sociale, id est, in societate conuersans, naturale est ne alios offendat, cum quibus sibi conuersari incumbit. Sic ergo præcepta legis naturalis sunt plura, quãuis sunt vnum per reductionem ad vnum principium.

3 ¶ Porro de actu virtutum dupliciter loqui contingit. Primo secundum esse morale, videlicet in quantum est actus virtuosus: & sic omnes actus virtutum sunt naturales, secundum Damascenum. Naturale enim est homini, secundum rationem agere. Agere autem secundum rationem, est ordinare virtutesque agere. Secundo, quantum ad esse propriæ speciei. Et sic omnes actus virtutum sunt ex naturali inclinatione seu naturales, vel de lege naturæ. Multa namque virtuosè fiunt ad quæ natura primitus non inclinauit, sed ratio adiuuenit.

4 ¶ Denique lex naturalis vna est apud omnes, quantum ad sua communia ac prima principia. Sed quantum ad particularia iura, quæ quasi quædam conclusiones eliciuntur ex primis principiis practicæ rationis, non est eadem apud omnes. Cum enim ratio practica versetur circa contingentia, quanto magis ad particularia descendit, tanto cognitio est incertior atque difformior, quia maior mutabilitas atque diuersitas inuenitur in talibus, & sic commune principium sæpe instantiam patitur propter particularium conditionum veritates, ut quod petenti reddantur deposita, de lege naturali est iustum sed in determinato casu id non expedit ut si quis veller ademptis depositis bonum commune impugnare, vel simile aliquid facere. Et quò magis descenditur ad particularia, eò lex est magis incerta, & apud alios aliosque diuersa. Ratio vero speculatiua cum sit circa necessaria, eandem habet veritatem apud omnes in comunibus suis principiis & in conclusionibus quãuis non sit omnibus æque nota.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 306

5 ¶ Insuper eo modo quo lex naturalis est vna apud omnes sic est etiam immutabilis, scilicet quo ad communia sua principia. In particularibus autem legibus ex communi deductis quandoque, sed raro, habet instantiam ac mutationem, propter singularem casum occurrentem. Veruntamen lex naturalis potest perfici per additionem tam legis diuinæ, quam humanæ: imo multa sunt addita humanæ vitæ vtilia supra legem naturalem. Quod autem quibusdam hominibus lex naturalis ita mutatur vel obreuebratur, est ex deprauatione rationis per passionem vel malam consuetudinem, seu vitiosam naturæ habitudinem: quemadmodum olim apud Germanos latrocinium non reputabatur iniquum, quod tamen manifeste est contra naturalem legem, ut refert Iulius Cæsar in lib. de bello gallico. 6 ¶ At verò lex naturalis, quantum ad sua communissima præcepta atque principia, quæ omnibus naturaliter nota sunt aboleri à cordibus hominum nullatenus valet, quantum ad habitalem notitiam: sed quo ad actualem applicationem circa aliquod particulare agendum potest deficere propter passionem aliquam, vel aliam causam, actum rationis impediens. Quantum verò ad particularia præcepta seu iura, quæ sunt velut conclusiones legis communis deleri potest per persuasionem sinistram, vel prauam consuetudinem. Sicut etiam apud aliquos vitia contra naturam non aestimabantur illicita ut apud Italos.

¶ De utilitate legis humanæ 2. De eius origine 3. De utilitate eius 4. De eius diuisione. Articulus 101. 9. 95

Quauis itaque inest hominibus naturalis aptitudo seu quædam habitualis inchoatio ad virtutes, perfectio tamen & complementum virtutum non acquiritur nisi per industriam & exercitium. Quidam autem sunt bonæ naturæ, & complexionis ac indolis: & isti sine pœnis & metu induci possunt ad bona, & à malis auerti per parentes, vel alios priuatos familiares. Aliqui verò inueniuntur proterui atque ad malum procliues & feruidi. Hos autem necesse est à mali compesci, & ad vitam virtutum induci per vim & metum seu cõmationem pœnarum. Talis autem disciplina vocatur lex humana. Vnde constitutio legum necessaria extitit. Nam teste Phil. 1. Politicæ: Sicut homo virtutem ordina

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tus, est optimum animal: sic si à lege separetur atq; iustitia, est omnium animalium pessimum. Homines quoque bene dispositi, melius inducuntur ad bonum voluntaria monitione quàm coactione.

2. ¶ Denique in rebus humanis est aliquid iustum in quantum secundum rationem consistit. Lex autem naturæ est prima regula rationis. Ideoque omnis lex humanitas ad inuentam tantum participat de ratione legis, in quantum à lege naturali deriuatur. Et si ab ea discordet in aliquo, non erit lex, sed legis corruptio.

3. ¶ At verò ea quæ ordinantur ad finem, oportet determinari secundum proportionem ad finem. Ea quoque quæ ab alio recta mensurataque sunt, necesse est disponi secundum convenientiam ac proportionem ad regulam. Cum ergo lex humana utrumque contineat (est enim ordinata ad finem, videlicet utilitatem humanam, & est regula quædam secundum altioris regulæ, puta diuinæ ac naturalis legis directionem mensurata, idcirco Isidorus ponendo qualitates seu condiciones legis ait: Oportet ut lex religioni congruat, in quantum videlicet proportionatur legi diuinæ. Item quod saluti proficiat, secundum quod correspondet legi humanæ. Aliæ vero condiciones quas ponit, reducuntur ad istas. Dicit enim: Erit lex honesta, scilicet ut religiosa, iusta, & hoc ut secundum rationem procedat. Possibilis, quatenus ferri à subditis possit. Addit quoque quod sit secundum consuetudinem patriæ, & loco & tempori congruat.

4. ¶ Præterea secundum varia, quæ ad rationem legis humanæ concurrunt, multis modis diuiditur. Primò enim requiritur ad legem humanam, quod deriuetur à lege naturali. Et quantum ad hoc diuiditur ius posituum in ius gentium, ad quod spectant conclusiones deductæ ex lege naturæ communi. Et in ius ciuile, ad quod pertinent particulares determinationes iuris naturalis ad certam materiam, prout quælibet ciuitas aliquid accommodum sibi determinat. Secundo exigitur ad legem humanam, quod ordinetur ad bonum commune. Et sic diuiditur in legem eorum qui spiritualiter præsent, ut sacerdotes, & eorum qui temporaliter præsent, quemadmodum principes. Tertio exigitur, quod instituat à principe. Et sic variantur leges secundum diuersa regimina principum, scilicet Regis, vel senatus, aut consulum. Quarto oportet, quod

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 307  
 sit dirigens actus humanos: & sic distinguuntur leges secundum ea de quibus datur, ut dicitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia. Non propter auctores, sed propter materias.

¶ Vtrum lex humana sit ponenda in communi 2. An habeat omnia vitia prohibere. 3. Et omnium uirtutum actus ordinare 4. An necessitatem imponat in foro conscientie 5. An omnes homines ei subdantur 6. An liceat existenti sub lege agere præter uerba legis.  
 Articulus. 102.

q. 26

ET quoniam finis legis ad bonum commune refertur, videlicet utilitatem communem, ut dictum est: decet ut lex humana in communi ponatur secundum proportionem sui finis ad quem ordinatur. Bonum autem commune constat ex multis. Nam plures personæ requiruntur ad ipsum, & quod diuersi diuersa agant officia, & ut bonum intentum diu duret. Idcirco lex multa concernit secundum personas ac tempora, atque negotia.

¶ Priuilegia autem (secundum Philosophum) sunt quædam particulares leges, eo quod certas personas respiciant.

2. ¶ Amplius, cum sit lex quædam mensura ac regula actuum debet esse mensuratio per eam homogenea, id est, unius rationis, secundum philosophum. 10. primæ Philosoph. Diuersa namque diuersis mensurantur. Oportet ergo legem dari secundum proportionem conditionemque hominum, quibus præstatur. Nam (ut dictum est secundum Isidorum) Lex debet esse possibilis secundum naturam, & consuetudinem patriæ. Facultas autem & modus operandi ex interiori dispositione dependent. Sicut enim viro & puero non sunt eadem possibilia nec proponenda: sic perfectio in uirtutibus & imperfectio non sunt eadem possibilia aut proponenda. Sed multa permittuntur in vno quæ prohibentur in alio, propter diuersam capacitatem eorum. Lex verò humana proponitur populo communi, cuius maior pars est imperfecta in uirtutibus, & ideo non prohibet omnia vitia, à quibus perfecti abstinent sed grauiora duntaxat, à quibus multitudo abstinere potest: præsertim quæ sunt aliorum nocumenta, sine quorum coercionem vita socialis humana stare in pace non valet, quemad-

D. DIONYSII CARTHUSIANI  
modum furta, homicidia, &c. Si autem lex humana omnia  
mala vetaret, multa peiora contingerent.

3. ¶ Præterea species virtutum distinguuntur per obiecta,  
omnium autem virtutum obiecta referri possunt ad bonum  
commune, vel priuatum. Lex autem ad bonum commune or-  
dinatur. Potest ergo precipere omnium virtutum actibus, sed  
lex humana non præcipit de omni actu virtutum, sed solum  
de illo, qui ordinabilis est ad bonum commune immediate  
vel mediate. Vnde sicut non prohibet omnes actus vitiosos,  
sed quosdam singulorum vitiorum: sic nec præcipit de omni  
actu omnium virtutum singularum, sed de aliquibus actibus  
singularum virtutum.

4. ¶ Adhuc lex humana si iusta est obligat in foro conscien-  
tiæ, eo quod ab æterna lege procedat. Et dicitur lex iusta tam  
ex fine, dum ordinatur ad bonum commune, quam ex autho-  
re, quando videlicet potestatem legislatoris non excedit. Et  
item ex forma, vt scilicet detur secundum proportionem pos-  
sibilitatemque hominum.

¶ Leges quoque dicuntur iniustæ dupliciter. Primo secun-  
dum contrarietatem ad bonum humanum, modo nunc di-  
cto, vt cum finis legislatoris est malus, vt pote cupiditas, vel  
forma inepta, dum onera communitatis inæqualiter dispar-  
tiuntur in singulas communitatis personas. Vel si lex faculta-  
tem dantis transcendat. Secundo dicitur lex humana iniusta  
propter contrarietatem ad bonum diuinum, vt leges tyran-  
norum à fide Christiana auertere studentium. Hæ ergo leges  
non sunt veræ leges, sed quædam violentia, secundum Augu-  
stinum. Et leges primo modo non sunt seruandæ, nec obligat  
in foro conscientiæ, nisi propter scandalum, vel perturbatio-  
nem vitandam: ob quam causam oportet quandoque pro-  
prio iuri cedere. Sed leges secundo modo iniustæ nullo mo-  
do seruandæ sunt. Magis enim oportet obedire deo quam ho-  
mini.

5. ¶ Porrò lex duo habet. Primo enim habet regulare a-  
ctus humanos, & secundum hoc omnes qui subiecti sunt po-  
testati, subdantur & legi quam fert potestans, qui scilicet nõ-  
sunt de alterius principis potestante, vel regno, nec superio-  
ri lege reguntur. Qui enim superiori lege regitur, non subdi-  
tur inferiori, quantum ad illa quæ lex superior continet. Se-  
cundo habet lex vim coactiuam, & quo ad hoc nec princeps,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 308.  
nec virtuosus, nec spirituales legi subduntur, sed solum mali.  
Boni enim ex proprio motu bene agunt, sed primi coactio-  
ne egent. Princeps quoque si superiorem iudicem non habet  
non cogitur lege.

6. ¶ Denique cum lex ordinetur ad bonum commune,  
in casu obseruatio legis sit bono communi damnosa, tunc  
lex non est seruanda secundum tenorem verborum, sed secun-  
dum intentionem legislatoris. Et si periculum eminens ex  
obseruatione legis sit subitum & apertum, tunc necessitas  
habet dispensationem annexam, & licet cuilibet, legem in-  
terpretari. Alias non licet nisi superioribus, quibus concedi-  
tur potestas dispensandi legibus. Huius exemplum potest sic  
poni: Si lege sancitum esset, vt ciuitatis obsestæ portæ sint  
clausæ. Hoc vt cõmuniter expedit. Sed si aduersarij insequan-  
tur ciues ciuitatis obsestæ, ex quibus bonũ ciuitatis dependet:  
tunc portæ essent aperiendæ, quia nec est contra intentio-  
nem legis, sed pro ea.

¶ An lex humana sit mutabilis. 2. An semper occurrente aliquo me-  
liori mutanda. 3. An per consuetudinem deleatur. 4. Et an cõ-  
suetudo obtineat vim legis. 5. An etiam legis huma-  
næ usus per dispensationem rectorum immutabi-  
lis sit. Articulus 103.

E St igitur lex humana dictamen rationis quo dirigun-  
tur actus humani. Duplici ergo ex causa potest mu-  
tari. Primo ex parte rationis. Ratio enim humana pro-  
cedit de imperfecto ad perfectum. Et ideo primi le-  
gislatores non poterant tam perfectas tradere leges, vt poste-  
ri. Vnde posteriores aliquid addere atque perficere potuerunt  
leges priorum. Quemadmodum etiam priores Philosophia-  
liquam veritatem in speculatiuis scientiis, quanuis imperfe-  
ctam inuenerunt, quæ per posteriores Philosophos aucta,  
perfectaque est. Secundo ex parte hominum, quorum condi-  
tiones & status mutabiles sunt. Et ergo secundum congruen-  
tiam loci ac temporis leges mutantur.

2. ¶ Denique cum ipsa legis mutatio sit secundum se de-  
trimentum inducens cõmunis salutis, (nam ad obseruantiam  
legis plurimum confert consuetudo.) propterea lex huma-  
na non est mutanda nisi ex alia parte tantus profectus nas-  
catur.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

catur ad minus ex legis mutatione, quantum detrimentum inducit eius mutatio. Hoc autem non est nisi euidentissima & maxima utilitas oriatur ex legis nouæ statuto. Vel quia ipsa lex manifestam iniquitatem includit, aut multis nocua existit. Ideo iuris peritus dicit: In rebus nouis constituendis euidentis debet esse utilitas, ut recedatur ab illo, quod diu æquum visum est. Videmus enim quod ea quæ contra consuetudinẽ fiunt, quanuis sint leuiora, tamen grauiora videntur.

3. ¶ Porro lex omnis à voluntate & ratione progreditur. Lex enim naturalis & diuina à voluntate rationali summi regis emanat. Lex autem humana à voluntate hominis ratione mensurata atque directã. Sicut verò conceptus rationis insinuatur per verba, ita & per facta. Hoc nanque quisque videtur eligere, quod opere implet. Ideoq; sicut lex humana mutatur per verba, ita per opera, potissime quæ sæpe literantur, quæ etiam consuetudinẽ caussant. Et ergo consuetudo legẽ delet, & legis vim habet. Vnde August. dicit: Instituta maiorũ pro lege sunt tenenda. Et sicut præuaricatores diuinarum legum, ita contemptores consuetudinum sunt coercendi. Istud tamen non debet intelligi de lege diuina, vel naturali, nec de lege humana perfecta. Non enim consuetudo præualet legi, quandiu prima legis ratio manet, & eadem dispositio atq; possibilitas subditorum.

4. ¶ Adhuc autem dispensatio propriè designat commensurationem alicuius communis ad singula. Nam gubernator domus dicitur dispensator, in quãtũ vniciq; tribuit cũ debita mensura ac pondere. Præceptum autem commune legis quandoque proportionatum non est huic vel huic personæ, sed periculum immineret si ab eo obseruaretur. Oportet ergo aliquem esse qui ordinet quod vnicique competat. Nec hoc decet vnicique indifferenter committi, sed superiori prælato, nisi in subito atque euidenti periculo. Et ergo dispensatio legis & præcepti communis committitur præsidenti, qui considerare tenetur quid vnusquisque ferre patrique valeat.

9. 28. An lex uetus sit bona. 2. An data sit à deo. 3. An medi-  
antibus angelis. 4. An data sit omnibus. 5. An  
omnis obliget. 6. Et an tempore apto da-  
ta fuit Articulus 104

SMVMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II 390.

1 a  
L Ex autem ostenditur bona ex hoc, quod rationi consonat: sicut doctrina est bona, quæ consonat veritati. Lex autem vetus rationi consonat, & vitia prohibet. Est ergo bona. Sed bonum dicitur aliquid dupliciter, scilicet perfecte & imperfecte. In his vero quæ ordinantur ad finem perfectum, illa sunt imperfecta, quæ per se non possunt ad ipsum finem perducere: perfecta vero, quæ possunt. Ad finem autem legis diuinæ, qui est beatitudo æterna, perducit homo non valet nisi per gratiam. Lex vero vetus non contulit gratiam. Lex enim per Moysen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Et ergo lex vetus est imperfecta, Noua vero lex est perfecta. Dicitur autem lex vetus dedisse præcepta non bona quantum ad præcepta ceremonialia quæ gratiã non continebant.

2. ¶ Denique lex vetus à deo vera est dicta. Inducit enim Christũ dupliciter, scilicet perhibendo testimonium de ipso, & disponendo ad ipsum per auersionẽ populi ab idololatria.

3. ¶ Et quoniam lex vetus imperfecta est respectu nouæ legis, ideo decuit ut sicut noua data est per filium dei, sic vetus daretur per ministerium angelorum. Actio enim principalis atq; finalis ad superiorem spectat. Et iterum, secundum Dion. illuminationes diuinæ deferuntur ad nos per angelos.

4. ¶ Causa autem cur deus populo Iudeorum veterem legem dedit, fuit ex sola bonitate. Et quia Christus ex illo populo erat nasciturus, propter quod decuit illum populũ speciali gratia, & sanctitate pollere, propter reuerentiã Christi.

5. ¶ Insuper ad obseruantiam veteris legis solum populus Iudeorum obligabatur, quoniam ex illo Christ⁹ nasci elegit. Vnde Dionysius ait 9. ca. de hierarchia cælesti: Quod multi gentilium per angelos ad deum reducti sunt. Sciendum tamen, quod lex vetus erat manifestatio legis naturæ. at aliqua superaddebat. Quantum ergo ad primum, omnes homines tenebantur ad eam, non in quantum præcepta naturalis legis, erant præcepta veteris legis: sed in quantum erant Præcepta legis naturæ. Quantum vero ad præcepta adiuncta alij non tenebantur ad eam.

6. ¶ Amplius, conuenienter data est lex vetus tempore Moysi, ad conuincendam & reprimendam humani cordis superbiam. De duobus enim homo potissime superbiuit, videlicet de scientia & potentia. De scientia quidem, quasi natu-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ralis ratio ei sufficere posset. De potentia quoque quasi per propriam potestatem legem implere posset. Horum autē vtrū que manifeste apparuit esse falsum tempore Mosi, & ergo tūc opportunissime data est lex, tam in adiutorium bonis, quā in conuictionem malignis.

q. 99.

**¶** *Utrum lex uetus contineat praecepta multa. 2. An de moralia. 3. An etiam ceremonialia. 4. An iudicij alia quoque. 5. An praeterea aliqua alia. 6. Et qualiter lex induxit ad horum obseruantiam praeceptorum. Art. 105.*

**L** Ex autem (iuxta praehabita) ordinat actus humanos ad debitū finem, dando praecepta, per quorum adimplerionem finis acquiritur. Cum ergo per multos actus variasque obseruantias homo ordinetur & perducatur ad vltimum finem, constat quod lex uetus multa praecepta continuit: sed lex vna fuit, propter ordinē ad vnū finē.

2. **¶** Continebat ergo lex uetus quaedam praecepta moralia, quae sunt de lege naturali, scilicet decem praecepta decalogi. Per illa enim efficitur homo deo consimilis atque amabilis. Lex enim diuina ad dei amicitiam maxime ordinatur. Praecepta vero dicuntur moralia, quae immediate sunt de actibus virtutum, per quas fit homo bonus atque perfectus, & per consequens deo similis & dilectus. Et quoniam ratio hominis per peccatum obscurata fuit, ita quod naturalem legem reliquit, ad idololatriā & alia turpissima vitia declinādo, necessarium fuit hominibus, vt per legē scriptā lex naturalis renouaretur.

3. **¶** Praeterea ordinatur homo ad deum non solum per interiores patriae actus, vt sunt credere, sperare, amare: sed etiam per exteriores, quibus homo diuinam seruitutem proficitur: & ad tales actus ceremonialia ordinantur praecepta. Conueniens ergo fuit, in veteri lege praecepta ceremonialia dari. Et dicitur ceremoniale (secundum quosdam) à Cerere, quae erat dea frugum terrae, quoniam ex frugibus terrae oblationes fiebant.

4. **¶** Vt vero sicut communia legis praecepta de cultu diuino, determinantur per praecepta ceremonialia: sic praecepta communia de obseruatione iustitiae inter homines determinantur per praecepta iudicialia. Tria ergo praecepta dari oportet

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 310  
tuit in lege veteri, videlicet moralia, quae sunt de actu virtutum: ceremonialia, quae sunt determinationes cultus diuini: & iudicialia, quae sunt determinationes iustitiae inter homines conseruandae.

5. **¶** Praecepta igitur sunt de his quae sunt agenda, & ponuntur in lege antiqua, non solum pertinentia ad praecepta, sed etiam aliqua spectantia ad illa, per quae homo inducitur ad obseruantiam praecepti. Haec autem sunt duo, videlicet auctoritas praeceptoris, & merces quae datur pro opere. Ideoque in lege ponuntur quaedam ad dei maiestatem spectantia, & quaedam quae sunt praemia beatitudinum. Omnia autem diuinae legis praecepta, iustificationes dici possunt, eo quod sint executiones diuinae iustitiae.

6. **¶** Praeterea conuenienter in veteri lege temporales promissiones proponuntur. Sicut enim in scientijs praemissae proportionantur capacitati discipuli: sic in operabilibus penae & praemia quae ad obseruantiam praeceptorum inducunt, proponenda sunt secundum dispositionem & qualitatē eorum, quibus praestantur praecepta. Lex autē uetus imperfecta erat in cōparatione ad legem gratiae. Et ergo data est populo imperfecto, respectu perfectionis, quae conferenda fuit per Christum. Imperfectorum verò statui competit, vt per temporalia bona excitentur ad obedientiam diuinorum: quemadmodum pueri induci solēt puerilibus quibusdā munusculis ad aliquid peragendum. Perfectorum autē est solidus cibus, id est, spirituale exercitium. Haec tamen temporalia non sunt eis promissa, tanquam finalia bona, sed vt ea ad diuina referrent.

**¶** *An omnia ueteris legis praecepta moralia sint de lege naturae 2. An sint de actibus omnium uirtutum 3. An reducantur ad decem praecepta decalogi 4. De numero quoque eorum 5. Ac ordine eorum. Articulus 106.*

**O** mnia denique praecepta moralia veteris legis pertinent ad legem naturae, seu naturalem rationem. Praecepta enim moralia ab alijs differunt per hoc, quod sunt de his quae per se ad bonos mores respiciunt. Mores verò humani dicitur in ordine ad rationem, quae est proprium actuum humanorū principium. Vnde mores nominantur boni, qui rationi concordant. & mali qui

D. DIONYSII CARTHUSIANI.

discordant. Sicut verò omne iudicium rationis speculatiuæ procedit à principijs naturaliter notis: sic omne iudiciū practicæ rationis à notitia primorum principiorum eius naturaliter notorum progreditur, vt dictum est. Veruntamē præcepta moralia non sunt æqualiter ex primis principijs naturalis practicæ rationis manifesta. Quædam enim statim audita cunctis patescunt, quemadmodum de honoratione parentum, de non faciendo furtum. Quædam verò maiori confidèratione indigent & approbatione sapientum, vt illud Coramcano capite surge. Aliqua verò indigent directione illuminationis diuinæ, vt de non faciendo conflati aut sculptili.

2. ¶ Denique lex diuina proponit præcepta de actibus omnium virtutum. Ordinatur enim hominem ad deum. Homo autem ad deum reducitur per operationes potentiariū animæ, in quibus imago dei in ipso relucet. Et ergo virtutum intellectuum atque moralium actiones iubentur. Sed quædam iubentur vt omnino ad salutem necessaria, quæ proprie vocantur præcepta: sicut de non faciendo adulterio vel homicidio. Aliqua verò præcipiuntur quasi vtilia & conferentia ac disponentia ad obediendum primis præceptis, vt illud Exodi: Si pignus acceperis à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei, atque similia.

3. ¶ Porro præcepta decalogi ab alijs legis præceptis distincta sunt, quoniam deus ea per seipsum proposuit, quia & naturali rationi ea inscripsit. Alia autē præcepta proposuit per Moysen. Præceptum verò de obseruatione sabbati, quantum ad temporis determinationem, pertinet ad præcepta ceremonialia. Præcepta quoque iudicialia sunt de actibus atque negotijs hominum. Ceremonialia verò concernunt cultum diuinum. Omnia ergo præcepta moralia reducuntur ad decem præcepta decalogi. Nam præcepta quæ de se manifesta sunt, quasi cõmunia quædam principia, ex quibus alia velut cõclusiones eliciuntur, continentur in illis decem præceptis, sicut principia in cõclusionibus, vt illud: Nulli malum est faciendum, & de dilectione dei ac proximi.

4. 5. ¶ Insuper decem præceptorū tria spectant ad deum, scilicet tria prima: alia septem ordinantur ad proximum. Quod autem deus præcepit non fieri imagines, non præcepit absolute, sed secundum hoc quod non colantur. Nam in tabernaculo deus iussit imaginē Seraphim fieri, vt dicitur Exodi 25.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 371

Tria enim debet subiectus suo prælato, videlicet fidelitatem, reuerentiam, & famulatum. Ad fidelitatem ergo dei respicit primum mandatum, quo dicitur: Non habebis deos alienos. Ad reuerentiam verò secundum, cum dicitur: Non assumes nomen dei tui in vanum. Ad famulatum autem, quo dicitur: Memento vt diem sabbati sanctifices, videlicet in memoriam beneficiorum dei, & maxime creationis rerum.

5. ¶ Conuenienter etiam ordinantur præcepta. Primo enim dicitur ratio naturalis, deo esse adhærendum: ad quod tria præcepta quodam ordine inducunt. Nam primo oportet esse fidem ad dominum, secundo reuerentiam, tertio famulatum. Deinde post deum maxime obligatur homo parentibus, & deinde alijs secundum ordinem quandam.

¶ De modo condendi præcepta 2. An præcepta sint dispensabilia 3. An modus seruandi ea sit in præcepto 4. De distinctione aliorum præceptorum moralium 5. Et utrum præcepta moralia veteris legis iustificent.

Articulus 107.

6. 7. ¶ Conuenienter demum ordinantur præcepta, quippe quæ à summa ratione. i. diuina sapientia, data sunt. Semper autem sub præcepto adfirmatiuo intelligendum est præceptum negatiuum oppositum. Non autem semper sub negatione potest intelligi affirmatio contraria: quia negatio ad plura extendit se quam adfirmatio.

2. ¶ Præcepta autem decalogi sunt indispensabilia. Tunc enim dispensatio habet locum, quando occurrere potest aliquis casus, in quo si seruaretur præceptum legis, fieret cõtra intentionem legislatoris. Præcepta verò moralia continent ipsam boni communis conseruationem. Ordinem quoque iustitiæ atque virtutis, tam quoad deum, quam inter homines. Dispensari ergo non possunt. Modus tamen seruandi ea, quantum ad auctoritatem dei est mutabilis.

3. ¶ Consistit denique modus virtutis in tribus secundum Philosophum 3. Ethicor. Primo, vt homo operetur sciens: que enim per ignorantiam fiunt, per accidens fiunt. Et quoad hoc modus virtutis est in præcepto secundum legem diuinam atque humanam. Secundo, vt volens & elegens agat. Et sic modus virtutis cadit sub præcepto diuino non autem hu-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

mano. Lex nanq; humana non iudicat eum qui vult occidere, sed qui occidit. Vtrunque verò iudicat deus. Tertio, vt firme & immobiliter, id est ex habitu, faciat. Et sic neq; sub præcepto diuino itaq; humano cadit virtutis modus. Nulla enim lex iudicat eum qui debitum honorem impendit parentibus, licet non habeat habitum pietatis.

4. ¶ Insuper modus charitatis secundum se consideratus cadit sub præcepto: sed considerando charitatem, prout est aliarum virtutù forma & finis, sic cadit modus eius sub præcepto. In hoc enim præcepto, honora patrem, &c. non includitur vt hoc fiat ex charitate, quãuis sine charitate nõ sit meritum. Sunt quoq; (vt dictum est) quædam præcepta moralia, non omnibus, sed solis sapientibus manifesta ex naturali ratione. Et ista superadduntur à deo per Moysen decem præceptis, & reducuntur ad ea.

5. ¶ Præcepta etiam veteris legis disponebant ad gratiam Christi. Sed quoniam præcepta & sacramenta veteris legis non continebant gratiam, vt ea quæ in noua sunt lege, propterea non iustificabant: sicut nunc habitum iustitiæ inducendo, loquendo de habitu infuso.

¶ *Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium 2. An sint figuratiua 3. A sint multa 4. Et de distinctione ipsorum. Articulus 108.*

Sicut autem præcepta iudicialia determinant præcepta moralia, quò ad hominem: sic præcepta ceremonialia determinant ea per comparationem ad deum, assignando exteriores ritus deum colendi.

2. ¶ Et quoniam in veteri testamento veritas erat obscura respectu veritatis in euangelio propalata: quemadmodum veritas euangelij obscura est per comparationem ad notitiam veritatis in patria. Idcirco præcepta ceremonialia veteris legis figurabant veritatem per Christum propalandam: sicut & modo exterior cultus nouæ legis designat veritatem adipiscendam in patria.

3. ¶ Congruum insuper fuit in lege veteri præcepta ceremonialia multiplicari, quatenus per eorù occupationem mali retraherentur ab idololatriæ cultu, ad quam pronissimi erant, boni verò per ea ad Christum disponerentur, ac diuinis affuescerent.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 312

4. ¶ Diuiduntur præterea ceremoniæ veteris legis in sacramenta, per quæ populus ad dei cultum consecratur. In sacra quoque, quæ sunt instrumenta ministrandi deo, quemadmodum vasa, tabernaculum. Et in obseruantias, quæ spectabant ad specialem conuersionem colentium deum. Et in sacrificia, in quibus dei cultus consistit exterior.

¶ *Vtrum præcepta ceremonialia habeant causam 2. Qualem causam habeant 3. De causa sacrificiorum 4. De causa sacrorum 5. De causa obseruantiarum 6. De causa sacramentorum. Articulus 109.*

Porro quæ à deo sunt, ordinata sunt. Quæ autem ordinata sunt, ad finem aliquem ordinantur, & habent media perueniendi ad finem proportionata. Licet ergo præcepta ceremonialia in se paruum vel nullam causam habebant, tamen per relationem & finem causam habebant.

2. ¶ Porro finis præceptorum ceremonialium fuit duplex. Vnus erat cultus dei pro tempore illo: & quantum ad hoc, habebant causam literalem, videlicet vt retraherent homines ab idololatria, & diuinorum memoriam beneficiorum inducerent, excellentiam quoque diuinæ maiestatis ostenderent. Alius finis erat, vt Christum figurarent, & sic habebant causas figurales ac mysticas.

3. ¶ Ex eo autem quod ceremoniæ ordinabantur ad præsentem dei cultum pro tempore illo, vna est causa sacrificiorum & oblationum veteris legis, vt homo recognosceret se omnia à deo habere, & omnia in deum referenda, sicut in vltimum finem. Secunda causa fuit, vt retraherentur à sacrificijs idolorum. Sed in quantum ceremoniæ figurabant Christum, sic causa omnium sacrificiorum atque oblationum fuit figuratio passionis & immolationis, qua Christus semetipsum pro nobis deo in cruce voluntarie obtulit. Et in hoc omnia sacrificia consummantur, vnde & ipsum solum est frequentandum. Sciendum verò, quod non nisi tria genera animalium quadrupedum offerebantur deo in sacrificio, scilicet boues, oues, & capræ. Omnia enim alia animalia præter ista offerebant idololatriæ dijs suis, & apud Aegyptios certa animalia erant abominabilia. Propter quod Moyses Pharaoni dixit: Abominationes Aegyptiorum immola-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bimus deo nostro? Erat autem triplex genus sacrificiorum. Vnum quod totum comburebatur, & vocabatur holocaustum, quasi totum incensum in reuerentiam maiestatis diuinæ: quo significabatur perfectio consiliorum sub tempore gratiæ, ubi totus homo in amorē dei resolutus, velut incensum ad Christum ascendit. Secundum genus erat, quod offerebatur ex necessitate pro remissione peccatorum: cuius media pars comburebatur, & alia pars erat in usum sacerdotum: ad designandum quod remissio peccatorum sit à deo per sacerdotes. Sed quando pro totius populi vel sacerdotis peccato offerebatur, totum comburebatur. Tertium genus dicebatur hostia pacifica, & fuit pro gratiarum actione beneficiorum, vel salute aut prosperitate habenda: cuius vna pars incendebatur, alia fuit sacerdotum, tertia offerentium. Oblatio autem turturum & columbarum erat propter paupertatem offerentium, vnde nec pro gratiarum actione offerebantur. Est quoque pensandum verbum Rabbi Mosi dicentis: Quanto grauius erat peccatum, tanto vilior species animalis pro illo offerebatur. Nam pro idololatria, quæ est grauius crimen, immolabatur capra, quæ est vilissimum animal. Pro ignorantia verò sacerdotis vitulus, pro negligentia principis hircus. In omni quoque oblatione offerebatur sal, quoniam corruptionem impedit, & sapientiæ discretionem insinuat.

4. ¶ Præterea sacrorum veteris testamenti, scilicet templi, vasorum, ministrorum, vestimentorum, &c. rationalis causa est: quatenus per hæc specialia atque distincta à cæteris exteriora diuinæ seruitutis instrumenta, homines ad maiorem interiorem dei reuerentiam inducerentur. Videmus enim ea quæ communia sunt, minus honorari. Et ideo reges ac prælati solent aliquibus specialibus ornamentis ac domibus uti, ut magis venerentur à subditis. Adorabant enim Iudæi ad occidentem, ad excludendam idololatriam. Omnes enim gentiles adorabant versus orientem in reuerentiam solis.

5. ¶ Aduertendum quoque, quod in veteri lege erant septem solennitates, ut elicitur ex Exodo 28. & 29. capi. Prima erat quasi continua, scilicet iugis sacrificij, qua quondie mane & vespere offerebatur agnus in memoriam beneficij creationis mundi. Secunda erat sabbati omni hebdomada. Tertia erat festum neomeniarum, in memoriam beneficij diuinæ gubernationis. Et istud erat omni mense in principio lunæ, quia se-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 313  
cundum cursum lunæ inferiora mutantur. Quarta erat solennitas Phase, in memoriam liberationis de Aegypto. Quinta fuit Pentecostes post dies quinquaginta, ad memorandum beneficium legis datæ. Sexta fuit festum tubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraam obtulit pro eo arietem cornu vepribus hærentem: & ergo cornibus buccinabant. Septima erat expiationis solennitas, in memoriam quod deus ignouit eis peccatum adorationis vituli.

¶ Erat etiam apud eos festum Scenophegiæ, id est, tabernaculorum septem diebus, ad recolendum beneficium protectionis ac deductionis eorum per desertum. Vnde tunc habere debebant fructum arboris pulcherrimæ. In de verò octava erat festum cetus atque collectæ, quando colligebantur necessaria ad expensas cultus diuini.

6. ¶ Præterea illa in veteri lege dicebantur sacramenta, quæ a. 7  
dei cultoribus adhibebantur. Cultus autem dei pertinent speciali modo ad sacerdotes & templi ministros, generaliter verò ad oēs. Ideoque quædam sacramenta cõcernebant templi ministros, ut consecratio & quædam oblationes. Quædam verò omnem populum, ut circūcisio, agnus paschalis, &c. Erant etiã in eis quædam purificationes contra exteriores immunditias, & expiationes pro peccatis: quorum omnium erant rationabiles causæ, tam literales pro tempore illo, quam mysticæ pro tempore Christi. Denique sicut cæteræ res, quæ ad cultum dei deputabantur, aliquam specialitatem sortiuntur ad honorem dei: sic populus ad dei cultum deputatus specialibus donis ornandus est. Vnde populus Iudæorum, qui specialiter erat ad diuinum deputatus obsequium, & maxime sacerdotes leuitæque eius, speciales habebant ceremonias, quæ omnes in figura Christi & mysteriorum ipsius datæ sunt eis. Et sic causæ illarum ceremoniarum sunt duplices. Vna secundum quod representabant ea quæ ad Christum & ecclesiam pertinent, omnia enim in figura contingebant illis, secundum Apostolum. Alia est secundum congruentiam diuini cultus pro tempore illo.

¶ An fuerint ceremoniæ ante legem 2. An præcepta ceremonialia habebant aliquam vim iustificandi 3. An Christo ueniente cessarunt 4. Et an sine mortali peccato post Christi aduentum seruari queant. Articulus 110.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

**C**eremoniæ itaque ad determinatum modum colendi deum pertinent. Ante legem autē scriptam erant quidam modi deum forinsecus honorandi, qui dicuntur ceremoniæ. Non tamen ex institutione vel auctoritate diuina, sed secundum hominum deuotionem. Sed quoniā aliqui ante legem etiam spiritu pollebāt prophetico, videtur credibile quod ipsi ex diuino instinctu inducti sunt ad aliquos speciales modos vel ceremonias deum colendi.

2. ¶ At verò ceremoniæ veteris legis ab immunditia corporali, quæ erat quasi irregularitas seu inidoneitas accedendi ad diuina emundabant: non autem ab immunditia mentis seu culpa Nil enim tale potest habere vim iustificandi, nisi à Christo: ex cuius latere fluxit virtus sacramentorum vim iustificandi realiter & vere habentium. Et ergo sacramenta & ceremoniæ veteris legis gratiam & iustificandi efficaciam non continebant. Coniungebātur autem antiqui fideles deo per fidem Christi venturi, cuius fidei protestatio fuit exterior eorum oblatio.

3. ¶ Amplius, quum exterior dei cultus, interiori eius cultui proportionandus sit: idcirco in noua lege, cuius status diuersus est à statu veteris legis, & cultus interior magis perfectus, obseruari non debent ceremoniæ veteris legis: maxime cum illæ sint figuræ ac typus eorum quæ nunc impleta cognoscimus. Sunt autem in noua lege aliæ ceremoniæ, quæ sunt figura futuri status in patria, & correspondent etiam cultui interiori status præsentis. Tamen Christo in mundo prædicante & conuersante, simul currebant lex & euangelium. Tunc nanque Christi mysterium extitit inchoatum, non impletum. Sed ipso mortuo cessauerunt cum dixit: Consummatum est. In cuius figuram velum templi scissum est.

4. ¶ Denique sicut per verba, ita per facta, scilicet ceremonias, interior fides protestatur. Sicut igitur nunc mortaliter peccaret, qui fidem Christi protestaretur per verba de futuro dicendo: Ecce virgo concipiet, vel Christus nascetur: sic peccaret mortaliter, qui modo illas ceremonias obseruaret. Nam hoc esset realiter dicere Christum esse venturum, quia illæ Christum representabant ac figurabant. Itaque secundum Augustinum erant legalia illa mortifera post diuulgationem euangelij, non autem in ipsa diuulgatione, ne subito

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 314  
viderentur reprobari, sicut ritus Gentilium. Hieronymus verò ait, quod statim Christo mortuo erant mortifera, & post apostoli non vtebantur eis vere, id est, tanquam ceremonialibus, sed propter piam simulationem, ne Iudæos scandalizarent. Quod verò legitur, vt Gentiles conuersi abstinerent se à sanguine suffocato, & cætera, ideo factum est, vt simul coalescerent & crescerent conuersi ex Iudæis & Gentibus. Quo facta, cessauit illud edictum.

¶ De præceptis iudicialibus 2. Et an sint figuralia 3. De duratione 4. De distinctione ipsorum. Atticulus III. 8. 104

**Q**uemadmodū demum præcepta moralia vim obligandi sortita sunt ex ipso naturalis rationis dictamine: sic illa præcepta iudicialia appellantur, quæ obligant ex institutione aliqua vel diuina vel humana, ad instituendum actus humanos secundum iustitiam. Hæc nempe præcepta secundum se & absolute considerata non habent rationem debiti vel indebiti, sed solum ex superioris determinatione.

2. ¶ Denique præceptum dicitur figurale dupliciter, scilicet per se, & sic præcepta ceremonialia sunt figuratiua: & ex consequenti, & sic præcepta iudicialia veteris legis sunt figuratiua, in quantum vniuersus status Israeliticæ plebis, cui sunt data, extitit status noui testamenti figuratiuus. Præcepta enim ceremonialia immediate & principaliter data sunt ad aliquid figurandum, vt patuit: sed præcepta iudicialia immediate collata sunt, ad constituendam inter homines iustitiæ æqualitatem.

3. ¶ At verò ex his atq; prædictis colligitur, quod aliter cessauerunt post Christi aduentum præcepta ceremonialia veteris legis, & aliter iudicialia. Nam præcepta ceremonialia cum sint principaliter figuratiua, post diuulgationem euangelicæ legis, nõ solum sunt mortua, sed etiam mortifera. Præcepta verò iudicialia tempore gratiæ mortua sunt, sic quod vim obligandi non habent, ex se, nec ex veteris legis mandato. Non autem mortifera, possunt enim seruari sine peccato, si à rege vel principe iubeantur: dummodo non præcipiantur quasi obligatiua ex institutione veteris legis. Oportet

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bat autem ista praecepta mutari in Christo, quoniam status populi est mutatus. Nam in Christo esse non debet distinctio Iudaei & Graeci, id est gentilis, ut ante.

4 ¶ Insuper in omni lege necesse est esse distinctionem ordinatam praeceptorum, alias ipsa confusio utilitatem praecepti excluderet. Praecepta ergo iudicialia veteris legis distinctionem accipiunt, secundum distinctionem ordinationis humanae. Potest autem in populo inueniri quadruplex ordo, videlicet principis ad subiectos, secundus populi adinuicem, tertius populi indigenae ad extraneos, quartus ad domesticos. Praecepta igitur veteris testamenti iudicialia secundum hos quatuor ordines differunt. Nam quaedam concernunt principes, quomodo agere & reuereri debeant. Et haec est una pars praeceptorum iudicialium. Alia pertinent ad conciuces adinuicem, scilicet circa emptiones & venditiones, poenas & iudicia. Et haec est secunda pars praeceptorum istorum. Alia dantur contra aduersarios, vel circa personas extraneas, utpote de susceptione peregrinorum & aduenarum. Haec vero est tertia pars praeceptorum iudicialium. Nonnulla quoque dantur & spectant ad curam & regimen domesticae rei, ut de seruis, filiis, atque vxoribus. Haec igitur quarta est pars praeceptorum iudicialium.

9. 105. ¶ De rationibus praedictorum praeceptorum iudicialium. Articulus 112.

Ordinavit praeterea lex modum constituendi regem seu principem, ut scilicet de gremio populi sui esset, & ab omnibus eligeretur, essetque gnarus & prudens ac sapiens. Veruntamen quoniam deus specialiter populum Iudaeorum protexit in omnibus, ideo ordinationem & ordinationis modum summi principis sibi retinuit, nec formam distribuit. Nec eis regem a principio dedit, quoniam Iudaei crudeles & auari erant, & ideo non eis utile fuit regem habere. Nam rex propter magnam potestatem sibi collatam, cito tyrannus & spoliator efficitur, maxime si ad proteruitatem & auaritiam pronus sit. Rursum lex Mosi statuit modum regiminis populi inter se sub principe, & etiam ad seipsum, prohibendo principibus ne munera diligant, de nu-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 315

mero testium, de emptione & venditione. Praecipit autem lex ut pro oue una furata quatuor redderentur, quoniam oues faciliter perdi possunt, nec est facile eas custodiri a furto, quoniam pascuntur in agris. Et hoc in bobus facilius potest contingere, scilicet ut rapiantur vel furentur. Ideoque pro uno boue furato, iubentur quinque reddi. Denique data sunt Iudaeis praecepta iudicialia, quo ad extraneos, scilicet quomodo se debeant habere ad extraneos, & cum eis vel inter eos amicabiliter conuersari: & ut hostibus primo pacem offerrent, quibus non consentientibus fortiter & confidenter dimicarent, sacerdote eos hortante. Praeterea, in conuersatione domestica tres combinationes existunt, scilicet domini ad seruum, viri ad coniugem, patris ad filium. Et quantum ad omnia haec, conuenientia traduntur praecepta circa domesticos.

¶ De qualitate nouae legis, & de iustificatione eius. Articulus 113.

Denique lex noua praecipue est lex indita, non scripta. Vnumquodque enim maxime illud est, quod in ipso videtur potissimum. Potissimum autem in noua lege, & in quo tota eius virtus consistit, est gratia spiritus. Vnde specialiter lex noua est gratia spiritus, quae est donum inditum cordi. Secundario tamen est lex scripta, in quantum ea describit & continet, quae ad gratiam spiritus disponunt. Lex denique noua iustificat ratione sui principalis, scilicet gratiae spiritus, quam continet: sed secundum literalem expositionem occidit, secundum Augustinum, etiam quantum ad praecepta moralia, quae nec ipsa sanarent, nisi adesset gratia spiritus, mouens atque illustrans interius.

¶ Porro triplici ratione non deuit dari nouam legem a principio mundi. Prima, nam excellens gratia danda non est, nisi ante gratiae impedimenta tollantur: quod esse non potuit, nisi per Christi passionem ac mortem. Secunda, nam imperfectum praecedat perfectum. Lex vero Christi perfecta est. Non ergo ab initio dari debebat. Tertia quoniam lex Christi est lex gratiae. Lex vero gratiae non erat danda, nisi prius relinquere tur homo legi naturae: & cernens sibi illam nequaquam sufficere, humiliaretur, & sic Christi lege informaretur.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

**¶** Durabit autem lex noua vsque ad finem mundi, ita quod nulla lex diuina ea perfectior vsquam tradetur. Dicit verò Diony. in hierarchia ecclesiastica, quod triplex est hominum status, videlicet veteris legis, statusq; patriæ, & medius horū, qui est status nouæ legis. Sciendum etiã, quod secundū Augu. lib. contra Faustum, Montanus & Priscilla, ponebant promissionem Christi de missione spiritus, non esse completam in apostolis, sed in ipsis: quemadmodum Manichæi asseriebant eam non nisi in Manichæo completam, quem mentiti sunt esse paracletum spiritum sanctum. Ideoque nullus istorum recepit lib. Actuum apost. in quo manifeste docetur oppositum.

**¶** An lex noua sit distincta à ueteri 2. An impleat eam 3. An contineatur in ipsa 4. Et utra eorum sit grauior. *Articulus 114.*

**A**T verò nouæ legis ac veteris vnus est finis & author, scilicet deus, & vt ei homines subijciantur. Ideoque lex noua & vetus non distinguuntur specificè, vel ex fine, sed secundum perfectum & imperfectum. Nam noua lex perfectius atque vicinius deo coniungit, quam vetus.

**2.** **¶** Et quoniam lex noua est perfecta respectu veteris legis, ideo eam adimplet, id est quod ei defuit, addit, & iustificationem, quam illa operari non valuit, ipsa virtute passionis efficit Christi. Umbras quoque & figuras ipsius ad veritatem & effectum perducit. Sed & Christus legem impleuit, quoniam circumcisus & oblatas in templo est. Christus quoque addit præceptis veteris legis sua consilia: tutioremque viam obseruandi legis præcepta ostēdit, dum omnino omne iuramentum prohibet, nisi in casu necessitatis. Quantum verò ad ceremonialia, lex noua antiquam euacuat.

**3.** **¶** Continetur verò lex noua in veteri, sicut perfectum in imperfecto: quemadmodum species continetur in genere, & actus in sua potentia, seu arbor in semine. Præcepta verò nouæ legis dicuntur maiora præceptis veteris legis propter ampliorem explicationem ipsorum.

**4.** Denique lex vna dicitur grauior alia dupliciter. Primo,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 316  
quantum ad exteriorem operationem ex seipsa difficilem: & sic lex vetus est grauior noua, quia ad multa extendit se, & multas ceremonias continet. Secundo quantum ad interiorem actionem seu promptitudinem: & sic noua est grauior veteri. Prohibet enim animum, & interiores cogitatus, actus, atque affectus refrenat. Est autem secundum Philosophum, facile operari ea quæ iustus agit: sed difficile est eo modo agere quo iustus agit, id est, prompte & delectabiliter.

**¶** Quomodo habeat se lex noua circa exteriora opera 2. Et qualiter superaddat præceptis quædam consilia *Articulus 115.*

**L**Ex autem noua in gratia spiritus sancti & in vera charitate essentialiter & præsertim consistit. Et secundum Augustinum ad inquisitiones Ianuarij. Nō est populus Christi seruilibus obseruationibus onerandus. Charitas autem per dilectionem operatur. Ideo lex noua præcipit opera exteriora charitatis, tam illa quæ ad gratiam introducunt, vt sunt opera sacramentorum, baptizare, communicare: quam quæ ex charitate & gratia producuntur vt opera virtuosa, & sancta. Vnde etiam lex noua nulla alia exteriora præcipit opera, nisi sacramentalia, quæ Christus per seipsum instituit: & moralia, quæ sunt actus virtutum, & spectant ad decem præcepta.

**¶** Ceremonialia verò atque iudicialia præcepta reliquit humano iudicio. Porro Christus in sermone quem fecit in monte, omnes interiores hominis actus, itemque adfectus rectissime atque perfecte disponit & ordinat. Docet enim quomodo aliquis habeat se in se, tam circa vltimum finem quam circa media. Qualiter etiam circa alios homo se debeat gerere: & vt nihil sibi cōfidat, sed deo cuncta bona adscribat. Nec sit homo pronus ad iudicandum, nec cito indulgeat, quod contra dei reuerēciam fit, quanuis propriam iniuriam æquanimiter tolerare oporteat. Nec hoc præceptis veteris legis obuiat. Non enim præcipitur talio, nisi propter seruandam iustitiam & vt secundum iura fiat, non propter appetitum vindictæ, sicut Iudæi male intellexerunt.

**2.** **¶** Amplius, quoniam lex noua, est lex libertatis, charitatis ac gratiæ: vetus verò lex seruitutis ac timoris: idcirco con-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

uenienter in noua lege præceptis adduntur concilia quæ secundum se non sunt necessaria ad salutem : sed per ea per tingit homo compendiosius ad vltimum finem qui est, deo adhærere. Deo autem tanto qui magis adhæreret, quanto temporalibus minus implicatur. Omnia autem tēporalia reducuntur ad tria, scilicet diuitias, delicias, & honores. Et ad hæc tria extirpanda, prout humanæ creaturæ est possibile, ordinantur consilia : in quorum abdicatione fundantur tres virtutes, in quibus omnis Christiana consistit religio. Paupertas namque contemnit diuitias, castitas delicias, obedientia honores, quos amat superbia.

q. 109

¶ An sine gratia possit homo aliquid uerum cognoscere. 2. Vel aliquod bonum operari. An uelle deum super omnia diligere. 4. An legis præcepta seruare. 5. An uitam promereri æternam. Arti. 116.

a. i

**V**Nicuique autem creaturæ dedit deus creator aliquam naturalem virtutem seu potentiam, per quam potest perficere propriam operationem ac naturalem attingere perfectionem seu finem. Cum ergo homo fit naturaliter rationalis & intellectualis naturæ, constat quod naturales veritates cognoscere potest absq; supernaturali gratiæ dono. Et quia Aug. quandoq; huius oppositū dixit idcirco verba sua retractauit.

a. 2

2. ¶ Nil quoque meritorium potest homo operari vel uelle sit dono gratuito. Et multo magis indiget homo gratiæ post corruptionem naturæ id est post amissionem originalis iustitiæ, quàm antè.

a. 3

3. ¶ Vnde in statu naturæ integræ, homo naturaliter dilexit deum super omnia id est plus quam seipsum, & omnia propter ipsum. Et hoc quoque angelis ante confirmationem cōuenit secundum naturalia eorum, & omni creaturæ, eo modo quo ei comperit summum bonum amare. Cuius ratio est, nam bonū partis naturaliter ordinatur ad bonum commune & dependet ab illo. Deus autem est bonum commune & uniuersale à quo cuncta dependent, sine quo nihil subsistere ualeat. Ideo naturale est omni creaturæ, ut deum super omnia naturali amore amet. Tamē in statu naturæ corruptæ nō po-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 317

test homo ex puris naturalibus deū super omnia diligere: sed querit vnusquisq; proprium & priuatū particulareque bonū, quoniā natura per peccatū est læsa: & ideo indiget primo per gratiæ infusionē sanari, & ad naturale integritatem reduci. 4. ¶ Denique in statu naturæ integræ potuit homo per sua naturalia præcepta legis implere, quantum ad substantiam operis: non autem quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate hoc faceret, & propter debitum finem, sed in statu naturæ corruptæ homo ista non potest implere, nisi natura per gratiam antè sanetur.

7

¶ Et quoniam vita æterna est supernaturalis hominis finis, adipisci non potest, nisi per supernaturalia media, id est dona gratuita. Propter quod ait Apost. Gratia dei vita æterna.

5.

¶ An sine gratia, quæat se homo ad gratiam præparare. 2. A peccato resurgere. 3. Peccatum uitare. 4. Et utrū homo existens in gratia ualeat sine alia gratia bonum facere. 5. In bono perseuerare 6. atque peccata uitare. Articulus 117. 1

6

**A**D consequendam autem seu acquirendam gratiam dei habitualement, id est donum in anima stabile atque supernaturale non requiritur alia gratia habitualis: sic enim iretur in infinitum: sed requiritur aliquod donum gratuitum dei mouentis interius atque ad bonum inspirantis. Nam secundum ordinem finium est ordo causarū agentium. Deus autem est vltimus & primus motor atque efficiens. Oportet ergo, ut cōuertat suum effectum, id est creaturam, ad se. Sed hominem conuertit ad se speciali modo, scilicet ut ad vltimum beatitudinis veræ obiectum: ad quod requiritur gratuitum dei donum, utpote quod homo se ad deū hoc modo conuertat.

7

2. ¶ Denique non est idem ab actu peccati cessare, & à peccato resurgere. Homo enim peccando triplex malum incurrit, videlicet maculam per hoc quod perdit gratiæ ornamentum. Item naturæ læsionem, per hoc quod voluntas à primo & summo bono deordinatur. Tertio quoque incurrit reatū, id est æternæ penæ debitum propter mortale peccatum. Nul-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

lum autem horum sine gratia potest restitui, nec sine gratia habituali reparari. Decor enim gratiæ non est, nisi ex illustratione lucis diuinæ, per quam sola natura sanatur & deus placatur.

4. Porro in statu naturæ integræ potuit homo sine gratia habituali ab omni peccato, etiam veniali, abstinere: cum peccatum non sit nisi recessus ab eo, quod est secundum naturam. In statu autem naturæ corruptæ homo non potest à peccato cauere sine gratia habituali naturam sanante: imo non potest in ista vita omnia venialia peccata vitare, propter sensualitatis corruptionem. Potest equidem vitare singula, sed non omnia. Nam dum vni motui conatur resistere, alter potest insurgere. Similiter ante gratiæ iustificantis reparationem potest vitare singula peccata mortalia, non tamen potest diu vitare omnia: quoniam teste Grego. peccatum quod mox per penitentiam non deletur, suo protinus pondere trahit ad aliud.

4. ¶ Præterea dupliciter indiget homo gratia, id est auxilio dei. Indiget enim habituali gratiæ dono, quo natura sanetur, & sanata ad operandum ea, quæ naturalem facultatem transcendunt erigatur. Secundo eget homo auxilio dei, ut à deo moueatur, cum nullum agens secundum moueat, nisi in virtute primi mouentis. Homo igitur qui est in gratia habituali, non indiget alia gratia habituali quantum ad primum: sed eget auxilio gratiæ, quo ad secundum. Nam gratia habitualis non aufert sensualitatis infectionem, nec omnimodam intellectus obscuritatem, voluntatisque instabilitatem ita quod propter varios rerum euentus nos ipsos ignoremus, & quid nobis expediat nesciamus. Vnde à deo dirigi indigemus & protegi.

5. ¶ Amplius perseverantia vno modo, est quædam firmitas animi contra tristitias, sed continentia contra concupiscentias. Secundo modo dicitur habitus, quo quis proponit perseverare in bono vsque in finem. Et utroque modo simul infunditur cum gratia, sicut & cæteræ virtutes. Tertio perseverantia dicitur continuatio boni vsque ad finem. Et ad hanc non eget homo alia gratia habituali, sed dei auxilio ipsum dirigente, & contra aduersa defendente: pro quo auxilio semper orandus est deus à iustis.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II 318.

¶ Quid sit gratia .2. An sit qualitas .3. An distinguatur à uirtute infusa 4. Et de eius subiecto.

Articulus. 118.

Gratia porro tripliciter sumitur. Vno modo pro dilectione, ut cum dicimus: Iste habet gratiam regis id est, rex habet eum charum. Secundo pro dono gratis impenso, ut cum dicitur: Hanc gratiam facio tibi. Tertio pro recompensatione beneficij gratis collati, quod admodum dicimus: Gratiarum agere benefactori. His autem duobus ultimis modis gratia est aliquid in eo, qui gratiam accipit. Dilectio autem dei, est causa bonitatis in creaturis. Et ergo qualibet dilectione dei sequitur aliquod bonum in creatura & secundum differentiã talium bonorum consideratur distincta dilectio dei. Bona enim naturalia procedunt ex illo dei amore, quo dicitur deus omnia diligere quæ creauit. Alia quoque est dilectio dei specialis in deo, secundum quam trahit rationalem creaturam in se, supra conditionem naturalem ad participationem boni diuini. Secundum hanc autem dilectionem deus dicitur aliquem diligere simpliciter, ut potest volens ei bonum æternum, quod ipse est. Per hoc ergo quod homo dicitur gratiam dei habere, signatur quoddam supernaturale in homine donum, à deo descendens. Interdum tamen gratia dei dicitur æterna ac propria eius dilectio: secundum quod dicitur gratia prædestinationis, prout deus gratuito quosdam sine omni merito elegit, quemadmodum ait Apostolus: Prædestinauit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ suæ.

2. ¶ Insuper gratia, si accipiatur pro habituali dono, est qualitas animæ. Si vero sumatur pro auxilio dei, quo mouemur à deo atque dirigimur: sic non est qualitas animæ, sed motus eius, id est effectus seu impressio diuinæ inspirationis seu influxionis in animam. Gratia autem dicitur iustificare vel agere in animam, non efficienter, sed formaliter: sicut albedo efficit album.

3. ¶ At vero quidam posuerunt gratiam & virtutes esse idem secundum essentiam, & sola ratione distinguui: ut scilicet dicatur gratia, in quantum facit deo gratum: & virtus, prout reddit hominem promptum ad agendum. Et hoc videretur sensisse

D. DIONYSII CARTHUSIANI

magister secundo sententiarum. Sed hoc non apparet. Virtus enim (secundum Philosophum septimo Physicorum) est dispositio perfecti ad optimum. Perfectum quoque est, quod secundum naturam suam bene dispositum est. Virtus ergo disponit aliquem in ordine ad præexistentem naturam. Et sicut virtutes acquisitæ disponunt naturam ad naturalem finem: sic virtutes infusæ disponunt ad finem supernaturalem. Quemadmodum itaque lumen naturale est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ in ordine ad naturale rationis lumen dicuntur: sic lumen gratiæ quod est quædam diuinæ naturæ participatio, est aliud præter virtutes infusas, quæ ab illo lumine deriuantur, atque ad ipsum referuntur.

4 ¶ Ex quibus innotescit quod subiectum gratiæ non est potentia animæ. Omnis enim perfectio potentia habet rationem virtutis. Sed sicut gratia est prior virtute: sic subiectum eius est prius subiecto virtutum. Ideoque subiectum gratiæ immediatum est ipsa essentia animæ, quæ per gratiam diuinæ efficitur consors naturæ. Et sicut ab essentia animæ fluunt eius potentia: sic virtutes fluunt à gratia quæ etiam se habet ad voluntatem, sicut motor ad mobile. Vnde secundum Augustinum in Hypognostico, gratia comparatur ad voluntatem, vt fessor ad equum.

9. iii ¶ De multiplici diuisione gratiæ 2. Et comparatione gratiarum. Articulus 119.

21. P Rima demum diuisione gratiæ ponitur, quod gratia duplex est, scilicet gratum faciens, & gratis data. Quæ enim à deo sunt ordinata sunt. Ordo quoque in hoc consistit (secundum Dionysium) vt vnus per alium reducatur ad deum. Gratia ergo, per quam homo seipsum ad deum per charitatem conuertit, est gratia gratum faciens. Illa verò per quam alterius conuersioni ad deum cooperatur, est gratia gratis data. Datur quippe supra facultatem naturæ, meritumque personæ, de qua ait Apostolus: Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.

22. ¶ Secunda diuisione gratiæ est, per gratiam operantem & cooperantem. Quæ diuisione vera est tamde habituali gratiæ dono, quam de gratuita diuini auxiliij motione, quo ad bene vo-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 319

lendum atque agendum mouemur. Motio enim seu operatio dei in anima est duplex. Vna per quam mens nostra mouetur & non mouet: vt sunt interiores actus voluntatis, præsertim cum quis incipit velle bonum, qui ante voluit malum. Et quantum ad huiuscemodi actus, attenditur gratia operans. Alia est motio animæ, secundum quam mouetur & mouet: vt actus exterior, qui originaliter à gratia fluit, & tamen à voluntate causatur: & secundum hoc dicitur gratia cooperans secundum Augustinum libro de gratia & libero arbitrio. Conformer gratia habitualis duos sortitur effectus, videlicet esse, in quantum sanat atque iustificat deoque gratum facit: & sic est gratia operans. Dicitur etiam gratia cooperans, quo ad secundum effectum gratiæ, qui est operatio, in quantum ex interiori gratia actio causatur exterior.

3. ¶ Tertia diuisione gratiæ, est in gratiam præuenientem & subsequenter: tam ista diuisione, quam immediate præcedens, accipitur secundum diuersos effectus quocumque modo gratia sumatur.

4. ¶ Habet autem gratia quinque effectus. Primo animam sanar, secundo per eam anima bona vult, tertio per eam voluta digne exequitur, quarto facit gratia in bono hominem perseverare, quinto ad regnum perducit caeleste. In his ergo effectibus dicitur gratia præueniens in quantum primum actum producit: & subsequens, in quantum causat effectum secundum. Et ita de effectibus cæteris. Vnde in libro de natura & gratia asserit Augustin. Præuenit gratia, vt sanemur subsequitur vt sanati vegetemur: præuenit vt vegetemur, subsequitur vt glorificemur. Gratia ergo præueniens & subsequens essentialiter vna est. Præterea gratia gratis data diuiditur secundum illa, quæ requiruntur ad hoc quod vnus alteri cooperetur ad salutem. Ad quod tria exiguntur. Primo, vt diuina plene cognoscat: secundo, vt ea probare possit: tertio, vt ea conuenienter aliis queat proferre. Quantum verò ad primum tria sunt necessaria. Primo, vt diuinorum instructor principia sacre scripturæ, id est articulos fidei, certissime noscat. Et quo ad hoc, fides ponitur gratia gratis data. Dicitur enim nunc fides certitudo de rebus inuisibilibus, quæ oportet in sacra doctrina præsupponere tanquam principia. Secundo oportet, vt bene se habeat circa principales conclusiones: &

D. DIONYSII CARTHYSIANI

sic est sapientia, quæ est diuinorum cognitio. Tertio, ut possit suam doctrinam per exempla deducere: & sic est scientia, quæ est humanarum notitia rerum. Nam inuisibilia dei per visibilia cognoscuntur.

¶ Confirmatio verò seu probatio diuinorum est per ea quæ diuinæ virtuti sunt propria: & hoc dupliciter. Primo, ut doctor veritatis catholicæ ea faciat, quæ deo sunt propria: puta miracula: siue sint ad salutem corporum, ad quam pertinet gratia sanctorum: siue ordinentur duntaxat ad diuinæ virtutis manifestationem, ut statio solis, diuisio maris. Secundo, ut ea manifestet, quæ soli deo pateant, videlicet contingentia & sic est discretio spirituum. Facultas verò proferendi attenditur, vel quantum ad idioma, & sic sunt genera linguarum: vel quantum ad sensum dicendorum, & ita est interpretatio sermonum.

2 ¶ Porro, gratia gratum faciens dignior est gratia gratis data. Nam gratia gratis data solum disponit ad vltimum finem, ut miracula facere, futura prædicere, sermo sapientiæ, id est, abundans facultas sapientiæ conuincendi aduersarios fidei sanctæ. Sed gratia gratum faciens directe ac immediate deo coniungit.

¶ *Quod solus deus est causa efficiens gratiæ 2. An exigatur dispositio in recipiente 3. An talem dispositionem sit necessario consequens gratia 4. An gratia sit æqualis in omnibus 5. Et utrum quis scire possit se esse in gratia.*  
Articulus 120.

**N**Il denique agere potest ultra propriæ naturæ dignitatem ac gradum. Cum ergo sit gratia super naturale bonum, constat quod à nullo causari possit, nisi à deo. Vnde humanitas Christi & sacramenta ecclesiæ non causant gratiam nisi instrumentaliter.

2 ¶ Porro ad susceptionem gratiæ habitualis requiritur dispositio hominis per liberum arbitrium, quam tamen deus facit. Forma enim non est nisi in materia prædisposita: sed gratia, quæ est motio diuina ad bene agendum, non exigit præuiam præparationem: imo quælibet præparatio & omnis mo-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 325

cus liberi arbitrij bonus est ex auxilio gratiæ dei, siue illa dispositio sit subita vel morosa.

3 ¶ Ad hanc autem præparationem necessario sequitur infusio gratiæ, non ex parte liberi arbitrij, cuius virtutem gratia excedit: sed ex parte dei. Non tamè est ista necessitas coactionis, sed infallibilitatis. Dei enim intentio falli non potest. Sed ipse ordinavit, ut omnis qui se ad gratiam parat, faciendo quod in se est, gratiam adipiscatur.

4 ¶ Palam est autem gratiam maiorem esse in vno quam in alio, non ex parte finis (nam quælibet gratia vnitur cor immediate vltimo fini) sed ex parte subiecti, prout vnus ad gratiam magis dispositus est, eamque magis participat, quam alius. Cuius prima ratio esse non potest, nisi ex diuina ordinatione, per quam electis viæ præparantur perueniendi ad gratiam. Deus nanque gratiæ suæ dona variis modis dispensat, ut pulchritudo ecclesiæ ex hoc magis relucent.

5 ¶ Præterea aliquid potest cognosci tripliciter. Primo, per diuinam reuelationem: & sic aliqui scire possunt se esse in gratia, sicut Paulo dictum est: Sufficit tibi gratia mea. Secundo scit homo aliquid per seipsum. Et hoc dupliciter: scilicet certitudinaliter: & sic nullus scire potest se esse in gratia. Nil enim certe agnoscitur, nisi per cognitionem principij. Non enim sciri potest conclusio, nisi prima principia agnoscantur. Deus autem est causa gratiæ in præsentem per se, & in se cognosci non potest. Ideo scriptum est: Si venerit ad me, non vi deo eum. Si autem abierit, non intelligam. Secundo scit homo aliquid per seipsum coniecturaliter per aliqua signa. Et sic qui sentit dulcedinem dei sequi delectari in domino, mundana quoque contemnere, nec est sibi de mortali conscius culpa, scire potest coniecturaliter se esse in gratia. Veruntamen ista notitia imperfecta existit. Dicit enim Apostolus: Nihil michi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.

¶ *Quid sit iustificatio impij 2. Et an requiratur ad eam infusio gratiæ 3. An motus liberi arbitrij 4. An motus fidei 5. An motus liberi arbitrij contra peccatum 6. An remissio culpæ.*  
Articulus 127.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

**S**icut autem calefactio passiva est motus ad calorem, sic iustificatio passiva est motus ad iustitiam: qui quidem motus dupliciter fit. Vno modo ex sola privatione ad habitum: & sic qui non est iniustus nec iustus, dicitur iustificari per gratiæ infusionem. Alio modo ex contrario in contrarium per quandam mutationem: & sic nunc sumitur iustificatio prout peccator ab iniustitia expurgatur, & ad iustitiam tendit. Et tangitur hic iustitia communiter pro rectitudine hominis ad seipsum & ad deum, secundum quod inferiora subduntur rationi, & ratio deo.

2 **H**æc autem iustificatio sine gratiæ infusione non fit. Non enim peccatum dimittitur, nisi cum deus pacatur. Pax autem est charitatis effectus. Deus verò non diligit, nisi cui gratiam tribuit. Dilectio enim dei ex parte diuini actus est æterna & inuariabilis. Sed secundum effectum dicitur interrumpi, prout nos à deo relinquimur vel reuocamur.

3 **A**t verò iustificatio est deo mouente. Deus autem vnūquodque mouet secundum suæ capacitatem & dispositionem naturæ. Homo verò est naturaliter liberum habens arbitrium. Et ergo deus non iustificat habentem vsum rationis, nisi simul mouendo liberum arbitrium: imo infundendo gratiam simul mouet arbitrium ad gratiæ acceptationem. Si verò quis aliquando vsum rationis habuit, & postea perdidit aliquo modo, non iustificatur, nec gratiam suscipit per aliquod sacramentum nisi illud antè in proposito habuit, quod sine liberi arbitrij motu esse non valuit.

4 **E**t quoniam primus motus mētis in deum est per fidem quæ est omnis boni origo: ideo ad iustificationem exigitur vt motus liberi arbitrij ex fide causetur: nec deest motus charitatis, sine qua nil meritorium est.

5 **D**enique ad eandem spectat virtutem, vnum oppositorum prosequi, & aliud fugere: sicut & motus est recessus à termino à quo, & accessus ad terminum ad quem. Vnde sicut ad iustificationem impij oportet concurrere liberi motum arbitrij ad consentiendum iustitiæ, sic oportet vt idem arbitrium renitatur peccato, & fugiat illud. Quarto exigitur remissio culpæ. Nam per hoc iustificationis motus completur, quod culpa dimittitur.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 321

**¶** An iustificatio fiat in instanti 2. De ordine eorum, quæ ad iustificationem concurrunt 2. An iustificatio impij sit maximum opus dei 4. Et utrum sit miraculosa. Articulus 122.

**I**ustificatio itaque in infusione gratiæ præsertim consistit. Per hanc enim liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur. Gratia autem in instanti infunditur. Non enim fit mora in introductione formæ in subiectum, nisi propter indispositionem materiæ, quam motor vel agens non potest in instanti disponere, sed indiget tempore. Deus autem & gratiam causat, & dispositionem ad eam. Quum ergo virtus diuina sit immensa, potest subito subiectum ad gratiam præparare: quauis interdum talis dispositio paulatim à deo fiat.

2 **¶** Quauis autem iustificatio impij sit instantanea, tamen inter ea quæ requiruntur ad eam, est ordo. Nam naturali ordine prior est infusio gratiæ, quoniam in omni motu prior est notio mouentis. Deus autem est causa motiua iustificationis. De hinc secundo loco ponitur motus liberi arbitrij in deum, quod mouetur à deo. Tertio loco sequitur motus liberi arbitrij contra peccatum. Remissio verò culpæ est vltimum quia ad ipsam totus motus ordinatur. Tamen ex parte hominis prior est remissio culpæ, quam infusio gratiæ. Oportet enim impedimentum auferri, ante introductionem oppositi.

4 **¶** Amplius, dupliciter aliquod opus magnum vocatur. Vno modo ex parte modi agendi: & sic creatio est maius opus quàm iustificatio impij, quia fit aliquid ex nihilo. Secundo dicitur opus magnum, ratione eius quod fit & sic iustificatio, quæ terminatur ad bonum diuinæ participationis supernaturalis atque æterni, est maius opus quàm creatio, quæ terminatur ad esse naturale atque mutabile. Vnde Augustinus ait, Maius est iustificare impium, quàm creare cælum & terram. Veruntamen aliquid dicitur magnum dupliciter, scilicet secundum quantitatem vel magnitudinem absolute, & secundum quantitatem proportionis: quemadmodum dicimus: Ille est parvus mons, & istud est magnum granum. Primo igitur modo glorificatio sancti est maior quàm iustificatio impij, quoniam lumen gloriæ excellit gratiæ donum. Sed secundo modo iustificatio est maius opus, quàm iusti glo-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

rificatio. Plus nanque excedit donum gratiæ dignitatem peccatoris, qui fuit pœna dignus, quam lumen gloriæ dignitatem iusti, qui per iustitiam beatitudinem meruit. Vnde Augustinus dicit: Iudicet qui potest, an maius sit angelos iustos creare, quàm impios iustificare. Certè si æqualis est utrobique potentia, hic tamen est maior misericordia. Et sciendum, quod bonum gratiæ vnius hominis, est maius & dignius, quam bonum naturale totius vniuersi.

10 **4** ¶ Adhuc autem in operibus miraculosis tria concurrere solent. Primo, quod à solo deo fiant, qui est causa summe incognita: & sic omne opus, quod à solo deo fit, dicitur miraculosum, vt creatio mundi iustificatio impij, transubstantiatio panis. Secundo, quod forma inducitur supra naturalem facultatem materiæ, vt in suscitatione mortui. Sic autem iustificatio impij non est miraculosa. Nam eo ipso quo anima rationalis ad dei imaginem est creata, capax est gratiæ. Tertio quod effectus sit præter solitum cursum vel modum agendi, vt cum infirmus subito curatur à deo, qui tamen à medicis vel à natura successiue poterat sanari: & sic iustificatio impij interdum est miraculosa, videlicet cum gratia totaliter hominem præuenit, implet, & subito perficit: vt in Paulo, cuius conuersio quasi miraculosa solenniter commemoratur in ecclesia. Quædoque non est miraculosa, vt cum quis paulatim perfectioni propinquat.

9 114 ¶ An homo possit à deo aliquid mereri 2. An uitam æternam possit sine gratia promereri 3. Vel cum gratia ex condigno 4. An gratia sit principium merendi mediante charitate 5. Et an quis possit primam gratiam promereri. Articulus 123.

a. i **M**erces verò & meritum idem important, videlicet recompensationem pro labore vel opere impensato alicui, quæ est quasi præcium eius qui recipit. Sicut ergo reddere iustum præcium pro re accepta, est actus iustitiæ: sic repêdere mercedem pro labore aut opere, est actus iustitiæ: iustitia autem est quædam æqua-

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 322

litas. Ideo inter eos est simpliciter iustitia, quorum est simplex æqualitas. Inter deum autem & hominem est summa, imo immensa inæqualitas atque distantia. Vnde nec propriè loquendo est inter deum & hominem iustitia, sed quædam proportio ac modus iustitiæ. Et simile est de merito. Sic ergo inter deum & hominem, non est ratio meriti atque iustitiæ, nisi metaphoricè, scilicet in quantum homo agit secundum modum suæ naturæ congruentem. Modus autem & mensura virtutis humanæ à deo sunt. Meritum ergo hominis apud deum non est nisi secundum præsuppositionem ordinationis diuinæ, quatenus scilicet id homo à deo acquirit per modum mercedis, ad quod dedit ei deus operandi virtutem. Et quoniam hæc actio est per liberi arbitrij vsum sortitur rationem meriti: & quanuis deo teneamur omne quod sumus & possumus: tamen in quantum hoc possumus propria voluntate, non naturaliter neque coactè, meremur: alioquin actus iustitiæ non esset meritorius. Non tamen efficitur deus nobis debitor simpliciter, sed solum ex suæ ordinationis suppositione, in quantum est debirum, vt eius ordinatio impleatur.

2. ¶ Præterea quoniam vita æterna est supernaturalis finis, ex putis naturalibus adipisci non potest: sed indiget homo supernaturali gratiæ dono, vt sæpe deductum recordor.

3. ¶ Denique si opus meritorium consideretur secundum suam substantiam, & prout est actus ex libero procedens arbitrio: sic non est vitæ æternæ meritorium ex condigno propter inæqualitatem prædictam, sed solum secundum congruentiam. Congruit enim vt ei qui agit secundum suam possibilitatem, deus retribuat secundum suæ virtutis excellentiam. Si vero loquamur de opere meritorio, prout procedit ex gratia dei: sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim attenditur meriti vigor ac valor secundum potestatem spiritus sancti mouentis. Item per gratiam homo fit consors diuinæ naturæ, & assimilatur filio dei, cui ex iure naturali debetur æterna hæreditas.

4. ¶ Amplius, per charitatem gratia maximè meretur & agit. Vita enim æterna est ipsa deitatis beata fruitio. Motus autem mentis humanæ ad hanc fruitionem est actus proprius charitatis. Item quod ex charitate fit, est maximè voluntariū, & per consequens maximè meritorium.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

5. ¶ Præterea nullus mereri potest gratiam primam. Tum quia de ratione gratiæ est, ut sit donum gratuitum. Nam secundum Apost. si datur ex operibus, iam gratia non est gratia. Tum quoniam gratia omnem naturalem dignitatem & virtutem excedit.

¶ *Vtrum unus homo possit alteri gratiam promereri primam. 2. An possit sibi ipsi post lapsum mereri reparationem. 3. An queat mereri sibi augmentum charitatis aut gratiæ. 4. An perseverantiam finalem. 5. Et an temporalia bona cadant sub merito. Articulus. 124.*

6. **E**X præinductis igitur elucescit, quomodo aliquis per gratiam dupliciter mereatur vitam æternam: scilicet ex condigno, & ex quadam congruentia. Nullus ergo homo præter Christum potest alteri promereri gratiam ex condigno. Condignitas nanque meriti est ex motione gratiæ spiritus sancti. Gratia autem spiritus sancti nullum post Christum mouet, nisi ut ipse vitam æternam consequatur. Vnde nec meritum condignum ultra seipsum valet extendi. Congruentia verò meriti est per gratiam, in quantum opus charitatis ex libero procedit arbitrio. Congruit autem ac decet ut homo in gratia existens, qui dei voluntatem implet, à dei voluntate secundum proportionem amicitiae exaudiatur etiam pro alio, quanuis quandoque impedimentum occurrat ex parte eius pro quo funditur deprecatio iusti, quæ admodum Ieremiæ 5. habetur. Si steterint Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Veruntamen multum valet deprecatio iusti assidua, Iacobo teste. Christus verò mouetur per gratiam, in quantum est caput ecclesiæ: & sic aliis ex condigno promeretur.

7. 2. ¶ Porro post lapsum non potest quis sibi reparationem mereri ex se, nec ex condigno, quia non mouetur à spiritu sancto, neque ex congruo. Nam peccatum interueniens congruentiam impedit pro seipso sicut pro alio. Et sciendum quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam, sed per peccatum sequens impeditur homo à consecutione effectus.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 323

8. 3. ¶ Denique id, ad quod se motio gratiæ extendit, cadit sub merito. Motus autem gratiæ se extendit non solum ad terminum motus, id est gloriam æternam: sed etiam ad progressum continuum usque ad finem, qui progressus in charitatis augmento consistit. Charitas ergo seu gratia augeri potest per bonum opus, iuxta illud: Iustorum semita quasi lux splendens procedit usque perfectum diem. Qui utique dies est gloriæ. Et ergo Aug. ait: Charitas meretur augeri, quatinus aucta mereatur perfici. Quolibet etenim actu meritorio meretur homo gratiæ augmentum sicut & gratiæ consummationem, seu vitam æternam. Sed quemadmodum vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, scilicet cum fuerit homo ad gratiæ amplioris susceptionem sufficienter dispositus.

9. 4. ¶ Amplius autem, vita æterna cadit sub merito, in quantum est terminus motionis diuinæ per gratiam hominem mouentis. Liberum quippe arbitrium hominis est flexibile ad bonum & malum. Et ergo dupliciter potest homo perseverantiam in vno sortiri. Vno modo quando voluntas eius determinatur ad bonum, sicut in patria. Secundo per motionem diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum usque in finem. Illud autem cadit sub merito hominis, quod ad liberum comparatur arbitrium seu motum ipsius, prout à deo dirigitur tanquam terminus: non autem quod comparatur ad motum prædictum velut principium. Ideoque perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus arbitrii, cadit sub merito: non autem perseverantia viæ: sed dependet duntaxat ex motione diuina, quæ est principium omnium meritorum. Cuicumque ergo gratia perseverantiæ datur, à deo gratis confertur.

10. 5. ¶ Præterea eo modo quo temporalia bona sunt hominis bona: sic cadunt sub merito. Duplex est autem bonum hominis, scilicet finale bonum, quod est simpliciter bonum: & ea quæ ordinant atque perducunt ad illud, ut virtus & scientia formata, & etiam temporalia prout sunt spiritualium instrumenta bonorum. Nam sic à deo iustis prouidetur, quantum de temporalibus bonis necessarium est atque expediens. Si verò considerentur bona temporalia secundum se & absolute, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid: sic quoque cadunt sub merito, non simpliciter, sed secundum

D. DIONYSII CARTHVSIANI.

quid, in quantum aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec  
in eis tamen finem constituit, neque finaliter ea à deo desi-  
derat: sed potius verum diuinumque bonum finaliter cupit:  
quod est deus sublimis & benedictus. A M E N.

*Summae fidei orthodoxae li-  
bri secundi finis.*