SUMMA CONTRA GENTILES
DIVI THOMAE AQUINATIS

ANGELICI ET V. ECCESIAE DOCTORIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

Ex Libris
Patritii Hartigan, Limericensis
Coll. Hibernor.,
Romae.

QUATUOR TRIBUTA LIBRIS

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

EDITIO REGENS PARTENOPEIA

CETERIS CUNCTIS ACCURATIUS A MENDIS EXPURGATA

VOLUMEN UNICUM

COMPLECTENS LIB. I. II. III. ET IV. NEC NON DISSERTATIONEM PRAEVIAM
P. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS EIUSDEM ORDINIS

NEAPOLI
EX TIPOGRAPHIA VIRGILIANA

MDCCCXLVI.

EDITOR LECTORI

Equidem fore video plurimos ita novarum rerum, immo novorum etiam nominum amore incensos, ut Viri Sanctissimi, doctissimique Thomae Aquinatis Summam illam adversus Gentes argumentorum vi, copia, et veritate insignem, omniumque laudibus celebratam nunc iterum edendi in lucem, eamque propagandi consilium minus utile, atque omnino inopportunum existiment. Scilicet in hac tanta librorum copia, tantaque elegantia litterarum, quibus redundat haec nostra, et ad gloriam efflorescit aetas, veterem quantumvis magnum Auctorem ad multorum usum nunc rursus producere, quid aliud videtur, quam obsoleta inter nova proferre exquisito huius saeculi genio, et gustui minus accommodata? Nam cum rationum pondera, non auctoritatum momenta librare in veri pervestigatione iamdiu Philosophi consueverint, non ii quantus, et qualis vir ingentibus voluminibus Religionem propugnaverit; sed quae, et quanta ad eam propugnandam attulerit, plane inquirendum putabunt. Hoc totum genus reprehensorum, quamquam longa possent oratione refelli, quoniam ita difficiles sunt, ac morosi, ut suos mirari soleant, ceteros, praesertim antiquos, adspernari; unum ab iis postulamus, ut ne nobis interdictum velint, quod sibi licere indicant. Quid? An non ipsi quum de divinitate, de providentia, de animorum immortalitate disputant, Diagoram, Chrysippum, Evemerum, Epicurum, aliosque vetustate obrutos Scriptores tanquam ab inferis excitant, horum brevia si quae sunt, et impie dicta undique colligunt, exosculantur, exscribunt, nec sine magna honoris significatione commemorant? Iam Montagnius, Baelius, Volterius, Helvetius, e caelo videlicet delapsi, tanti apud ipsos sunt, ut si qua incidat aut in sermone, aut in scribendo quaestio, incidit autem ad saeculi nostri dedecus, ad totius societatis, animarumque summum certumque exitium quam saepissime, non nisi eorum verbis atque sententiis, quas penitus animis combiberunt, diiudicari, ac definiri patiantur. Quare dent nobis hanc veniam, si quidem honesti haberi, ac dici volunt, ut veterum aliorum Patrum doctrinae, ingeniique magnitudine ad omnem aeternitatem commendatorum, nunc quidem praeteritis nominibus, Thomae Aquinatis in quem e priscis illis sanctioris Philosophiae Magistris omnis Sapientiae incredibilis ubertas veluti e fonte confluxit, cuius prope divinam mentis aciem non modo universi e schola Theologi, Philosophique, sed e recentioribus academiis permulti, in quibus Wolfius, et Leibnitius viri acutissimi demirati sunt, tum auctoritatem, ac nomen, tum luculentissima, quibus in tuenda atque illustranda Religione est usus, argumenta efferri, ac divulgari oportere statuamus. Cui sane consilio is est a nobis finis propositus, ut et Religionis hostes intelligant iisdem modo, quibus olim bellatum fuerat, adversus illam pugnari armis, nihil adhuc esse novi adversus illam excogitatum post longam saeculorum seriem, post revocatas in Europam litteras, perfectaque studia omnium disciplinarum; et Religionis vindices, quae aliis temporibus alii uberrime, acutissimeque disseruerunt, ab uno Thoma Aquinate, tanquam ab Auctore, et capite sua sponte manantia, uno in conspectu, ab omni erroris labe pura, atque integra contueantur.

Ac religionis quidem pars illa praecipua, quae fidei Christianae decretis comprehenditur, quemadmodum his libris a Thoma Aquinate comprobata sit, Bernardus de Rubeis e Praedicatorum familia vir doctus imprimis, ac gravis plene ostendit Dissertatione, qua, inter ceteras de S. Thomae Scriptis Venetiis editas, illius Summam libris IV. de veritate Catholicae fidei adversus Gentiles absolutam, egregie vindicavit, atque illustravit; quamve propterea huic primo volumini praeviam consulto recudendam curavimus. Nunc quae restat altera pars Religionis, quam natura duce intelligimus, de qua tam acriter hoc tempore quidam disputant otio, et litteris intemperanter abusi, quanta argumentorum perspicuitate ab eodem S. Thoma his iisdem libris confirmetur, brevi sermone quantum patiuntur praefationis fines, complectamur.

Priore igitur Libro, et esse Deum S. Doctor evidentur ostendit, et materiae naturam

omnem ita explicat, ut ad Spinosistarum somnia refellenda nihil acutius, nihil clarius adlatum unquam sit. Iam vero de divinis attributis disputaturus, et unum, et infinitum, et immensum, et bonum, et se atque alia intelligentem, et summe beatum, et plene perfectissimum esse Deum statuit oportere; et erroris falsique convincit tum veteres Atheos, tum recentiores, qui divinas easdem proprietates inaniter philosophantium commenta esse opinantur. His autem positis quae ad Deum ipsum spectant, mox de iis, posteriore scilicet libro, sermonem instituit quae possunt Dei nutu, ac virtute produci. Itaque rerum universarum principium illum esse demonstrat, plura illum procreasse e nihilo, neminem vero, nisi Deum, quidquam a nihilo procreare posse: quae autem procreaverit, non exteriore aliqua aut interiore necessitate impulsum, sed sua ipsius potestate, sapientia, libertate usum, quo placuerit ordine, numero, mensura, tempore procreavisse, accurate eleganterque confirmat. Et quoniam de omnibus quae a Deo procreata sunt, disputare nimis longum, atque operosum fuisset, de spiritualium rerum, quae ceteris sunt praestantiores, natura disserit; eas ad universi perfectionem maxime pertinere, libero fuisse arbitrio praeditas, omnis esse materiae expertes, earum cogitandi vim a materia esse quam longissime remotam apertissime comprobat adversus Epicureos, et horum similes turpissimos homines; quorum scilicet commenta, scribendique licentiam Spinosa, Hobbesius. Baelius, Collinius, Argenius, Helvetius, Wolterius, aliique vani nominis aevi nostri Philosophi consectati sunt. Tertius sequitur Liber, in quo S. Thomas ea percenset diligentissime, quae omnium, ac spiritualium praesertim rerum libera creatione constituta, explicari necesse est. Primum itaque creatas res a Deo conservari, unamquamque earum naturae suae convenienter regi, Deum, qui principium sit, esse etiam omnium finem demonstrat: tum hominis finem ultimum maxime inquirit; in quo sit ille positus, quo demum tempore, qua via, et ratione pertingere ad illum possit; quae sit indita hominibus lex, quae nostri erga Deum obsequii, et ei prestandae obedientiae origo sit, quae proposita hominibus praemia sempiterna, si quidem pie, casteque vixerint, quae poenae ab iis luendae, qui se se in scelera coniecerunt. Atque haec sane universa tam enucleate, tam apte, ac perspicue, graviterque complectitur, ut qui egregios hos libros considerate pervolverit, is statim intelligat inania, ac prorsus futilia, ac nullius ponderis esse quae adversus Mundi Conditorem, Moderatoremque, adversus Speculatorem ac Vindicem sceleris, tum contra animorum immaterialitatem, atque perennitatem Religionis eversores, morumque corruptores potius, quam ut aliqui iactant, Philosophiae restauratores scriptitarunt. Scilicet huc omnis fere redit istorum philosophandi ne dicam, an desipiendi ratio, nullam videlicet esse principem rerum causam; mundi hanc admirabilem molem, aut fortuitis atomorum concursionibus, aut fati quadam necessitate repente extitisse; hominum denique atque brutorum eandem fere esse agendi rationem, eundem vitae cursum, eundem interitum. Est ne vero quidpiam flagitiosius, aut stultius quam haec cogitare? Equidem illud confidenter adfirmo, istiusmodi homines nunquam eo deventuros fuisse sceleris, atque insaniae, si quidem S. Thomae Aquinatis hoc tantum opus perlegere atque intelligere voluissent. Haec porro omnia, ac similia errorum portenta non declinare modo, sed refutare ac radicitus convellere facile poterit, qui in his, quos rursus edimus, *S. Thomae de veritate Catholicae Fidei contra Gentiles* Commentariis pervolvendis diligentem operam collocaverit.

Iam vero post editam curis nostris eiusdem S. Doctoris *Catenam Auream*, praeclarissimi huius Operis Editionem adornandam suscepimus, cum ut publice utilitati, tum ut privato Lectorum commodo consuleremus. Nam cum hactenus vulgata eiusdem Operis exemplaria haud facile obvia sint; cumque, ob addita eisdem doctissimi viri Francisci de Sylvestris Ferrariensis Doctoris Theologi Ordinis Praedicatorum Commentaria, in ampliorem formam ad molem excrescerent, nec sine graviore impendio comparari, nec ita privato usui accommodata, uti haec nostra, videbantur. Haec autem ut quam fieri posset nitida atque emendata, prodirent, labori ac diligentiae nulli pepercimus. Id porro an simus consecuti, aequi bonique Lectoris erit indicium, cui si studia, et conatus nostri probentur, non exiguum operae pretium nos tulisse arbitrabimur.

FR. IO. FRAN. BERNARDI MARIAE

DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIO PRAEVIA.

IN QUA

I. *Veteres allegantur qui recensent S. Thomae Opus, quod* Summa contra Gentiles *inscribi solet, hortatore S. Raymundo de Pennafort elucubratum.*

II. *Genuinus operis titulus constituitur: definitur tempus quo illud Aquinas confecit.*

III. *Operis distributio. Theologia naturalis, et revelata simul coniunctae: ac methodus, quae in utraque illustranda servatur.*

IV. *Commentarius Francisci Silvestri. Reginaldi Lucarini correctiones cum adversionibus.*

V. *Hebraica versio a Iosepho Maria Ciantes elaborata: Graeca a Demetrio Cydonio: itemque animadversiones.*

VI. *Solidissimae S. Thomae doctrinae specimen in eo argumento, quod Religionis revelatae veritatem spectat: ac primo naturae lumine non omnes possunt veritates ad Deum pertinentes innotescere. 2. Istas revelare gratuito favore potuit Deus: itemque alias, quae eodem naturae lumine investigari possunt. 3. Utrasque re ipsa supremum Numen revelavit. 4. Perperam obiiciuntur, quae mysteria revelata iactabant Gentiles, ac iactant Mahometani. 5. Rationi naturali adversa non sunt mysteria fidei Christianae. 6. Supra ipsam rationem attolluntur, ac ordinem constituunt natura qualibet creata superiorem.*

1. PRAECLARISSIMUM Opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inscribi solet, γνήσιον Sancti Thomae Aquinatis foetum agnoscunt omnes. Servatam hactenus methodum sequor ego: veteresque primo loco Scriptores affero, qui hocce sancti Thomae Opus recensuerunt. Ptolomaei Lucensis verba sunt *libro 22. Hist. Eccl. cap. 24. Scripsit etiam tempore eiusdem Pontificis Urbani 4. librum contra Gentiles.* Gulielmus de Tocco in vita Aquinatis *cap. 4. num. 18.* apud Bollandi continuatores: *Scripsit etiam librum*, ait, *qui intitulatur contra Gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum. In quo miro modo ostendit, quod ex proprio ingenio habuit, et quod raptu mentis in Deum orationibus impetravit.*

Librum, quem vocant Ptolomaeus, et Gulielmus de Tocco, *Summam*, et *Opus* vocant alii, in quatuor libros tributum Ait enim Bernardus Guidonis apud Echardum, et Oudinum: *Scripsit et librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles: quem in quatuor libros distinxit in uno tamen volumine. Est autem Opus hoc stylo disertum etc.* Bartholomaeus Logotheta in fragmento apud Baluzium: *Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.* Nicolaus Trivetus in Chronico ad annum 1274. *Contra Gentiles 4. libros scripsit.* Ioannes de columna: *Summam contra Gentiles fecit.* Paria demum sunt, quae perhibent testimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Antoninus.

Hanc inceptam lucubrationem, completamque ab Aquinate, hortatore Sancto Raymundo de Pennafort, qui totus incumbebat in conversionem Maurorum, et infidelium, memoriae posterorum tra-

didit Petrus Marsilius. Tertiodecimo saeculo, et insequenti incunte florebat Vir illustris, Catalanus natione, Domus nostrae Barchinonensis professus Ordinis Praedicatorum, multis nominibus probitatis, et litterarum peritiae spectabilis. Commentarium scripsit *de Gestis Iacobi 1. Regis Aragonum:* quo ex opere hactenus inedito prolixum de Sancto Raymundo testimonium desumptum prostat apud Franciscum Diagum in Historia eiusdem Sancti hispanice scripta, ac typis edita anno 1601, et apud Ioannem Tamayo de Salazar *Tom. 1.* Martyrologii Hispani, ac demum inter testimonia selecta, quae *Summae Raymundinae* praemissa legimus in Editione ab Honorato Vincentio Laget accurata, ac Veronae anno 1744. recusa. Verba sunt: « Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans, roga- » vit eximium Doctorem Sacrae Paginae Magistrum in Theologia F. Thomam de Aquino eiusdem » Ordinis . . . . . ut opus aliquod faceret *contra infidelium errores*, per quod et tenebrarum tol- » leretur caligo, et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille, quod tan- » ti Patris humilis deprecatio requirebat: et *Summam*, quae *contra Gentiles* intitulatur, composuit, » quae pro illa materia non habuisse parem creditur ». Suppari testi deneganda fides non est. Ad annum 1275. vitam egit S. Raymundus: proque zelo, quo Saracenorum et infidelium salutem aeternam deperibat, potuit Aquinati opus iniungere, aut operis iam concepti complementum suadere, quod eorum ad conversionem maxime utile foret. Calamo Petri Marsilii scripta prostat *S. Raymundi Vita*, eademque Barchinone anno 1601. typis edita: quae tamen non est nisi *Excerptum* ex Commentario *de Rebus Gestis Iacobi 1. Regis Aragonum*. Elogium eius accuratissimum consule apud Echardum inter scriptores Ordinis Praedicatorum.

II. Praestantissimum opus in editis passim exemplis inscribitur, *Summa Catholicae Fidei contra Gentiles:* aut *Summae Catholicae Fidei contra Gentiles libri quatuor*. De tituli antiquitate dubitare non sinunt Bernardus Guidonis, Ioannes Columna, Petrus Marsilius. Ait primus: *Scripsit et librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles*. Alter: *Summam contra Gentiles fecit*. Postremus: *Summam, quae contra Gentiles intitulatur, composuit*. Non adeo constantem hanc fuisse Operis inscriptionem, aliorum testimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomaeus Lucensis, *Librum contra Gentiles:* Logotheta, *Opus contra Gentiles:* Gulielmus de Tocco: *Librum qui intitulatur contra Gentiles*. In Miss. demum Codicibus dictum legimus, *Librum de veritate fidei contra errores infidelium*.

Secundum libri primi caput diligentius expendens ego, *intentionem* Auctoris, et propositum adsequor; inscribendumque putaverim Opus *de veritate Fidei Catholicae*. Textum integrum Aquinatis affero, *Propositum*, inquientis, *nostrae intentionis est, veritates, quam Fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios*. Generatim istos in calce Capitis enumerat, *Macometistarum, et Paganorum, qui non consentiunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae: Iudaeorum, contra quos disputare possumus per Vetus Testamentum: et Haereticorum, contra quos per Novum*. Quod ergo elucubravit Opus, non vocat *Summam* Thomas: neque adamussim illa verba, *contra Gentiles*, conveniunt; cum non solum *Paganos*, verumetiam *Mahumetanos, Iudaeos*, et homines *Heterodoxos* eodem in Opere confutaverit. Hinc eadem verba, ipsa ferme Aquinatis aetate, non alia de causa adiecta existimaverim, nisi quia potior pars Operis *contra Gentiles* insumitur.

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus, quas diligenter et prolixe illustrat Aquinas, ceteroquin lumini naturae perviis. Huiusmodi sunt Supremi Numinis existentia, et unitas, ac cetera plura divina attributa, ut potentia: quae sicuti *veritates Fidei Catholicae* appellari non debuisse videntur, ita titulus Operis non fuerit *de veritate Fidei Catholicae*. Hanc ipse Thomas difficultatem praeoccupat, omnemque tollit de genuino quem adserimus, titulo dubitationem. Distinguit namque *cap. 3. duplicem veritatis divinae modum:* alterius quidem, quae *facultatem omnem humanae rationis excedit:* alterius etiam, *ad quam ratio naturalis pertingere potest*. Primi generis veritates sola Dei libera revelatione innotescunt: credimus eas, at scire non possumus. Veritates alterius generis humanae scientiae subesse possunt: easdemque tamen, tametsi *inquisitioni rationis perviae sint, supernaturali revelatione proponi credendas debuisse*, pluribus ostendit sanctus Thomas. Hinc fit, integrum veluti corpus *Fidei Catholicae*, utroque constitui veritatum genere, quae ad utramque classem pertinent: easque sine dubio Sacrae Scripturae praestant, quae divinam revelationem complectuntur. Potuit ergo debuitque Opus a Thoma compositum aptissime inscribi *de veritate Fidei Catholicae:* in quo praedictae veritates omnes exponuntur, et vindicantur.

Ad tempus quo elucubratum Opus fuit, definiendum sermo noster convertitur. Certas patefacit temporarias notas Ptolomaeus Lucensis. *In libro Historiae Ecclesiasticae 22.* diserte narrat 23. *Anno Domini 1261. in Cathedra Petri Urbanum 4. sedisse, assumptum in decollatione Sancti Ioannis Baptistae: sedisse autem tribus annis, mense uno*. Addit in sequente *cap. 24. Tunc Fratrem Thomam rediisse de Parisiis ex certis causis; ad petitionem Urbani multa fecisse, et scripsisse;* ea etiam *tem-*

pore eiusdem Pontificis, librum contra Gentiles ab eo confectum. A die 29. Augusti anni 1261. tenuit Romanam Sedem Urbanus ad annum 1264. diemque 2. mensis Octobris; quod utique temporis intervallum est, quo Thomas operi contra Gentiles, seu de veritate Fidei Catholicae elaborando insudavit. Laurea Magisterii iam pridem in Parisiensi Universitate donatus fuerat, ut verissime scribere Petrus Marsilius potuerit, Sanctum Raymundum de Pennafort *rogavisse eximium Doctorem Sacrae Paginae Magistrum in Theologia Fratrem Thomam de Aquino, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores.*

In Processu Canonizationis narratio quaedam legitur, *Fratri Antonio de Brixia* facta a *Fratre Nicolao de Marsiliaco:* quae calculis Ptolomaei Lucensis repugnare videtur. Verba refero, quae habentur *cap. 7. num. 67.* apud Bollandi Continuatores, ad diem 7. Mensis Martii: « Frater Antoni: » ego fui cum Fratre Thoma Parisiis: et coram Deo dico, quod numquam vidi hominem tantae » puritatis, et paupertatis amatorem. Qui cum scriberet, et componeret *librum contra Gentiles*, non » habebat chartas; sed in schedulis scripsit ipsum ». Parisios Thomas proficiscitur anno 1245. ibique degit ad finem anni 1248. sacrae Theologiae auditor sub Alberti Magni disciplina. In amplissimam remigravit urbem anno 1253. quo agones scholasticos pro adsequendo Magisterii gradu sustinere caepit. Dissidio composito, quod Parisienses Academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonnisi anno 1256. aut insequente 1257. effectus renunciatusque Magister Scholam Theologiae nomine suo rexit. Post biennium regimen Scholae pro more cessit aliis: discedit Parisiis, Religionis et ordinis negotia alibi pertractaturus: ac demum in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano 4. Ad ipsum Parisiense Gymnasium secunda vice regendum, anno 1269. missus est: expletoque munere, in Italiam anno 1271. revertitur. Hanc ego chronographiam in aliis Dissertationibus, Veterum probatissimorum testium fide, veluti certiorem digessi. Qua posita, laudati Scriptores duo, Ptolomaeus Lucensis, et Nicolaus de Marsiliaco, qui tradere repugnantia videntur, facillimo negotio revocari ad concordiam possunt. Parisiis nempe post annum 1252. vel etiam 1256. opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas, ipsumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marsiliaco testatur: quod ab ipso demum, reduce in Italiam, post annum 1261. completum est perfectumque, teste Ptolomaeo.

Refert Ludovicus Valleoletanus, eo Aquinatem tempore in huius Operis elucubrationem incubuisse, cum ad mensam S. Ludovici Francorum Regis accumbens, in ea verba erupit: *Modo conclusum est contra haeresim Manichaei.* Id ergo acciderit, cum Parisiis opus delineabat Thomas, regens prima vice Gymnasium Saniacobaeum, post annum 1254. quo in Regnum ex Oriente remigraverat Rex Sanctissimus.

At rem hanc ad *Summam Theologicam* refert Gulielmus de Tocco. Verba sunt dissertissima in vita *cap. 7. num. 44.* « Cum semel Sanctus Ludovicus Rex Franciae ipsum Thomam ad mensam » suam invitasset, et ipse se humiliter excusasset propter opus *Summae in Theologia*, quod dicta» ret tum temporis; obtinente autem mandato Regis... dimisso suo studio, cum illa imaginatione, » quam manens in cella conceperat, accessit ad Regem. Iuxta quem existens in mensa, subito ve» ritate fidei inspirata, mensam percussit, et dixit: *Modo conclusum est contra haeresim Manichaei* ». Sanctus Ludovicus, nova in Saracenos expeditione suscepta, Parisiis anno 1270. discessit Calendis Martiis, ut habet Chronographia Spondani. Eam in urbem regiam anno 1269. remigraverat Thomas, iterum ad regendum Gymnasium nostrum in Comitiis Ordinis ad Pentecostem celebratis designatus: quo tempore *Theologicam Summam*, teste Ptolomaeo Lucensi, elaborat. Hinc tempus patet, quo ad mensam Regis invitari potuerit: seseque pro excusato haberi, humiliter exoraverit *propter opus Summae in Theologia.*

Bollandi Continuatores Nota (e) admonent: in eo, quo utebantur, Codice Mss. legi, *propter Summae Compendium.* Theologiae compendium a Thoma confectum veteres Scriptores testantur: illudque inter Opuscula prostat. Sed haec opera levior, ut habet Echardus in Notis ad Elogium Aquinatis, non legitimam praebuisset excusationem, ut a mensa Regis se retraheret: neque tamen inverisimile videtur, *Compendio Theologico* etiam tum adlaborare subcisivis horis potuisse Thomam.

III. In libros quatuor tributum a Sanctissimo auctore prostat Opus. Singulis praemissum legitur Prooemium. Uno absolvuntur Capite, quae tertio libro, et quarto Prooemia praefixa sunt. Capita complectuntur plura quae librum primum praecedunt, et secundum. Singula vero ab aliquo ducta sunt aptissimo sacrae Scripturae textu.

Tum *Naturalem Theologiam*, tum *Revelatam* versat omnem Aquinas. Divinas veritates illas, tametsi divina manifestatas revelatione, naturae tamen lumine adsequibiles, exponit; ac vindicat duobus integris primis libris, ac tertii parte. Tuetur, ac illustrat libro quarto Mysteria Fidei, quae luminis naturalis vim, potestatem, et efficaciam excedunt: cuiusmodi sunt *Personarum Trinitas, Filii*

divinitas, et Spiritus sancti, Verbi Dei incarnatio, una in duplici natura persona cum duplici voluntate et operatione, Conceptio ex Virgine matre, Sacramenta, Resurrectio corporum, Iudicium finale. Tertii superioris libri partem residuam in eis exponendis legis Evangelicae documentis insumit, quae ad partem moralem pertinent, *ultima vera hominis beatitate, amore Dei, eiusque cultu, consiliis evangelicis, peccato, et merito, ac debita poena, divinae gratiae auxiliis.*

Non eodem in utraque Theologia, *Naturali*, et *Revelata*, procedit modo prudens, ac sapiens Thomas. Primi generis veritates explanat, contrariosque errantis humanae mentis refellit lapsus, principiis adhibitis naturae lumine notis, ac Philosophorum testimoniis, robustamque confirmationem addit, quae sumitur ex divina revelatione, Sanctorumque Ecclesiae Patrum documentis. V. g. Dei aeternitatem argumentis plurimis, quae naturalis luminis penetratione efformantur, probat ac evincit. Tum revelationis testimonium postremo adducit: *Huic autem veritati*, inquiens, *divina auctoritas testimonium perhibet.* Unde *Psalm. 101. Tu autem Domine in aeternum permanes.* Et *ibid. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Pari modo Philosophicis rationibus docet *cap. 22. quod in Deo idem est esse, et essentia:* additque Dei revelationem *in calce Capitis: Hanc autem sublimem veritatem*, inquiens, *Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino Exodi 3.* dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, quod est Nomen eius; quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum, qui sum: sic dices filiis Israel.* Hanc passim, aut frequentius adhibet ille, servatque methodum.

Generis alterius veritates, quae *Mysteria fidei* appellantur, divinae revelationis lumine, quod fulget in Veteris Novique Testamenti libris, veluti proprio ac nativo, illustrat Aquinas: naturalesque postea, ac philosophicas rationes addit, ut lumini naturali haud umquam revelationem repugnare ostendat, eiusdemque luminis industria probabiles quasdam Mysteriorum fidei verisimilitudines proponat, ac hostium qui eodem abutuntur lumine, sophismata depellat. Insigne exemplum offert Secundum caput libri quarti; ubi quaeritur: *Quid sit generatio, paternitas, et filiatio in divinis?* Thomae responsio haec est: Principium autem considerationis « a secreto *divinae Generationis* sumentes, » quid de ea secundum *Sacrae Scripturae* documenta teneri debeat, praemittamus. Dehinc vero ea, » quae contra veritatem fidei Infidelitas adinvenit, argumenta ponamus: quorum solutione subiecta, huius considerationis propositum consequemur. Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divi- » nis *paternitatis, et filiationis* nomina; Iesum Christum *Filium Dei* contestans, quod in Scriptura » Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim *Matth. 11. Nemo novit Filium nisi Pater, ne- » que Patrem quis novit nisi Filius.* Ad hoc Marcus suum Evangelium incipit, dicens: *Initium Evan- » gelii Iesu Christi Filii Dei.* Ioannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit. Dicit enim *Ioan. 3. » Pater diligit Filium, et omnia dedit ei in manu eius.* Et *Ioan. 5. Sicut Pater suscitat mortuos et vivi- » ficat, sic et Filius quos vult vivificat.* Paulus etiam Apostolus haec verba frequenter interserit. Di- » cit enim *ad Roman. 1. Segregatus in Evangelium Dei, quod ante praemiserat per Prophetas suos in » Scripturis sanctis de Filio suo.* Et *ad Hebr. 1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patri- » bus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Hoc etiam traditur, licet rarius, » in Scripturis veteris Testamenti. Dicitur enim *Prov. 30. Quod nomen est eius, et quod nomen Filii eius, » si nosti?* In Psalmo legitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.* Et iterum: *Ipse invocavit » me, Pater meus es tu.* Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorque- » re, ut quod dicitur, *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu*, ad ipsum Davidem referatur: quod » vero dicitur, *ipse invocavit me, Pater meus es tu*, Salomoni attribuatur: tamen ea, quae coniun- » guntur utrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim *Davidi* potest competere, quod » additur: *Ego hodie genui te.* Et quod subditur: *Dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessio- » nem tuam terminos terrae*; cum eius regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut » Historia libri Regum declarat. Neque etiam *Salomoni* potest omnino competere, quod dicitur: » *Ipse invocavit me, Pater meus es tu*; cum subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen eius, et thro- » num eius sicut dies caeli.* Unde datur intelligi, quod quia quaedam praemissis verbis annexa, *Da- » vidi* vel *Salomoni* possint congruere, quaedam vero nequaquam; quod de *Davide* et *Salomone* haec » verba dicantur secundum morem Scripturae in alterius figuram, in quo universa complentur ». Heic habes accuratissimam regulam, quam postea pluribus illustrarunt Huetius, Bossuetus, Calmetus, Marchius, Vitringa, Deylingius, aliique plures, discernendi praeter vaticinia proprie dicta, figuras illas, eosque typos, qui Davidem quidem v. g. aut Salomonem, aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure, et quasi per vim, cum recto, et plano sensu in Christum ferantur.

Pergit Doctor Angelicus *Generationem in Divinis* exponere similibus luculentissimis Revelationis divinae testimoniis: tum praeterea *cap. 2. Divinitatem Filii* patefacere, ac Photinianos, Sabellianos, Arianosque errores propulsare, ipsorumque Paganorum, quae opponebantur, argumenta refellere;

quod insequentibus Capitibus egregie praestat. Methodus haec toto eo libro constantissime servatur. Hinc vana, ac iure nullo fulta vetus ea querela Petri de Alliaco in Tractatu, quem contra Ioannem de Montesono scripsit circa annum Domini 1388 *cap. 3. concl. 3. corollar. 1.* apud Carolum Duplessium d' Argentrè in Collectione iudiciorum de novis erroribus, et apud Launoium in libro de varia Aristotelis fortuna *cop. 10. In ipsis arduiesimis Fidei articulis*, inquientis, *et humanam rationem transcendentibus, utitur ipse* Thomas *dictis Aristotelis, et immiscet eius Philosophiam doctrinae fidei, sicut patet cuilibet intuenti: quod praebet occasionem errandi.* Haec instaurata querela a Casimiro Oudino, et Iacobo Bruckero, in peculiari Dissertatione mihi est refutanda (1).

Humanas rationes, ac Philosophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita, haud sane inficiamur. Cur vero his Thomas usus fuerit, quodve insit eisdem momentum, cum ad supremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipse docet Praeceptor Angelicus locis plurimis. Insignem affero textum, qui *libro 1.* operis, de quo agimus, *cap. 8.* habetur: « Considerandum, quod res quidem » sensibiles, et creaturae omnes, *ex quibus humana ratio* cognitionis principium sumit, *aliquale vestigium in se divinae imitatonis* retinent, videlicet quod sunt, et bona sunt; ita tamen *imperfectum*, » quod ad declarandam ipsius Dei substantiam *omnino insufficiens* invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam » agentis similitudinem *semper* pertingit. *Humana igitur ratio, ad cognoscendam fidei veritatem*, quae solum » videntibus divinam essentiam, altiori luminae gloriae roboratis, potest esse notissima, ita se habet, » quod ad eam potest *aliquas verisimilitudines* colligere, quae tamem non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas, *quasi demonstrative*, vel per se intellecta comprehendatur. *Utile* tamen est, ut in » huiusmodi rationibus, *quantumcumque debilibus*, se mens humana exerceat: dummodo desit *comprehendendi* vel *demonstrandi* praesumptio, quia *de rebus altissimis* etiam *parva et debili consideratione* aliquid posse inspicere iucundissimum est ». Sapienti, prudentique consilio adamussim respondet Opus, quod Aquinas elucubravit.

IV. Amplissima in hoc Opus, de quo agimus, Commentaria, scripsit Franciscus Sylvester, patria, et religionis professione Ferrariensis, Magister etiam Generalis totius Ordinis Praedicatorum, anno 1525. electus. Eadem compleverat Auctor, et Clementi 7. Pontifici Maximo nuncupaverat *Bononiae, Calendis Sextilibus 1523.* quo *Venetiis impressa fuere summa diligentia, et expensis Nobilis Viri D. Lucae Antonii Iunta Florentini die 10. Octobris fol.* Titulus est: *Sancti Thomae contra Gentiles cum Commentariis Francisci Ferrariensis Ord. Praedicatorum.*

Hanc ignorasse editionem videtur Iacobus Echardus, cuius haec verba sunt in Elogio laudati Sylvestri « Prodierunt Commentaria ab eius morte, quae accidit anno 1528. seorsim, et sine textu » S. Doctoris Parisiis 1552. in fol. Lugduni 1567. et Antuerpiae 1568. postea cum S Thomae Operum editionibus generalibus Tomo 9. cum ipsa Summa contra Gentes ». In Veneta laudata editione, post Ferrariensis Nuncupatoriam, prostat Io. Baptistae Egnatii Epistola ad Lectorem, ubi de Aquinatis Opere sic pronunciat Vir doctissimus: *Quod Opus ad multorum veterum exemplum conscriptum, sic facile excellit, ut nec Graeci, nec nostri, quicumque in hoc curriculo desudarint, conferri cum divo Thoma possint.*

Operis editiones alias, quae typorum beneficio curatae sunt, nec recensere aut omnes, aut praecipuas licet, nec vacat. Echardum consule. Typographica menda, quae praesertim in Venetam anni 1593. editionem Dominici Nicolini irrepserunt, corrigenda proponit Reginaldus Lucarinus in suis in textum Divi Thomae Animadversionibus. Laude dignum consilium eius, ut eadem utentibus impressione praesto forent mendorum correctiones: at pace Viri clarissimi adnotaverim, aliqua menda non esse, alia correcta prostare in adiecto Francisci Ferrariensis Commentario, aliter corrigi posse alia.

Nonnulla profero exempla. Apud Lucarinum « *Libro 1. cap. 85.* in fine: *haec autem excludit con-* » *tingentiam*. Lege: *haec autem sola excludit* ». Textus sic habet: *Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem excludit contingentiam,* scilicet *haec necessitas absoluta.* Quid opus erat voce *sola?*

« *Libro 2. cap. 2.* §. Primo quidem in fin. *suae similitudinis impressam.* Alibi: *sparsam* ». Textus: *Ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quamdam communicationem suae similitudinis impressam.* In margine: alias *sparsam.* « Inutilis ergo Lucarini ani- » madversio ».

« *Libro 3. cap. 59.* §. Hinc est quod dicitur *Ieb. 12. sic igitur aliquis omnes rationes rerum crea-*

(1) Exstat in nostra Editione Summae Theol.

» *tarum cognosceret, si cognosceret omnia bona.* Alibi: *si igitur aliquis omnes rationes rerum cogno-* » *sceret, cognosceret omnia bona* ». Felicius fortasse mendum sic corriges: *si igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, sic cognosceret omnia bona, quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt: quod esset divinam bonitatem, et etiam sapientiam comprehendere.* Solidissimam Thomae doctrinam egregie declarat Ferrariensis in Commentario.

« *Cap. 71.* §. Tollitur etiam: *quae sub providentia Dei bonum locum habere non posset.* Alibi: *quasi* » *malum sub providentia boni Dei locum habere non posset* ». Textus: *Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum, et malum, quae sub providentia Dei bonum locum habere non posset.* In Commentario Ferrariensis idem sic effertur textus: *Qui* Manichaei *duo principia agentia, bonum scilicet, et malum posuerunt; quasi* malum *sub providentia Dei bonum locum habere non posset.* Immo eiusdem Thomae verba sunt *num. 5* praecedente: *non esset locus iustitiae vindicativae, si delicta non essent.* Et *num. 6. ex malis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis.* Quae verissima documenta sumpta sunt ex Augustini libro *de Natura boni contra Manichaeos.*

« *Capite 81.* circa finem: *divinam providentiam non excludit, provenit neque per huiusmodi.* Lege: » *provenit enim ex permissione divina ex defectu inferiorum agentium, sicut de aliis malis dictum est,* » *sed neque per huiusmodi.* » Textus: *Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit; provenit neque.* Lacuna patet, quam typi errantes fecere. At nihil hiulcum in eodem textu, quem Ferrariensis affert in Commentario: *Ista inordinatio non excludit divinam providentiam: provenit enim ex permissione divina propter defectum inferiorum agentium. Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur.*

« *Capite 116 fin. Hic igitur est finis totius legislatoris.* Videtur legendum: *finis totus legislatoris.* » Imo retinenda videtur vox *totius*, idest, *omnis legislatoris.* Ferrariensis in Commentario habet, *totius.*

Plura sequuntur menda, quae corrigenda Lucarinus iubet: sed eadem correcta prostant in eiusdem Ferrariensis Commentario, « *lib. 4. Cap. 30. num. 4. Deus misit Filium suum natum ex muliere:* lege » *factum ex muliere.* Haec enim lectio correspondet sequentibus, ut legenti constabit evidenter ». Ad illum sacrae Scripturae textum *ad Galatas Cap. 4. vers. 4.* varians lectio ab Interpretibus notatur, *factum ex muliere, et natum ex muliere.* Nihilominus priore lectione usum Aquinatem, integer suadet locus eius. « Idem Apostolus dicit *ad Galat. 4.* quod *Deus misit filium suum natum* (factum) » *ex muliere:* et *Matth. 1.* dicitur, quod *Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui* » *vocatur Christus.* Non autem vel ex ea *factus*, vel ex ea *natus* diceretur, si solum per eam, sicut » per fistulam transiisset, nihil ex ea assumens: ex ea igitur corpus assumpsit. » Nemo non videt, *factum ex muliere*, legisse Thomam.

« *Capite 38. num. 7.* de auctoritate inducta ex Cyrillo vide, quae adnotavimus *in 3. part. Quaest. 2.* » *Art. 3.* (Nempe) *quasdam vero velut Deo docibiles.* Alibi: *velut Deo dignas.* Ita legitur in *Can. 4.* » Ephesinae Synodi, unde sententia fuit a S. Thoma extracta » Corrigere Lucarinus debuisset, *decibiles* al. *dicibiles*, ut loco citato *3. p.* habetur. Textus graecus: τὰς δὴ ὡς θεῖ πρεπεῖς *voces tamquam Deo* et divinae maiestati *dicentes, convenientes, dignas.* Hunc locum sic indicat Aquinas in hoc *38. Cap. lib. 4.* contra Gentes: *quod est contra sententiam Cyrilli in Synodo* (Ephesina) *confirmatum, dicentis:* et *3. p. Qu. 2. art. 3. et hoc etiam est damnatum, approbante Concilio Ephesino.* Utrobique vere, et apposite: sententia namque sumpta est ex *Anathematismo quarto* S. Cyrilli Alexandrini, in Ephesina Synodo cum ceteris Anathematismis adprobata.

« *Capite 85.* Patet quidem: *In hac autem vita inordinatum et vitiosum est, si quis cibis et venereis* » *utatur propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandae.* Lege: *propter solam delectatio-* » *nem, non propter necessitatem etc.* Ita legitur in veteribus exemplaribus. » Ita etiam legendum esse, colligitur ex Commentario Ferrariensis. Mendum irrepsit in textum, errante ac deficiente prelo.

V. Praestantiam Operis satis indicant exoticae versiones eius. Hebraicam primo loco memoro, quam Iosephus Maria Ciantes, Patricius Romanus, Minervitani Praedicatorum Ordinis Coenobii alumnus, concinnavit. Typis ea Romae vulgata est anno 1571. ex Typographia Iacobi Phaei, Andrea filii *in fol.* sub hoc titulo: *Summa Divi Thomae Aquinatis Ord. Praed. contra Gentiles, quam Hebraice eloquitur Iosephus Ciantes Romanus, Episcopus Marsicensis ex eodem Ordine assumptus.* Liber est typis hebraicis, non punctatis editus, ac latinis, qui sibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas divisa respondent. Extant primi libri tres, quartus desideratur.

Graecam versionem praestant Codices MSS. quos adnotat Iacobus Echardus in Bibliothecis adservari, Vaticana, Regia Parisiensi, Caesareo Vindobonensi, Veneta S. Marci, itemque SS. Ioannis et Pauli. De Codicibus Bessarionis Cardinalis in eadem Veneta S. Marci Bibliotheca sic habet laudatus

Echardus: *Laudatur* (idem Opus *contra Gentiles* graece versum) *et Venetiis inter libros Cardinalis Bessarionis, Codd. tribus Fol. par. papyr. in quorum uno Liber 1. in altero 1. et 2. in tertio tres Libri.* Num integrum Opus hi codices complectantur, Echardi verba non patefaciunt. Rem clarius manifestat Index, si accuratus quidem sit, qui typis prodiit Venetiis *fol.* anno 1740. studio et cura Antonii M. Zanetti Bibliothecae Custodis, et Antonii Bongiovanni J. U. D. Addiscimus enim in Cod. 145. contineri S. Thomae Aquinatis contra Gentes *librum tertium*, in Cod. 148. *librum primum, secundum, et quortum:* et in Cod. 149. *librum primum, et secundum.* Hinc vero integrum praestantissimum opus adservat graece versum Veneta S. Marci Bibliotheca inter Cardinalis Bessarionis Codices.

Non ipsum praestant opus Codices Vindobonenses, sed *Capita* quaedam *Miscellanea 45.* decerpta *ex libris quatuor de veritate Fidei Catholicae contra Gentiles, et ex eiusdem* Thomae *Summa Theologiae.* Consule ipsos Codices a Nesselio recensitos *243. num. 4. et 236. num. 4* Primum Caput inscribitur, et incipit, per haec verba: Θωμα Α'γχῖνȣ (leg. Ακȣίνȣ) λοκοι τῆς θειας σαρκώσεος. Αντιθεσεις κατά τῆσ θείας παρȣσιασ. Αλλ' ὁ τῆ πιςει ἀντικειμενοι τοιατὰυ ᾳμτεᾳȣσι τῆ θειασαρκώσει. Θεος ȣτε ςώμα ἐσιν, ȣτε δύναμις ἐυ ςωματι κ. τ. λ. *Thomae Aquinatis Rationes divinae Incarnationis. Oppositiones contra divinam Incarnationem. Sed qui fidei adversantur, talia quaedam contra divinam Incarnationem adducunt. Deus non est corpus, neque virtus in corpore etc.* Decerpta haec sunt ex quadragesimo Capite libri quarti contra Gentes, ubi sic ait Aquinas: *Sed contra hanc Catholicae Fidei sententiam plures difficultates occurrunt, queis Adversarii fidei Incarnationem impugnant. Ostensum enim est in Primo, quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore etc.* Hinc habeo, Vindobonensibus Codicibus Opus integrum *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam Echardus, qui putat, praefata *Miscellanea Capita* vel *priores esse Quaestiones Tertiae Partis de divina Incarnatione*, vel *Quaestiones inter Disputatas de Unione Verbi Incarnati.*

Veneta Sanctorum Ioannis et Pauli Bibliotheca Codices duo possidet, qui Graecam versionem eiusdem Operis continent, Ambo chartacei sunt, alter numero 27. et alter num. 72. notatus. Librum tertium, et quartum posterior Codex complectitur. Titulos accipe: Θωμα τȣ σοφωτατȣηεηουοτος λατινοι·δυ ασκαλȣ θεολομιας κατα ελληνων Βιβλιον τριτον; *Thomae Sapientissimi apud Latinos Magistri Theologiae, Contra Gentiles liber tertius.* Τȣ αυτȣ Θωμα κατα ελληνων Βιβλιον τεταρτων: *Eiusdem Thomae contra Gentiles liber quartus.* Integrum utrumque librum graece versum continet Codex.

Libri quatuor extant in Codice priore, ut sequitur 1. Τȣ σοφωτατȣ Θωμα, τȣ παραρομαιοις Μαιςρȣ της ιερας των Χριςιανον ηεηουοτος θεολομιας, περι της ευ τη καθολικη πιςει αληθειας, και κατα αιρεσεων των εναντιȣ μεν αυτη: *Sapientissimi Thomae, qui apud Latinos fuit Sacrae Christianorum Theologiae Magister, de Catholicae Fidei veritate, et contra haereses quae illi quidem adversantur.* Vox Μαιςρον sive Μαιςρȣ, legitur in Glossario ad Scriptores Mediae et infimae Graecitatis apud Ducangium. Verba illa ηαιηατα ερεσεων, *et contra haereses*, quas Heterodoxi commenti sunt, totus insumitur. Hinc frustra Echardus, titulum similem Codicis Vaticani recensens, *indicandum Romanis* relinquit, *quale opus sit.* 2. Τȣ αυτȣ σοφωτσιτȣ Θωμα Βιβλιον Β, *eiusdem Sapientissimi Thomae liber secundus.* 3. Παρεκβολαι εκτȣ κατα ελληνων τριτȣ Βιβλιȣ, τȣ σοφωτατȣ Θωμα: απερ εκτης . . . . διαλεκτȣ εις την ελλαδα μετηνεικεν ο σοφωτατος κυριος Δημητριος ο Κυδωνης; *Excerpta ex tertio libro contra Gentiles sapientissimi Thomae, quae ex latino graece transtulit sapientissimus Demetrius Cydonius.* 4. . . . . Τȣ σοφωτατȣ Θωμα βιβλιον σο Δ. απερ εκ τȣς τωνλατινων διαλεκτȣ εις την ελλαδα ηετηνεικεν ο σοφωτατος και λομιοτατος Κυριος Δημητριος ο Κυδωνης; *Sapientissimi Thomae liber quartus. . . . . Ex latino graece vertit Sapientissimus, et Eruditissimus Dominus Demetrius Cydonius.*

Mutilus est quartus hic liber, itemque secundus. Primus, et tertius Capita complectuntur omnia, ut in exemplis latinis: alia tamen integre in graecum translata, alia non integra. In libro tertio Capita nonnulla, quae omissa loco suo fuerant, in libri calce adiecta leguntur. Hinc his haec verba τελος τȣ τριτȣ βιβλιȣ τȣ σοφωτατȣ Θωμα: et iterum, τελος τȣ τριτȣ β αλιȣ τȣ μακαριȣ Θομα.

Graecae versionis Auctorem iam vides *Demetrium Cydonium:* quem etiam exhibet Codex Regiae Bibliothecae Parisiensis apud Echardum. Cum autem in Codicibus, et apud Cantacuzenum, dictum *Demetrium* legerit Io. Albertus Fabricius, ο Κυδωνη, colligendum esse putat *lib 5. Biblioth. Graecae Capite 45. num. 8.* ita Demetrium potius appellatum, quam *Cydonium* a Cydonia Insula Cretae. At Venetis in Codicibus nostris dicitur Demetrius, ο Κυδωνης. Utut sese res habeat, *Cydonium* cognomine proprio appellatum illum arbitrantur aliqui, aliique a *Cydonia Cretae, ubi domicilium habuerit:* hisque *Thessalonicensis* patria auditur, et his *Byzantinus*, ut admonet idem Fabricius loco citato. Lucis usura adhuc fruebatur anno 1384. Hanc illi graecam versionem adiudicant Guillelmus Caye, Fabricius, ceterique Scriptores frequentius. Consule Echardum, qui plura docet.

*

VI. Doctrinae solidissimae, et amplae eruditionis Thomae Aquinatis, quae in hoc adversum Gentiles opere fulgent, specimen exhibere in eo mihi liceat summi ponderis argumento, quod negotium Religionis revelatae spectat. Ævo priore, ac novissimo eruperunt homines impii, qui *Deistae* audiunt: unam profitentes, si ita quidem sit, *Naturalem* quam vocant *Religionem*: omnemque *Revelatam* inficiantur. Luculentissimae prodierunt Apologiae, quae nobile argumentum eleganti methodo, eruditione omnigena, et invicto rationum robore pertractant. Quid vero? Nihil utique dictum, quod ingenium Thomae non ante excogitaverit, paucisque verbis non expresserit.

Rei periculum facere praestat, ex uno de quo agimus, opere selectis, collectisque documentis. Ac primo constituendum, naturae lumine non omnes posse veritates ad Deum pertinentes innotescere. Quod notum compertumque ut fiat, duo sunt ad examen vocanda. *Quid sit naturalis ratio, quaenam eius vires?* Illa est, cuius principium, quod etiam lumen appellatur ab aliis, ex sensibilibus desumitur, creatisque rebus. Rem creatam hoc loco praecipue, maximeque intelligo creatam ipsam mentem eiusque affectiones, quas intimo saltem sensu, aut per conscientiam sine dubio, viribus nativis novit Angelus, vel anima separata, vel homo, atque magis minusque expressa reflexione nosse valet. Hinc Thomas ait *libro 1. cap. 5. num. 2.* Angelus *per suam substantiam*, quam novit, *in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione*: eorumque notitiam comparat, cum quibus cognationem habet, aut relationem. Par est animae separatae, et hominis ratio: ac praeterea *intellectus nostri secundum modum praesentis vitae*, verbis utor eiusdem Aquinatis loco citato, *cognitio etiam a sensu incipit*: vel *ex rebus sensibilibus*, ut ait *cap. 8. humana ratio cognitionis principium sumit*. Naturalis ergo ea esto mentis creatae cognitio, cuius principium, aut lumen ex ipsa mente creata, rebusque sensibilibus hauritur.

His vel sui ipsius, vel rerum sensibilium foecundata perceptionibus, aut ideis creata mens, vires exerit paulo efficaciores ad alias, aliasque comparandas notiones rerum, quae sunt connexae, vel similes, vel etiam contrariae, singulares et communes, ac magis minusque amplas: idque efficitur multiplici quodammodo facultate, quae adest ampliatione, et imminutione, transferendo et accommodando, aggregatione et abstractione, comparatione et ratiocinio. Ad divina cum adsurgitur, ducta ab effectibus argumentatione, duplex alia praesto est facultas, adfirmatio, et remotio: quarum altera Deo attribuimus perfectiones omnes, quas inesse creaturis deprehendimus: simulque alterius ope a Deo removemus creaturarum imperfectiones Rem hanc plerique illustres Philosophi diligentissime exequuntur. De longo latoque admonere praestat, quod Angelos inter, ac homines intercedit discrimen: nam istis imperfecta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notoria procedimus; perfectior illis adscritur discursus, quem *virtualem* appellant absque actuum multiplicitate. Et haec satis innuere hoc loco.

Illud est firmissime tenendum, naturalem creatarum mentium illam esse cognitionem, cuius principium, aut lumen sumitur ex ipsis creatis mentibus, vel ex rebus sensibilibus: adeoque naturalem rerum aliarum, ac Dei creatoris cognitionem commensum habere cum rebus ipsis creatis, quibus nativum lumen hauritur. Rem in hominibus explanat Sanctus Thomas *Part. 1. Qu. 84. Art. 7.* ad *3. Incorporea*, inquiens, *quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem*, quae non est sensibilis, *intellijimus ex consideratione rei* sensibilis, *circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus, ut Dionysius dicit, ut causam, per excessum* supra res corporeas, et sensibiles, atque creatas, *et per remotionem* imperfectionum, quae rebus corporeis, et sensibilibus, et creatis insunt. *Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia.* Breve documentum habes, quod exemplis aptisque animadversionibus amplificatum in latissimos redegere tractatus Philosophi.

Cum haec sit naturalis ratio mentis cuiusque creatae, iam facili negotio expediri altera quaestio potest, quae rationis naturalis vires investigat, cum circa Deum, ac ea quae Dei sunt versatur. Quaestionem dirimit in homine S. Thomas *Cap. 5.* citato: *Intellectus nostri secundum modum praesentis vitae*, inquiens, *cognitio a sensu incipit: et ideo* Deus, *et ea quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus virtutem causae non adaequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quod est, et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio.* Angelica naturalis cognitio Dei perfectior; at neque ipsa penitius introspicere Deum potest. Thomae accipe verba ibidem: *Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu, quam homo, quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitonem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, ac etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit... Non autem naturali cognitione Angelus de*

Deo cognoscit, quid est: quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, non est effectus virtutem causae adaequans. Certissimam thesim in Angelo et in homine aliis verbis Thomas illustrat *eodem in lib. Cap. 8. Res quidem sensibiles*, et creatae, *ex quibus humana*, et alia creata quaecumque *ratio principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt, et bonae sunt: ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur*, et creata *ratio ad cognoscendam..., divinam substantiam, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere: quae tamen non sufficiunt ad hoc ... quod per se intellecta comprehendatur, aut percipiatur cuiusmodi est in se.*

Ideas innatas invexit olim Philosophia Platonica, quam Cartesius demum instauravit. Immo essentiam divinam Nicolaus Malebranchius statuit, quae menti creatae unita seipsam utcumque intuendam exhibeat, ac rerum creatarum sit archetypa idea. Hinc lumen, reponat quispiam, quo mens creata cognoscit, aut cognitionis principium ab hisce innatis ideis, vel etiam ab essentia divina desumitur. Quidni ultra limites, quos constituimus, sese protendere vires creatae mentis valeant? Id sane reposuerim ego, non esse eorum consilium, qui huiusmodi ideas invexerunt. Creatam mentem intima scientia seipsam nosse, fatentur illi: et hinc sine dubio cognitionis illius principium sumitur, quae naturalis est, ac appellatur. Itaque quidquid ideae innatae, aut ipsa divina essentia exhibeant ac repraesentent, id omne exhibeatur oportet ac repraesentetur, ad efficiendam naturalem cognitionem, cum quodam commensu ad naturam et modum ipsius creatae mentis, ex qua naturalis eiusdem cognitionis hauritur lumen, sumiturque principium. Quid enim est v. g. ens perfectissimum, quod menti obversatur, nisi res quaedam, a qua imperfectiones removemus quas novimus, et in quam perfectiones omnes refundimus, quas in creaturis deprehendimus? Quid est etiam infinitum, nisi quod per additionem partium, aut perfectionum ita concipimus, ut eadem in additione finis non innotescat? Si quid amplius denique Philosophi velint, involuta et confusa entis perfectissimi et infiniti notio fuerit, quam evolvi et explicari oporteat, facta cum rebus sensibilibus creatisque comparatione. Quo pacto *insitam* nobis Thomas docet *1. p. Quaest. 11. Art. 11. ad 1.* notionem Dei *in aliquo communi*, sub *quadam confusione*, v. g. *beatitudinis.*

Consectarium, quod ex his documentis fluit, his proponitur verbis a S. Thoma ibidem: *Sunt igitur intelligibilium divinorum quaedam, quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt.* Utramque Paulus divinarum veritatum classem distinguit: docetque naturae vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent, quae sequuntur verba *ad Romanos cap. 1. vers. 19. Quod notum est Dei*, sive quod lumine naturali nosci de Deo potest, *manifestum est in illis* Gentilibus: *Deus enim illis manifestavit.* Quo fiat modo naturalis haec manifestatio, edisseritur *vers. 20. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, et divinitas.* Naturalem Dei cognitionem docet Apostolus, originem sumere *a creatura mundi*, vel *per ea quae facta sunt:* quatenus rerum conditarum notiones, aut perceptiones, aut ideae, quae ministerio sensuum, ac mentis reflexione in seipsam comparatae nobis insunt; non modo res ipsas conditas repraesentant; sed mentem quoque excitant, ut in notitiam adsurgat Creatoris.

Genus alterum *divinorum intelligibilium*, quae omnino vim humanae aut creatae mentis excedunt, verba Apostoli indicant in Epistola *1. ad Corinthios cap. 11. vers. 7. et 9. Loquimur Dei Sapientiam* Trinitatem personarum, Incarnationem Filii Dei, Deum videndum in futura vita sicut est. *Scriptum est enim Isaiae cap 64. vers. 4. quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Haec vero *vers. 10. Nobis revelavit Deus per Spiritum suum.* Cur per Spiritum suum? *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Haec igitur profunda Dei non nisi Spiritus eius manifestare potest. Aptissimum accipe exemplum *vers. 11. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in eo est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.* Secreta cordis humani, nonnisi ab spiritu hominis, qui novit ea, manifestantur. At *profunda Dei*, non solum arcana voluntatis eius libera decreta, verum etiam ipsa Dei natura, et eius attributa, cuiusmodi sunt in se, si comparentur ad naturalem creatae mentis cognitionem, quae sumitur ex iis quae facta sunt, inter secreta computari debent, quae nonnisi a Spiritu Dei, qui novit ea, manifestari ac revelari possunt.

2. Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad Deum pertinentes, quas nativae creatarum mentium vires attingere non valent. Opus est revelatione Spiritus Dei. Num haec repugnet Divina revelatio? ipsa per sese spectata contradictionem involvit, exhibetque nullam. Neque praeterea contradictorium aut impossibile est, produci a Deo sonos in aere, aut motus in organo auditus excitari,

aut signa quaedam alia conspicienda praeberi, aut imprimis perceptiones in anima, ut hisce modis veritates innotescant hominibus, quas ipsis manifestare Deo placuerit.

Haec vero Supremi Numinis bonitatem, et sapientiam maxime decet revelatio: plurimasque hominibus utilitates affert. Aptissimas huiusmodi utilitatum, ac decentiae rationes accumulant, qui divinae revelationis, ac Religionis revelatae vindicias egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas *cap. 5.* Adsurgit enim desiderium hominis *ad altius bonum, quam quod experiri in praesenti vita possit humana fragilitas:* hominesque *a sensibilium delectationibus* eo validius *ad honestatem perducuntur,* quod *esse alia bona his sensibilibus potiora* noverit; *quorum gustu multo suavius qui vacant actiis, vel contemplativis virtutibus, delectantur.* Immo etiam *verior Dei cognitio* habetur: *tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra id omne, quod de Deo cogitari ab homine possibile est,* cum sane *naturalem hominis cognitionem Divina substantia excedat.* Hinc firmatur *in homine opinio,* quae divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit *praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri: aestimantes scilicet, totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus, ad modestam veritatis inquisitionem perveniat; necessarium, vel conveniens, aut utile fuit, homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.* Quid? Quod *rerum nobilissimarum cognitio, quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animae confert:* unde *quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit; tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem eadem qualitercumque teneat fide.*

Hisce praecipue argumentis nobile ingenium Thomae agebat, ut divinis attributis consonam, nobisque maxime utilem suaderet revelationem, qua Supremum Numen veritates divinas, quae nexum necessarium, aut sufficientem non habent cum iis quae facta sunt, neque per ea quae facta sunt innotescere possunt, voluerit, sicuti poterat, proponere ac manifestare. Praesto sunt etiam et decentiae et utilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas quoque protenderetur veritates, quae humanae rationis inquisitioni perviae dicuntur. Quarto eiusdem lib. 1. praecedente Cap. rem hanc illustrat Sanctissimum Doctor. Si namque veritates id genus naturali dumtaxat rationi inquirendae relinquuntur, sequeretur quod *paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi propter complexionis indispositionem* minus apti sunt ad sciendum: impediuntur alii *necessitate rei familiaris;* quominus *otio contemplativae inquisitionis* potiri queant, *ut ad summum fastigium humanae cognitionis pertingant, Dei scilicet,* eiusque attributorum, notitiam. Laborant alii *pigritia,* qua renuunt *magnos* adsumere *labores studii,* sine quibus *ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri non potest.* Vel *illi* praeterea, qui *ad eiusdem veritatis cognitionem aut inventionem pertingerent,* vix *post longum tempus* id adsequerentur, tum *propter huiusmodi veritatis profunditatem,* tum propter necessarium multiplicium cognitionum praevium apparatum, tum *propter passionum motus,* quibus anima commota *non est apta ad tam altae veritatis cognitionem.* Quid ergo? *Remaneret humanum genus in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.*

Neque praetereas, *quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus in iudicando, et phantasmatum permixtionem.* Hinc facillime accideret primo, *quod apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant: praecipue cum videant, a diversis, qui Sapientes dicuntur, diversa doceri.* Contingeret etiam *inter multa* scilicet *vera quae demonstrantur, immisceri aliquando falsum; quod equidem non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur.* Hisce vitiis, et absurdis tota scatet Veterum Gentilium Philosophia, quae divinas veritates, ceterequi pervias lumini naturali, aut minime adsecuta est, aut erroribus et commentis turpissimis immixtas proponit. *Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis exhiberi hominibus;* ut, *sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes fieri, absque dubitatione, et errore.*

Iam collige, *intelligibilium divinorum* alia distingui oportere, quae nativum rationis creatae lumen per sese spectatum non excedunt: alia vero, quae nonnisi gratuito divinae revelationis favore innotescere possunt. Qua in re labi nonnullos animadverto inter Heterodoxos Religionis revelatae vindices, qui necessariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum sumunt veluti praecipuum ex eo corruptionis et ignorantiae statu, in quo nasci homines experimur. At splendidum, ac vegetum, et efficax fuerit nativum creatae mentis lumen: sunt absque dubio veritates ad Deum pertinentes, quae illud omnino excedunt.

3. Divinae revelationis, quae utriusque generis veritates divinas patefaciat, possibilitas in-

notescit, decentia, utilitas. An se, suaque, sive humanae rationi pervia per ea quae facta sunt, sive rationis humanae perquisitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit Supremum Numen, quaestio facti est. Huiusce Revelationis extantiam, revelataeque Religionis veritatem adserunt Hebraei, et Christiani: Librosque proferunt ex divina, ut aiunt, inspiratione conscriptos, qui divinam complectuntur revelationem, divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo, moresque hominum in ordine naturali, et in ordine superiori gratiae componendos.

An argumenta praesto fuerint, quae Deum haec voluisse omnia revelare suadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima sunt, ac luculentissima, quae rei conditio patitur: quibus nempe quaestiones, quae facti alicuius extantiam vocant ad examen, felicius ac solidius expediri unquam possunt. Pro sua virili rem agit accuratissime S. Thomas *cap. 6.* ubi ea doctrinae semina spargit omnia, quae postea Viri docti evolventes, ac declarantes, et amplificantes, latissimas adornarunt apologias adversum impios Divinae Revelationis, Revelataeque Religionis hostes.

Integrum affero textum. « Divina Sapientia ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem » excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem: videlicet *in mirabili* » *curatione* languorum, *mortuorum suscitatione*, caelestium corporum *mirabili immutatione:* et quod » est mirabilius, *humanorum mentium inspiratione*, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti » repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur ». Sed illud animadversione dignissimum: « praedictae probationis efficaciam, *non armorum violentia*, non *voluptatum per-* » *missione*; et quod est mirabilissimum, *inter persecutorum tyrannidem*, innumerabilem turbam, » non solum simplicium, sed etiam *sapientissimorum hominum*, ad fidem Christianam convocavisse. » Quid est vero haec fides Christiana? Illa nempe: » in qua *omnem humanum intellectum exceden-* » *tia* praedicantur, *voluptates carnis* cohibentur, et omnia quae in mundo sunt, *haberi contemptui* » docentur: *quibus animos mortalium assentiri* et maximum miraculum est, et manifestae divinae » inspirationis opus, ut contemptis visibilibus sola invisibilia cupiantur. « Quonam vero modo haec » acciderint, quae nemo excogitasset? » Hoc autem non *subito*, neque *casu*, sed *divina dispositione* » factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum *multis ante Prophetarum praedixit ora-* » *culis:* quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhi- » bentes ». Inquies fortasse, signa et portenta afferri, quae sub oculos nostros non cadunt. Nonne vero « haec *tam mirabilis* mundi conversio ad fidem Christianam, quam oculis intuemur, indicium » certissimum fuerit *praeteritorum signorum*, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum *in suo* » *effectu* appareant evidenter? Esset autem *omnibus signis mirabilius*, si ad credendum *tam ardua*, » ad operandum *tam difficilia*, ad sperandum *tam alta*, mundus *absque mirabilibus signis* inductus » fuisset *a simplicibus, et ignobilibus* hominibus: quamvis non cesset Deus, etiam nostris tempo- » ribus, ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari ».

Paucis collecta habes argumenta omnia, quae adduci unquam possint, ac debeant ad hanc facti quaestionem dirimendam: num se Deus, suaque hominibus immediata revelatione manifestaverit? Argumenta intelligo omnia: *insita* alia, quae ex ipsis doctrinae revelatae characteribus ducuntur: alia *adscititia, et extranea*, quae deprimi solent ex illorum conditione, qui se divinitus inspiratos praeferebant, ex editis miraculis, ex prophetiarum eventu, conversione mundi, Religionis propagatae modo, persecutorum tametsi furentium imbecillitate, constantia Martyrum, ac perenni omnium saeculorum testimonio. Innumerae prostant elegantissimae, ac robustae Vindiciae, quibus hoc argumentum Viri illustres, veteres, et recentes illustrant, in arenam descendentes adversum Divinae revelationis hostes: nihil vero dictum, nihil praeclarissimis eorum in Dissertationibus propositum, quod noster Aquinas non delineaverit. Perenne omnium saeculorum testimonium memoravi, ut inde pateat, non solum ius divinum, quod veritates nativum creatae mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tamquam aptissimis argumentis; verum ius etiam ipsum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per sese nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate, et populorum consensu exponi et illustrari maxime posse, ac debere.

4. Inconcussam huiusmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii: tum primo exemplum obiicientes falsae Religionis vel Gentilium, vel Mahometis, longe lateque propagatae: tum praeterea Mysteria fidei nostrae, veluti rationi adversa, ceterisque veritatibus quae naturali innotescunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem Deistae, ut haec argumenta duo exaggerent: quorum vim, si qua est, pro virili agunt Christiani Scriptores doctissimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum, ac praestantissima edita opera nemo satis commendaverit; sed in hanc messem auspicatissimo iam falcem suam miserat Aquinas.

Quid enim Mahometem, eiusque Religionem obtrudis? Hic *alia via processit*, inquit Aquinas eodem *in lib. 1.* eodemque *Cap. 6.* « *Carnalium voluptatum promissis*, ad quarum desiderium carnalis concupi-
» scentia instigat, populos illexit. *Praecepta* etiam tradidit *promissis conformia*, voluptati carnali ha-
» benas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. *Documenta* etiam veritatis
» non attulit, nisi quae *de facili* a quolibet mediocriter sapiente, *naturali ingenio*, cognosci possint.
» Quin potius vera quae docuit, *multis fabulis, et falsissimis doctrinis* immiscuit. *Signa* etiam non
» adhibuit, *supernaturaliter* facta: quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibe-
» tur: dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit Doctorem veritatis invisibili-
» ter inspiratum. Sed dixit, se *in armorum potentia* missum: quae signa etiam latronibus, et tyran-
» nis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercita-
» ti, a principio crediderunt; sed *homines bestiales* in desertis morantes, omnis doctrinae divinae pror-
» sus ignari: per quorum multitudines alios, *armorum violentia*, in suam legem coegit. Nulla etiam
» *divina oracula* praecedentium Prophetarum ei testimonium perhibent, quin potius quasi omnia ve-
» teris et novi Testamenti documenta, *fabulosa narratione*, depravat, ut patet eius legem inspicienti.
» Unde *astuto consilio*, libros veteris et novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne
» per eos falsitatis argueretur. » Opera perlege, quae contra Alcoranum plurima, ac solidissima prodiere: quae Viri doctissimi amplo versant tractatu argumenta, ad haec ab Aquinate proposita capita redire omnia, proprio experimento constabit.

Pari convellitur rationum vigore Religio, aut superstitio Gentium. Tota innititur incertis, et fallacibus hominum traditionibus: quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas, probari et evinci potest. Vitia probantur, ac turpitudines in disciplina morum: eademque vel ipsis hominibus indigna, Deo diisque attribuuntur. Numina suprema plura, atque inter se adversa multiplicantur: ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in sidera, in elementa, in vilia naturae et hominum opera. Deque Deo, eiusque attributis, si quae veritates, erroribus putidissimis immixtae proponuntur. Summa huiusce rei Capita innuo, quae ipse Thomas in Operis, quo de agimus, decursu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

5 Mysteria fidei christianae pugnare contra rationem, contendunt postremo Religionis revelatae, hostes, minime abnuit Petrus Baelius. Impium illorum consilium est, ut mysteria fidei, sicuti rationi adversa, ita tamquam falsa et commentitia reiiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere se, profitetur Baelius, ut ipsius fidei triumphos de prostrata ratione canat. Hanc illum simulasse pietatem, gravissima suspicio est: ac illud etiam impium ipsi consilium insedisse, ut fidei, quam ait rationi obsistere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validissime pugnavit Sanctus Thomas Aquinas. Contra Baelium est, quae constituta *Cap. 7.* thesis legitur his verbis: *Quamvis praedicta veritas fidei christianae capacitatem humanae rationis excedat; haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati* fidei christianae *contraria esse non possunt.* Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoscit lumine ex iis hausto, quae facta sunt, sive ex reflexione sui ipsius, sive ex rerum sensibilium perceptione. Aliae sunt quae vocibus rite expositis intimum ac immediatum exhibent nexum subiecti et attributi: aliaeque quae ratiocinio colliguntur. Ad hanc posteriorem classem pertinent veritates aliquae divinae quae ex effectibus notae fiunt, supremi principii extantia, virtus eius omnipotens, ac alia attributa quae supremo principio conveniunt. Mysteria fidei christianae pertinent ad Deum, minime per ea quae facta sunt cognitum, sed ad ipsum cuiusmodi est in se: quo ipsum modo ratio naturalis conspicere non valet, cum nullus effectus naturalis ipsum adrequet; neque ullum, aut sufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipsum, cuiusmodi est in se, cognoscendum adsurgat.

Utrasque veritates admittit Baelius. Pugnam inter utrasque exerceri, contendit ille, pernegat Aquinas: quod his evincit argumentis. Ac primo, *quae naturaliter rationi sunt insita*, sive illa per evidentem demonstrationem nota fiant, sive immediatum subiecti nexum cum attributo offerant, *verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa, sit possibile cogitare.* Atqui vero *neque id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit*, sive cuius revelatio divina eo innotescat genere argumentorum, quae num. 3. allata sunt, *fas est credere esse falsum:* quod etiam aut vera, aut simulata pietate ductus, fatetur Baelius. Hinc *igitur, quia solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet; impossbile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei esse contrariam.*

Ratio sequitur alia, aptissimo exemplo illustrata. Namque *illud idem*, inquit Aquinas, *quod inducitur in animum discipuli a docente*, ipsa *Doctoris scientia continet, nisi doceat ficte: quod de Deo nefas est dicere.* Atqui *principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse*

Deus sit auctor nostrae naturae; ac rationem indiderit quae veritates nonnullas per sese claras immediate cognoscit, aliasque praeterea lumine priorum collustratas. Itaque *haec principia*, omnesque veritates quas naturales appellamus, *etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur* adversatur *principiis*, ac veritatibus *huiusmodi, est divinae Sapientiae contrarium. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.*

Tertium profert Sanctus Thomas momentum rationis: *Contrariis rationibus*, inquiens, *intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur*, naturali pervia lumini altera, et altera revelationis lumine innixa, *ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur: quod a Deo esse non potest.* Baelianum monstruosum commentum de fidei pugna cum ratione, luculentioribus argumentis nemo explosit umquam. Hinc vero colligendum Thomas docet: Quaecumque argumenta contra fidei Mysteria ponantur, *haec ex principiis primis naturae inditis per se notis*, aliisque ex veritatibus, *non recte procedere, nec demonstrationis vim habere: sed vel esse rationes probabiles*, et apparentes, *vel sophisticas: et sic ad ea solvenda locum relinqui.*

6. Verissima fatebatur Baelius fidei christianae mysteria, et nihilominus cum naturali ratione pugnare: pugnam hanc, quam putant, adsumunt loco principii Deistae, ut inde conficiant, eadem mysteria falsa esse. Fidem inter ac rationem ostendit Aquinas pugnam exerceri nullam: unde principium statuit, quo impios refellat, mysteriorum ac revelationis veritatem inficiantes. Praeter divina intelligibilia, quae naturali rationi sunt pervia, alia docet distingui oportere, quae naturali quidem rationi non adversantur, sunt attamen supra rationem. Diserte ait ille *Cap. 3. aliqua intelligibilium divinorum* dari, *quae humanae*, creataeque cuiusque *rationis penitus excedunt ingenium: Cap. 7. veritati fidei*, tametsi *humanae* et creatae *rationis capacitatem excedenti, non esse tamen contrarias* sive primas sive inde illatas *veritates rationi naturali* pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cuiusmodi est in se. Atqui notitiam Dei, cuiusmodi est in se, viribus nativis obtinere non valet mens creata. Nativum eius lumen subministrant ea, quae facta sunt, creata scilicet ipsa mens, quae per intimam conscientiam se novit, ac sensibilia quaeque hausta per sensus. Haec vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in eiusdem cognitionem, tamquam primae causae: et eadem, utpote causae virtutem non adaequantes, ducere non possunt in eiusdem, cuiusmodi est in se, notitiam adaequatam. Haec omnia Thomas locis iam memoratis: quibus efficitur, intelligibilia divina dari verissima supra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti duae distinguuntur classes. Sunt alia, quae necessarium nexum non habent cum natura: sed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit pro suae Sapientiae consilio, pro suaeque voluntatis nutu colligare. Praesto exempla suppetunt in Unione hypostatica, in originali peccati propagatione, in Redemptione mundi per Iesum Christum, hominum adoptione in filios Dei, haereditate aeterna, quae est visio clara in patria. Sunt alia vero quae nexum habent cum natura, seu cum effectis, quae naturalia appellamus: qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g. inter conditas creaturas, tresque Sanctissimae Trinitatis personas nexus est necessarius, qualis causam inter et effectum intercedit; cum tres divinae personae creationis opus, et aliud quodlibet ad extra simul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet: quippe quae ab effectis quidem virtutem ac omnipotentiam colligit supremi conditoris: tribus tamen virtutem hanc et omnipotentiam unam eamdemque, absque divisione ac diversitate, inesse divinis personis nec utique novit, neque nosse valet.

Cur ergo ratio naturalis, quae veritates huiusmodi, se consulta, perspectas habere nequit, easdem negaverit aut in Deo dari, aut revelari a Deo posse, aut revelatas non esse, utpote commentitias? Ac primo *rerum ipsarum sensibilium plurimas nos proprietates ignoramus*, verba sunt Sancti Thomae ibidem *Cap. 3. eorumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus.* Hanc mentis creatae circa res ipsas naturales imbecillitatem amplissimo tractatu patefaciunt alii. Hunc *defectum in rebus cognoscendis* Aquinas noster paucis indicat: *quem*, inquit, *quotidie experimur.* An ergo vividiores, tutioresque vires habeat ratio nostra ad ea, quae Dei sunt perscrutanda?

Immo *multo amplius illius excellentissimae substantiae, quae omnia transcendit intelligibilia, investigare humana ratio non sufficit.* Cur ergo revelata mysteria, ad excellentissimam substantiam, quae omnia transcendit, pertinentia, eo quod ea satis non capis, neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia reiceceris? Immo divinae substantiae supra naturam creatam omnem excessus id necessario exposcit, ut vires in natura non suppetant, quae ipsam cuiusmodi est in se adsequantur, aut ea quae de ipsa cuiusmodi est in se enunciari possunt, attingere valeant. Mirum denique et absurdum foret,

si divina substantia ita creatae mentis nativo lumini innotesceret, ut nihil de se, suisque profundis posset hominibus et Angelis patefacere Deus gratuito revelationis beneficio, quod ipsis non penitus compertum perpectumque esset.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei mysteria. Habet scilicet *rationes apparentes* reponit Aquinas, *vel sophisticas, ad quas solvendas locus relinquitur:* quod Thomas egregie, et uberrime praestitit in hoc adversum Gentes Opere, in aliis passim. Hae sunt vero quae scripsit ille in eo, quod versamus, gravissimo Religionis negotio. Haec eadem, non plura, praestant, dilatant, amplificant suis in Apologiis illustres doctique Viri, qui egregias revelationis divinae, revelataeque Religionis vindicias egerunt.

D. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER PRIMUS

PROOEMIUM.

CAP. I.

Quod sit officium sapientis.

VERITATEM meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium, *Proverb. 8. 7.*

Multitudinis usus, quem in rebus nominandum Philosophus censet *2. Topic. cap. 1.* communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant, et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur *in prooem. Metaph. cap. 11.* quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum, et ordinandorum ad finem gubernationis, et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur: finis enim uniuscuiusque est bonum. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam, et quasi principem, ad quam pertinet eius finis; sicut medicinalis ars pigmentariae principatur, et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur: et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae, et in militari respectu equestris, et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius, vel illius rei, secundum quem modum dicitur *1. Cor. 3. 10. Ut sapiens* (1) *architector fundamentum posui:* nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cuius consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum *ubi sup.* sapientis est causas altissimas considerare. Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore, vel motore ipsius. Primus autem auctor, et motor universi, est intellectus, ut *infra 2. lib. cap. 23. et 24.* ostendetur. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus: hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa eius finem, et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens *Ioan. 18. 37. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed et primam Philosophiam Philosophus *2. Metaph. text. 111.* determinat esse scientiam veritatis, non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus: unde et sua veritas est omnis veritatis principium *2. Metaph. text. comm. 4.* Sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse. Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, aegritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari, et de aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, (2) meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: *Veritatem meditabitur guttur meum:* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit: *Et labia mea detestabuntur impium:* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae pietas nominatur: unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

---

(1) Vulgata *Architectus.*

(2) *Al.* veritatem meditatam, *forte* meditari, et meditatam eloqui.

CAP. II.

Quae sit Auctoris intentio.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius, et iucundius.

Probatur primo. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studio dat se, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit *Eccli. 14. 22. Beatus vir qui in sapientia morabitur.*

2. Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit: propter quod *Sap. 7. 14.* dicitur, quod sapientia *est infinitus thesaurus hominibus: quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei.*

3. Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur. *Concupiscentia itaque sapientiae deducet ad regnum perpetuum, Sap. 6. 21.*

4. Iucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam, et gaudium, Sap. 8, 16.*

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est, veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar *lib. 1. de Trin. cap. 5. Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus, et sensus loquatur.*

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo.

Primo quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant: quia et ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati, et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo quia quidam eorum, ut Macometistae, et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt: unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur: quae tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet.

CAP. III.

Quod in iis quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus.

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem cupere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dictum est *1. Eth. c. 11.* et Boetius *de Trinit. c. 11.* introducit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum, et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi: quae etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

Probatur primo. Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod secundum doctrinam Philosophi *Poster. 2. text. comm. 11.* demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis, vel trianguli; nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet: quod quidem nobis circa Deum non accidit: nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causae virtutem non aequantes; ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit, quae alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo Philosophiae subtiles considerationes capere potest; intellectus autem Angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi Philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit; multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de se ipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtu-

tem non adeaquans: unde non omnia quae in se ipso Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia quae Angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota, qui ea quae a Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea quae divinitus Angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3. Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus: multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligbilia, humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi, qui *in 2. Metaph. text. comm. 1.* asserit, quod *intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim *Iob 11. 7. Forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* et *36. 26. Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram:* et *1. Corint. 13. 9. Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abiiciendum, ut Manichaei, et plures infidelium putaverunt ut dicit August. *lib. 1. retract. cap. 14.*

CAP. IV.

Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si huius veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis, Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia: ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphysica, quae circa divina versatur, inter Philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter huiusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens, ut dicitur *in 7. Physic. text. comm. 20.* Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur: quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione, et errore. Hinc est quod *Ephes. 4. 17.* dicitur: *Iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum:* et *Ezech. 54. 13. Ponam universos filios tuos doctos a Domino.*

CAP. V.

Quod ea quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratione investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt: nullus enim desiderio, et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur *l. 3. c. 142.*

oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia, et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum Philosophorum cura fuit, ut patet *7. et 10. Ethic. cap. 13. et cap. 1. et 5.* ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere, esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multo suavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra *cap. 3.* ostensum est.

Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi *in 10. Ethic. cap 7.* Cum enim Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cog itionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum; oportere, inquiens, humana sapere hominem, et mortalia mortalem; contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia, et divina trahere quantum potest. Unde *in libro 1. de partibus animalium cap 5.* dicit, quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum, et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam *in 11. caeli et mundi text. comm. 34.* quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva, et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert: et ideo quamvis ea quae supra ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide: et ideo dicitur *Eccli. 3. 25. Plurima supra sensum hominis ostensa sunt:* et *1. Corint. 2. 11. Quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.*

CAP. VI.

Quod assentire his quae sunt fidei, non est levitatis, quamvis supra rationem sint.

Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut *2. Pet. 1.* dicitur. Haec enim divinae sapientiae secreta, ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam, et doctrinae, et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione; ut idiotae, et simplices, dono Spiritus S. repleti, summam sapientiam, et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tirannidem innumerabiles turbas, non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convocavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt, haberi contemptui docentur: quibus animos mortalium assentiri, et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola visibilia cupiantur. Hoc autem non subito, neque casu sed divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes. Huius quidem confirmationis modus tangitur *Hebr. 2. 3. Quae*, scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, et portentis, et variis Spiritus S. distributionibus.* Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus, et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahomete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapienti naturali ingenio cognosci possint; quin potius vera quae docuit, multis fabulis, et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur; dum operatio visibilis, quae non

potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus, et tirannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis, et humanis exercitati, a principio crediderunt; sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia veteris, et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti: unde astuto consilio libros veteris, et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAP. VII.

Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.

Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat; haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat intantum, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet; impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4. Amplius. Ea quae sunt naturalia, mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini a Deo immittitur: et ideo Apostolus dicit *Rom. 10. 8. Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo. hoc est verbum fidei quod praedicamus.* Sed quia superat rationem, a nullis reputatur quasi contrarium: quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui *in II. super Genes. ad litteram cap. 18.* dicit sic: *Illud quidem quod veritas patefecit, libris sanctis sive veteris testamenti, sive novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere: unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAP. VIII.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt, et bonae sunt; ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva, et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis *cap. 5. in fin.* apparet.

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit *in lib. de Trin. 2. cap. 4.* loquens de huiusmodi veritate: *Haec credendo incipe, percurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprensibilia esse.*

CAP. IX.

Ordo, et modus procedendi in hoc opere.

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut eius rationes quas contra veritatem habet, solvantur, cum veritati fidei ratio naturalis

contraria esse non possit, ut ostensum est *cap.* 7. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium, et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur, et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles: quarum quasdam ex libris Philosophorum, et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, et adversarius convincatur.

Deinde ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus, et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum se ipsum conveniunt *lib. 1.* Secundo vero de processu creaturarum ab ipso *lib. 2.* Tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem *lib. 3.*

Inter ea vero quae de Deo secundum se ipsum consideranda sunt, praemittendum est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAP. X.

De opinione dicentium, quod Deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum.

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit; et sic Deum esse demonstrari non potest.

1. Quod quidem videtur ex his. Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognito quid est totum, et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse: nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit, et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu, et in re est, maius est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est maius, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse, per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2. Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse; quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse, per se notum est.

3. Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de se ipso praedicatur, ut homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut homo est animal. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut *infr. cap. 22.* ostendetur, quod suum esse est sua essentia: ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est*, et ad quaestionem *an est*. Sic ergo cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem cum subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur; et ita Deum esse per se notum erit.

4. Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. Deum autem esse, naturaliter notum est; cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut ad ultimum finem, ut *infr. lib.3.c.25.* patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

5. Item. Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est: sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est; cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse, per se notum sit. Ex his igitur, et similibus aliqui opinantur, Deum esse sic per se notum existere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAP. XI.

Reprobatio praemissae opinionis, et solutio rationum praemissarum.

Praedicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire, et invocare; consuetudo autem, et praecipuae quae est a principio, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse, per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos; sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter; ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum: et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut *2. Metaph. tex. 1.* dicitur.

Nec oportet ut statim cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quod maius cogitari non possit, cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus*, quas Damascenus ponit, aliquid huius intelligi datur. Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* in-

telligatur aliquid quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit: et sic nullum inconveniens est, quolibet dato vel in re, vel in intellectu, maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est, vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum; sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per se ipsum, sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per se ipsum, sed per eius effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAP. XII.

De opinione dicentium, quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest.

Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse.

Dicunt enim, quod Deum esse, non potest per rationem inveniri; sed per solam viam fidei, et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

1. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam Philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo per rationem idem esse essentiam, et esse, scilicet id quod respondetur ad *quid est*, et ad quaestionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est: unde nec ratione videtur posse demonstrari, an Deus sit.

2. Idem. Si principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio secundum Philosophum in *4. Metaphysic. text. 28.* Nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae, vel quidditatis cognitione.

3. Idem. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *posterioribus text. 55.* ostenditur; ea quae omnem sensum, et sensibilia excedunt, videntur indemostrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

Huiusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet: tum ex ipso scientiarum ordine: nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur *in 4. Metaphysic. text. 7.* tum ex Philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt: tum etiam apostolica veritate asserente *Rom. 1. 20. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Nec hoc debet movere quod in Deo idem est essentia, et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit, ignotum est, sicut eius essentia; non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus: sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*: et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod etsi Deus sensibilia omnia, et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt.

CAP. XIII.

Rationes ad probandum Deum esse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam Philosophi, quam Doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristotiles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, puta solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus proposi-

tum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile; et hoc dicimus Deum. Si autem movetur; ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus, et motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic. Si aliquid movet se ipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui, aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis: sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Haec ratio habetur *7. Physic. in princ.* Oportet etiam ipsum divisibile esse, et habere partes, cum omne quod movetur, sit divisibile, ut probatur *in 6. Physicorum text. comm. 32. et 88.* His suppositis sic arguit.

Hoc quod a se ipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius: si enim quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a se ipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a se ipso. Ergo hoc quod ponebatur a se ipso moveri, non movetur a se ipso: necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere, quod eius quod ponitur movere se ipsum, pars non potest quiescere: et iterum quod partis non est quiescere, vel moveri, nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur *lib. 2. suffic. cap. 1.* quia vis rationis in hoc consistit quod si aliquid se ipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo. Moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest se ipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductae quod supponat partem moventis se ipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod si quiesceret pars, quiesceret totum: quae quidem potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile; sicut ista conditionalis est vera: Si homo est asinus, est irrationalis.

2. Secundo probat per inductionem sic. *8. Physic. text. comm. 27. et infra.* Omne quod movetur per accidens, non movetur a se ipso, movetur enim ad motum alterius; similiter neque quod movetur per violentiam, et manifestum est; neque quae moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quae constat ab anima moveri; nec iterum quae moventur per naturam, ut gravia, et levia, quia haec moventur a generante, et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave, et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

Tertio probat sic. *8. Physic. text. comm. 40.* Nihil idem est simul in actu, et in potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi; omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem actu movens, et motum: et sic nihil movet se ipsum.

Sciendum autem, quod Plato *de legibus*, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim *3. Phys. tex. comm. 6.* proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi, qualiter non est nisi divisibilium, et corporum, ut probatur *in 6. Physic. tex. comm. 52.* Secundum Platonem autem movens se ipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere, et operari sit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit *in 3. de anima text. comm. 20.* Secundum hoc ergo dicebat, primum movens se ipsum movere, quod intelligit se, et vult, vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus, et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est. *7. Phys. a text. comm. 3. usque ad 10.* Si in motoribus, et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur, est indivisibile, et corpus, ut probatur *in 6. Phys. text. comm. 33. et infra.* Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito, *7. Phys. text comm. 8. et infra.* Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus, et motis procedatur in infinitum. Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens, et motum oportet esse simul, ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem, vel contignationem. Cum ergo omnia praedicta moventia, et mota sint corpora, ut probatum est; oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem, vel contignationem: et sic unum infinitum movebitur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur *6. Physic. a text. comm. usque ad 74.*

Secunda ratio ad idem probandum talis est. *7. Phys. text. comm. 53. et 54.* In moventibus, et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod remoto primo movente, vel cessante a motione, nullum aliorum movebit, neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia, et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum

movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri ; et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem rediit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori, et est talis. *8. Phys. text. 55.* Id quod movet instrumentaliter , non potest movere, nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus, et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota ; nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur. Et sic patet probatio utriusque propositionis , quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est. *8. Phys. text. comm. 56* Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile; et sic haec propositio, Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item.*8. Physic. text. comment. 57.* Si aliqua duo sunt juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit; sicut si album, et musicum inveniuntur in Sorte, et Platone , et invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens , et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet, sed non e contrario, ut patet de substantia, et accidenti: haec enim coniunguntur per se, non per accidens. Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile, vel inconveniens; quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur etiam secundum eamdem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur: quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera, et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum, et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod completis omnibus generibus, et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, non immediate, sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo exteriori.

Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens quod non moveatur ab aliquo exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile; ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo *8. Phys. tex. comm. 57.* quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod illud primum sit penitus immobile: quo posito habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile. Alio modo quod illud primum moveatur a se: et hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud: unde et in motis primum motum rationabile est per se ipsum moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici, quod movens se ipsum, totum moveatur a toto; quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret, et doceretur, et similiter in aliis motibus ; et iterum quod aliquid simul esset in actu, et in potentia: nam movens inquantum huiusmodi est actu, motum vero in potentia. Relinquitur ergo quod una pars eius est movens tantum, et altera mota; et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici, quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia, neque quod una pars moveat se ipsam, et moveat alteram, neque quod totum moveat partem, neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret, et moveretur secundum eamdem speciem motus ; et quod simul esset in potentia, et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis *8. Phys. text. comm. 5.* Relinquitur ergo quod moventis se ipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se , quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ideo ulterius ostendit, quod primi moventis se ipsum pars movens non movetur neque per se, neque per accidens: moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Necesse ergo est aliquem motorem esse alicuius moventis se ipsum , qui neque per se, neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit secundum suam positionem aliquod movens se ipsum sempiternum esse, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit *ubi supra text. 46. et infra,* oportet quod generatio moventium se ipsa, quae sunt generabilia, et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se, quia non semper est ; nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens se ipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus se ; et sic motor eius non movetur neque per se, neque per accidens.

Item. In moventibus se videmus quod aliqua inci-

piunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a se ipsis, sicut animal cum excitatur a somno, digesto cibo, aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens se ipsum, movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens se ipsum movetur semper, cuius motor movetur per se, vel per accidens. Primum movens se ipsum movetur semper; alias non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis se ipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens se ipsum, movetur a motore, qui non movetur neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens: quia dicuntur moveri per accidens, non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicuius moventis se ipsum, ulterius Aristoteles *in sua Metaph. lib. 12. comm. 36.* investigat ex hoc motore, qui est pars moventis se ipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens se ipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis se ipsum, moveat (1) propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum, appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur e se primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare.

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus, quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit: nam si mundus, et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum, et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se: ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est, quod si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens se ipsum: ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via *in 2. Metaph. text.comm.6.* ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam; et hanc dicimus Deum: et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quae Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis *in 2.lib.Metaph.text.comm. 4.* Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. *In 4. etiam Metaph. text. comm. 8.* ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum: unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum.

Ex quibus concludi potest, ulterius esse aliquid quod est maxime ens, et ex hoc dicimus Deum. Adhuc etiam inducitur a Damasceno *lib. 1. cap. 5.* alia ratio, sumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit Commentator *in 2. Physic. com. 75.circ. prin.* Et est talis. Impossibile est aliqua contraria, et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro, et a casu, sed ut semper, vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid cuius providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.

CAP. XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem eius habemus notitiam, cognoscendo quod non est. Tanto enim eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere: tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est: et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit: sicut si dicamus Deum non esse acci-

(1) *An* per appetitum ?

dens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur: deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur: et tunc de substantia eius erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus, non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat: dicitur enim *Malach. 3. 6.* (1) *Ego Deus, et non mutor: Iacob 1. 17. Apud quem non est transmutatio: Numer. 23. 19. Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

CAP. XV.

Quod Deus est aeternus.

Ex hoc autem apparet ulterius, Deum esse aeternum.

1. Nam omne quod incipit esse, vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine.

2. Item. Illa sola tempore mensurantur quae moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet *in 4. Phys. text. comm. 101.* Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est *cap. 13.* Tempore igitur non mensuratur: igitur in ipso non est prius, vel posterius accipere: non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia haec sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio, et fine, totum esse suum simul habens; in quo ratio aeternitatis consistit.

3. Adhuc. Si Deus aliquando non fuit, et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non autem a se ipso, quia quod non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam. Non igitur esse incepit: unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

4. Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse, et non esse, scilicet generabilia, et corruptibilia Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia quum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse, et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut *supra cap. 13.* probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est *cap. 13.* Igitur Deus aeternus est, quum omne necessarium per se sit aeternum.

5. Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus, ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est. Igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis, et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiae: nam si motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit, qui si inceperit, ab aliquo agente incepit: et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet: unde *Psalm. 101. 13 Tu autem Domine in aeternum permanes:* et *idem 28. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

CAP. XVI.

Quod in Deo non sit potentia passiva.

Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1. Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

2. Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu: tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens, et prima causa, ut ex supradictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

3. Item. Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam: omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut *supra* ostensum est. Deum autem per se est necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse: nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

4. Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non et primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5. Adhuc. Unumquodque sicut natum est agere, inquantum est actu, ita natum est pati, inquantum est potentia: nam motus est actus in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis, ac immutabilis, ut patet ex praedictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

6. Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est, unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc

(1) Vulgata: *Ego enim Dominus, et non mutor.*

aliquid aliud poni quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAP. XVII.

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam.

1. Quia materia id quod est in potentia est.

2. Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens, et materia in idem non incidunt secundum Philosophum. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut *supra* dictum est. Ipse igitur materia non est.

3. Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui in materiam omnia reducebant sicut in causam primam, contra quos agitur *in 2. Phys. text. comm. 77.* Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

4. Item. Materia non fit causa alicuius in actu, nisi secundum quod alteratur, et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est *cap. 13.* nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quae Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia: ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam, et diversitatem intersit. Differens enim, ut *in 10. Metaph. text. comm. 12.* determinatur, dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant, sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, quo differant, sed se ipsis diversa sunt: sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, se ipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus, et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAP. XVIII.

Quod in Deo nulla sit compositio.

Ex praemissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

1. Nam in omni composito oportet esse actum, et potentiam: non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus, et aliquid potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata, vel sicut congregata, quae non sunt unum simpliciter in quibus etiam ipsae partes concretae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia. Non est igitur in eo aliqua compositio.

2. Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3. Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse quod Deo non competit, cum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4. Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius se ipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod *supra cap. 13.* habitum est.

5. Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accipere potest.

6. Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius: et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius, et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo: partes enim numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae, quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio, et bonitas eius propria invenitur in toto; non autem in aliqua eius partium; et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum, et summum bonum.

7. Item. Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAP. XIX.

Quod in Deo nihil est violentum, nihilque praeter naturam.

Ex hoc autem concluditur, quod in Deo nihil potest esse violentum, neque extra naturam.

1. Omne enim id in quo aliquid violentum, et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei, non potest esse violentum, nec praeter naturam.

2. Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio, vel ab alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per se ipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

3. Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter illud quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile aliquid esse praeter id quod secundum se ei convenit, cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est *cap. 15.* Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4. Item. Omne in quo est aliquid violentum, vel innaturale, natum est moveri ab alio : nam violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est *ubi sup.* Igitur non potest in eo esse aliquid violentum, vel innaturale.

CAP. XX.

Quod Deus non est corpus.

Ex praedictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

1. Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est, et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est *cap. 18.* Igitur corpus non est.

2 Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est *cap. 16.* Ergo Deus non est corpus.

3. Adhuc. Si Deus est corpus , oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat *3. Metaph. text. com. 17.* eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale , cum sit immobilis, ut ostensum est *cap. 15.* omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

4. Amplius. Omne corpus finitum est , quod tam de corpore circulari, quam de recto probatur *in 1.cael. et mund.a text.comm.35.usque ad 75.inclusive.* Quodlibet autem corpus finitum intellectu, et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus, et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt, et sic Deus non est maior intellectu nostro; quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

5. Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod obiectum sensus in rerum natura Ergo et intellectus. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum , et maximum ens.

6. Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior: quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

7. Item. Inveniuntur rationes Philosophorum *8. Phys. text. comm. 52. et seq.* ad idem ostendendum, procedentes ex aeternitate motus in hunc modum. In omnimotu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se , neque per accidens ; sicut ex supradictis *cap. 15.* patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter, nisi moveatur, eo quod oportet motum, et movens esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia moto corpore movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus, neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

8. Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine; et sic Deus qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore. Prima sic probatur. Si potentia alicuius magnitudinis est infinita; aut ergo erit magnitudinis finitae, aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur *in 3.Phys.text.39.et seq* et *in 1.cael.et mund.a text.com.35.usque ad 75.* magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam: et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita. Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori , facit potentia maior tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori tempore perficiat effectum velocius movendo quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quodam sit tempore. Relinquitur ergo quod hoc erit in indivisibile temporis: et sic movere, et moveri, et motus erunt in instanti; cuius contrarium demonstratum est *in 6. Phys. a text.comm. 29. usque ad 32.* Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic probatur. Sit potentia infinita, quae est A, accipiatur autem pars eius, quae est A, B. Pars igitur ista movebit in tempore maiori; oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam praedictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet A, B; et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est proportio finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in eodem tempore movet potentia finita, et infinita; quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore

infinito. Sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit, et sic pars praedicta movebit tempore finito; maior autem pars in maiori tempore movere poterit: et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus, secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile (1).

Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones: quarum una est, quia potest poni, quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cuius antecedens est impossibile; et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile; sicut si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis: Si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis praedictae: quia haec conditionalis est vera: Si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum ; huius autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur: unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi , si fiat obiectio de argumento potentiarum finitarum, quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque; est tamen conditionalis vera , qua in praedicta probatione indigetur.

Secunda obiectio est, quia etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore, sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum, quod per processum praedictum non probatur, quod non sit Deus coniunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis: unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus, neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia obiectio est, quod si cuiuslibet corporis potentia finita est, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito; sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito, et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur, quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato *in Timaeo*, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura vostra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.* Hanc autem solutionem improbat Commentator *in 12. Metaph. com. 41. et 8. Phyh. 79.* Nam impossibile est secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio: sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est; non tamen oportet quod habeat omnem potentiam: est enim in corpore caelesti secundum Aristotelem *in 8. Metaph. text. comm. 12.* potentia ad *ubi*, sed non ad *esse;* et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse. Sciendum tamen, quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens: quia si detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi; cum expresse dicat Aristoteles *in 1. de caelo et mundo a text. 20. usque ad 23.* quod caelum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius dicendum est, quod cum potentia dicatur ad actum, oportet indicare de potentia secundum modum actus. Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet, et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita; esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis , praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum: et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti, vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

Quarta obiectio est de hoc, quod non videtur esse necessarium quod illud quod movet tempore infinito , habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur: quia talis motus nihil consumit de potentia eorum, unde non minore tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante ; sicut solis virtus finita est ; et quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est *cap. 13.* et ideo si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad opposita, quia termini motus sunt oppositi: et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur, possibile est non moveri, et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in perpetuo tempore moveat. Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti , quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri, et non moveri, movere, et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum:

---

(1) *In veteribus exemplaribus hic desinit caput 20. et a sequentibus verbis.* Sed contra hunc processum *incipit caput 21. cum hoc titulo*: Obiectiones contra hunc processum. *In recentioribus vero unicum caput omnia complectitur. Haec adnotat Lucarius in animadversionibus in textum D. Thomae.*

et ideo oportet primum movens esse incorporeum; et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste secundum naturam potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram. Nec est inconveniens, secundum Commentatorem *12. Metaphys. text. 41.* quod illud quod de se est in potentia ad moveri, et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi, nam motus est quidam defluxus a movente in mobile; et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se; esse autem est aliquid fixum, et quietum in ente; et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi

Quinta obiectio est, quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem: nam utrobique sequitur quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum, quod finitum, et infinitum inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur *in 3. et in 5. Physic.* et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum, et infinitum nisi aequivoce: unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet. Aliter autem respondetur, et melius, quod caelum habet duos motores, unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis, et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita, quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, quum nullum corpus moveat nisi motum: unde si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore. Potest adhuc melius dici, quod potentia quae non est in magnitudine, est intellectus, et movet per voluntatem: unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum (1) proprietatem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturae, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore, quia et sic movet de necessitate, secundum (2) proprietatem suae quantitatis: unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti. Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

9. Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo, potest esse continuus, et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo, vel expellendo. Id autem quod attrahitur, vel expellitur, non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius: et sic nullum corpus potest movere motu continuo, et regulari; motus autem primus est continuus, et regularis, ut probatur *in 8. Physic. a text. com. 73. usque ad 77. inclusive.* Igitur movens primum motum non est corpus.

10 Item. Nullus motus qui est ad finem, qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus: quia cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper, et omnibus modis in actu. Talis autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore. Quamvis autem falsum sit secundum fidem nostram quod motus caeli sit perpetuus, ut *infra 2. l. cap. 36. et l. 4. cap. 7.* patebit; tamen verum est quod motus ille non deficit neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur autem *Ioan. 4. 24. Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu, et veritate adorare oportet:* dicitur etiam *1. Tim. 1. 17. Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo;* et *Rom. 1. 20. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur:* quae enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum Philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam, et litem, qui etiam propter praedictas rationes confutantur: nam cum lis, et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis, et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus caeleste. Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi, et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam, et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis Philosophorum erroribus. Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Antropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; nec non et Manichaeorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo: et ideo eam in corporeis meditandis derelinquere oportet.

CAP. XXI.

Quod Deus est sua essentia.

Ex praemissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1. In omni enim eo quod non est sua essentia, sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem: cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res

(1) Al. proportionem. (2) Al. proportionem.

est, esset eius essentia, et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam, et sic oportet in eo esse compositionem: unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2. Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam, vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur *cap. 23*. Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius: est igitur ipse sua essentia.

3. Amplius. Formae, quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali, sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in se ipsis individuatae: non enim dicitur, quod Sortes, aut homo, aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsae etiam essentiae, vel quidditates generum, vel specierum individuantur secundum materiam signatam huius vel illius individui; licet etiam quidditas generis, vel speciei formam includat, et materiam in communi: unde non dicitur quod Sortes, vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens, et in se ipsa individuata, ut ostendetur *cap. 42*. Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: *Deus est sua essentia.*

4. Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa, cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, cum sit primum ens, ut ostensum est *cap. 13*. Deus igitur est sua essentia.

5. Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum: unde et per modum formae significatur essentia, ut puta humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut *supra cap. 16*. ostensum est. Oportet igitur quod sit sua essentia.

CAP. XXII.

Quod in Deo idem est esse, et essentia.

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia, vel quidditas quam suum esse.

1. Ostensum est enim supra, aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati coniunctum, quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati, seu repugnas, sicut per se existere quidditati albedinis; aut ei consonum, sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse esse: quia si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset; sed dependet ad coniunctionem qua ei coniungitur: et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse: non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam; et sic redit idem quod prius.

2. Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse.

3. Amplius. Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est *cap. 18*. oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile. Nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid: hoc enim non est impossibile. Invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed substantiali. Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima, Deus autem est prima causa non habens causam, ut *supra cap. 13*. demostratum est: igitur ista quidditas, quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei: necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

4. Amplius Esse actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui aliquis actus convenit, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum, actus enim, et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina es-

sentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia, et esse se se habeant, sicut potentia, et actus. Ostensum est autem *supra cap. 16.* in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

5. Item. Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia, et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia, et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia, et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est *cap. 18.* Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

6. Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino *Exod. 3.* 13. dicens: *Si dixerint ad me filii Israel: Quod est nomen eius? Quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum: sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse, *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam, seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius *in l. de Trinitate l. 7. prop. princ. Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.* Boetius etiam dicit in *l. de Trin. cap. 3.* quod *divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.*

CAP. XXIII.

Quod in Deo non sit accidens.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo super eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1. Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est, possit aliquid aliud participare: nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

2. Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem, vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu: quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur, et movebitur ab aliquo agente; quod est contra praedeterminata *c. 13.* Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum: quia sic idem secundum idem faceret se ipsum in actu. Ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud, et aliud recipiat, et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae, et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus; cuius contrarium superius *cap. 18.* probatum est.

3. Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est, faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut *supra cap. 16. et 17.* ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

4. Adhuc Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse, et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequitur quod ipse sit mutabilis: cuius contrarium supra demonstratum est.

5. Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quicquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed Deus est quicquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens. Media sic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quicquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quicquid habet.

6. Item. Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt: unde Augustinus *in lib. de Trinit. lib. 5. cap. 4.* dicit, quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa error quorumdam in lege Saracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

CAP. XXIV.

Quod esse divinum non potest designari per additionem differentiae substantialis.

Ostendi etiam ex praedictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

1. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale, vel irrationale. Unde etiam Platonici ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per dif-

ferentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est ipsa substantia, ut ostensum est *cap. 22.* Ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente: ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse, cuius contrarium *supra c. 15* ostensum est.

2. Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut *supra cap. 16.* ostensum est; sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3. Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu, et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non possit substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei: quia iam ostensum est *c. 22.* quod esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae: et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cuius contrarium *supra cap. 18.* ostensum est.

4. Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, inquantum est animal, nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur, rationem propriae eius quidditatis, seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut *supra cap 22.* ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAP. XXV.

Quod Deus non sit in aliquo genere.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1. Nam quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designetur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est *cap. praeced.* Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2. Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens, et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse: alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio; cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur, et sic nulla substantia esset causata ab alio; quod esset non potest, ut patet ex dictis *cap. 15. et 15.* Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

3. Item. Quicquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt: alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire, quia de omnibus genus in *quod quid est* praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis, est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est.

4. Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis; genus autem praedicatur in *quod quid est.* Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere, quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo quod Deus non sit in genere. Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum *5. Metaph. text. comm 10.* in hunc modum. Si ens esset genus, oportet differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus poneretur bis in definitione speciei; sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus: unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus definiri non potest, quia omnis definitio est ex genere, et differentiis.

Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri nisi per effectum, quia principium demonstrationis est definitio eiusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri, quod quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae: nam substantia est ens per se; quod Deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est ex dictis *cap. 23.* quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia iam probatum est, quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quae nec potest naturam, vel rationem generis constituere, quia sic genus non diceret quod est res, sed quod non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse, et sic in ratione substantiae intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit, nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiae, et sic nec in aliquo genere; cum ostensum sit, ipsum non esse in genere accidentis.

CAP. XXVI.

Quod Deus non est esse formale omnium.

Ex his confutatur quorumdam error, qui dixerunt, Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscuiusque rei.

1. Nam esse hoc dividitur per esse substantiae, et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiae, neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur Deum esse quo formaliter unaquaeque res est.

2. Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est *cap. 25.* Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, seu essentia divina, ut ostensum est *cap. 22.* Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3. Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequitur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium *supra cap. 15.* ostensum est.

4. Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Sortem, et Platonem, et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus, et specificantibus: homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Sorte, et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est *supra cap. 15.* Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deum ipsum esse commune omnium.

5. Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non esse: dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequeretur quod sit terminus generationis; quod est falsum, cum ipse sit aeternus, ut *supra cap. 15.* ostensum est.

6. Praeterea. Sequeretur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio, vel corruptio: si enim sit generatio, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti. Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium, secundum positionem praedictam, sequitur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem, et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum, et elevatum, ut dicitur *Isa. 6.* et eum super omnia esse, ut *Rom. 8.* habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatrae, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, *lignis, et lapidibus imposuerunt*, ut habetur *Sap. 14. 21.* Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere, Lapis est ens, quam lapis est Deus.

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum *4. cap. cael. Hierarchiae: Esse omnium est supersubstantialis divinitas.* Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse: nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, immo aliquid omnium. Cum enim divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum, et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit, quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in *11. cap. de divinis nominibus*, quod *ipsius Dei neque tactus, neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figurae sigilli ad ceram.*

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est, per additionem specificatur, vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali, vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur: licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset: et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator *in lib. de causis prop. 9. circa fin.* dicit, quod

(1) is a void to be filled by receiving what you will (Conservation)
(2) is the concrete universality of a Cause so thoroughly complete

causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur, et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt, illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes, quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest: non enim similiter esse dicimus formam in corpore, et nautam in navi.

CAP. XXVII.

Quod Deus non sit forma alicuius corporis.

Ostenso igitur, quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest, quod Deus non sit alicuius rei forma.

1 Nam divinum esse non potest esse alicuius rei quidditas, quae non sit ipsum esse, ut ostensum est *cap. 22.* Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

2. Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis.

3. Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae, et formae; partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

4 Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

5. Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, quum ipse sit primum movens, compositum erit movens se ipsum. Sed movens se ipsum potest moveri, et non moveri. Utrumque igitur in ipso est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex se ipso. Oportet igitur supra movens se ipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus; et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis se ipsum. Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens se ipsum potest quiescere, et moveri, ita potest velocius, et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, non quod est pars corporis moventis se ipsum, quasi aliqua forma eius.

Huic autem veritati concordat Scriptura: dicitur enim in *Psal. 8. 2. Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus:* et *Iob 11. 8. Excelsior caelo est, et quid facies? ... Longior terra mensura eius, et latior mari.*

Sic igitur Gentilium error evacuatur, qui dicebant, Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes, totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae. Quo supposito, sequi opinabantur, quod mundo, et partibus eius non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit *in Metaph. lib 12. cap. 41.* quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, idest idolatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

CAP. XXVIII.

Quod Deus est universaliter perfectus.

Licet autem ea quae sunt, et vivunt, perfectior sint quam ea quae tantum sunt; Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

1. Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suum modus in nobilitate: nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem, vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior, vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse: non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas, et perfectio inest rei, secundum quod est; ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit: est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

2. Item. Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere, semen enim est ab animali, vel a planta. Igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum autem est Deum esse primum ens. Igitur est perfectissimus.

3. Amplius. Unumquodque perfectum est, inquan-

tum est actu; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus. Igitur est perfectissimus.

4. Adhuc. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente: impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis; possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam, quae Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur, quicquid actus est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

5. Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis et minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniant; alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod quum quaereret Moyses divinam videre faciem, seu gloriam, responsum est ei a Domino: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur *Exodi 33. 19.* per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam *in 5. cap. de divinis nominibus* dicit: *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter, et incircumscriptive totum esse in se ipso accipit, et praeaccipit.*

Sciendum tamen, quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum, et de non esse in esse, quando factum est; tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem perfectum dicitur, non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione; et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud Matth. *5. 48. Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

CAP. XXIX.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest.

1. Part. quaest. 4. art. 3.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri, vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine, et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est: unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem: ratione cuius causa aequivoca dicitur: sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est: unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione; et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter induit; a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem huiusmodi quo in sole invenitur: ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet, et dissimilitudinem simul.

Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur *Geneseos 1. 26. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* aliquando vero similitudo negatur, secundum illud *Isa. 40. 18. Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et *in Ps. 82. 1. Deus, quis similis erit tibi? Ne taceas, neque compescaris, Deus.*

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui *9. cap. de divinis nominibus* dicit: *Eadem similia sunt Deo, et dissimilia: similia quidem secundum imitationem eius, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis esse contingit; dissimilia autem secundum quod causata habent minus suis causis.* Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem, vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae; et sic creatura habet quod Dei est, unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est: unde nec convenienter dicitur, Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae assimiletur: nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit, unde simile ei sit; creatura autem accipit a Deo, unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAP. XXX.

Quae nomina de Deo praedicari possint.

Ex his etiam considerari potest, quid de Deo dici, vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul, et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem; quaecumque nomina absolute perfectionem absque de

fectu designant, de Deo praedicantur, et aliis rebus, sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi; quaecumque vero nomina huiusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per similitudinem, et metaphoram, per quam quae sunt unius rei, alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiem intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandam speciem rei creatae, sicut homo, et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis, et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice; quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur, sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi. Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum vero ad modum significandi, omne nomen cum defectu est: nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma, et habens formam, propter formae et materiae compositionem; forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens: unde intellectus noster quicquid significat ut subsistens, significat in concretione; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est; et sic in omni nomine a nobis dicto quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit; quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis, et boni: nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur; sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet *1. et 5. c. de div. nomin.* huiusmodi nomina et affirmari de Deo, et negari: affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum. Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non possunt nisi vel per negationem, sicut quum dicimus Deum aeternum, vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa, vel summum bonum: non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supradictis patet.

CAP. XXXI.

Quod divina perfectio, et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant.

Ex praedictis etiam videri potest, quod divina perfectio, et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur: qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem huiusmodi, nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eum agens, non simile sibi generaret: ex hoc igitur sol calidus dicitur, et non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor, et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem; ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse: quae quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit, ut probatum est *cap. 23.* Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur; non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur; imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae. Huiusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa; intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, immo multo maiorem.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum: quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum; oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus: quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: *Zach. ult. 9. In die illa erit Dominus unus, et nomen eius unum.*

CAP. XXXII.

Quod nihil de Deo, et aliis rebus univoce praedicatur.

I. Part. quaest. 13. art. 5.

Ex his etiam patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

1. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem, quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt; cum divisim, et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter, et universaliter

invenitur. Patet igitur quod de Deo, et rebus aliis nihil univoce dici potest.

2. Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequitur, nisi secundum eumdem essendi modum eamdem speciem, vel formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi: nam nil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis *cap. 13.* patet; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce, et rebus aliis praedicari.

3. Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus, ut *supra cap. 25.* ostensum est; et similiter nec ut differentia; nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur; nec aliquid ei accidere potest, ut *supra cap. 25.* demonstratum est; et ita nil de Deo praedicatur neque ut accidens, neque ut proprium: nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil Deo, et rebus aliis univoce praedicari.

4. Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nil igitur de Deo univoce, et aliis rebus praedicatur.

5. Amplius. Quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati, et sic partialiter sive particularter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo, et rebus aliis univoce praedicari.

6. Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur, sicut substantia in definitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia, et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur: quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia praedicentur essentialiter: dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem fiunt praedicationes per participationem, sicut Sortes dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo, et rebus aliis univoce dici.

CAP. XXXIII.

Quod ea quae de Deo, et aliis rebus praedicantur, non dicuntur pure aequivoce.

loc. cit.

Ex praemissis etiam patet, quod non quicquid de Deo, et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

1. Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo, aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur, et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae, et causati, ut ex dictis *cap. 29. et 32.* patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo, et rebus aliis praedicatur.

2. Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex praedictis *cap. 29.* patet. Relinquitur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram aequivocationem.

3. Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis *cap. 3. et 31.* patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi attributa de Deo, et aliis rebus.

4. Adhuc. Æquivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo, et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset, procedendo de creaturis ad Deum: cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

5. Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomen praedicatur de Deo, et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo, cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur, aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus, vel si quid aliud huiusmodi est. Si autem dicatur, quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inanimatarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivens de Deo, et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati; et sic non erit pure aequivocum.

CAP. XXXIV.

Quod ea quae dicuntur de Deo, et creaturis, analogice dicuntur.

Opusc. 3. cap. 27.

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, neque aequivoce, neque uni-

voce praedicantur, sed analogice, hoc est secundum ordinem, vel respectum ad aliquod unum.

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut eius conservativum, urina ut eius signum. Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo, vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens de substantia, et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia, et accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi ergo nomina de Deo, et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen, et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem, et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitone, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur: et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente secundum naturam, et secundum nominis rationem. Quando vero illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem, et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi, quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate, quae est in animali, sicut causa effectu. Sed quia hanc virtutem per effectum cognovimus, ideo etiam ex effectu nominamus: et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo, et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAP. XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonima.

Ostenditur etiam ex dictis, quod quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonima: quia non significant rationem eamdem.

Nam sicut diversae res uni simplici rei, quae Deus est, similantur per formas diversas; ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas rationes, sive perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: et ideo de uno intellectus noster multa concipiens, non est falsus, neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint, ut *supra cap. 29. et 31.* ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit; et ita cum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonima, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

CAP. XXXVI.

Quod propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae.

I. Part. quaest. 13. art. 12.

Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo, et dividendo, quamvis Deus omnino simplex sit.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est *cap. praeced.* intelligit tamen, id quod omnibus eis respondet, omnino esse unum. Non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit intellectis, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat: ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit: Deus est bonus, vel bonitas: ita quod si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur; unitas vero ad rem intellectam: et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAP. XXXVII.

Quod Deus est bonus.

I. Part. quaest. 6. art. 1.

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

1. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: propria namque virtus uniuscuiusque est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet *in 7. Physic. text. comm. 18.* Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est: et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum autem est *cap. 18.* Deum esse perfectum. Est igitur bonus.

2. Item. Ostensum est *supra cap. 31.* esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum; quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni, bonum vero movet per se ipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

3. Adhuc. Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit *in 1. Ethic.* Om-

nia autem appetunt esse actu secundum modum suum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu, boni rationem constituit: unde et per privationem actus potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet *in 9. Met. text. com. 19.* Deus autem est ens actu, non in potentia, ut *supra cap. 16.* ostensum est. Est igitur vere bonus.

4. Amplius. Communicatio esse, et bonitatis, ex bonitate procedit; quod quidem patet ex ipsa natura boni, et ex eius ratione: naturaliter enim uniuscuiusque bonum est actio, et perfectio eius: unumquodque autem ex hoc agit quod actu est; agendo autem esse, et bonitatem in alia diffundit: unde et signum perfectionis est alicuius, quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum *in 4. Meteor. text. com. 16. 9.* Ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quae etiam movet agentem ad agendum, propter quod dicitur bonum esse: haec autem diffusio Deo competit: ostensum est enim *supra cap. 13.* quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod in *Psal. 72. 1.* dicitur: *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde!* et *Thren. 3. 25.* dicitur: *Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.*

CAP. XXXVIII.

Quod Deus est sua bonitas.

1. Part. quaest. 6. art. 1.

Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

1. Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut *supra cap. 22.* ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2. Praeterea. Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut *supra cap. 37.* ostensum est. Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum se ipsum perfectum est, ut *supra cap. 28.* ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

3. Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum: infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem est Deus. Est igitur Deus sua bonitas.

4. Item. Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil: quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est. Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

5. Amplius. Omne simplex, suum esse, et id quod est, unum habet: nam si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est *c. 18.* Igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse: est igitur sua bonitas. Per eamdem rationem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas: propter quod dicitur *Luc. 18. 19. Nemo bonus nisi solus Deus.*

CAP. XXXIX.

Quod in Deo non possit esse malum.

Ex hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

1. Esse enim, et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum; licet id quod est bonum, possit aliquid praeter esse, et bonitatem habere: nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi; sicut quod est corpus, potest esse album, et dulce. Unumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum *cap. 37. et 38.* Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas; et ita malum in eo omnino esse non potest.

2. Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet, sicut homini non potest convenire irrationabilitas, vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est *cap. praeced.* Ergo malum quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret; quod est impossibile, cum sit aeternus, ut *supra* ostensum est *cap. 15.*

3. Adhuc Cum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est *cap. 37.* In malitia autem non potest esse aliquod extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

4. Item. Malum bono oppositum est Natura autem boni, vel ratio in perfectione consistit. Ergo ratio mali in imperfectione. Perfectus autem, vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut *supra cap. 28.* ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

5. Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit, vel nihil est. Privationis autem subiectum est potentia. Hoc autem in Deo esse non potest. Igitur nec malum.

6. Praeterea. Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum, et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum, et praeter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec esse potest in eo violentum, vel praeter naturam, ut *cap. 19.* ostensum est. Malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat: dicitur enim

1. Ioan. 1. 5. Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae: et *Iob 34. 10. Absit a Deo impietas, et ab Omnipotente iniquitas.*

CAP. XL.

Quod Deus est omnis boni bonum.

1. Part. quaest. 6. art. 5.

Ostenditur etiam ex praedictis quod Deus sit omnis boni bonum.

1. Bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est *cap. 3.* Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est *cap. 27.* Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

2. Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quamdam similitudinem eius quod per essentiam dicitur, sicut ferrum dicitur ignitum, inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est *supra cap. 38.* Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet similitudinem aliquam divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

3. Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile; oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut *infra cap. 74.* probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus suam visionem Moysi promittens, dicit *Exod. 33. 19. Ego ostendam tibi omne bonum:* et *Sap. 7. 11.* dicitur de divina sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

CAP. XLI.

Quod Deus sit summum bonum.

1. Part. quaest. 6. art. 2.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

1. Nam bonum universale praeeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius, et perfectio praeeminet bonitati, et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est *cap. praec.* Est igitur ipse summum bonum.

2. Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est *cap. 38.* Est igitur ipse summum bonum.

3. Item. Quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est *cap. praeced.* Est igitur ipse summum bonum.

4. Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu, nec potentia malum esse potest; et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est *cap. 39.* Est igitur ipse summum bonum.

Hinc est quod *1. Reg. 2. 2.* dicitur: *Non est sanctus ut est Dominus.*

CAP. XLII.

Quod Deus est unus.

1. Part. quaest. 11. art. 3.

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

1. Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est *cap. 41.* Deus igitur est unus.

2. Praeterea ostensum est *cap. 18.* Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures Deos ponere.

3. Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem; sufficienter autem omnia complentur, reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

4. Amplius. Impossibile est, unum motum continuum, et singula regulantem, a pluribus motoribus esse: nam si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens, et quandoque non: ex quo sequitur quod motus non est continuus, neque regularis: motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, et in fine remittitur; motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a Philosophis probatum est *7. Phys. text. 54. et seq. et 73. et seq.* Ergo oportet eius motorem esse unum.

5. Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est, desideret optimum, quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus, qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem, quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

6. Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum, sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem: nam quod aliqua diversa ad invicem in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non potest esse quod unum ordinem intenderent ex se ipsis secundum quod sunt diversi: et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum unum, scilicet ordinans, qui ad finem quem intendit, omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur, sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex praedictis *cap. 13.* patet. Sed hoc non est per accidens, cum sit semper, vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem, et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7. Adhuc. Si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique; et sic oportet vel alterum, vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse est per se ipsum, sicut *supra cap. 18.* ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures Deos.

8. Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex dictis *cap. 16.* patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum: ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero, et sic neutrum est necesse esse per se ipsum. Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam; aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis; aut hoc erit, quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione dicitur, sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum: et sic cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest: nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis; sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale, vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi: quod est impossibile propter duo. Primo quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut *supra cap. 12.* probatum est. Secundo quia sic ipsi quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per se ipsum.

9. Adhuc. Si sunt duo Dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque; ergo neutrum erit sua quidditas, vel suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est *cap. 22.* Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos Deos.

10. Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato, inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire, quia singularitas alicuius rei non inest alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit, inquantum habet esse hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat; et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse, et per consequens impossibile est esse plures Deos. Probatio mediae. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum, inquantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem eius quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse secundum hoc quod est signatum.

11. Adhuc. Natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per se ipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio. Si per se ipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures Deos.

12. Amplius. Si sunt plures Dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem, neque differentiam essen-

tialium, neque accidentalium, ut *supra cap. 23. et 24.* ostensum est; nec etiam divina natura est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures Deos.

13. Item. Esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse, ut probatum est *supra cap. 22.* Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

14. Item. Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum. Sed Deus est esse suum, ut probatum est *supra cap. 22.* Impossibile igitur est esse nisi unum Deum.

15. Adhuc. Secundum hunc modum res habent esse quo possident unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

16. Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere; et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod sit rerum omnium principium, quod est Deus.

17. Item. In quolibet principatu ille qui praesidet, unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum: multorum etiam membrorum unum est caput; ac per hoc evidenti signo apparet, ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere, et simpliciter confiteri.

Hanc autem ostensionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus: nam *Deuter. 6. 4.* dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus,* (1) *Deus unus est:* et *Exod. 20. 3. Non habebis Deos alienos coram me:* et *ad Ephes. 4. 5. Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, Deorum multitudinem confitentes; quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos Deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae, et felicitatis, et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli, aut etiam homines, vel iudices, dii nominantur, sicut illud *Psalm. 85. 8. Non est similis tibi in diis Domine:* et *alibi Psalm. 81. 6. Ego dixi, dii estis:* et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem, et Filium non unum, sed plures Deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturae credere cogantur.

(1) Vulgata *Dominus.*

CAP. XLIII.

Quod Deus est infinitus.

1. Part. quaest. 7. art. 1.

Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut Philosophi tradunt *3. Physic. text comm. 15. 18. et 25.* non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit *cap. 42* solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, quum ostensum sit *cap. 20.* eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare, an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum conveniat. Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem, sive completionem: dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis, vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis: et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit *lib. 6. de Trinit. cap. 9.* quod *in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse.*

Ostendendum est igitur secundum huiusmodi magnitudinis modum, Deum infinitum esse: non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva, vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum quae sunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus, vel finis; sed est summe perfectum: et sic Deo infinitum attribui debet.

1. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut *supra cap. 15. et 18.* ostensum est. Est igitur infinitus.

2. Adhuc. Omnis actus alteri inhaerens, terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur; puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia non est forma in materia, ut probatum est *cap. 26. et 27.* nec esse suum inhaeret alicui formae, vel naturae, quum ipse sit suum esse, ut *supra cap. 21.* ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

3. Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut *supra* ostensum est *cap. 6.* aliquid quod est actu, et potentia, ut res ceterae. Sed potentia, quum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter.

Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4. Item. Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum: unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut *supra cap. 16.* ostensum est. Est igitur infinitus.

5. Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis (1) et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum eius. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per se ipsum; nec esse eius est receptivum, cum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

6. Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cuius esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius, vel perfectius Deo: est igitur infinitus in bonitate.

7. Amplius. Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cuius signum est quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum: et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

8. Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9. Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius, vel pars essentiae: virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito: quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut *supra cap. 20.* ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Haec autem ratio est, secundum ponentes aeternitatem mundi: qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit, sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Haec autem ratio etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem praedictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse: nam sive ex tempore secundum nos, sive ab aeterno secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit, cum sit universale essendi principium; et sic nulla praesupposita materia, vel potentia produxit. Oportet autem proportionem potentiae, vel virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae, vel virtutis passivae: nam quanto potentia passiva maior praeexistit, vel praeintelligitur, tanto a maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita, et ita essentia infinita.

10. Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto eius causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita, ostensum est enim *supra cap. 15.* ipsum esse aeternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter se ipsum, oportet ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: ait namque *Psal. 144. 3. Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.* Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum Philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti: propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia: vel ad modum quantitatis continuae secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium Philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus, neque virtus in corpore infinitum illud quod est primum principium.

CAP. XLIV.

Quod Deus est intelligens.

1. Part. quaest. 14. art. 2.

Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

1. Ostensum est enim supra, quod in moventibus, et motis non est possibile in infinitum procedere; sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est *cap. 13.* in unum primum movens se ipsum. Movens autem se ipsum, se movet per appetitum, et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur se ipsa

(1) *Al.* et finitis modis.

movere, utpote in quibus est movere, et non moveri. Pars igitur movens in primo movente se ipsum oportet quod sit appetens, et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum, et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem, et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis se ipsum, sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed huius particularis boni; quum et apprehensio sensus non sit nisi particularis: id autem quod est bonum, et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum, et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum; et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat se ipsum, ut Philosophi posuerunt *12. Metaph. text. comm. 36. et infra.*

2. Adhuc. Item necesse est sequi, si fiat reductio mobilium non tantum in aliquod primum movens se ipsum, sed in movens omnino immobile: nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma, et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

3. Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu: necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4. Item. Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia: unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium; formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem *supra cap. 16. et 20.* Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

5. Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut *supra cap. 28.* ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

6. Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur sibi finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper, aut in pluribus, sed raro: horum enim est casus. Quum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per se ipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis *cap. 13. et 37.* patet. Non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

7. Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia particulariter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur: dicitur enim *Iob 9. 4.* de Deo: *Sapiens corde est, et fortis robore:* et *12. 16. Apud ipsum est fortitudo, et sapientia:* et *in Psal. 138. 6. Mirabilis facta est scientia tua ex me:* et *Rom. 11. 33. O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* Huius autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *Theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*, quod est considerare, vel videre.

CAP. XLV.

Quod intelligere Dei est sua essentia.

1. Part. quaest. 16. art. 4.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

1. Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia: et divinum esse est ipse Deus: nam Deus est sua essentia, et suum esse.

2. Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut *supra cap. 22.* probatum est. Ergo intelligere divinum est eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia, alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

3. Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem, vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est *cap. 44.* quum nul-

la perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus *cap. 22. et 23.* patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius, et perfectius; et sic non erit infinitae perfectionis, et bonitatis: unde non erit primum.

4. Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens, et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum; et ita potentia erit in Deo, et actus; quod est impossibile, ut *supra cap. 26. et 27* probatum est.

5. Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud ab ipso; et sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cuiuslibet sit finis eius. Si autem divinum intelligere sit eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simpliciter aeternum, et invariabile, et actu tantum existens; et omnia quae de divino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem, aut compositionem in intelligendo habens.

CAP. XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

1. Part. quaest. 16. art. 2.

Ex his autem quae sunt supra ostensa, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

1. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est *cap. 45.* Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret: quod *supra* ostensis *cap. 45.* repugnat.

2. Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus actu est sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam se ipso, esset in potentia respectu alicuius: quod esse non potest, ut *supra cap. 16. et 17.* ostensum est.

3. Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens, esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut *supra cap. 23.* ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

4. Adhuc. Species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. Aut igitur divinae essentiae, aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per se ipsam; sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu eius species alia praeter essentiam ipsius, quae sit alterius rei similitudo: illa enim similitudo imprimeretur vel a se, vel ab alio. Non autem a se ipso: quia sic idem esset agens, et patiens; essetque aliquod agens quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente; et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

5. Praeterea. Intelligere Dei est eius esse, ut *supra cap. 45.* ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

CAP. XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit se ipsum.

1. Part. quaest. 16. art. 3.

Ex hoc autem ulterius patet quod ipse se ipsum perfecte intelligit.

1. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est, ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Se ipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

2. Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est per sui naturam ab omni materia, et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur, secundum quod est unum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est, ut *supra cap. 44.* est probatum. Igitur quum sit immaterialis omnino, et maxime sibi ipsi sit unum, maxime se ipsum intelligit.

3. Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu, et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu: nihil enim est in potentia, et imperfectum in Deo; essentia autem Dei secundum se ipsam perfecte intelligibilis est, ut ex praedictis *cap. 45.* patet. Quum igitur intellectus divinus, et essentia divina sint unum, ut ex dictis *cap. 46.* manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte se ipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus, et sua essentia.

4. Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei, et esse intelligibile unum et idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam: ergo se ipsum, quum ipse sit sua essentia.

5. Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum ani-

mae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intellibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus, et prima veritas: operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur se ipsum intelligit.

6. Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis praeemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime se ipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur: ait namque Apostolus *1. Cor. 2. 10.* quod *Spiritus Dei omnia scrutatur etiam profunda Dei.*

CAP. XLVIII.

Quod Deus primo et per se solum se ipsum cognoscit.

1. Part. quaest. 14. art. 5.

Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se, solum se ipsum cognoscit.

1. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit: operatio enim formae, quae est operationis principium, proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut *supra cap. 46.* probatum est. Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

2. Adhuc. Impossibile est simul multa primo, et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque se ipsum intelligit, ut probatum est *cap. 47.* Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem alterius. Id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius; quod est impossibile.

3. Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se, et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit quae non est sua substantia: quorum utrumque impossibile esse monstratum est *cap. 41. et 45.* Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum nisi suam essentiam.

4. Item. Intellectus secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius; quod est impossibile, ut ex dictis *cap. 16.* patet.

5. Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit: quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius: quod est impossibile.

6. Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita; et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo: quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis *cap. 18. et 25.* manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

7. Adhuc. Operatio intellectualis speciem, et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, quum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem, et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo, primo et per se, sit aliud ab ipso.

CAP. XLIX.

Quod Deus cognoscat alia a se.

1. Part. quaest. 14. art. 5.

Ex hoc autem quod Deus se ipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se ipso cognoscat, etiam ponere oportet.

1. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde scire dicimur unumquodque, quum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

2. Adhuc. Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit, cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se ipso vere cognoscit.

3. Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici, et quae ei conveniunt secundum naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte se ipsum cognoscat, cognoscit se esse causam: quod esse non potest, nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se. (1) Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere se ipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit *in 7. cap. de divin. nomin.* dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia:* et *infra: Divina sapientia se ipsam cognoscens, scit alia.* Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas: nam *in*

(1) *Al.* colligentibus, aut colligenda.

Psalm. 101. 20. de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo*, quasi de se ipso excelso alia videns.

CAP. L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

1. Part. quaest. 14. art. 6.

Quia vero quidam dixerunt, quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens, inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum, quod Deus omnes alias res cognoscat, prout ab invicem sunt distinctae: quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

1. Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur, quod ex supradictis aliquatenus, et *infra 2. lib. cap. 15.* plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate, vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re, potest cognosci cognito Deo, et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed Deus se ipsum cognoscit, et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim se ipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est *cap. 47.* se ipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est: quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est, et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam, et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, et communia, et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

2. Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere; unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

3. Amplius. Rerum distinctio non potest esse casu, habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa, inquantum distincta sunt Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit, *referente Aristotele 8. Phys. text. 77.* Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primae causae, quae per se ipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

4. Item. Quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut *supra cap. 28.* ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius: unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5. Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum, et multa, ut probatur *in 4. Metaph. text. comm. 3. et 4.* Deus igitur si cognoscendo essentiam, sive naturam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

6. Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut *supra cap. 28.* probatum est; oportet quod cognoscat omnes gradus entium; et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

7. Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit se ipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, quum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8. Adhuc. Quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat *1. Phys text. com. 10.* Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9. Praeterea. Apud homines, et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus, prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt: quod pro inconvenienti habet Philosophus *in 1. de anima text com. 80. et in 3. Metaphys. com. 15.*

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur: dicitur namque *Geneseos 1. 31. Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona:* et *ad Hebraeos 4. 13. Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius.*

CAP. LI.

Rationes ad inquirendum, qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sunt multa.

1. Non autem haec multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo: ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina; et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod *supra cap. 31.* multipliciter est remotum; aut essent superaddita essentiae divinae; et sic esset in Deo aliquod accidens, quod *supra cap. 33.* impossibile esse ostendimus.

2. Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere, quod Plato praedicta inconvenientia vitans, videretur posuisse introducendo ideas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur: quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem: nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere: cuius contrarium *supra cap. 40.* ostensum est.

3. Item. Dum omne quod est praeter essentiam suam, sit causatum ab eo, ut *infra 2. lib. cap. 15.* ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut *infra 2. lib. cap. 23.* et *24.* ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

4. Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu; secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia; sicut et in sensu patet: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili, et visu unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia illius; et sic indigebit aliquo reducente in actu; quod est impossibile, nam hoc esset eo prius.

5. Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAP. LII.

Rationes quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.

Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni, quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu, praeter divinum, vel animae, vel Angeli, sive intelligentiae.

1. Nam sic intellectus divinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile: sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae in rebus sunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

2. Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei coniuncta. Sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAP. LIII.

Quorum multitudo intellectorum sit in Deo.

Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant. Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est, quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum; sed manet in ipso intelligente, et habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis, et forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est, quod intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in se ipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio: et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem, et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura existit: et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret. Haec autem intentio intelligibilis operationis est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu: quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur: et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando

huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut *supra cap. 46.* ostensum est, sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium, quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAP. LIV.

Quomodo divina essentia una existens sit propria similitudo, et ratio omnium intelligibilium.

Sed rursus difficile, vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio, sive similitudo diversorum. Nam cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur; secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo, et asinus, inquantum sunt animalia: ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio; sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus dicit *in 8. Metaphys. text. com. 10.* formae, et definitiones rerum, quae eas signant, sunt similes numeris: nam in numeris una unitate addita, vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario, et ternario: similiter autem est in definitionibus: nam una differentia addita, vel subtracta variat speciem: substantia enim sensibilis absque rationali, aut irrationali addito, specie differt. In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura: nam ea quae ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit: et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum: similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam Philosophus Clemens nomine, ut refert Dionysius *5. de divin. nomin.* dixit, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut *supra* ostensum est. Forma autem omnis tam propria, quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur, et intelligendo in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae, et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis, et intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum: unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium; oportet in intellectu divino distinctionem quamdam, et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit, secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures, vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus, et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit *lib. 83. quaest. 46.* quod Deus alia ratione fecit hominem et alia aequum, et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quae in rebus materialibus existunt.

CAP. LV.

Quod Deus omnia simul intelligit.

Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

1. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cum intellectus in actu sit intellectum actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum, et coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis, habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem: unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem: et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum, et postea praedicatum: quia secundum unam totius speciem om-

nes partes comprehendit. Ex his igitur accipere possumus, quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest.

2. Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata, interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea: appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur; quae autem oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem quae sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere: intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

3. Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus, qua considerabatur primum, et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut *supra c. 45.* probatum est. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

4. Adhuc successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu, cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis *cap. 18.* haberi potest. Nulla igitur in consideratione divina successio cadit; et sic omnia quae cognoscit, simul considerat.

5. Item. Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis *cap. 13.* patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut *supra cap. 45.* ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

6. Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud quandoque est intelligens in potentia, et quandoque in actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert: dicitur enim *Iacob. 1. 17. Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

CAP. LVI.

Quod in Deo non est habitualis cognitio.

1. Part. quaest. 14. art. 1. ad 1.

Ex hoc autem apparet quod in Deo non est habitualis cognitio.

1. In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non simul omnia cognoscuntur; sed quaedam cognoscuntur actu, et alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, ut probatum est. Non est igitur in eo habitualis cognitio.

2. Praeterea. Habens habitum, et non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligeret. Ostensum est autem *cap. praec.* quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3. Amplius. Omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut *supra cap. 45.* ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

4. Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam considerantis non erit universaliter perfectus: cuius contrarium ostensum est *supra cap. 28.*

5. Amplius. Ostensum est *cap. 46.* quod ipse Deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens, vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia.

6. Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas, nec aliquod accidens accidere, ut *supra cap. 23.* probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans, aut volens, aut agens, assimilatur dispositioni dormientis: hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit *Psal. 120. 4. Ecce non dormitabit, neque dormiet qui custodit Israel.* Hinc etiam est quod *Eccli. 23. 28.* dicitur: *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem:* nam sol semper est in actu lucendi.

CAP. LVII.

Quod cognitio Dei non est discursiva.

1. Part. quaest. 14. art. 7.

Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa, vel discursiva.

1. Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones: non enim ex hoc aliquis ratiocinatur, vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est autem *cap. 55.* quod Deus non considerat unum

post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo cognitio eius est ratiocinativa, vel discursiva, quamvis omnium discursum, et ratiocinationem cognoscat.

2. Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, et alia conclusionem: non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerarentur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut *supra cap. 55.* probatum est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

3. Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, et aliquid de actu, nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut *supra cap. 16.* ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

4. Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum, nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil causatum potest esse, cum ipsa Dei scientia sit ipse Deus, ut ex superioribus *cap. 45.* patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

5. Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut *supra cap. 45.* ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

6. Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum, et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens, et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut *supra cap. 51.* ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem, non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

7. Item. Quod est supremum in nobis, est inferius eo quo est in Deo: nam inferius non attingit superius nisi in suo summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

8. Amplius. A Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut *supra cap. 28.* ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio: nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo, quod per se cognoscitur: nec ad id quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum; in cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud; quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio: unde manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

9. Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut *supra cap. 54.* probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divinam scientiam inducere videntur; tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit: quod quidem ostensum est non fieri discursive, cum eius essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas: tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videtur, si Deus syllogizare non posset: habet enim syllogizandi scientiam tanquam indicans, et non syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatae etiam sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim *Hebr. 4. 13. Omnia nuda et aperta sunt oculis eius:* quae enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda et aperta; sed ratione aperiuntur, et nudantur.

CAP. LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo, et dividendo.

1. Part. quaest. 14. art. 14.

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis, et dividentis.

1. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo, et dividendo: cognoscit enim se ipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis, et dividentis.

2. Adhuc. Ea quae intellectu dividuntur, et componuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim, et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset, vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis, et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque: cuius contrarium *supra cap. 58.* ostensum est.

3. Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem, et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio, et divisio esse non potest.

4. Item. Proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens; circa compositionem autem, et divisionem decipitur; sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio, et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

5. Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae extra animam est. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicat per modum intellectus, ipse est compositus; quod est impossibile, ut ex supradictis *cap. 18.* patet.

6. Item. Intellectus componens, et dividens diver-

sis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit: unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem, vel divisio operatio quaedam est intellectus. Si igitur Deus considerat res componendo, et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex; et sic etiam sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut *supra cap. 45.* ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere, quod enuntiabilia ignorat: nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium, et compositorum: et sic per ipsam Deus omnium multitudinem, et compositionem tam naturae, quam rationis cognoscit.

His autem sacrae Scripturae auctoritas consonat: dicitur enim *Isaiae 55. 8. Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae:* et tamen *in Psal. 93. 11.* dicitur: *Dominus scit cogitationes hominum:* quas constat per compositionem, et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit *7. cap. de div. nomin. Igitur divina sapientia se ipsam cognoscens cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive.*

CAP. LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

1. Part. quaest. 36. art. 5. ad 1.

Ex hoc autem apparet quod licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis, et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae secundum Philosophum *6. Metaph. text. comm. 8.* solum circa compositionem, et divisionem intellectus est.

1. Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei adaequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit, et cognoscit, oportet esse rei aequatum, scilicet ut ita in re sit sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio, et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est *cap. 55. et praec.* et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio, et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

2. Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur, vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas, et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem, vel applicationem ad rem: unde de se nec verum, nec falsum dici potest, sed tantum complexum: in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis, aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem: unde licet ipsum incomplexum, et etiam definitio non sit secundum se verum, vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet *in 3. de anima text. com. 26.* etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum: unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius, vel illius rei definitio secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant in invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impossibile quod sic intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus cognoscendo suam quidditatem ut suam.

3. Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit, quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quamdam aggregationem perfectionum, seu formarum invenitur, ut *supra* ostensum est *cap. 28.* Intellectus autem noster apprehendendo (1) incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis, vel divisionis, sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum, et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

4. Item. Cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut *supra cap. 40.* ostensum est; bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum *6. Ethic. cap. 3.* Ergo veritas in Deo est: et hoc est quod dicitur *Rom. 3. 4. Est autem Deus verax.*

CAP. LX.

Quod Deus est veritas.

1. Part. quaest. 16. art. 1.

Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

1. Veritas enim quaedam perfectio intelligentiae est, sive intellectualis operationis, ut dictum est *c. praec.* Intelligere autem Dei est sua substantia: ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est *cap. 45.* non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per se ipsum perfectum, sicut et de divino esse *supra cap. 28.* ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

2. Item. Veritas est quaedam bonitas intellectus

(1) *M.* incompleta.

secundum Philosophum *6. Ethic. cap. 5.* Deus autem est sua bonitas, ut *supra cap. 38.* ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

3. Praeterea. De Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut *supra cap praec.* ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut *supra cap. 38.* ostensum est. Deus ergo est sua veritas

4. Amplius Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum *in 6. Metaph. text. comm. 8.* res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriae naturae consequitur. ut Avicenna dicit *in sua Metaphysica tract. 8. cap. 6. et 1. tract. cap. 6.* quod *veritas rei est proprietas esse uniusquiusque rei, quod stabilitum est ei,* inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis *Ioan. 14. 6. Ego sum via, veritas, et vita.*

CAP. LXI.

Quod Deus est purissima veritas.

Hoc autem ostenso manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas, et deceptio admisceri potest.

1. Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

2. Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est *cap. 38.* Impossibile est igitur in divina cognitione errorem, sive deceptionem, aut falsitatem esse.

3. Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus, aut discursivus, ut *supra cap. 57.* ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas, nec deceptio.

4. Item. Quando aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde id quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis, aut imaginatio apprehendit sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

5. Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus; virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis, est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas

6. Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae: ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum: unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque intantum perfectum est, inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum, et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

7. Item. Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere, et refutamus falso decipi Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est *cap. 39.* Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur *Rom. 3. 4. Est autem Deus verax: Numeri 23. 19. Non est Deus quasi homo ut mentiatur: 1. Ioan. 1. 5. Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.*

CAP. LXII.

Quod divina veritas est prima et summa veritas.

1. Part. quaest. 16. art. 5.

Ex his autem quae ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima et summa veritas.

1. Sicut enim est dispositio rerum in esse. ita et in veritate, ut patet per Philosophum *in 2. Metaph. text. com. 4.* et hoc ideo quia verum, et ens se invicem consequuntur: est enim verum, cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

2. Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est *cap. 60.* Sua igitur veritas est prima et summa veritas.

3. Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet *in 5. Metaph. text. com. 20.* Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus, et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

4. Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis; unde omnes

colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis: veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quae est extra animam: ex hoc enim verus dicitur quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut *infra 2. lib. cap. 24.* probabitur, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis: tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Cum ergo Deus sit primus intellectus, et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit *in 10. Metaph. text. comm. 7.* Divina igitur veritas est prima, summa, et perfectissima veritas.

CAP. LXIII.

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat: unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt, quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio, et sensus, et huiusmodi; intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit; et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit, *Averroes lib. de somn. et vig. cap. 3.*

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut *cap. 45.* ostensum est, *Aver. lib. dest. dub. 1. et Avi. tractat. 8. cap. 6. Metaph.*

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter: unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt: certa enim cognitio est quae falli non potest; cognitio autem omnis quae est de contigenti, falli potest, cum futurum est: potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur: si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset: unde de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam, et infallibilem, ut *supra cap. 61.* ostensum est: impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat propter eius immutabilitatem, ut dictum est *cap. 45 in fin. et cap. 55. et 56.* Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat, *Aver. lib. dest. ubi sup.*

Quarta est ex hoc quod quorumdam singularium causa est voluntas; effectus autem antequam sit, non potest nisi causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de huiusmodi singularibus, quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur, sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae: unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat, *Commentator 12. Metaph. com. 51.*

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat, *Idem ibid.*

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut *supra cap. 59.* ostensum est; videtur sequi quod Deus malum, et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia: privatio enim non nisi in potentia esse potest: et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum, et privatio invenitur, *Idem 3. de anima comm. 25.*

CAP. LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

Ad huius autem erroris exclusionem, ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo ergo ostendemus, quod divinus intellectus singularia cognoscit. Secundo quod cognoscit ea quae non sunt in actu. Tertio quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quarto quod cognoscit motus voluntatis. Quinto quod cognoscit infinita. Sexto quod cognoscit quaelibet vilia, et minima in entibus. Septimo quod cognoscit mala, et privationes quaslibet, vel defectus.

CAP. LXV.

Quod Deus singularia cognoscat.

1. Part. quaest. 14. art. 11.

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

1. Ostensum est enim *supra cap. 45.* quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares: hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur *in 7. Metaph. tex. comm. 51.* Deus igitur cognoscit res

alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

2. Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci, sicut cognita anima rationali, et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata, et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore, et hac anima, ut etiam essentia hominis universalis ex anima, et corpore, ut patet *in 7. Metaph. text. comm. 34.* unde sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis, si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam, et accidentia individuantia, et formas pertingit: cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia, in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quae esse quocumque modo habent. cum sit primum, et universale principium essendi, a quibus materia, et accidens non sunt aliena; cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3. Amplius. Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiae primae, et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri, si par, et impar ignorentur. Sed universale, et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale, et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, ut hominem, aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

4. Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est *cap. 43.* Sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut *supra cap. 28.* habitum est. Oportet ergo quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

5. Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione, et sensu: nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione, et sensu, hoc Deus uno suo et simplici intellectu considerat: est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu, et imaginatione apprehendimus.

6. Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, et mensura ipsarum, ut *infra 2. lib. cap. 24.* ostendetur; et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

7 Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum, et appetitum, ut *supra* ostensum est *cap. 44.* Non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum, hoc est inquantum est hic et nunc, et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare; qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum; vel aliquid quod est infra Deum, cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

8 Item. Agens honorabilius est patiente, et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus, non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem. Sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus. Virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem: cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis, et cogniti; in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas; in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis, et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9. Praeterea. Sequeretur inconveniens, quod Philosophus *1. de anima text. com. 80.* contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

Haec autem probata veritas etiam Scripturae sacrae auctoritate confirmatur: dicitur enim *Hebr. 4. 13. Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.* Error etiam contrarius excluditur *Eccli. 16. 16. Non dicas: A Deo abscondar: et ex summo quis mei memorabitur?*

Patet etiam ex dictis, qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et ma-

teriae, et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAP. LXVI.

Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.

1. Part. quaest. 14. art. 9.

Secundo ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

1. Ut enim ex supradictis *cap. 36.* patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus *in Praedicamentis cap. ad aliquid* de circuli quadratura, non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias, quod etiam non existentium esse potest.

2. Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum Artifex autem sua artis cognitione, etiam ea, quae nondum sunt artificiata, cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet, Deum eorum quae non sunt, notitiam habere.

3. Praeterea. Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex supradictis *cap 65.* patet. Sed cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut *supra cap. 42.* ostensum est, quaelibet autem alia res habeat esse, et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea quae sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem, et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt.

4. Amplius. Intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim equi, vel leonis essentiam comprehendere, omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis *cap. 59.* patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt, notitiam habere.

5. Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praecognosci potest, etiam antequam sit, sicut cognoscit Astrologus eclypsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut *supra cap. 49.* ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

6. Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens, quod de ratione aeternitatis est: temporis autem duratio successione prioris, et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum, non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui: huius enim similitudinem habet instans temporis, sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato coexistit: nam cum tempus motum non excedat, aeternitas quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum aeterni esse numquam deficiat, cuilibet tempori, vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas: cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim inter circumferentias signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul: ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum, vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens: nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet; non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad eius scientiam: ea enim quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in se ipsis, sed existentia solum in divina potentia; quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae; ea vero quae sunt praesentia, praeterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in se ipsis: et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in se ipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori; et tamen omne esse cuiuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam: nam sua essentia est repraesentabilis secundum multa quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt: ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis: esse etiam cuiuslibet rei quod habet in se ipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus, inquantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in se ipsis: quod rationi scientiae non obsistit.

His autem quae praemissa sunt, etiam Scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet: dicitur enim *Eccli. 23. 29. Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita; sicut et post perfectum* (1) *cogno-*

(1) Vulgata *respicit.*

scit omnia: et *Hierem. 1. 5. Priusquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex praedictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum: sicut qui cognosceret eclypsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione; cum ostensum sit *cap. 55.* quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in se ipsis.

CAP. LXVII.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit; nec tamen contingentia esse desistunt.

1. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est: contingens enim cum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse, falli potest: falletur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit: ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse. Sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est: unde nihil certitudini sensus deperit quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est, ut *supra cap. 66.* ostensum est. Relinquitur igitur quod de contigentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

2. Item. Contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit, et esse, necessarium autem ex sua causa non potest non esse; secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse, et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in se ipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3. Amplius. Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis *cap. 50.* patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint, vel non sint.

4. Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit: unde cum in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5. Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingit enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima, et remota Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota (1) earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnant, cum contingat causas intermedias contingentes esse.

6. Item. Scientia Dei vera non esset, et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus esse evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire: sic igitur divinae scientiae certitudo, et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionum contingentium in Deo repugnans sit repellenda: non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingenter producere. Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores: non enim sequitur, si id quod est a Deo scitum, variari potest, quod eius scientia possit falli, vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur. Sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus, quum dicitur, Deus scit, vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius id quod a Deo scitum dicitur, est futurum; non autem respectu divinae scientiae est futurum, quae in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet; respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quaestio, qua quaeritur, an possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo ut iam in sua essentia visum: quo posito non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest quantum ad illud instans non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati; vel etiam tempus praeteritum, quod designatur cum dicitur, Deus scivit. Unde habitudo temporis praeteriti, vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur; quod omnino ei non competit: et ex hoc accidit secundum accidens falli.

Praeterea. Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Sortem sedere

(1) Al. eius.

ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiae: haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet : unde etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere, necesse est sedere: patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram ; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam, et sic in his, et in omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem, et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contigentia sciat, etiam auctoritate Scripturae sacrae ostenditur: dicitur enim *Sap. 8. 8.* de divina sapientia : *Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum, et saeculorum:* et *Eccli. 39. 24. Non est quicquam absconditum ab oculis eius;* (1) *a saeculo, et usque in saeculum respicit :* et *Isaiae 48. 5. Praedixi tibi ex tunc, antequam venirent, indicavi tibi.*

CAP. LXVIII.

Quod Deus cognoscit motus voluntatis.

1. Part. quaest. 57. art. 4.

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium, et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium.

1. Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut *supra cap. 49.* ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huius entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate, vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quae sunt in cogitatione, et voluntate cognoscat.

2. Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus, et voluntatis: nam quum quaelibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes, et affectiones mentis.

3. Item. Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa; ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, vel intelligendo, cognoscit esse cuiuslibet rei ; ita cognoscendo suum intelligere, et velle, cognoscit omnem cogitationem, et voluntatem.

4. Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis *cap. 66.* patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum, et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum : sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti ; et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes, et voluntates.

5. Item. Deus non minus cognoscit substantias intellectuales quam ipse, vel nos substantias sensibiles; cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem, et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo, et a nobis. Quum igitur cogitatio animae sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quaedam sit inclinatio ipsius ad aliquid, nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes, et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim *in Psalm. 7. 10. Scrutans corda, et renes Deus:* et *Prover. 15. 11. Infernus. et perditio coram Deo: quanto magis corda filiorum hominum:* et *Ioan. 2. 25. Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine.* Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse, et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus se ipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

CAP. LXIX.

Quod Deus cognoscit infinita.

1. Part. quaest. 14. art. 12. et 1. Sent. dist. 39. quaest. 11. art. 3. et de verit. quaest. 11. art. 9.

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscat.

1. Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus *cap. 49.* patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia : est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

2. Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis *cap. 47. et 49.* patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum sit infinita, ut ostensum est *supra cap. 49.* ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

3. Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercumque (2) modo sunt, ut ostensum est *cap. 66.* oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philo-

(1) Vulgata *a saeculo usque in saeculum.*

(2) *An redundat* modo? *vel legendum* qualicumque modo?

sophus *in 3. Physic. text. com. 8.* Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia: est enim unitas potentia omnis numerus.

4. Amplius. Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed quum sit perfectionis infinitae, ut *supra cap. 43.* ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita, habentia infinitas perfectiones: quia nec aliquod unum eorum, nec quaelibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5. Praeterea. Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est *cap. 43.* ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinitum infinita capere potest.

6. Praeterea Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum *in 3. de anima tex. com. 7.* quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiamsi aliqua, vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum, et omnia simul haberent esse receptum, et limitatum ad aliquam speciem, vel genus; et sic secundum aliquid esset finitum, unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut *supra cap. 4.* ostensum est. Quum igitur Deus perfecte se ipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

7. Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior, et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere; sicut omnis virtus quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam, sive perfectionem est infinitus, ut *supra cap. 43.* ostensum est. Potest ergo unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

8. Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et eius essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id ad quod est in potentia intellectus noster, est eius perfectio intelligibilis; est autem in potentia ad omnes species intelligibiles; species autem huiusmodi sunt infinitae: nam etiam numerorum species infinitae sunt, et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita huiusmodi cognoscat.

9. Item. Quum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare, si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia: quorum utrumquo est impossibile, ut ex supradictis *cap. 33. et 34.* patet.

10. Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

11. Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur: unde et simul multa cognoscuntur a Deo, et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum, et finitorum cognitio; et sic quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita.

Huic autem consonat quod *in Psalm. 146. 5.* dicitur: *Et sapientiae eius non est numerus.*

Patet etiam ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus.

Differt autem intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor quae hanc differentiam faciunt.

Primum est quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus.

Secundum est quod quum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.

Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere, et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando: quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur quasi per unam speciem visa.

Quartum est quod intellectus divinus est eorum quae non sunt, ut ostensum est.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi *1. Phys. text. com. 35.* quo dicit, quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat: quia quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset: haec enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit: unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur: quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: quum generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam; scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae, prout scit etiam quae non sunt: scit enim Deus infinita quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae: ut scit etiam infinita quae sunt in potentia sua, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita; si tamen nihilominus Deus ea cognosceret.

CAP. LXX.

Quod Deus cognoscit vilia.

1. Part. quaest. 22. art. 3. ad 3.

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiae eius non repugnat, sed attestatur.

1. Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res, similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex supradictis *cap. 43.* patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis, et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem, et distantiam a Deo, qui est infinitae nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus, Deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit.

2. Praeterea. Omne quod in eo quod est, vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet: quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps, sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est; sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa; et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se: quod supra improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognosceret, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

3. Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, quum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet *in 12. Metaphys. text. com. 52.* Si igitur Deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora, et viliora, in quorum distantiis, et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam quae vilia reputantur.

4. Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum; per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum, vel eo quod dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis *cap. 38. et 39.* patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in se ipsa habet, ut *supra cap. 31. et 54.* ostensum est.

5. Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam in parva potest. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia, et vilia, non est iudicanda vilis; sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina, et humana, et alia scientia est utriusque; unde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic: nam eadem scientia, et consideratione se ipsum, et omnia alia considerat. Non igitur eius sientiae aliqua vilitas adscribitur, ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur *Sap. 7. 24.* de divina sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam.*

Patet etiam ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter ordinatur scientia, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima: nam Philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, ut *supra cap. 49.* ostensum est.

Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis Philosophi *in 12. Metaph. text. com. 51.* nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscantur, quando scilicet est alia cognitio vilium, et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAP. LXXI.

Quod Deus cognoscit mala.

1. Part. quaest. 14. art. 10.

Item restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala.

1. Bono enim cognito malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

2. Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut *supra cap. 11.* ostensum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur; et sic est malorum cognoscitivus.

3. Item. verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit; verum autem non solum est bonum esse bonum, sed

etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed cum divinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

4. Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut *supra cap. 50.* ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud, unde et prima quae se ipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut nulla quantitas est substantia. Cognoscit (1) autem Deus negationem; privatio autem quaedam negatio est in subiecto determinato, ut *in 4. Metaph. text. com. 4.* ostenditur. Cognoscit igitur privationem, et per consequens malum quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

5. Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut *supra cap. 49. et 50.* ostensum est, et probatum, et etiam a quibusdam Philosophis conceditur, et probatur; oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorumdam generum species sunt contrariae, tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet *in Metaph. lib. 10. text. comm. 13.* Sed in contrariis includitur oppositio formae, et privationis, ut *ibidem* habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et sic per consequens malum.

6. Adhuc. Deus non solum cognoscit formam, sed etiam materiam, ut *supra cap. 65.* ostensum est. Materia autem cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendit, sicut et in omnibus aliis potentiis accidit; extendit autem se potentia materiae et ad formam, et ad privationem: quod enim esse potest, potest etiam et non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

7. Item. Deus cognoscit aliquid aliud a se. Ergo maxime cognoscit quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

8. Praeterea. In nobis malorum cognitio numquam vituperatur, secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis; sed per accidens secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut *supra cap. 13.* ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur *Sap. 7. 30.* quod Dei *sapientiam non vincit malitia: Prov. 15. 11. Infernus, et perditio coram Domino:* et *in Psal. 68. 6. Delicta mea a te non sunt abscondita:* et *Iob 11. 11.* dicitur: *Ipse enim novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem, nonne considerat?*

Sciendum tamen, quod circa cognitionem mali, et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam quum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat, et diversas, id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu: unde et potentiam cognoscere potest, inquantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia, ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est in potentia, sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit, quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae, et privationis. Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem, nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum: unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia, et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum; intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut *supra cap. 46.* ostensum est, non solum autem actus, sed potentias, et privationes. Et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit *in 3. de anima text. com. 25.* dicens: *Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentiam esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium, scilicet in potentia, se ipsum cognoscit, et actu est, et separabile.*

Neque oportet sequi expositionem Averrois, qui vult, quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit se ipsum, et semper actu.

Rursus sciendum, quod si Deus hoc modo se ipsum cognosceret, quod cognoscendo se non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem, aut malum: quia bono quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, quum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se, cognoscit alia, ut *supra* ostensum est; ita non oportet quod eius cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala: nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil sit aliud quam privatio boni: unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas definitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinae cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit, quia malum non dicitur esse nisi inquantum est privatio boni: unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque

(1) *Al.* enim.

quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAP. LXXII.

Quod Deus sit volens.

1. Part. quaest. 19. art. 1.

Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

1. Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis *cap. 44.* patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

2. Adhuc. Cuicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, et quibusdam dissimile. In intelligente autem, et sentiente est forma rei intellectae, et sensatae, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis, et sentientis ad ea quae sunt intellecta, et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt, et sentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem, et sentientem: quia intelligere, et sentire est, secundum quod res sunt in intellectu, et sensu secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens, et intelligens ad rem quae est extra animam, per voluntatem, et appetitum: unde omnia sentientia, et intelligentia appetunt, et volunt; voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

3. Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti, inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem, et conservationem sui esse; unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem; aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, per appetitivam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse, et sua bonitas.

4. Item. Intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut *supra cap. 44.* ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

5. Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis, et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque aestimatione boni, vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus, et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut *infra* ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

6. Item. In virtutibus motivis, et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum: intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis: et hoc habet, quia obiectum eius est finis: quamvis intellectus non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

7. Praeterea. Liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

8. Amplius. Finis, et agens ad finem, semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus, quam in artificialibus: nam forma artis, per quam artifex agit, est species formae quae est in materie, quae est finis artificis; et forma ignis generantis, qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima, cuius contrarium ostensum est *supra cap. 13.* Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet: ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens, qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacrae Scripturae testimonia confitentur: dicitur enim *in Psal. 134. 6. Omnia quaecumque voluit, fecit Dominus:* et *Roman. 9. 19. Voluntati eius quis resistit?*

CAP. LXXIII.

Quod voluntas Dei sit eius essentia.

1. Part. quaest. 19. art. 1. ad 3. et quaest. 20. art. 3. ad 2.

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

1. Deo enim convenit esse volentem, inquantum est intelligens, ut ostensum est *cap. 44. et 45.* Est autem intelligens per essentiam suam, ut *supra* probatum est. Ergo volens: est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

2. Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle est perfectio volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut *supra cap. 28.* probatum est; eo quod cum esse divinum sit secundum se perfectissimum,

nullam supervenientem perfectionem admittit, ut *supra* ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius : ergo voluntas Dei est eius essentia.

3. Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per suam essentiam sit volens: sua igitur voluntas est sua essentia.

4. Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo : quae omnia *supra cap. 16. 18. et 23.* improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

CAP. LXXIV.

Quod principale volitum Dei est divina essentia.

1. Part. quaest. 19. art. 1. ad 3. et de potent. quaest. 3. art. 17. ad 14.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

1. Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut *supra cap. 72.* dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia, ut probatum est *cap. 48.* Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

2. Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut *supra cap. 44.* dictum est ; et similiter se habet volitum ad volentem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequetur quod aliquid sit superius divina voluntate, quod ipsam movet; cuius contrarium ex praedictis *cap. 44.* patet.

3. Praeterea. Principale volitum unicuique volenti est causa volendi : cum enim dicimus, Volo ambulare, ut saner, causam nos reddere arbitramur : et si quaeratur, Quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per se ipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam se ipsum, sequeretur quod aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est *cap. 73.* Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi: quod est contra rationem primi entis.

4. Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis : nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est *cap. 41.* Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

5. Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per Philosophum *in 1. de caelo et mundo text. com. 116.* Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur suo principali obiecto ; et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Igitur principale obiectum divinae voluntatis est divina essentia. Cum autem divina essentia sit Dei intelligere, et omnia alia quae in ipso esse dicuntur: manifestum est quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est huiusmodi.

CAP. LXXV.

Quod Deus volendo se, vult etiam alia a se.

1. Part. quaest. 19. art. 2.

Hinc autem ostendi potest quod Deus volendo se, vult etiam alia.

1. Cuius enim est velle finem, eius est velle ea quae sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis *cap. praec.* aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

2. Item. Unusquisque eius quod est propter se ipsum ab ipso volitum, et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliora, et multiplicari quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter se ipsam vult, et amat; non autem secundum se augmentabilis, et multiplicabilis est, ut ex supradictis *cap. 42.* manifestum est, sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam, et perfectionem vult, et amat.

3. Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se, et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse et secundum se, et propter ipsum vult, et amat, ut *supra cap. praec.* ostensum est; omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum multitudinem participatio, ut ex praedictis *cap. 22.* aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult, et amat se, vult, et amat alia.

4. Adhuc. Deus volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodam modo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut *supra* ostensum est *cap. 28. et 54.* Deus igitur volendo se etiam alia vult.

5. Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit, et in magis remota, ut *supra cap. 70.* dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior, et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis, et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

6. Praeterea. Voluntas sequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim *Sap. 11. 25. Diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.*

CAP. LXXVI.

Quod Deus uno actu voluntatis se, et omnia alia velit.

1. Part. quaest. 19. art. 2. ad 4.

Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se, et alia velit.

1. Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu fertur in obiectum, et in rationem formalem obiecti; sicut eadem visione videmus lumen, et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est *cap. 75.* uno actu voluntatis vult se, et alia.

2. Amplius. Quod perfecte cognoscitur, et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur, et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quod velit se, et quo non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se, et alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi inquantum vult se, ut probatum est *cap. praec.* Relinquitur igitur quod se, et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

3. Adhuc. Sicut ex supradictis *cap. 54.* patet, in actu cognoscitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus; sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quae sunt ad finem in operativis, et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus, et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem, et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul et eodem actu voluntatis Deus vult se, et alia.

4. Item. Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se, et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis: quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

5. Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem, qua vult se: quod est impossibile.

6. Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est *cap. 73.* Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

7. Item. Velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se, et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se, et alia, inquantum sua bonitas est rati omnis bonitatis.

CAP. LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitat divinae substantiae.

1. Part. quaest. 19. art. 2. ad 4.

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitud non repugnat unitati, et simplicitati divinae substantiae

1. Nam actus secundum obiecta distinguuntur. S igitur volita plura quae Deus vult, inducerent in ips aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset i eo una tantum operatio voluntatis: quod est contr praeostensa *cap. praeced.*

2. Item. Ostensum est quod Deus alia vult, in quantum vult bonitatem suam. Hoc ergo modo com parantur aliqua ad voluntatem Dei quo comprehen duntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eiu unum sunt: sunt enim aliqua in ipso secundum mo dum eius, scilicet materialia immaterialiter, et mult unite, ut ex supradictis *cap. 55. et 58.* patet. Reli quitur igitur quod multitudo volitorum non multipl cat divinam substantiam.

3. Praeterea. Divinus intellectus, et voluntas su aequalis simplicitatis, quia utrumque divina est substa tia, ut probatum est *cap. 55. et 72.* Multitudo aute intellectorum non inducit multitudinem in essentia d vina, neque compositionem in intellectu eius. Erg neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem i essentia divina, aut compositionem in voluntate.

4. Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum i terest quod cognitio fit, secundum quod cognitum e aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, se e contra secundum quod appetitus refertur ad re appetibilem, inquantum appetens quaerit in quo qui scat: et propter hoc bonum, et malum, quae resp ciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem, et fa sum quae respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Ph losophus dicit *in 6. Metaph. text. com. 8.* Quod aute aliquid ad multa se habet, non repugnat simplicita eius; cum et unitas sit multorum numerorum princ pium. Multitudo igitur volitorum a Deo non repu gnat eius simplicitati.

CAP. LXXVIII.

Quod divina voluntas ad singularia bona se extendi

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere ad conservandam simplicitatem divinam, quod vel alia bona in quadam universitate, inquantum vult s esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere non autem velit ea in particulari.

1. Nam velle est secundum comparationem voles tis ad rem volitam. Non autem prohibet divina sim plicitas quin possit comparari etiam ad multa particu laria: dicitur enim Deus optimum, vel primum etia respectu singularium. Ergo sua simplicitas non proh bet quin in speciali, vel particulari alia se velit.

2. Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquan

tum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

3. Amplius. Secundum Philosophum *in 12. Metaph. text. com. 52.* duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem, secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est *cap. 75.* Vult igitur bonum ordinis totius, et universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

4. Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum: non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut *infra lib. 2. cap. 23.* ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

5. Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut *supra cap. 65.* probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae *Gene. 1. 4.* ad singula complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: *Vidit Deus lucem quod esset bona:* similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

CAP. LXXIX.

Quod Deus velit etiam quae nondum sunt.

De ver. quaest. 23. art. 3. ad 9.

1. Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum: forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, ut uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

2. Amplius. Voluntas dicitur ad volita, sicut creatura, et Creator. Non autem potest dici Deus esse Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quae sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quae sunt. Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est inviariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam, quod ea quae non sunt in se ipsis, sunt in Deo, et in eius intellectu: unde nihil prohibet, ea quae non sunt in sè ipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum: nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliud velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quod est in ipso, vel in eius intellectu; sequeretur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes; sed quod Deus, huiusmodi quae nondum sunt, velit etiam esse in se ipsis.

3. Rursus. Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in se ipso. Dicamus igitur, quod cum bonum apprehensum moveat voluntatem; oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis, quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum; non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu; sed eam esse, vel fuisse, vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura, secundum aliquod tempus; et non solum secundum quod est in Deo cognoscente: vult enim Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, ut creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam: nam velle est actio in volente manens, unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu; sed facere, et creare, et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

CAP. LXXX.

Quod Deus de necessitate vult suum esse, et suam bonitatem.

1. Part. quaest. 19. art. 3.

Ex his autem quae *supra cap. 74.* ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse, et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

1. Ostensum est enim supra, quod Deus vult suum esse, et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse, et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum, quod

est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse, et suam bonitatem.

2. Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis *cap. 75.* patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

3. Amplius. In appetitivis, et in operativis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis, et appetitivis ratio omnium agendorum, et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle: et sic si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

4. Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo qui est primo et maxime ens. Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se necesse esse, ut *supra cap. 13.* ostensum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

5. Praeterea. Omnis perfectio, et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut *supra cap. 28.* probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est: ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CAP. LXXXI.

Quod Deus non de necessitate vult alia à se.

1. Part. quaest. 19. art. 3.

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis, et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset; cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut *supra cap. 75.* probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

1. Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo, sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas, ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

2. Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni: unde quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate, ratione alicuius boni adiuncti, quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se: non igitur de necessitate vult esse alia a se.

3. Amplius. Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, et infinitis modis participabilis, etiam aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt, participetur; si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum. quia si vellet, essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut *infra lib. 2. cap. 23.* ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

4. Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem; sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut *infra cap. 22.* ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit ex hoc quod vult se.

5. Amplius. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut *infra cap. 24.* ostendetur. Sed artifex quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum, quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit; cum tamen ex hoc quod intelligit, et vult se, intelligat, et velit alia. Huius autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodam modo: ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse quae in ipsam ordinentur ut in finem: et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAP. LXXXII.

Rationes contra praemissa, et earum solutiones.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quae vult, non ex necessitate velit.

1. Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae

est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis; erit enim Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut *supra cap. 15.* ostensum est.

2. Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse, potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

3. Praeterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut *supra cap. 19. et 25.* ostensum est.

4. Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet; cuius contrarium *supra cap. praec.* ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum; et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum. Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter; uno modo ex parte sui; alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur: unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen (1) utrumque esse potest; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu; sed semper est volens actu, quicquid vult non solum circa se, sed etiam circa causata. Sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis, per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus; cum non est necessarius ordo praedicati ad subiectum; unde cum dicitur, Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit *in 5. Metaph. text. comm. 17.* sicut triangulum habere duo latera aequalia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam; cum in mathematicis non sit potentia, neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit: quod etiam Scriptura sacra profitetur *1. Regum 15. 29. Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta: intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut *supra cap. 49.* ostensum est: quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis, et essentiae, non ut eius principia; et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit, quod cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter, ut ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quamdam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Nec etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se, et alia. Sed habitudo eius ad se est necessaria, et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria, et naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria: quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse.

CAP. LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.

Ex his autem haberi potest quod licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione, vel suppositione.

1. Ostensum est enim *cap. praec.* divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc, et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

2. Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse, est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Est ergo necessarium ex suppositione.

3. Praeterea. Quidquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed

(1) *An* utrumque uti potest?

non potest nunc non velle quod proponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas. Ergo numquam potuit non velle quicquid voluit: igitur est necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle; neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

4. Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem: quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAP. LXXXIV.

Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se.

Ex hoc igitur apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae secundum se sunt impossibilia.

1. Huiusmodi enim sunt quae in se ipsis repugnantiam habent, ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant; et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

2. Item. Sicut *supra cap. 75.* ostensum est, Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantum non potest in eo servari huiusmodi similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis, inquantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, inquantum huiusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens, et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio, et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad se ipsum repugnantiam habet, inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest per se esse impossibilium.

3. Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibi ipsis repugnent; nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

4. Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona: ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt, vel possunt esse bona.

CAP. LXXXV.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.

1. Part. quaest. 19. art. 8.

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

1. Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est *cap. 83.* Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud: nam et in agentibus naturalibus, quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

2. Amplius. Principalius vult Deus bonum universitatis suorum effectuum, quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3. Adhuc. Universi bonum in quodam ordine consideratur, ut patet *10. Metaphys. tex. com. 25.* Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, quum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa: unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse; sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt: quae quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

4. Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut *supra cap. 85.* ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. (1) Haec autem excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet reddunturex suppositione necessaria; sicut Sortem moveri, si currit, est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam: non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud necessitate eveniat; sed quod haec conditionalis sit vera, et necessaria: Si Deus aliquid vult, illud erit: consequens tamen non oportet esse necessarium.

---

(1) *Lucarinus legendum putat;* Haec autem sola excludit etc. *Vide Dissertationem praeviam.*

CAP. LXXXVI.

Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.

1. Part. quaest. 19. art. 5.

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

1. Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso.

2. Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

3. Item. Sicut *supra cap. 83.* ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad aliud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habeat bonitatem ipsius.

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi; ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas, vel decor accrescit universo, sicut ex his quae sunt solum ad monimentum vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae absolute ad ipsum requiruntur; licet et haec etiam habeant quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione, necessitatem autem absolutam solum quum vult se ipsum.

CAP. LXXXVII.

Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

1. Part. quaest. 19. art. 5. et de verit. q. 1. art. 2.

Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliqua causa.

1. Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle; aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate: nam ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut *supra cap. 57.* circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem, et omnia alia; cum sua actio sit sua essentia.

Per praedicta autem excluditur error quorumdam dicentium, omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oportet rationem reddere, nisi quia Deus vult: quod etiam divinae Scripturae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse, secundum illud *Ps. 103. 24. Omnia in sapientia fecisti:* et *Eccli. 1.* dicitur, quod Deus effudit sapientiam super omnia opera sua.

CAP. LXXXVIII.

Quod Deo inest liberum arbitrium.

1. Part. quaest. 19. art. 10. et 1. Sent. dist. 25. et de verit. quaest. 24. art. 3.

Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis liberum arbitrium est respectu eius quod volumus, ut currere, vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut *supra cap. 81.* ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2. Adhuc. Voluntas divina in his ad quae non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut *supra cap. 82.* ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae, sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

3. Item. Secundum Philosophum *in 3. Ethic. cap. 7.* voluntas est finis; electio autem eorum quae ad finem sunt. Cum igitur Deus se ipsum tamquam finem velit, et non sicut quae ad finem sunt, alia vero sicut quae ad finem sunt: sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4. Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum *in princ. Metaph.* Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est.

CAP. LXXXIX.

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

1. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur *in 7. Physic. text. com. 58.* Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta *cap. 44. et 45.* est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

2. Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem, vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, neque virtus in corpore, ut *supra cap. 20.* ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

3. Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis, ut *supra cap. 13.* ostensum est. Patet igitur quod huiusmodi passiones in Deo esse non possunt.

4. Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur secundum modum, et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi, et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut *supra cap. 82.* ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

5. Adhuc. Omnis passio est alicuius in potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit actus purus. Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet: sic igitur omnis passio et nomine, et re a Deo removetur.

6. Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suae speciei. Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. Talis autem est tristitia, et dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens, et habitum. Tristitia igitur, et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

7. Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono, et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes, et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum: quod quidem Deo non potest competere ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest etiam ratione suae speciei; et similiter neque desiderium alicuius non habiti.

8. Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suae speciei timor excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

9. Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

10. Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum, apprehendatur ut malum: nec est nisi in particularibus bonis, ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum: nec potest esse etiam, ut id quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est absque errore, ut *supra cap. 61.* ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tamquam sibi malum.

11. Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono, et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei, non solum quia affectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

Rursus quaecumque aliae passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAP. XC.

Quod in Deo sit delectatio, et gaudium.

Sunt autem quaedam passiones quae licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni: de numero autem harum est gaudium, et delectatio.

1. Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur rationi obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est quod gaudium, vel delectatio proprie in Deo sit: sicut enim bonum, et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi: utriusque enim est

prosequi bonum, et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum aestimationem; nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi: quia intellectivus appetitus respicit bonum, vel malum simpliciter; appetitus autem sensitivus bonum, vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium, et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem ut passiones; relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

2. Item. Gaudium, et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in se ipso, qui est principale suum volitum, maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet, et delectatur.

3. Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per Philosophum *10. Ethic. c. 4.* perficit enim operationem, sicut pulchritudo iuventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex praedictis *cap. 72.* Si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

4. Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in convenienti, nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis: sicut figuli ad invicem corrixantur pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supradictis *cap. 43.* patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet: est igitur in eo proprie gaudium, et delectatio.

Differunt autem gaudium, et delectatio ratione: nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem: unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur, gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in se ipso delectatur, gaudet autem in se, et in aliis.

CAP. XCI.

Quod in Deo sit amor.

1. Part. quaest. 20. art. 1.

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius.

1. Hoc enim est proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum, et aliorum, ut ex dictis *cap. 65.* patet. Secundum hoc igitur Deus et se, et alia amat.

2. Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius, prout est eius, velit: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis, aut delectabilis, per accidens amat vinum, aut hominem, per se autem se ipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius, vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere et se, et alia.

3. Amplius. Quum unumquodque naturaliter velit, et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit, aut appetat bonum amati, consequens est quod amans, et amatum se habeant sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum: ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso, aliquo modo, propter quod a Dionysio dicitur *cap. 4. de. div. nom.* quod amor est unitiva virtus. Quando ergo id unde amans est unum cum amato, est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos nobis solum unit humanae naturae societas. Et rursus quanto id ex quo est unio, est magis intimum, vel unitum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum, et intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus, et firmissimus.

4. Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, quum sit boni; nec ex modo se habendi ad obiectum, nam amor est alicuius rei non minus quum habetur, sed magis; quia bonum aliquod fit nobis affinius quum habetur, unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur. Non ergo amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo amor.

5. Praeterea. Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit: quum enim propter similitudinem, vel convenientiam amantis, et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unius, scilicet ut unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia, et convictu, et allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat esse, et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se, et alia amat.

6. Adhuc. Omnis affectionis principium est amor: gaudium enim, et desiderium non est nisi amati boni; timor etiam, et tristitia non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium, et delectatio,

ut *supra* ostensum est *cap. 90.* Ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intentio, et remissio naturae mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus. Nullum aliorum quae de Deo dicuntur per modum operationis, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus, vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet; amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum praedictum: unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem, et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus, et ex hoc ipsa per accidens, non proprie dicimur amare. Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur: quod in Deo accidere non potest: nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur; omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis et minus dupliciter potest dici. Uno quidem modo ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius, et efficacius volumus. Primo quidem modo nihil prohibet dici, quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum; secundo autem modo dici non potest eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur ex praedictis quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo possit proprie esse, nisi gaudium, et amor; quamvis etiam haec in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium, vel delectatio, auctoritate sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim *in Psal. 15. 10. Delectationes in dextera tua usque in finem:* et *Proverbior. 8. 30. Delectabar per singulos dies, ludens coram eo:* dicit divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est. *Lucae 15. 10. Gaudium erit* (1) *in caelo super uno peccatore poenitentiam agente.* Philosophus etiam dicit *in 7. Ethic. cap. ult.* quod Deus semper gaudet una et simplici delectatione. Amorem etiam Dei Scriptura commemorat *Deuter. 33. 3. Dilexit populos: Hierem. 31. 3 In caritate perpetua dilexi te: Ioan. 16. 27. Ipse enim Pater amat vos.* Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem, cui consonat Dionysii verbum *4. cap. de div. nom.* dicentis, quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.*

Sciendum tamen, etiam alias perfectiones quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Deus enim aliquando dicitur iratus, inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire, secundum illud *Psal. 2. 13. Quum exarserit in brevi ira eius.* Misericors vero dicitur, inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem: unde *in Psal. 12. 8. Misericors Dominus, longanimis, et multum misericors.* Poenitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum, et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit, sicut et poenitentia moti facere inveniuntur: unde *Geneseos 6. 7.* (2) *Poenitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur *1. Regum 15. 29. Triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur.* Dico autem per similitudinem praecedentis affectionis; nam amor, et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis: unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat, et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt: et hoc patet *Isa. 59. 15. Vidit Dominus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium: et vidit Deus, quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.*

Ex praedictis autem excluditur error quorumdam Iudaeorum, attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones secundum proprietatem: non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAP. CXII.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Quol. 4. quaest. 11. art. 1.

Consequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quaedam: virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere: unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

1. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est *cap. 45.* Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

2. Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut

(1) Vulgata: *coram Angelis Dei super uno etc.*

(2) Vulgata vers. 7. *Poenitet enim me fecisse eos:* et vers. 6. *Poenitet eum quod hominem fecisset in terra.*

habitus, et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus, et perfectus.

3. Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

4. Praeterea. Habitus de genere accidentis est, quod in Deo omnino non est, ut *supra cap. 23.* ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam. Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur, humana autem vita sit duplex, contemplativa, et activa: quae quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt: vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5. Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius conversatio, et vita longe est a modo humanae vitae. Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus: virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt, inquantum haec circa concupiscibilia est, illa vero circa timores, et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est *cap. 89.* Igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6 Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur *in 7. Physicor. text. com. 18.* In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo huiusmodi virtutes esse non possunt etiam secundum proprias rationes. Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi, et potus, et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia: unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint: nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus. Quaedam vero, scilicet passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum species, et audacias, et omnino appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae huiusmodi virtutes: quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo propter similitudinem effectus, ut est illud *1. Regum 2. 2. Non est fortis sicut Deus noster: Sopho. 2. 3. Quaerite iustum, quaerite mansuetum.*

CAP. XCIII.

Quod in Deo virtutes sunt quae sunt circa actiones.

1. Part. quaest. 21. art. 5. quaest. 61. art. 5.

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes, quae non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, iustitia, liberalitas magnificentia, prudentia, ars.

1. Cum autem virtus ex obiecto, vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae, vel obiecta, divinae perfectioni non repugnent: nec huiusmodi virtutes secundum propriam speciem habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2. Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

3. Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut *supra cap. 66.* ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis, ars est: unde Philosophus dicit *in 6. Ethic. cap. 5.* quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo: et ideo dicitur *Sapient. 7. 21. Omnium enim artifex docuit me sapientiam.*

4. Item. Divina voluntas in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut *supra cap. 82.* ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est: quia secundum Philosophum *in 6. Ethic. cap. 6.* prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia: et hoc est quod dicitur *Iob 12. 13. Apud ipsum est prudentia, et fortitudo.*

5. Adhuc Ostensum est *supra cap. 83.* quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere: unde *Psalm. 10. 8. Iustus Dominus, et iustitias dilexit.*

6. Amplius. Sicut *supra cap. 74. et 75.* ostensum est, finis ultimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum *in 4. Ethic. cap. 6.* Deus igitur est maxime liberalis, et, ut Avicenna dicit *lib. 2. cap. 18. et 29.* ipse solus liberalis proprie dici potest: nam omne aliud agens, praeter ipsum, ex sua actione aliquod bonum appetit, vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens *in Psalm. 105. 28. Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*: et *Iacob. 1. 5. Qui dat omnibus affluenter, et non improperat.*

7. Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut eius similitudinem gerant inquantum sunt, et

bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut *supra cap. 14.* ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum *in 4. Ethic.* patet, ut in suis factis, et dictis, aliquis se talem exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus: unde *Rom. 3. 4. Est autem Deus verax:* et *in Psal. 118. 151. Omnes viae tuae veritas.*

Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi, quod superiori debetur. Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui praedictae virtutes non possunt, sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit: cum enim consilium sit quaedam inquisitio, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 10.* divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut *supra cap. 57.* ostensum est; non potest sibi consiliari esse conveniens: unde *Iob 26. 3. Cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet sapientiam?* et *Isa. 40. 14. Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare, et iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur: unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet *Isai. 25. 1.* secundum aliam translationem: (1) *Consilium tuum antiquum verum fiat:* vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim sine discursu intelligentis, instruere inquirentes. Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat: unde *Roman. 11. 35. Quis prior dedit illi, et retribuitur ei?* et *Iob 41. 2. Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus nostra data acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva: unde Dionysius dicit *8. cap. de divin. nomin.* quod *iustitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens:* secundum illud *Matth. 25. 15. Dedit... unicuique secundum propriam virtutem.*

Scire autem oportet, quod actiones circa quas praedictae virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis; secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes; secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae, vel honoris, distributor est; ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine: nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem, vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta, et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes quae proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias complectitur rationes, sicut est de aliis corporalibus rebus.

(1) Vulgata *Cogitationes antiquas fideles, amen.*

CAP. XCIV.

Quod in Deo sunt virtutes contemplativae.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

1. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum *in princ. Metaph.* ipse autem Deus praecipue se ipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit, nisi cognoscendo se ipsum, ut probatum est *cap. 47.* qui est omnium causa prima; manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi: unde *Iob 9. 4. Sapiens corde est:* et *Eccli. 1. 1. Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper:* Philosophus etiam dicit *in princ. Metaphys. cap. 2.* quod est divina possessio, non humana.

2. Item. Si scientia est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum, et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut *supra* ostensum est *cap. 65. et 67.* manifestum est quod in ipso proprie scientia est; non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur: unde *1. Regum 2. 3. Deus scientiarum Dominus est.*

3. Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; Deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut *supra cap. 50.* ostensum est: in ipso igitur est intellectus: unde *Iob 12. 13. Ipse habet consilium, et intelligentiam.* Hae etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAP. XCV.

Quod Deus non potest velle malum.

1. Part. quaest. 19. art. 9.

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

1. Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, cum sua virtus sit sua essentia, ut *supra c. 92.* ostensum est. Non potest igitur malum velle.

2. Item. Voluntas numquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili: cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut *supra cap. 61.* ostensum est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

3. Amplius. Deus est summum bonum, ut *supra cap. 41.* probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

4. Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest; cum nihil possit velle nisi volendo se ipsum, ut *supra* ostensum est *cap. 75.* Non potest igitur velle malum: et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur *Deut. 32. 4 Deus fidelis, et absque ulla iniquitate:* et *Habac 1. 13. Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.*

Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in Thalmut dicunt, Deum quandoque peccare, et a peccato purgari: et Luciferianorum, qui dicunt, Deum in Luciferi deiectione peccasse.

CAP. XCVI.

Quod Deus nihil odit.

Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non potest.

1. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam iis quos amamus, bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

2. Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut *supra cap. 73.* ostensum est, inquantum volendo, et amando suum esse, et suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quod possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi similitudo quaedam primae bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum: nihil igitur odit.

3. Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt, odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate, vel immediate: ostensum est enim *supra cap. 83.* quod si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa: quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

4. Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant secundum quod huiusmodi, sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur *Sap. 2. 25. Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Dicitur autem aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum non esse: unde malorum odium habere dicitur: nam quae non esse volumus, dicimur odio habere, secundum illud *Zachar. 8. 17. Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax ne diligatis: omnia enim haec sunt quae odi: dicit Dominus.* Haec autem non sunt effectus, ut res subsistentes, quorum proprium est odium, vel amor. Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare: sic enim inquantum vult bonum iustitiae, vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione, vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem, secundum illud *Malac. 1. 3. Esau autem odio habui:* et illud *Psal. 5. 7. Odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum, et dolosum abominabitur Dominus.*

CAP. XCVII.

Quod Deus est vivens.

1. Part. quaest. 19. art. 1.

Ex his autem quae *supra* ostensa sunt *cap. 44. et 72.* de necessitate habetur quod Deus est vivens.

1. Ostensum est enim Deum esse intelligentem, et volentem. Intelligere autem, et velle non nisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

2. Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio moveri; et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae, vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur: proprie enim illa sola per se moventur quae movent se ipsa, composita ex motore, et moto, sicut animata; unde haec sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt; ulterius, omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere, et sentire, actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non alio, sed a se ipso operatur, cum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere.

3. Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut *supra cap. 28.* ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. Divinum ergo esse est vivere: ipse ergo est vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur: dicitur enim *Deut. 32. 40. Levabo ad caelum manum meam, et dicam: Vivo ego in aeternum:* et in

Psal. 83. 3. Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.

CAP. CXVIII.

Quod Deus sit sua vita.

1. Part. quaest. 19. art. 3. ad 2.

Ex hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

1. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum, sicut cursus secundum rem non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum *in 2. de anima text. com. 73.* cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut *supra cap. 28.* probatum est. Est ergo suum vivere, et sua vita.

2. Item. Suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum *in 2. de anima tex. com. 13.* nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut *supra cap. 45.* ostensum est. Ergo est suum vivere, et sua vita.

3. Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est *cap. praec.* sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se ipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret: quod est impossibile, ut ex dictis *cap. 13.* patet.

4. Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est *cap. praec.* oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus, quod *supra cap. 18.* improbatum. Est igitur Deus sua vita: et hoc est quod dicitur *Ioan. 14. 6. Ego sum vita.*

CAP. XCIX.

Quod vita Dei est sempiterna.

Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

1. Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a se ipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, cum ipse sit sua vita, ut ostensum est *cap. 98.*

2. Item. Omne illud quod quandoque est, et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim se ipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens, et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita eius sempiterna.

3. Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem, et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est *cap. 43. et 98.* Ergo eius vita non habet successionem, sed est tota simul: est igitur sempiterna.

4. Amplius. Deus omnino immobilis est, ut *supra cap. 13.* ostensum est. Quod autem incipit, aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem. Successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur: est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur *Deuter. 32. 40.* ex ore Domini: *Vivo ego in aeternum:* et *1. Ioan. 5. 20. Hic est verus Deus, et vita aeterna.*

CAP. C.

Quod Deus est beatus.

Restat autem ex praemissis ostendere, Deum esse beatum.

1. Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum, sicut quod in bonum nondum habitum tendit: hoc enim est naturae mobilis, et potentia existentis; sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur; est igitur beatus.

2. Amplius. Illud est maxime desideratum, vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio: nam potentia, et habitus per operationem perficiuntur: unde Philosophus dicit, felicitatem esse perfectam operationem.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante: dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre, et audire. Huiusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis; operatio vero, vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. Secundo, ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae: unde secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus, et per habitum perfecti. Tertio ex operationis obiecto; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum sit intelligens, et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in se ipso perfectus est, ut *supra cap. 28.* ostensum est: ipse autem se ipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

3. Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quie-

latur: quia ea habita, non restat aliud desiderandum, cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum, qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde Boetius dicit *lib. 3. de cons. pros. 11.* quod beatitudo est *status omnium bonorum congregatione perfectus.* Sed talis est divina perfectio, quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut *supra* ostensum est *cap. 28. et 54.* Ipse igitur vere beatus est.

4. Item. Quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est *supra cap. 81* quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat; sed solum quia hoc conveniens est suae bonitati. Est igitur ipse beatus.

5. Praeterea. Ostensum est *supra cap. 84.* quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est *cap. 16.* Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quicquid igitur vult, habet; nec aliquid mali vult, ut *supra* ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult, et nihil mali vult.

Eius autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur *1. Tim. 6. 15. Quem ostendet* Deus *suis temporibus beatus, et solus potens.*

CAP. CI.

Quod Deus sit sua beatitudo.

1. Part. quaest. 62. art. 2. ad 1.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

1. Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est *cap. 100.* Supra autem ostendimus *cap. 45.* quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

2. Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem *supra cap. 74.* quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

3. Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod sicut ipse est sua essentia, et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

3. Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam bonum summum ostenditur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo, et Deus sunt idem: est igitur Deus sua beatitudo.

CAP. CII.

Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.

1. Part. quaest. 26. art. 4.

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

1. Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est: unde etsi aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est *cap. 101.* Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

2. Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est *cap. 91.* ubi est maior amor, est maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud: cuius signum est, quod quanto aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine, quae non est quod ipsi sunt: magis igitur desiderium Dei quiescit, et perfectior est beatitudo.

3. Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne, quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est; quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis *cap. 61.* patere potest, et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4. Amplius. Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est *cap. 100.* Nulla autem alia intellectualis operatio operationi eius comparari potest: quod patet non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus se ipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quae sunt, et quae non sunt, bona, et mala: in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis: nec ipsum Deum qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est; cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia: nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quae Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet: illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

5. Item. Quanto aliquid magis unitum est, tanto bonitas eius, et virtus perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul; et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione, totum simul aeter-

raliter existens; nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum, et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

6. Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae, et errores, et dubitationes, et casus varii, quibus subiacet praesens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

7. Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. De contemplativa quidem felicitate habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis, aut domus, aut civitatis, aut regni, sed totius universi gubernationem Falsa enim felicitas, et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimae. Consistit enim in quinque secundum Boetium *lib. 3. de consol. prosa 2.* scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et fama. Habet etiam Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in se ipso omnium bonorum, ut *supra cap. 51.* ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum, et regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis. Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit, et gloria in saecula saeculorum. Amen.

FINIS LIBRI PRIMI.

INDEX

LIBRORUM, ET CAPITUM

QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER PRIMUS.

Cap. 1. Quod sit officium sapientis. 1
Cap. 2. Quae sit in hoc opere auctoris intentio. . 2
Cap. 3. Quod in his quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus. . . . . ib.
Cap. 4. Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit, convenienter hominibus credenda proponitur 3
Cap. 5. Quod ea quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda hominibus proponuntur. . . . . ib.
Cap. 6. Quod assentire his quae sunt fidei, non est levitatis, quamvis supra rationem sint. 4
Cap. 7. Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis. 5
Cap. 8. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam . . . . . ib.
Cap. 9. Ordo, et modus procedendi in hoc opere. ib.
Cap. 10. De opinione dicentium, quod Deus esse, demonstrari non potest, cum sit per se notum 6
Cap. 11. Reprobatio praemissae opinionis, et solutio rationum praemissarum. . . . . ib.
Cap. 12. De opinione dicentium, quod Deus esse, demonstrari non potest, sed sola fide tenetur. 7
Cap. 13. Rationes ad probandum Deum esse. . . ib.
Cap. 14. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis. 10
Cap. 15. Quod Deus sit aeternus. 11
Cap. 16. Quod in Deo non est potentia passiva. . ib.
Cap. 17. Quod Deus non est materia. 12
Cap. 18. Quod in Deo nulla sit compositio. . . ib.
Cap. 19. Quod in Deo nihil est violentum, neque praeter naturam. . . . . ib.
Cap. 20. Quod Deus non est corpus. 13
Cap. 21. Quod Deus est sua essentia. 15
Cap. 22. Quod in Deo idem est esse, et essentia. . 16
Cap. 23. Quod in Deo non est accidens. 17
Cap. 24. Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis. 17
Cap. 25. Quod Deus non sit in aliquo genere. . . 18
Cap. 26. Quod Deus non est esse formale omnium. 19
Cap. 27. Quod Deus non sit forma alicuius corporis. 20
Cap. 28. Quod Deus est universaliter perfectus. . ib.
Cap. 29. Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest. 21
Cap. 30. Quae nomina in Deo possunt praedicari. . ib.
Cap. 31. Quod divina perfectio, et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnat. 22
Cap. 32. Quod nihil de Deo, et aliis rebus uuivoce praedicatur. . . . . ib.
Cap. 33. Quod ea quae de Deo, et aliis rebus praedicantur, non dicuntur pure aequivoce. . 23
Cap. 34. Quod quae dicuntur de Deo, et creaturis, dicuntur analogice. . . . . ib.
Cap. 35. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonima. 24
Cap. 36. Quod propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae. . . ib.
Cap. 37. Quod Deus est bonus. . . . . ib.
Cap. 38. Quod Deus est bonitas. 25
Cap. 39. Quod in Deo non potest esse malum. . ib.
Cap. 40. Quod Deus est omnis boni bonum. . . 26
Cap. 41. Quod Deus sit summum bonum. . . ib.
Cap. 42. Quod Deus est unus. . . . . ib.
Cap. 43. Quod Deus est infinitus. 28
Cap. 44. Quod Deus est intelligens. 29
Cap. 45. Quod intelligere Dei est sua essentia. . 30
Cap. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per essentiam suam. 31
Cap. 47. Quod Deus perfecte intelligit se ipsum. . ib.
Cap. 48. Quod Deus primo, et per se solum se ipsum cognoscit. 32
Cap. 49. Quod Deus cognoscit alia a se. . . . ib.

Cap. 50. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. 33
Cap. 51. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino. 34
Cap. 52. Rationes, quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino. . . . . ib.
Cap. 53. Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo. . . . . ib.
Cap. 54. Quomodo divina essentia non existens sit propria similitudo, et ratio omnium intelligibilium. 35
Cap. 55. Quod Deus omnia simul intelligit. . . ib.
Cap. 56. Quod in Deo non est habitualis cognitio. 36
Cap. 57. Quod cognitio Dei non est discursiva. . ib.
Cap. 58. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo. 37
Cap. 59. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium. 38
Cap. 60. Quod Deus est veritas. . . . . ib.
Cap. 61. Quod Deus est purissima veritas. . . 39
Cap. 62. Quod divina veritas sit prima, et summa veritas. . . . . ib.
Cap. 63. Rationes volentium subtrahere a Deo cognitionem singularium 40
Cap. 64. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem. ib.
Cap. 65. Quod Deus cognoscit singularia. . . ib.
Cap. 66. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt. . 42
Cap. 67. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura 43
Cap. 68. Quod Deus cognoscit motus voluntatis. . 44
Cap. 69. Quod Deus cognoscit infinita. . . . ib.
Cap. 70. Quod Deus cognoscit vilia 46
Cap. 71. Quod Deus cognoscit mala. . . . ib.
Cap. 72. Quod Deus sit volens 48
Cap. 73. Quod voluntas Dei sit eius essentia. . ib.
Cap. 74. Quod principale volitum Dei est divina essentia 49
Cap. 75. Quod Deus volendo se, vult etiam alia . ib.
Cap. 76. Quod Deus uno actu voluntatis se, et alia velit 50
Cap. 77. Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinae substantiae . . ib.
Cap. 78. Quod voluntas divina ad singularia bonorum se extendit . . . . . ib.
Cap. 79. Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt. 51
Cap. 80. Quod Deus de necessitate vult suum esse, et suam bonitatem . . . . . ib.
Cap. 81. Quod Deus non de necessitate vult alia a se. 52
Cap. 82. Rationes contra praemissa, et earum solutiones . . . . . ib.
Cap. 83. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis 53
Cap. 84. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se. 54
Cap. 85. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus. . . . . ib.
Cap. 86. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari 55
Cap. 87. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa . . . . . ib.
Cap. 88. Quod in Deo est liberum arbitrium. . ib.
Cap. 89. Quod in Deo non sunt passiones affectuum. 56
Cap. 90. Quod in Deo sit delectatio, et gaudium. ib.
Cap. 91. Quod in Deo sit amor. 57
Cap. 92. Quod in Deo ponantur esse virtutes . . 58
Cap. 93. Quod in Deo sint virtutes quae sunt circa actiones 59
Cap. 94. Quod in Deo sint virtutes contemplativae. 60
Cap. 95. Quod Deus non potest velle malum. . ib.
Cap. 96. Quod Deus nihil odit. 61
Cap. 97. Quod Deus est vivens . . . . . ib.
Cap. 98. Quod Deus est sua vita 62
Cap. 99. Quod vita Dei est sempiterna . . . 62
Cap. 100. Quod Deus est beatus. 62
Cap. 101. Quod Deus sit sua beatitudo. . . . 63
Cap. 102. Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit. ib.

LIBER SECUNDUS.

Cap. 1. Continuatio sequentium ad praecedentia. . 65
Cap. 2. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem. . . . . ib.
Cap. 3. Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt contra Deum. 66
Cap. 4. Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, et aliter Theologus. . . . ib.
Cap. 5. Ordo dicendorum. 67
Cap. 6. Quod Deo competit esse aliis principium essendi. . . . . ib.
Cap. 7. Quod potentia activa sit in Deo. . . . 68
Cap. 8. Quod Dei potentia sit eius substantia. . ib.
Cap. 9. Quod Dei potentia sit eius actio. . . ib.
Cap. 10. Qualiter potentia in Deo dicatur. . . ib.
Cap. 11. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas. 69
Cap. 12. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo . . . ib.
Cap. 13. Quod relationes quibus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes. . . . . ib.
Cap. 14. Quod multas relationes dici de Deo non derogat simplicitati divinae. . . . 70
Cap. 15. Quod omnia quae sunt, a Deo sunt. . id.
Cap. 16. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse. 71
Cap. 17. Quod creatio non est motus, neque mutatio. 72
Cap. 18. Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus, vel mutationis. 73
Cap. 19. Quod creatio est absque successione . ib.
Cap. 20. Quod nullum corpus potest creare. . . ib.
Cap. 21. Quod solius Dei est creare, . . . 74
Cap. 22. Quod Deus sit omnipotens. . . . 75
Cap. 23. Quod Deus non agit per necessitatem naturae. 76
Cap. 24. Quod Deus per suam sapientiam agit. . 77
Cap. 25. Qualiter Deus omnipotens dicatur quaedam non posse. 78
Cap. 26. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus. . . . 79
Cap. 27. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur. . . . . ib.
Cap. 28. Qualiter in rerum productione debitum iustitiae invenitur. 80
Cap. 29. Qualiter in productione alicuius creaturae potest debitum iustitiae inveniri in comparatione posterioris ad priorem. . . 81
Cap. 30. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. . . . . ib.
Cap. 31. Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno. 83
Cap. 32. Rationes probare volentium aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae. . . 84
Cap. 33. Rationes ex parte creaturarum sumptae. . 85
Cap. 34. Rationes sumptae ex parte factionis. . 86
Cap. 35. Solutio rationum sumptarum ex parte Dei. ib.
Cap. 36. Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum. 87
Cap. 37. Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum. 88
Cap. 38. Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum. 89
Cap. 39. Quod distinctio rerum non est a casu. . 90
Cap. 40. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. 91

Cap. 41. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. . . 91
Cap. 42. Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo. 92
Cap. 43. Quod distinctio rerum non est per aliquem Angelum inducentem in materiam diversas formas. 93
Cap. 44. Quod distinctio rerum non processit ex meritorum, vel demeritorum diversitate. 94
Cap. 45. Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. 96
Cap. 46. Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales. . . 97
Cap. 47. Quod substantiae intellectuales sunt volentes. 98
Cap. 48. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii. . . . . ib.
Cap. 49. Quod substantia intellectualis non sit corpus. 99
Cap. 50. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales. 100
Cap. 51. Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes. . ib.
Cap. 52. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse, et quod est. . . . 101
Cap. 53. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus, et potentia. . . . 102
Cap. 54. Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse. . ib.
Cap. 55. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. . . . . ib.
Cap. 56. Utrum substantia intellectualis possit corpori uniri, et per quem modum. . 104
Cap. 57. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus. 105
Cap. 58. Quod nutritiva, et sensitiva, et intellectiva non sunt in homine tres animae. . 107
Cap. 59. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata. 108
Cap. 60. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem. 109
Cap. 61. Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis. 112
Cap. 62. Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. 113
Cap. 63. Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus. 114
Cap. 64. Quod anima non sit harmonia. . . ib.
Cap. 65. Quod anima non sit corpus. . . . ib.
Cap. 66. Contra ponentes intellectum, et sensum esse idem. 115
Cap. 67. Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem. . . . . ib.
Cap. 68 Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis. 116
Cap. 69. Solutio rationum quibus supra probatur, quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma. 117
Cap. 70. Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam. ib.
Cap. 71. Quod anima immediate unitur corpori. . 118
Cap. 72. Quod anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte. . . . . ib.
Cap. 73. Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus. 119
Cap. 74. De opinione Avicennae, qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili. 122
Cap. 75. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis. 124
Cap. 76. Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae. . . 126
Cap. 77. Quod non est possibile intellectum possibilem, et agentem in una substantia animae convenire. 128
Cap. 78. Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente, quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae. 129
Cap. 79. Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur. 130
Cap. 80. Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore. . . . 132
Cap. 81. Solutio praecedentium rationum. . . ib.
Cap. 82. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales. 134
Cap. 83. Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab aeterno. . . 136
Cap. 84. Solutio rationum contra superiorem conclusionem. 139
Cap. 85. Quod anima non sit de substantia Dei. . 140
Cap. 86. Quod anima humana non traducatur cum semine. 141
Cap. 87. Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem. . . . . ib.
Cap. 88. Rationes contra determinatam veritatem. 142
Cap. 89. Responsiones ad praedicta. . . . 143
Cap. 90. Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma. . 146
Cap. 91. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. . . . 147
Cap. 92. De multitudine substantiarum separatarum. 148
Cap. 93. Quod substantiae separatae non sunt multae unius speciei. 149
Cap. 94. Quod substantia separata, et anima non sunt unius speciei. 150
Cap. 95. Quomodo accipiatur genus, et species in substantiis separatis. . . . . ib.
Cap. 96. Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus. . . 151
Cap. 97. Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu. 152
Cap. 98. Quomodo una substantia separata intelligit aliam. . . . . ib.
Cap. 99. Quod substantiae separatae cognoscunt materialia. 154
Cap. 100. Quod substantiae separatae cognoscunt singularia. 155
Cap. 101. Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul. . . 156

LIBER TERTIUS.

Cap. 1. Prooemium. 157
Cap. 2. Quod omne agens agit propter finem. . 158
Cap. 3. Quod omne agens agit propter bonum. . 159
Cap. 4. Quod malum est praeter intentionem in rebus. 160
Cap. 5. Rationes contra determinatam veritatem. . ib.
Cap. 6. Solutio rationum praemissarum. . . ib.
Cap. 7. Quod malum non est aliqua natura. . 161
Cap. 8. Rationes contra praemissam conclusionem. 162
Cap. 9. Responsio ad praedictas obiectiones. . . ib.
Cap. 10. Quod causa mali est bonum. . . . 163
Cap. 11. Quod malum [illegible]datur in aliquo bono. . 165
Cap. 12. Quod malum non totaliter consumit bonum. ib.
Cap. 13. Quod malum habet aliquo modo causam. 166
Cap. 14. Quod malum est causa per accidens. . ib.
Cap. 15. Quod non est summum malum quod sit omnium malorum principium. . . 167
Cap. 16. Quod finis cuiuslibet rei est bonum. . ib.
Cap. 17. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus. . . . . ib.
Cap. 18. Quomodo Deus sit finis omnium. . . 168
Cap. 19. Quod omnia intendunt assimilari Deo. . 169
Cap. 20. Quomodo res imitentur divinam bonitatem. ib.
Cap. 21. Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causa. 170
Cap. 22. Quomodo diversimode res ordinantur ad suos fines. 171

Cap. 23. Quod caelum movetur ex aliqua intellectuali substantia. 172
Cap. 24. Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent. 173
Cap. 25. Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae. . . . 174
Cap. 26. Quod felicitas in actu voluntatis non consistit. 176
Cap. 27. Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus. . . 178
Cap. 28. Quod felicitas hominis non consistit in honoribus. 179
Cap. 29. Quod felicitas hominis non consistit in gloria mundana. . . . . ib.
Cap. 30. Quod felicitas hominis non consistit in divitiis. 180
Cap. 31. Quod felicitas humana non consistit in potentia mundana. . . . . ib.
Cap. 32. Quod felicitas non consistit in bonis corporis. ib.
Cap. 33. Quod felicitas humana non consistit in parte sensitiva. 181
Cap. 34. Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium. . ib.
Cap. 35. Quod ultima felicitas non sit in actu prudentiae. . . . . ib.
Cap. 36. Quod fecilitas non consistit in operatione artis. ib.
Cap. 37. Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei. 182
Cap. 38 Quod humana felicitas non consistit in cognitione Dei, quae communiter habetur a pluribus. . . . . ib.
Cap. 39. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quae habetur per demonstrationem. 183
Cap. 40. Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quae est per fidem. . 184
Cap. 41. Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium, et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avampace. . . ib.
Cap. 42. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, sicut posuit Alexander. 186
Cap. 43. Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averroes. 187
Cap. 44. Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem praedictae opiniones fingunt. 189
Cap. 45. Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. . ib.
Cap. 46. Quod anima in hac vita non intelligit se ipsam per se ipsam. 190
Cap. 47. Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. 191
Cap. 48. Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita. 192
Cap. 49. Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt non per suas essentias. . . 194
Cap. 50. Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium. . 195
Cap. 51. Quomodo Deus per essentiam videtur. . 196
Cap. 52. Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. . . . ib.
Cap. 53. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat. . . . 197
Cap. 54. Rationes contra praedictam determinationem, et earum solutiones. . . 198
Cap. 55. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam. . . . 199
Cap. 56. Quod nullus intellectus creatus videndo Deum videt omnia, quae in ipso videri possunt. 199
Cap. 57. Quod omnis intellectus cuiuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis. 200
Cap. 58. Quod unus alio perfectius Deum videri potest. ib.
Cap. 59. Quod videntes divinam substantiam, omnia videant aliquo modo. . . . 201
Cap. 60. Quod videntes Deum, omnia simul vident in ipso. 202
Cap. 61. Quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitae aeternae. . . . . ib.
Cap. 62. Quod videntes Deum, in perpetuum eum videbunt. 203
Cap. 63. Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur. . . 204
Cap. 64. Quod Deus sua providentia gubernat universa. 205
Cap. 65. Quod Deus conservet res in esse . . 206
Cap. 66. Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina. 207
Cap. 67. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus. 208
Cap. 68. Quod Deus est ubique, et in omnibus rebus. 209
Cap. 69. De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. . . 210
Cap. 70. Quomodo idem effectus sit a Deo, et naturali agente. 212
Cap. 71. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus. . . . . ib.
Cap. 72. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus. 214
Cap. 73. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem. . . . . ib.
Cap. 74. Quod divina providentia non excludit casum, et fortunam. 215
Cap. 75. Quod providentia divina sit singularium contingentium. 216
Cap. 76. Quod providentia Dei sit singularium immediate. 217
Cap. 77. Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis. . . . 218
Cap. 78. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo. . . 219
Cap. 79. Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores. . . . ib.
Cap. 80. De ordinatione Angelorum ad invicem. . 220
Cap. 81. De ordinatione hominum ad invicem, et ad alia. 222
Cap. 82. Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora. . . . . ib.
Cap. 83. Epilogus praedictorum. 223
Cap. 84. Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros. 224
Cap. 85. Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum, et electionum nostrarum. . 225
Cap. 86. Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus. 227
Cap. 87. Quod motus caelestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animae moventis. 228
Cap. 88. Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum, et voluntatum nostrarum. . . . 229
Cap. 89. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate. . . . ib.
Cap. 90. Quod electiones, et voluntates humanae subduntur divinae providentiae. . . 230
Cap. 91. Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur. 231
Cap. 92. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adiuvatur homo ex superioribus causis. ib.
Cap. 93. De fato an sit, et quid. 233
Cap. 94. De certitudine divinae providentiae. . 234

Cap. 95. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit. . . 236
Cap. 96. Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo. . . . . ib.
Cap. 97. Quomodo dispositio divinae providentiae habeat rationem. 238
Cap. 98. Quomodo Deus possit, aut non possit facere praeter ordinem suae providentiae. 240
Cap. 99. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis propriis. . . . . ib.
Cap. 100. Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem, non sunt contra naturam. . 241
Cap. 101. De miraculis. 242
Cap. 102. Quod solus Deus potest miracula facere. ib.
Cap. 103. Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula. 243
Cap. 104. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione caelestium corporum . 244
Cap. 105. Unde magorum operationes efficaciam habeant. 245
Cap. 106. Quod substantia intellectualis, quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona. 246
Cap. 107. Quod substantia intellectualis, cuius auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam. . . . 247
Cap. 108. Rationes, quod in daemonibus non possit esse peccatum. 248
Cap. 109. Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter. 249
Cap. 110. Solutio rationum praemissarum . . 250
Cap. 111. Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur. 251
Cap. 112. Quod creaturae rationales gubernantur propter se ipsas: aliae vero in ordine ad eas. ib.
Cap. 113. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo. . . . 252
Cap. 114. Quod divinitus hominibus leges dantur. 253
Cap. 115. Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum. . . . . ib.
Cap. 116. Quod finis legis divinae est dilectio Dei. 254
Cap. 117 Quod lege divina ordinamur ad dilectionem proximi. . . . . ib.
Cap. 118. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur. . . . 255
Cap. 119. Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum. . . . . ib.
Cap. 120. Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus. 256
Cap. 121. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia, et sensibilia. 258
Cap. 122. Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale. . . ib.
Cap. 123. Quod matrimonium debeat esse indivisibile. 259
Cap. 124. Quod matrimonium debeat esse unius ad unam. 260
Cap. 125. Quod matrimonium non debeat fieri inter propinquos 261
Cap. 126. Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum. 262
Cap. 127. Quod nullus cibi usus est peccatum secundum se. ib.
Cap. 128. Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum. 263
Cap. 129. Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita. 264
Cap. 130. De consiliis quae dantur in lege divina. ib.
Cap. 131. Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. 265
Cap. 132. Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate. . . . 266
Cap. 133. Quomodo paupertas sit bona. . . . 268
Cap. 134. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. 268
Cap. 135. Solutiones obiectionum contra particulares modos vivendi in paupertate. . . 269
Cap. 136. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. 272
Cap. 137. Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant 273
Cap. 138. De errore eorum qui vota impugnant. . ib.
Cap. 139. Quod merita, et peccata non sunt paria. 274
Cap. 140. Quod actus hominis puniuntur, vel praemiantur a Deo. . . . . ib.
Cap. 141. De differentia, et ordine poenarum. . 276
Cap. 142. Quod non omnia praemia, et poenae sunt aequales. 277
Cap. 143. De poena quae debetur peccato mortali, et veniali per respectum ad ultimum finem. ib.
Cap. 144. Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur. . . 278
Cap. 145. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocivi. . . . 279
Cap. 146. Quod iudicibus licet poenas inferre. . ib.
Cap. 147. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam. . . . 280
Cap. 148. Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem. . . . 281
Cap. 149. Quod praedictum divinum auxilium homo promereri non potest. . . . ib.
Cap. 150. Quod praedictum divinum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens. 282
Cap. 151. Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei. 283
Cap. 152. Quod divina gratia causat in nobis fidem. ib.
Cap. 153. Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis. 284
Cap. 154. De donis gratiae gratis datae. In quo et de divinationibus daemonum. . . . ib.
Cap. 155. Quod homo indiget auxilio gratiae ad perseverandum in bono. 287
Cap. 156. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari. 288
Cap. 157. Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam. 289
Cap. 158. Qualiter homo a peccato liberatur. . . ib.
Cap. 159. Quod rationabiliter homini imputatur, si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit. . . . 290
Cap. 160. Quod homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest. . ib.
Cap. 161. Quod Deus aliquos a peccato liberat, et aliquos in peccato relinquit. . . 291
Cap. 162. Quod Deus nemini est causa peccandi. ib.
Cap. 163. De praedestinatione, reprobatione, et electione divina. 292

LIBER QUARTUS.

Cap. 1. Prooemium. 293
Cap. 2. Quod sit generatio, paternitas, et filiatio in divinis. 294
Cap. 3. Quod Filius Dei sit Deus. . . . 295
Cap. 4. Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et eius improbatio. . . . . ib.
Cap. 5. Opinio Sabellii de Filio Dei, et eius improbatio. 297
Cap. 6. De opinione Arii circa Filium Dei. . . 298
Cap. 7. Improbatio positionis Arii. . . . 299
Cap. 8. Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat. 301
Cap. 9. Solutio ad auctoritates Photini, et Sabellii. 304
Cap. 10. Rationes contra generationem, et processionem divinam. 305
Cap. 11. Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei in Scripturis dicuntur. 306
Cap. 12. Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia. 310

299310

Cap. 13. Quod non est nisi unus filius in divinis. . 310.
Cap. 14. Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam. . . . 312
Cap. 15. De Spiritu sancto, quod sit in divinis. . 314
Cap. 16. Rationes ex quibus aliqui Spiritum sanctum aestimaverunt esse creaturam. . ib.
Cap. 17. Quod Spiritus sanctus sit verus Deus. . 315
Cap. 18. Quod Spiritus sanctus sit subsistens persona. 317
Cap. 19. Quomodo intelligenda sint quae de Spiritu sancto dicuntur. 318
Cap. 20. De effectibus attributis Spiritui sancto in Scripturis respectu totius creaturae. . 319
Cap. 21. De effectibus attributis Spiritui sancto in sacra Scriptura respectu rationalis creaturae quantum ad ea quae Deus nobis largitur. ib.
Cap. 22. De effectibus attributis Spiritui sancto secundum quod movet creaturam in Deum. 321
Cap. 23. Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus sancti. . . ib.
Cap. 24. Quod Spiritus sanctus procedat a Filio . 323
Cap. 25. Rationes ostendere volentium quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum 326
Cap. 26. Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater. et Filius, et Spiritus sanctus. ib.
Cap. 27. De incarnatione Verbi secundum traditionem sacrae Scripturae. . . . 327
Cap. 28. De errore Photini circa incarnationem. . 328
Cap. 29. De errore Manichaeorum circa incarnationem. ib.
Cap. 30. De errore Valentini circa incarnationem. . 329
Cap. 31. De errore Apollinaris circa corpus Christi. 330
Cap. 32. De errore Arii, et Apollinaris circa animam Christi. 331
Cap. 33. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. 332
Cap. 34. De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem. . . . ib.
Cap. 35. Contra errorem Euthychetis. . . . 336
Cap. 36. De errore Macharii Antiocheni, ponentis, unam tantum voluntatem in Christo. 338
Cap. 37. Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo. 339
Cap. 38. Contra eos qui ponunt duo supposita vel duas hypostases in una persona Christi. ib.
Cap. 39. Quid fides catholica sentiat de incarnatione. 341
Cap. 40. Obiectiones contra fidem incarnationis. . ib.
Cap. 41. Quomodo oporteat intelligere incarnationem Filii Dei. 342
Cap. 42. Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei. . . . 343
Cap. 43. Quod humana natura assumpta a Verbo, non praeextitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta. . . 344
Cap. 44. Quod natura humana assumpta a Verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam, et corpus. . . . ib.
Cap. 45. Quod Christus decuit nasci ex Virgine. . 345
Cap. 46. Quod Christus natus est de Spiritu sancto. 346
Cap. 47. Quod Christus non sit filius Spiritus sancti secundum carnem. . . . . ib.
Cap. 48. Quod non est dicendum: Christus est creatura. ib.
Cap. 49. Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. . . . . ib.
Cap. 50. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros. . . . 348
Cap. 51. Obiectiones contra peccatum originale. . ib.
Cap. 52. Solutio obiectionum positarum. . . 349
Cap. 53. Rationes quibus videtur probari, quod non fuit conveniens Deum incarnari. . 351
Cap. 54. Quod conveniens fuit Deum incarnari. . 353
Cap. 55. Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis. . . 354
Cap. 56. De necessitate sacramentorum. . . 359
Cap. 57. De distinctione sacramentorum veteris, et novae legis. . . . . ib.
Cap. 58. De numero sacramentorum novae legis. . ib.
Cap. 59. De baptismo. 360
Cap. 60. De confirmatione. . . . . ib.
Cap. 61. De Eucharistia. 361
Cap. 62. De errore infidelium circa sacramentum Eucharistiae. . . . . ib.
Cap. 63. Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi. 362
Cap. 64. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte loci. 363
Cap. 65. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte accidentium. . . . . ib.
Cap. 66. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte actionis, et passionis. . . . 364
Cap. 67. Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte fractionis. 365
Cap. 68. Solutio auctoritatis supra inductae. . . ib.
Cap. 69. Ex quali pane, et vino debet confici hoc sacramentum. . . . . ib.
Cap. 70. De sacramento poenitentiae, et primo quod homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt. . . 366
Cap. 71. Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest converti per gratiam. 367
Cap. 72. De necessitate poenitentiae, et partium eius. 368
Cap. 73. De sacramento extremae unctionis. . 369
Cap. 74. De sacramento ordinis. 370
Cap. 75. De distinctione ordinum. . . . 371
Cap. 76. De Episcopali potestate, et quod in ea unus sit summus. 372
Cap. 77. Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt. 373
Cap. 78. De sacramento matrimonii. . . . ib.
Cap. 79. Quod per Christum corporum resurrectio sit futura. 374
Cap. 80. Obiectiones contra resurrectionem. . . 375
Cap. 81. Solutio praemissarum obiectionum. . ib.
Cap. 82. Quod homines resurgent immortales. . 377
Cap. 83. Quod in resurrectione non erit usus ciborum, neque venereorum. . . . 379
Cap. 84. Quod corpora resurgentium erunt eiusdem naturae sicut prius. 381
Cap. 85. Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis, quam ante. . . . 382
Cap. 86. De qualitate corporum glorificatorum. . 383
Cap. 87. De loco corporum glorificatorum. . . 384
Cap. 88. De sexu, et aetate resurgentium. . . ib.
Cap. 89. De qualitate corporum resurgentium in damnatis. . . . . ib.
Cap. 90. Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne. 385
Cap. 91. Quod animae statim post separationem a corpore poenam, vel praemium consequuntur. 386
Cap. 92. Quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. 387
Cap. 93. Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo. . 388
Cap. 94. De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis. . . . ib.
Cap. 95. De causa immobilitatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore. ib.
Cap. 96. De finali iudicio. 389
Cap. 97. De statu mundi post iudicium. . . ib.

FINIS.

Summa contra gentiles
seu liber de veritate catholicae
fidei contra errores infidelium

Textus:

Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus Decimus Tertius (XIII) Summa Contra Gentiles ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris. Autographum Exacta et Summo Pontifici Benedicto XV Dedicata cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Rome: Typis Riccardi Garroni, 1918. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus Decimus Quartus (XIV) Summa Contra Gentiles ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris Autographum Exacta; Liber Tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Rome: Riccardi Garroni, 1926. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus Decimus Quintus (XV) Summa Contra Gentiles ad Codices Manuscriptos Praesertim Sancti Doctoris Autographum Exacta; Liber Quartus cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Rome: Apud Sedem Commissionis Leoninae, Riccardi Garroni, 1930.

Summa contra gentiles
seu liber de veritate catholicae
fidei contra errores infidelium

Liber primus

CAPUT 1
Quod sit officium sapientis.

1. veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. prov. 8-7.

2. multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

3. quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 cor. 3-10, ut sapiens architectus, fundamentum posui; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

4. finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. oportet igitur

ultimum finem universi esse bonum intellectus. hoc autem est veritas. oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, ioan. 18-37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.

5. sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

6. eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

7. convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT 2
Quae sit in hoc opere auctoris intentio.

1. inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde sapiens dicit, beatus vir qui in sapientia morabitur, eccli. 14-22. sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue deo per amicitiam coniungit; propter quod sap. 7-14 dicitur quod sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae dei. utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum, sap. 6-21. iucundius autem est quia non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium, sap. 8-16.

2. assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.

3. contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

4. secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci, sicut contra iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. hi vero neutrum recipiunt. unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. quae tamen in rebus divinis deficiens est.

5. simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei christianae religionis concordet.

CAPUT 3
Quis modus sit possibilis divinae
veritatis manifestandae.

1. quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a philosopho, optime dictum boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

2. est autem in his quae de deo confitemur duplex veritatis modus. quaedam namque vera sunt de deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

3. quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

4. cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. quod quidem nobis circa deum non accidit. nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

5. adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. cognoscit quidem angelus deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in dei cognitionem ascendit. multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. unde non omnia quae in seipso deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

6. adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

7. huic etiam consonat dictum philosophi, qui in ii metaphys. asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. huic etiam veritati sacra scriptura testimonium perhibet. dicitur enim iob 11-7: forsitan vestigia dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies? et 36-26: ecce, deus magnus, vincens scientiam nostram. et 1 cor. 13-9: ex parte cognoscimus.

8. non igitur omne quod de deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut manichaei et plures infidelium putaverunt.

CAPUT 4
Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.

1. duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

2. hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

3. unum est quod paucis hominibus dei cognitio inesset. a fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo deum consistit. quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet dei cognitionem. quidam autem impediuntur pigritia. ad cognitionem enim eorum quae de deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem deus inseruit appetitum.

4. secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in vii physic.. remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

5. tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime

demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

6. salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

7. hinc est quod ephes. 4-17 dicitur: iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. et isaiae 54-13: ponam universos filios tuos doctos a domino.

CAPUT 5
Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.

1. videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

2. nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

3. est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad dei cognitionem veriorem habendam. tunc enim solum deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. per hoc ergo quod homini de deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

4. alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

5. apparet etiam alia utilitas ex dictis philosophi in x ethicor.. cum enim simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. unde in xi de animal. dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. dicit etiam in ii cael. et mund. quod cum de corporibus

caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

6. et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

7. et ideo dicitur eccli. 3-25: plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. et 1 cor. 2-11 quae sunt dei nemo novit nisi spiritus dei; nobis autem revelavit deus per spiritum suum.

CAPUT 6
Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint.

1. huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 petr. 1-16, dicitur.

2. haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

3. quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

4. hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

5. huius quidem confirmationis modus tangitur hebr. 2-3 quae, scilicet humana salus, cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et portentis et variis spiritus sancti distributionibus.

6. haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. quamvis non cesset deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

7. hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populus illexit. praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum

potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. unde astuto consilio libros veteris et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT 7
Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.

1. quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

2. ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

3. item. illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de deo nefas est dicere. principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse deus sit nostrae auctor naturae. haec ergo principia etiam divina sapientia continet. quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. non igitur a deo esse potest. ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

4. adhuc. contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. si igitur contrariae cognitiones nobis a deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. quod a deo esse non potest.

5. amplius. ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a deo immittitur.

6. et ideo apostolus dicit, rom. 10-8: prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus. sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. quod esse non potest. huic etiam auctoritas augustini concordat, qui in ii super gen. ad litt. dicit sic: illud quod veritas patefaciet, libris sanctis sive testamenti veteris sive novi nullo modo potest esse adversum. ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT 8
Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei.

1. considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius dei substantiam omnino insufficiens invenitur. habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile:

non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

2. utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.

3. cui quidem sententiae auctoritas hilarii concordat, qui sic dicit in libro de trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.

CAPUT 9
De ordine et modo procedendi in hoc opere.

1. ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

2. ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.

3. singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo revelante.

4. sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

5. modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

6. deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum deus dederit, veritatem fidei declarantes.

7. intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

8. inter ea vero quae de deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur deum esse. quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur.

CAPUT 10
De opinione dicentium quod deum esse
demonstrari non potest cum sit per se notum.

1. haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic deum esse demonstrari non potest. quod quidem videtur ex his.

2. illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. huiusmodi autem est hoc quod dicimus deum esse. nam nomine dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen dei: ut sic saltem in intellectu iam deum esse oporteat. nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. unde restat quod deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

3. item. cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. sic ergo deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. quod est contra rationem nominis. relinquitur quod deum esse per se notum est.

4. adhuc. propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, homo est animal. in deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem an est. sic ergo cum dicitur, deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. et ita deum esse per se notum erit.

5. amplius. quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. at deum esse naturaliter notum est: cum in deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. est igitur per se notum deum esse.

6. item. illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. deus autem huiusmodi est. sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. oportet igitur quod deum esse per se notum sit.

7. ex his igitur et similibus aliqui opinantur deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT 11
Reprobatio praemissae opinionis et
solutio rationum praemissarum.

1. praedicta autem opinio provenit. partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen dei audire et invocare. consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. nam simpliciter

quidem deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod deus est, sit suum esse. sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut ii metaphys. dicitur.

2. nec oportet ut statim, cognita huius nominis deus significatione, deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus deum esse, quod deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint deum esse. nec etiam ex interpretationibus huius nominis deus, quas damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine deus, non sequitur deum esse nisi in intellectu. unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. et sic nihil inconveniens accidit ponentibus deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

3. nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

4. ex quo etiam tertia ratio solvitur. nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

5. ad quartam etiam patet solutio. sic enim homo naturaliter deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. sic igitur non oportet quod deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

6. ad quintam etiam de facili patet solutio. nam deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT 12
De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur.

1. est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium deum esse. dicunt enim quod deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

2. ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum deum esse.

3. posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de deo quid est. unde nec ratione videtur posse demonstrari an deus sit.

4. item. si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in iv metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

5. item. si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. huiusmodi autem est deum esse. est igitur indemonstrabile.

6. huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. tum ex ipso scientiarum ordine. nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in iv metaph.. tum ex philosophorum studio, qui deum esse demonstrare conati sunt. tum etiam apostolica veritate asserente, rom. 1-20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

7. nec hoc debet movere, quod in deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. nam hoc intelligitur de esse quo deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. sic enim esse deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de deo formare qua exprimat deum esse.

8. in rationibus autem quibus demonstratur deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis deus. nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine dei ad suos effectus.

9. patet etiam ex hoc quod, etsi deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum deum esse, sensibiles sunt. et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

CAPUT 13
Rationes ad probandum deum esse.

1. ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici deum esse probaverunt.

2. primo autem ponemus rationes quibus aristoteles procedit ad probandum deum esse. qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

3. quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. ergo alio movente movetur. aut ergo illud movens movetur, aut non. si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. et hoc dicimus deum. si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. sed non est procedere in infinitum. ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

4. in hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

5. quorum primum probat philosophus tribus modis. primo, sic. si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in vi physic..

6. his suppositis sic arguit. hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. si enim, quiescente una parte, alia pars eius

moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

6. his suppositis sic arguit. hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

7. nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut avicenna calumniatur. quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis.

8. secundo, probat per inductionem, sic. omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. movetur enim ad motum alterius. similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. quia haec moventur a generante et removente prohibens. omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

9. tertio, probat sic. nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. et sic nihil movet seipsum.

10. sciendum autem quod plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam aristoteles. aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in vi physic.. secundum platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi aristoteles tangit in iii de anima. secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. quod in aliquo non repugnat rationibus aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum aristotelem.

11. aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

12. quarum prima talis est. si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in vi physic.. omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur.

ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. hoc autem est impossibile. ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

13. quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. et sic unum infinitum movetur tempore finito. quod est impossibile, ut probatur in vi physicorum.

14. secunda ratio ad idem probandum talis est. in moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. ergo nullum aliorum poterit moveri. et sic nihil movebitur in mundo.

15. tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. et est talis. id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. ergo nihil movebitur.

16. et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat aristoteles esse primum motorem immobilem.

17. secunda via talis est. si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. contingens est ergo nullum movens moveri. sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. hoc autem habet aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

18. item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in socrate, et in platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. nec contra hoc potest ferri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

19. si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile. si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod

id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

20. ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori.

21. quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile. alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

22. sed, hoc dato, iterum idem sequitur. non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, inquantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile. non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

23. sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

24. moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

25. quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

26. item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

27. nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

28. sed quia deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius aristoteles, in sua metaphysica, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem

separatum omnino, qui est deus. cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui deus est.

29. praedictos autem processus duo videntur infirmare. quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud catholicos supponitur esse falsum.

30. et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod deus sit. nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

31. secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. ex quo sequitur ipsum esse animatum. quod a multis non conceditur.

32. et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. unde etiam aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

33. procedit autem philosophus alia via in ii metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus deum. et haec via talis est. in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. remota autem causa, removetur id cuius est causa. ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. hoc autem est manifeste falsum. ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. quae deus est.

34. potest etiam alia ratio colligi ex verbis aristotelis. in ii enim metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. in iv autem metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. et hoc dicimus deum.

35. ad hoc etiam inducitur a damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit commentator in ii physicorum. et est talis. impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. et hunc dicimus deum.

CAPUT 14
Quod ad cognitionem dei oportet uti via remotionis.

1. ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod deum dicimus, oportet eius conditiones investigare.

2. est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate

excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

3. sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. sicut, si dicamus deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

4. ad procedendum igitur circa dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod deus sit omnino immobilis. quod etiam auctoritas sacrae scripturae confirmat. dicitur enim malach. 3-6: ego deus, et non mutor; iac. 1-17: apud quem non est transmutatio; et num. 23-19: non est deus quasi homo, ut mutetur.

CAPUT 15
Quod deus sit aeternus.

1. ex hoc autem apparet ulterius deum esse aeternum.

2. nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. ostensum autem est deum esse omnino immutabilem. est igitur aeternus, carens principio et fine.

3. item. illa sola tempore mensurantur quae moventur: eo quod tempus est numerus motus, ut patet in iv physicorum. deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est. tempore igitur non mensuratur. igitur in ipso non est prius et posterius accipere. non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. in quo ratio aeternitatis consistit.

4. adhuc. si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. si autem ab alio, illud est prius eo. ostensum autem est deum esse primam causam. non igitur esse incoepit. unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. est igitur aeternus.

5. amplius. videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem aristotelis. ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse-esse. omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum

necessarium. et hoc deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. est igitur deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

6. ostendit etiam aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. prima autem substantia movens deus est. est igitur sempiternus. negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. qui si incoepit, aliquo agente incoepit. et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

7. huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. unde psalmus: tu autem, domine, in aeternum permanes. et idem: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.

CAPUT 16
Quod in deo non est potentia passiva.

1. si autem deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

2. omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. in deo igitur non est potentia ad esse.

3. adhuc. quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra dictis patet. non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

4. item. illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. deum autem est per se necesse esse. nullo igitur modo est possibile esse. nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

5. item. unumquodque agit secundum quod est actu. quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. primum igitur agens, quod deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

6. adhuc. unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. sed deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

7. item. videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. ergo oportet esse aliquid aliud prius, qui educatur de potentia in actum. et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. hoc autem in infinitum procedere non potest. ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. et hoc dicimus deum.

CAPUT 17
Quod in deo non est materia.

1. apparet etiam ex hoc deum non esse materiam.

2. quia materia id quod est, in potentia est.

3. item. materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum philosophum. deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. ipse igitur materia non est.

4. amplius. sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in ii physicorum. si igitur deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

5. item. materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. si igitur deus est immobilis, ut probatum est, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae. hanc autem veritatem fides catholica confitetur, qua deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

6. in hoc autem insania david de dinando confunditur, qui ausus est dicere deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.

7. hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. differens enim, ut in x metaph. determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. in his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt. sic etiam deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT 18
Quod in deo nulla est compositio.

1. ex praemissis autem concludi potest quod in deo nulla sit compositio. nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter. in quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. in deo autem nulla est potentia. non est igitur in eo aliqua compositio.

2. item. omne compositum posterius est suis componentibus. primum ergo ens, quod deus est, ex nullis compositum est.

3. adhuc. omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. quod deo non competit: cum sit per se necesse-esse. non est igitur in eo aliqua compositio.

4. amplius. omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. si igitur compositus esset deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. componens autem est causa efficiens compositi. ergo deus haberet causam efficientem. et sic non esset causa prima, quod supra habitum est.

5. item. in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. nulla igitur compositio ei accidere potest.

6. praeterea. in omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius,- et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius: sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. si ergo deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. non est ergo ipse primum et summum bonum.

7. item. ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. in omni autem composito est multitudo. igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet deum, omni compositione carere.

CAPUT 19
Quod in deo nihil est violentum
neque praeter naturam.

1. ex hoc autem philosophus concludit quod in deo nihil potest esse violentum neque extra naturam. omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. cum igitur deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

2. amplius. necessitas coactionis est necessitas ex alio. in deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. igitur nihil in eo est coactum.

3. adhuc. ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. sed in deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit necesse-esse, ut ostensum est. non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4. item. omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est cuius principium est extra nil conferente vim passo. deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est. igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

CAPUT 20
Quod deus non est corpus.

1. ex praemissis etiam ostenditur quod deus non est corpus.

2. omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. deus autem non est compositus, ut ostensum est. igitur corpus non est.

3. praeterea. omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. omne autem corpus est quantum. ergo omne corpus est in potentia. deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est. ergo deus non est corpus.

4. adhuc. si deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est; omne autem corpus naturale mobile est. deus igitur non est corpus.

5. amplius. omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in i caeli et mundi. quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. si igitur deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius

deo cogitare possunt. et sic deus non est maior intellectu nostro. quod est inconveniens. non est igitur corpus.

6. adhuc. cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. igitur et intellectui. sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. omne autem corpus in rebus existens est sensibile. igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. si igitur deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

7. praeterea. quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. hoc autem est deus. igitur non est corpus.

8. item. inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. in omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra dictis patet. corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est deus. deus igitur non est corpus.

9. adhuc. nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. potentia primi motoris est potentia infinita. ergo non est in aliqua magnitudine. et sic deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

10. prima sic probatur. si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae. magnitudo infinita nulla est, ut probatur in iii physic. et in i caeli et mundi. magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

11. quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. aequalem effectum quem facit potentia minor in tempore maiori, facit potentia maior in tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. sed potentia infinita est maior omni potentia finita. ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. nec potest esse quod in minori quod sit tempus. relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. cuius contrarium demonstratum est in vi physicorum.

12. quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. sit potentia infinita quae est a. accipiatur pars eius quae est ab. pars igitur ista movebit in tempore maiori. oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet ab. et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. quod est impossibile. non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

13. quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. nulla potentia finita potest movere tempore infinito. sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. ergo potentia primi motoris est infinita. prima sic probatur. si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. quod est impossibile.

14. sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

15. quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

16. sed ad hoc dicendum quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, si homo volat, habet alas, esset impossibile. et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. quia haec conditionalis est vera, si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum. huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. unde patet hoc esse impossibile. et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur.

17. secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

18. et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore. quod autem deus, non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

19. tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

20. ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. et huic solutioni videtur attestari plato, qui de corporibus caelestibus deum loquentem inducit in hunc modum: natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.

21. hanc autem solutionem improbat commentator, in xi metaph.. nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. quod est impossibile secundum ipsum. et ideo ipse in hunc modum respondet: quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum aristotelem, in viii metaph., potentia ad ubi, sed non ad esse. et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

22. sciendum tamen quod haec responsio commentatoris non est sufficiens. quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse aristoteles dicat, in i caeli et mundi, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

23. et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. motus autem de sui ratione quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

24. quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

25. et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. in omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

26. procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. quod oportet esse incorporeum. et ideo oportet primum movens esse incorporeum. et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

27. nec est inconveniens secundum commentatorem quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

28. quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

29. et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in iii et in vi physic.: et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. in his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

30. aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat

immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

31. potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem. unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

32. secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio aristotelis.

33. amplius. nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in viii physic.. igitur movens primum motum non est corpus.

34. item. nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. hoc autem est deus. deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

35. quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

36. huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. dicitur enim ioan. 4-24: spiritus est deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet. dicitur etiam 1 tim. 1-17: regi saeculorum immortali, invisibili, soli deo. et rom. 1-20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

37. per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos.

38. inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam et litem. qui etiam propter praedictas rationes confutantur. nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.

39. ipsi etiam ponebant deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. per quod datur intelligi quod posuerunt deum esse corpus caeleste.

40. inter antiquos autem solus anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

41. hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

42. praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta iudaeorum simplicium, tertulliani, vadianorum sive anthropomorphitarum haereticorum qui deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et manichaeorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam deum aestimabant.

43. quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT 21
Quod deus est sua essentia.

1. ex praemissis autem haberi potest quod deus est sua essentia, quidditas seu natura.

2. in omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. et sic oportet in eo esse compositionem. unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. ostensum est autem in deo nullam esse compositionem. deus igitur est sua essentia.

3. adhuc. solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. in deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur. nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. est igitur ipse sua essentia.

4. amplius. formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. non enim dicitur quod socrates aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod socrates, vel homo, sit humanitas. sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est. divina igitur essentia praedicatur de deo, ut dicatur: deus est sua essentia.

5. praeterea. essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. sed nullo modo potest esse aliquid causa dei: cum sit primum ens, ut ostensum est. deus igitur est sua essentia.

6. item. quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, humanitas. sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT 22
Quod in deo idem est esse et essentia.

1. ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

2. ostensum est enim supra aliquid esse quod per se necesse est esse, quod deus est. hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse-esse: quia, si ab

alio dependet, iam non est necesse esse. ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. et sic non erit eius quidditas. deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

3. sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

4. haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. sed id quod est per se necesse-esse est illud esse. ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. non ergo est quidditas eius. hoc autem quod est per per se necesse-esse, est deus. non igitur illa est essentia dei, sed aliqua essentia deo posterior. si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. et sic redit idem quod prius.

5. item. unumquodque est per suum esse. quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. deus autem est per se necesse-esse. ergo deus est suum esse.

6. amplius. si esse dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est, oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile:- nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; deus autem est prima causa non habens causam, ut supra demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas dei. necesse est igitur quod dei esse quidditas sua sit.

7. amplius. esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. ostensum est autem in deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. non igitur dei essentia est aliud quam suum esse.

8. item. omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. deus autem non est compositus, ut ostensum est. ipsum igitur esse dei est sua essentia.

9. amplius. omnis res est per hoc quod habet esse. nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. deus autem est primum ens, quo nihil est prius. dei igitur essentia est suum esse.

10. hanc autem sublimem veritatem moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii israel, quod nomen eius? quid dicam eis?

dominus respondit: ego sum qui sum. sic dices filiis israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

11. hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. ait namque hilarius, in libro de trin.: esse non est accidens deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. boetius etiam dicit, in libro de trin., quod divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse.

CAPUT 23
Quod in deo non est accidens.

1. ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

2. ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. et sic ipsum esse nihil participare potest. divina autem substantia est ipsum esse. ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. nullum ergo accidens ei inesse potest.

3. amplius. omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cum sit praeter essentiam eius cui inest. si igitur aliquid accidentaliter sit in deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. ergo deus patietur et movebitur ab alio agente. quod est contra praedeterminata. si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. sic igitur deus erit compositus. cuius contrarium superius probatum est.

4. item. omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. in eo igitur nullum accidens esse potest.

5. adhuc. cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. si igitur deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. cuius contrarium supra demonstratum est.

6. amplius. cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. sed deus est quidquid in se habet. in deo igitur nullum est accidens. media sic probatur. unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. deus autem est omnium causa. ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid accidentaliter inest. relinquitur ergo quod deus sit quidquid habet.

7. item. substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

8. in hanc autem sententiam etiam catholici tractatores conveniunt. unde augustinus, in libro de trin., dicit quod in deo nullum est accidens.

9. ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

CAPUT 24
Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis.

1. ostendi etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

2. impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. unde etiam platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est. ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. ex quo potest concludi quod non sit per se necesse-esse. cuius contrarium supra ostensum est.

3. item. omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est. sed sua substantia est suum esse. igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

4. amplius. omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia dei: quia iam ostensum est quod esse dei non est aliud ab essentia eius. relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. et sic deus erit compositus ex partibus essentialiter. cuius contrarium supra ostensum est.

5. item. quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis inquantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. sed si in deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est. relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT 25
Quod deus non est in aliquo genere.

1. ex hoc autem de necessitate concluditur quod deus non sit in aliquo genere.

2. nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. hoc autem in deo est impossibile, ut ostensum est. impossibile est igitur deum esse in aliquo genere.

3. amplius. si deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. in genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. in genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. deus autem est ipsum esse. igitur non est in aliquo genere.

4. item. quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. alias genus de pluribus non praedicaretur. oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. hoc autem in deo impossibile est. deus igitur in genere non est.

5. amplius. unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur in quid est. sed quidditas dei est ipsum suum esse. secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. relinquitur igitur quod deus non sit in genere.

6. quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. et sic per nullam differentiam contrahi potest. relinquitur igitur quod ens non sit genus. unde ex hoc de necessitate concluditur quod deus non sit in genere.

7. ex quo etiam patet quod deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

8. patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

9. potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae deo proprie convenire non possit, quia deus non substat accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. nam substantia est ens per se: quod deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

10. sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis. similiter nec ex hoc quod dicitur per se. quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. hoc autem deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

CAPUT 26
Quod deus non est esse formale omnium.

1. ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

2. nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. impossibile est igitur deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

3. item. res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est. si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

4. amplius. principium naturaliter prius est eo cuius est principium. esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse-esse per se. cuius contrarium supra ostensum est.

5. adhuc. quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter socratem et platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in socrate et platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse plato. multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. si igitur deus sit esse commune, deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. ostensum autem est supra deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. non est igitur deus ipsum esse commune omnium.

6. item. generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet. si igitur deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra ostensum est.

7. praeterea. sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. non igitur potest esse generatio vel corruptio. si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti. si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. et ideo patet eam esse impossibilem.

8. hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur deum excelsum et elevatum, ut dicitur isaiae 6-1; et eum super omnia esse, ut rom. 9-5 habetur. si enim esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia. hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui incommunicabile nomen, scilicet dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur sap. 14-21. si enim deus est esse omnium, non magis dicetur vere lapis est ens, quam lapis est deus.

9. huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

10. primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. invenitur enim a dionysio dictum, iv cap. cael. hier.: esse omnium est superessentialis divinitas. ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. cum ergo divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. ex hoc vero quod dixit quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a deo in

omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in ii cap. de div. nom., quod ipsius dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

11. secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest. unde commentator in libro de causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

12. tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. quia enim deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. in hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

13. quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

CAPUT 27
Quod deus non sit forma alicuius corporis.

1. ostenso igitur quod deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod deus non sit alicuius rei forma.

2. nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est. quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam deus. impossibile est igitur deum esse alicuius alterius formam.

3. amplius. forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. deus autem est ipsum esse. non ergo est deus forma corporis.

4. item. ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. partes autem sunt in potentia respectu totius. in deo autem nulla est potentialitas. impossibile est igitur deum esse formam unitam alicui rei.

5. adhuc. quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. cum igitur deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

6. praeterea. hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. si deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. sed movens seipsum potest moveri et non moveri. utrumque igitur in ipso est. quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud

primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. et sic deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

7. est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

8. huic autem veritati scripturae concordat auctoritas. dicitur enim in psalmo: elevata est magnificentia tua super caelos, deus. et iob: 8 excelsior caelo est et quid facies? longior terra mensura eius est et profundior mari.

9. sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi, et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur. commentator etiam dicit, in xi metaphys., quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis zabiorum, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt deum esse formam caeli.

CAPUT 28
De perfectione divina.

1. licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

2. omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

3. sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. a deo ergo omnis defectus absistit. est igitur universaliter perfectus.

4. illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

5. item. omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. igitur primum ens oportet esse perfectissimum. ostensum est autem deum esse primum ens. est igitur perfectissimus.

6. amplius. unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. tale autem deus est. est igitur perfectissimus.

7. amplius. nihil agit nisi secundum quod est in actu. actio igitur consequitur modum actus in agente. impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. in genere autem causae efficientis fit reductio ad unam primam quae deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. est igitur deus perfectissimus.

8. item. in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam deus, qui est suum esse. ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura.

9. hinc est quod, cum quaereret moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a domino, ego ostendam tibi omne bonum, ut habetur exod. 33-19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. dionysius etiam, in v cap. de div. nom. dicit: deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit. sciendum tamen est quod perfectio deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. per quandam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. et sic deum perfectum esse dicimus, secundum illud matth. 5-48: estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.

CAPUT 29
De similitudine creaturarum.

1. ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad deum inveniri vel non possit, considerari potest.

2. effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. ita etiam et deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

3. et inde est quod sacra scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; aliquando similitudo negatur, secundum illud isaiae 40-18: cui ergo similem fecistis deum, aut quam imaginem ponetis ei? et in psalmo: deus, quis similis erit tibi?

4. huic autem rationi dionysius concordat, qui in ix cap. de div. nom. dicit: eadem similia sunt deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

5. secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur deo creatura similis quam e converso. simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. quia igitur id quod in deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. et sic creatura habet quod dei est: unde et deo recte similis dicitur. non autem sic potest dici deum habere quod creaturae est. unde nec convenienter dicitur deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

6. multo etiam minus proprie dicitur quod deus creaturae similetur. nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. creatura autem accipit a deo unde ei sit similis: non autem e converso. non igitur deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT 30
Quae nomina de deo possint praedicari.

1. ex his etiam considerari potest quid de deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

2. quia enim omnem perfectionem creaturae est in deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. unde de deo dici non possunt nisi metaphorice. quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo deo conveniunt, de solo deo dicuntur: sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi.

3. dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. et quantum ad hoc nullum nomen deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. possunt igitur, ut dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

4. modus autem supereminentiae quo in deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. non enim de deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra dictis patet.

CAPUT 31
Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant.

1. ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de deo ipsius simplicitati non repugnant.

2. sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. virtus autem huiusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est. sic igitur sapiens deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a deo distinguitur. imitatur autem lapis deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

3. huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. sic igitur et deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

4. ex quo patet necessitas plura nomina deo dandi. quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, zach. ult.: in die illa erit dominus unus et nomen eius unum.

CAPUT 32
Quod nihil de deo et rebus aliis univoce praedicatur.

1. ex his autem patet quod nihil de deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

2. nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. rerum quarum deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant

quod in deo simpliciter et universaliter invenitur. patet igitur quod de deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

3. amplius. si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit. impossibile est igitur aliquid univoce de deo et rebus aliis praedicari.

4. adhuc. omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. de deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. relinquitur igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

5. item. quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. nihil igitur univoce de deo et rebus aliis praedicatur.

6. amplius. omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. de deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. oportet igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

7. adhuc. quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. quod patet esse impossibile. nihil autem de deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. impossibile est igitur aliquid de deo et rebus aliis univoce dici.

CAPUT 33
Quod non omnia nomina dicuntur de deo et creaturis pure aequivoce.

1. ex praemissis etiam patet quod non quicquid de deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

2. nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. sic autem non est de nominibus quae de deo dicuntur et creaturis. consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de deo et rebus aliis praedicatur.

3. amplius. ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. rerum autem ad deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra dictis patet. relinquitur igitur quod non dicuntur de deo secundum puram aequivocationem.

4. item. quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de deo et aliis rebus.

5. adhuc. aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. si igitur nihil diceretur de deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad deum. cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

6. amplius. frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. sed si nomina dicuntur de deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. frustra igitur diceretur aut probaretur de deo quod deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

7. si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivum de deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. et sic non erit pure aequivocum.

CAPUT 34
Quod ea quae dicuntur de deo et creaturis dicuntur analogice.

1. sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. huiusmodi igitur nomina de deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid deo ponere prius: sed modo secundo.

2. in huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. sic igitur, quia ex rebus aliis in dei cognitionem pervenimus, res nominum de deo et rebus aliis dictorum per prius est in deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT 35
Quod plura nomina dicta
de deo non sunt synonyma.

1. ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

2. nam sicut diversae res uni simplici rei quae deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. et ideo de uno, intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est. secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae deo attribuit. et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

CAPUT 36
Qualiter intellectus noster de
deo propositionem formet.

1. ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis deus omnino sit simplex.

2. quamvis namque intellectus noster in dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, deus est bonus vel bonitas: ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, bonitas est in deo: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT 37
Quod deus est bonus.

1. ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

2. id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in vii physicorum. ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. ostensum est autem deum esse perfectum. est igitur bonus.

3. item. ostensum est supra esse aliquod primum movens immobile, quod deus est. movet autem sicut movens omnino immobile. quod movet sicut desideratum. deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. primum igitur desideratum, quod deus est, est vere bonum.

4. adhuc. bonum est quod omnia appetunt: ut philosophus optime dictum introducit, i ethicorum. omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet, in ix metaphysicae. deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est. est igitur vere bonus.

5. amplius. communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per philosophum in iv meteororum. ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. quod est finis. qui etiam movet agentem ad agendum. propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse. haec autem diffusio deo competit: ostensum enim est supra quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. est igitur vere bonus.

6. hinc est quod in psalmo dicitur: quam bonus israel deus his qui recto sunt corde. et thren. 3-25 dicitur: bonus est dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.

CAPUT 38

Quod deus est ipsa bonitas.

1. ex his autem haberi potest quod deus sit sua bonitas.

2. esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. sed deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est. est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

3. praeterea. perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est. perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est. bonitas igitur dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

4. item. unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. hoc autem deus est. est igitur deus sua bonitas.

5. item. id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. sed deus est ipsum esse, ut probatum est. non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

6. amplius. omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. deus autem est omnino simplex, ut ostensum est. igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. est igitur sua bonitas.

7. per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. propter quod dicitur matth. 19-17: nemo bonus nisi solus deus.

CAPUT 39

Quod in deo non potest esse malum.

1. ex hoc autem manifeste apparet quod in deo non potest esse malum.

2. esse enim et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet id quod est vel bonum possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. nihil enim prohibet quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus

potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est. non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. et ita malum in eo omnino esse non potest.

3. amplius. id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est. ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra ostensum est.

4. adhuc. cum deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. si igitur malum de ipso dicatur; non dicetur participative, sed essentialiter. sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est; in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. malum igitur de deo dici non potest.

5. item. malum bono oppositum est. ratio autem boni in perfectione consistit. ergo ratio mali in imperfectione. defectus autem vel imperfectio in deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra ostensum est. in deo igitur malum esse non potest.

6. praeterea. perfectum est aliquid secundum quod est actu. ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. privationis autem subiectum est potentia. haec autem in deo esse non potest. igitur nec malum.

7. praeterea. si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est. malum igitur in deo esse non potest.

8. hoc etiam sacra scriptura confirmat. dicitur enim prima canonica ioannis: deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. et in iob 34-10: absit a deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.

CAPUT 40
Quod deus est omnis boni bonum.

1. ostenditur etiam ex praedictis quod deus sit omnis boni bonum.

2. bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est. deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est. sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. et ita est omnis boni bonum.

3. item. quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. sed deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. est igitur ipse bonum omnis boni.

4. adhuc. cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. hoc autem deus est, ut infra probabitur. est igitur deus omnis boni bonum.

5. hinc est quod dominus, suam visionem moysi promittens, dicit, exodi 33-19: ego ostendam tibi omne bonum. et sap. 8, dicitur de divina sapientia: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

CAPUT 41
Quod deus sit summum bonum.

1. ex hoc autem ostenditur quod deus sit summum bonum.

2. nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

3. praeterea. id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. sed deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

4. item. quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectu. ex deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

5. amplius. sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. sed deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

6. hinc est quod dicitur 1 reg. 2-2: non est sanctus ut est dominus.

CAPUT 42
Quod deus est unus.

1. hoc autem ostenso, manifestum est deum non esse nisi unum.

2. non enim possibile est esse duo summe bona. quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. deus autem est summum bonum, ut ostensum est. deus igitur est unus.

3. praeterea. ostensum est deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. impossibile est igitur plures deos ponere.

4. item. quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. non est igitur ponere plura principia.

5. amplius. impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. motus enim continuus et unus est ab uno motore. motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. ergo oportet eius motorem primum esse unum.

6. adhuc. substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. hoc autem nomine dei intelligimus. non est igitur nisi unus deus.

7. amplius. omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis disiungerentur. nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra dictis patet. nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. sed praeter hunc mundum non est alius. non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem deum dicimus.

8. adhuc. si sunt duo quorum utrumque est necesse-esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. nullum autem compositum est necesse-esse, per seipsum, sicut supra ostensum est. impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse-esse. et sic nec plures deos.

9. amplius. illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. ergo hoc accidens habet causam. aut ergo essentiam eius quod est necesse-esse, aut aliquid aliud. si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. sed necessitas essendi invenitur in utroque. ergo utrumque habebit illud accidens. et sic non distinguentur secundum illud. si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse-esse, non essent duo sed unum. ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. et sic neutrum est necesse-esse per seipsum. si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum. et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. quod est impossibile, propter duo. primo, quia eius quod est necesse-esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum est. secundo, quia sic necesse-esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile. non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse-esse per seipsum.

10. adhuc. si sunt duo dii, aut hoc nomen deus de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. si autem est aliud et

aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. sed hoc oportet in deo ponere, ut probatum est. ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine dei. sic igitur impossibile est ponere duos deos.

11. amplius. nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. sed ei quod est necesse-esse sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum. ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse-esse. et per consequens impossibile est esse plures deos. probatio mediae: si enim illud quod est necesse-esse non est hoc signatum inquantum est necesse-esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. ergo quod est necesse-esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. quod est contra rationem eius quod est necesse-esse. oportet igitur quod id quod est necesse-esse sit necesse-esse secundum hoc quod est hoc signatum.

12. adhuc. natura significata hoc nomine deus aut est per seipsam individuata in hoc deo, aut per aliquid aliud. si per aliud oportet quod sit ibi compositio. si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. impossibile igitur est esse plures deos.

13. amplius. si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. impossibile est igitur esse plures deos.

14. item. esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. sed ipse deus est esse suum, ut supra ostensum est. impossibile est igitur esse nisi unum deum.

15. adhuc. secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. sed divina natura est potissime habens esse. est igitur in ea maxima unitas. nullo igitur modo in plura distinguitur.

16. amplius. in unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. sed omnia in esse conveniunt. oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. quod deus est.

17. item. in quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum. multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. unde et deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

18. hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. nam deut. 6-4 dicitur: audi, israel, dominus deus tuus deus unus est; et exod. 20-3: non erunt tibi dii alii praeter me; et ephes. 4-5: unus dominus, una fides, etc..

19. hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes. quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra scriptura invenitur, dum sancti angeli, aut etiam homines vel iudices, dii nominantur; sicut illud psalmi: non est similis tibi in diis, domine; et alibi, ego dixi, dii estis; et multa huiusmodi per varia scripturae loca inveniuntur.

20. unde magis huic veritati videntur contrarii manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

21. hanc etiam veritatem ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur patrem et filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen filium verum deum auctoritate scripturae credere cogantur.

CAPUT 43

Quod deus est infinitus.

1. cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

2. quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et augustinus dicit quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius.

3. ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum deum infinitum esse. non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. sed in deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. et sic deo infinitum attribui debet.

4. omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. est igitur infinitus.

5. amplius. omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

6. adhuc. in rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

7. item. tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra ostensum est. est igitur infinitus.

8. amplius. ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse

illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

9. adhuc. omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. hoc autem deus est. nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius deo. est igitur infinitus in bonitate.

10. amplius. intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. et hanc dicimus deum. deus igitur est infinitus.

11. item. effectus non potest extendi ultra suam causam. intellectus autem noster non potest esse nisi a deo, qui est prima omnium causa. non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius deo. si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur deum finitum non esse.

12. amplius. virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. sed deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est. relinquitur igitur dei essentiam esse infinitam.

13. haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. confitentur enim deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur dei virtutem esse infinitam. nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

14. amplius. unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. sed diuturnitas dei est infinita: ostensum est enim supra ipsum esse aeternum. cum igitur non habeat, aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

15. huic autem veritati sacrae scripturae auctoritas testimonium perhibet. ait namque psalmista: magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.

16. huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. propriam enim vocem ignorabant, aestimantes, infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretae, secundum democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum anaxagoram,

qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

CAPUT 44
Quod deus est intelligens.

1. ex praemissis autem ostendi potest quod deus sit intelligens.

2. ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. in motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. cum igitur id quod est omnium primum movens, quod deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. oportet igitur deum esse intelligentem facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

3. adhuc. idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. nam primum movens est universale principium motus. oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. oportet igitur primum movens, quod deus est, esse intelligens.

4. amplius. in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod deus est, sicut instrumenta ad agens principale. cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. necesse est igitur deum esse intelligentem.

5. item. ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. ostensum est autem supra deum esse omnino immaterialem. est igitur intelligens.

6. adhuc. deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet.

inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem. deus igitur est intelligens.

7. item. omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem deum dicimus, ut ex supra dictis patet. non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. deus igitur est intelligens.

8. amplius. omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

9. hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. dicitur enim iob 9-4 de deo: sapiens corde est et fortis robore. et 12-16: apud ipsum est fortitudo et sapientia. in psalmo: mirabilis facta est scientia tua ex me. et rom. 11-33: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae dei.

10. huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen dei imponerent: nam theos, quod secundum graecos deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre.

CAPUT 45
Quod intelligere dei est sua essentia.

1. ex hoc autem quod deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

2. intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. quicquid autem est in deo, est divina essentia. intelligere ergo dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse deus: nam deus est sua essentia et suum esse.

3. praeterea. intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. ergo et intelligere divinum eius intellectus. intellectus autem divinus est dei essentia: alias esset accidens deo. oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

4. amplius. actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. scientia autem vel intellectus dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. unde non erit primum.

5. adhuc. intelligere est actus intelligentis. si igitur deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. et ita in deo erit potentia et actus. quod est impossibile, ut supra probatum est.

6. item. omnis substantia est propter suam operationem. si igitur operatio dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. et sic deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius.

7. si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. non est igitur deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT 46
Quod deus per nihil aliud intelligit
quam per suam essentiam.

1. ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

2. species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est. esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. quod supra ostensis repugnat.

3. adhuc. per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. quod esse non potest, ut supra ostensum est.

4. amplius. species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. in deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra ostensum est. igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

5. adhuc. species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. aut igitur divinae essentiae: aut alterius rei. ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

6. praeterea. intelligere dei est eius esse, ut ostensum est. si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. quod est impossibile. non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

CAPUT 47
Quod deus intelligit perfecte seipsum.

1. ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

2. cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. ipsa autem divina

essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. seipsum igitur deus perfectissime cognoscit.

3. adhuc. res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. ipse autem deus intelligens est, ut probatum est. igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

4. item. ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in deo. essentia autem dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod deus perfecte seipsum intelligat: deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

5. adhuc. omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. essentia autem divina est in deo per modum intelligibilem: nam esse naturale dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere. deus igitur intelligit essentiam suam. ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

6. amplius. actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. deus igitur seipsum intelligit.

7. adhuc. rerum omnium perfectiones in deo maxime inveniuntur. inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile deus est. deus igitur maxime seipsum intelligit.

8. hoc autem auctoritate divina confirmatur. ait namque apostolus, i cor. 2-10, quod spiritus dei scrutatur etiam profunda dei.

CAPUT 48
Quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

1. ex praemissis autem apparet quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

2. illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. sed id quod deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est. igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

3. adhuc. impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est. si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem illius. illud autem est eo ignobilius. sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. quod est impossibile.

4. amplius. operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. si igitur deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. quorum utrumque impossibile esse monstratum est. restat igitur nihil a deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

5. item. intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. si igitur aliquid aliud sit intellectum a deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. quod est impossibile, ut ex dictis patet.

6. praeterea. intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. si igitur aliquid aliud a deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. quod est impossibile.

7. amplius. ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. si igitur sunt multa scita a deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia dei sit ex multis composita. et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens deo. quorum utrumque impossibile esse ex dictis manifestum est. relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a deo, nihil est aliud quam sua substantia.

8. adhuc. operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. si igitur deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est. sic igitur impossibile est quod intellectum a deo primo et per se sit aliud ab ipso.

CAPUT 49
Quod deus cognoscit alia a se.

1. ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

2. effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. ipse autem deus est per suam essentiam causa essendi aliis. cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

3. adhuc. omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. si igitur deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

4. amplius. quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. ergo deus cognoscit alia a se.

5. colligentes igitur has duas conclusiones, apparet deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

6. quam quidem veritatem expresse dionysius tradit, in vii cap. de div. nom., dicens: non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia. et infra: divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.

7. cui etiam sententiae attestari videtur scripturae sacrae auctoritas. nam in psalmo de deo dicitur: prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso excelso alia videns.

CAPUT 50
Quod deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

1. quia vero quidam dixerunt quod deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a deo. quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

2. ad huius autem ostensionem, deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra dictis aliquatenus patet, et infra plenius ostendetur. sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito deo et omnibus causis mediis quae sunt inter deum et res. sed deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est. seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. ergo deus cognoscit quicquid est in re. hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

3. adhuc. omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit inquantum est actu. cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

4. amplius. rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa inquantum distincta sunt. restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. deus igitur cognoscit res ut distinctas.

5. item. quicquid deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra ostensum est. quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. si igitur deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

6. adhuc. quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in iv metaph.. deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

7. amplius. quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. si igitur deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

8. praeterea. quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. sed deus cognoscit seipsum perfecte. ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

9. adhuc. quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. divina autem natura communicabilis est per similitudinem. scit ergo deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat. deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

10. praeterea. apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. si igitur deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse: sicut et illis qui ponebant deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet philosophus, in i de anima et in iii metaphysicae.

11. hoc etiam auctoritate scripturae canonicae edocemur. dicitur namque gen. 1-31: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. et heb. 4-13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.

CAPUT 51 et CAPUT 52
Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

1. sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

2. non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in deo. ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est remotum. aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in deo aliquod accidens, quod supra impossibile esse ostendimus.

3. nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibilia per se existere: quod plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

4. quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum deum intelligere multitudinem. nam cum formae praedictae sint extra dei essentiam, si sine his deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. cuius contrarium supra ostensum est.

5. item. cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra deum sunt, ab eo causatas esse. ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra ostendetur. ergo deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. non igitur per hoc deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

6 adhuc. intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. si igitur intelligibilia dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter

intelligibilia ipsius. et sic indigebit aliquo reducente in actu. quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

7. praeterea. intellectum oportet esse in intelligente. non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

8. ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel angeli sive intelligentiae.

9. nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. quod etiam est impossibile.

10. sicut etiam res in se subsistentes a deo sunt, ita et quae rebus insunt. unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod deus est causa.

11. sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

12. sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT 53
Solutio praemissae dubitationis.

1. praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

2. et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

3. ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

4. haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

5. intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a deo intelligi.

CAPUT 54
Qualiter divina essentia una et simplex sit
propria similitudo omnium intelligibilium.

1. sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

2. nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. ex quo sequetur quod deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. oportet igitur, si deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. quod qualiter sit investigandum est.

3. ut enim philosophus dicit, in viii metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali, et rationali addito, specie differt.

4. in his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas.

5. propter hoc quidam philosophus, clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria.

6. divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est

absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. unde per eam deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

7. quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. unde, cum hoc sit secundum quod deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

8. et secundum hoc augustinus dicit quod deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit.

9. in quo etiam aliqualiter salvatur platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt.

CAPUT 55
Quod deus omnia simul intelligit.

1. ex his autem ulterius apparet quod deus omnia simul intelligit.

2. intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

3. ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. omnia autem quae deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia. omnia igitur simul intelligere potest.

4. item. vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

5. omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. intendit enim deus suam essentiam perfecte videre. quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

6. amplius. intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra. non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

7. adhuc. successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. in deo autem impossibile est esse

motum aliquem, ut ex supra dictis haberi potest. nulla igitur est in consideratione divina successio. et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

8. item. intelligere dei est ipsum suum esse, ut ex supra dictis patet. in esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est. igitur nec consideratio dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

9. praeterea. omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens. non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

10. huic autem veritati testimonium sacra scriptura affert: dicitur enim iac. 1-17, quod apud deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.

CAPUT 56

Quod cognitio dei non est habitualis.

1. ex hoc autem apparet quod in deo non est habitualis cognitio.

2. in quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed dum quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est. non est igitur in eo habitualis cognitio.

3. praeterea. habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

4. adhuc. omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. in deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra ostensum est. non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

5. item. intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. si igitur deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. cuius contrarium ostensum est supra.

6. amplius. ostensum est quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. non est igitur in ipso habitualis scientia.

7. praeterea. habitus quaedam qualitas est. deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra probatum est. non igitur deo competit habitualis cognitio.

8. quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod david, ut habitualem dispositionem a deo removeret, dicit: ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit israel. hinc etiam est quod eccli. 23-28 dicitur: oculi domini multo sunt lucidiores super solem: nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT 57

Quod cognitio dei non est discursiva.

1. ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

2. tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. ostensum est autem quod deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

3. item. omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum est. non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

4. praeterea. omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. in divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra ostensum est. non est igitur eius intellectus discursivus.

5. amplius. in omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. in divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse deus, ut ex superioribus patet. dei igitur scientia non potest esse discursiva.

6. adhuc. ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. sed in deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra probatum est. dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

7. praeterea. omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. hoc autem est intellectus divinus, ut supra ostensum est. oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

8. item. quod est supremum in nobis est inferius eo quod in deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

9. amplius. a deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra ostensum est. sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. in cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. divina igitur scientia non est ratiocinativa.

10. adhuc. absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra probatum est. non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

11. patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur. tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si deus syllogizare non posset. habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

12. huic autem veritati, rationibus probatae, etiam sacra scriptura testimonium perhibet. dicitur enim hebr. 4-13: omnia nuda et aperta sunt oculis eius. quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CAPUT 58
Quod deus non intelligit componendo et dividendo.

1. per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

2. cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

3. adhuc. ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. si igitur deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. cuius contrarium supra est ostensum.

4. amplius. in deo non potest esse prius et posterius. compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. in operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

5. item. proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. in intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. in divino igitur intellectu non est compositio et divisio sed solum simplex rei acceptio.

6. amplius. propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus. quod est impossibile, ut ex supra dictis patet.

7. item. intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. si igitur deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra ostensum est.

8. non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. et sic per ipsam deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

9. his autem sacrae scripturae auctoritas consonat. dicitur enim isaiae 55-8 non enim cogitationes meae cogitationes vestrae. et tamen in psalmo dicitur: dominus scit cogitationes hominum, quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. dionysius etiam dicit, vii cap. de div. nom.: igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter et indivisibiliter divisibilia et multa unitive.

CAPUT 59
Quod a deo non excluditur veritas enuntiabilium.

1. ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

2. cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est. et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

3. amplius. cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in iii de anima; etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

4. adhuc. divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra ostensum est. intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. ergo et in ipsa simplici dei intelligentia est veritas.

5. item. cum deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. sed verum est bonum intellectus: ut patet per philosophum, in vi ethicorum. ergo veritas in deo est.

6. et hoc est quod dicitur in psalmo: est autem deus verax.

CAPUT 60
Quod deus est veritas.

1. ex praemissis autem apparet quod ipse deus est veritas.

2. veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est. intelligere autem dei est sua substantia. ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra ostensum est. relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

3. item. veritas est quaedam bonitas intellectus, secundum philosophum. deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est. ergo est etiam sua veritas.

4. praeterea. de deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat. sed veritas est in deo, ut supra ostensum est. si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. deus ergo est sua veritas.

5. amplius. licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. unde avicenna dicit, in sua metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. sed deus est sua essentia. ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, deus est sua veritas.

6. hoc autem confirmatur auctoritate domini de se dicentis, ioan. 14-6: ego sum via, veritas et vita.

CAPUT 61
Quod deus est purissima veritas.

1. hoc autem ostenso, manifestum est quod in deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

2. veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. ergo in eo falsitas esse non potest.

3. amplius. intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili. omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est. impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

4. praeterea. intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra ostensum est. non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

5. item. quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. in talibus autem virtus cognoscitiva non errat. in nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

6. amplius. virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere. sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis. relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

7. adhuc. scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est

mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est inquantum arti concordat. talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

8. item. sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. malum autem in deo esse non potest, ut probatum est. non potest igitur in eo esse falsitas.

9. hinc est quod dicitur rom. 3-4: est autem deus verax; et num. 23-19: non est deus ut homo, ut mentiatur; et i ioan. 1-5: deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.

CAPUT 62
Quod divina veritas est prima et summa veritas.

1. ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

2. sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per philosophum, in ii metaph.: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. sed divinum esse est primum et perfectissimum. ergo et sua veritas est prima et summa.

3. item. quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. sed veritas deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est. sua igitur veritas est summa et prima veritas.

4. praeterea. veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in v metaphysicae. cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

5. amplius. illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. sed divina veritas est mensura omnis veritatis. veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. cum etiam deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur: si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut philosophus tradit, in x metaphysicae. divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT 63
Rationes volentium subtrahere deo cognitionem singularium.

1. sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

2. prima est ex ipsa singularitatis conditione. cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. multo

igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. et sic nullo modo videtur quod deus singularia cognoscere possit.

3. secunda est quod singularia non semper sunt. aut igitur semper scientur a deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est.

4. tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. supponere autem oportet omnem dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra ostensum est. impassibile est etiam quod deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est. ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

5. quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. impossibile igitur videtur quod deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

6. quinta est ex singularium infinitate. infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. unde omnis ars infinita repudiat. singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. impossibile igitur videtur quod deus singularia cognoscat.

7. sexta est ex ipsa vilitate singularium. cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. divinus autem intellectus nobilissimus est. non igitur eius nobilitas patitur quod deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

8. septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in deo esse non possit, ut supra ostensum est: videtur sequi quod deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. et ex hoc sequitur quod non habeat deus de singularium notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

CAPUT 64
Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

1. ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. primo, ergo, ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit. secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu. tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. quarto, quod cognoscit motus voluntatis. quinto, quod cognoscit infinita. sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus. septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT 65
Quod deus singularia cognoscat.

1. primo igitur ostendemus quod singularium cognitio deo non potest deesse.

2. ostensum enim est supra quod deus cognoscit alia inquantum est causa eis. effectus autem dei sunt res singulares. hoc enim modo deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in vii metaphysicae. deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

3. item. cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in vii metaphysicae. unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione socratis si posset definiri. cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. sed dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. deo igitur cognitio singularium non deest.

4. amplius. natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. sed universale et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis. si igitur deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. oportet igitur quod deus res singulares cognoscat.

5. adhuc. sicut deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est. sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est. ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

6. praeterea. in omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. sed vis cognoscitiva in deo est superior quam in homine. quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc deus uno suo simplici intellectu considerat. est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

7. amplius. divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

8. adhuc. primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est. non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. hoc autem est inquantum

est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. qui quidem motor vel ponitur deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra deum. cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus dei.

9. item. agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

10. praeterea. sequeretur inconveniens quod philosophus contra empedoclem inducit, scilicet deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

11. haec autem probata veritas etiam scripturae sacrae auctoritate firmatur. dicitur enim hebr. 4-13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius. error etiam contrarius excluditur eccli. 16-16: non dicas: a deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?

12. patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT 66
Quod deus cognoscit ea quae non sunt.

1. deinde ostendendum est quod deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

2. ut enim ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum philosophus, in praedicamentis, de circuli quadratura; non autem e converso. talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

3. item. cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum. artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. sic igitur nihil prohibet deum eorum quae non sunt notitiam habere.

4. praeterea. deus cognoscit alia a se per suam essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis patet. sed, cum essentia dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem.

extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. si igitur deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt.

5. amplius. intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

6. adhuc. effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. sed cognitio dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra ostensum est. nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

7. amplius. intelligere dei successionem non habet, sicut nec eius esse. est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui,- huius enim similitudinem habet instans temporis - sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

8. rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, deus notitiam habet.

9. per has igitur rationes apparet quod deus non entium notitiam habet. non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam.

10. ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. quae quidem a quibusdam dicuntur a deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae.

11. ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

12. et tamen esse quodcumque rei deus cognoscit per essentiam suam. nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

13. sic igitur non entia cognoscit deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia dei, vel in causis suis, vel in seipsis. quod rationi scientiae non obsistit.

14. his autem quae praemissa sunt etiam scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet. dicitur enim eccli. 23-29: domino deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia. et ier. 1-5: priusquam te formarem in utero novi te.

15. patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

CAPUT 67
Quod deus cognoscit singularia contingentia futura.

1. ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

2. contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

3. item. contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

4. amplius. sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. sed, cum deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

5. adhuc. effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus deus necessariam scientiam habet.

6. praeterea. effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. scientia autem dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

7. item. scientia dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut deus eas evenire cognoscit. deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium,

cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. cognoscit igitur deus aliqua evenire et contingenter evenire. sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

8. patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in deo impugnans sit repellenda. non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. res autem a deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. non igitur sequitur, si id quod est a deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. secundum consequens igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

9. rursus, cum dicitur, deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a deo scitum dicitur est futurum. non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a deo ut iam in sua existentia visum. quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum - quod designatur cum dicimus, deus scivit -: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. et ex hoc accidit secundum accidens falli.

10. praeterea, si unumquodque a deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod deus cognoscit, sicut necessarium est socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. et sic in his, et in omnibus similibus quae dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

11. quod autem deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate scripturae sacrae ostenditur. dicitur enim sap. 8-8, de divina sapientia: signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. et eccli. 39-24 non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit. et isaiae 48-5: praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi.

CAPUT 68
Quod deus cognoscit motus voluntatis.

1. deinde oportet ostendere quod deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat.

2. omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est. ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. cognoscit igitur deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. relinquitur igitur quod deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

3. amplius. sic deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. omnia igitur deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam,

cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. cognoscit igitur deus et cogitationes et affectiones mentis.

4. item. sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. sicut igitur deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

5. adhuc. deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. scit igitur deus et cogitationes et voluntates.

6. item. deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a deo et a nobis. cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

7. hoc autem testimonio scripturae sacrae confirmatur. dicitur enim in psalmo: scrutans corda et renes deus; prov. 15-11: infernus et perditio coram domino: quanto magis corda filiorum hominum. ioan. 2-25: ipse sciebat quid esset in homine.

8. dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. et sic remanet causalitas in causa prima, quae deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

CAPUT 69
Quod deus cognoscit infinita.

1. post haec ostendendum est quod deus infinita cognoscit.

2. cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus patet. ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. est igitur infinitorum cognoscitivus.

3. item. deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet. virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit. est igitur deus infinitorum cognitor.

4. amplius. si dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut philosophus probat in iii physicorum. cognoscit igitur deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

5. adhuc. deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia

perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

6. praeterea. esse dei est suum intelligere. sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est, ita suum intelligere est infinitum. sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

7. amplius. intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per philosophum, in iii de anima: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra ostensum est. cum igitur deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

8. adhuc. quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus patet. potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

9. praeterea. intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia. nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. relinquitur igitur quod deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

10. item. cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. quorum utrumque est impossibile, ut ex supra dictis patet.

11. adhuc. infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. cum igitur intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

12. amplius. omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitatum. ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. in cognitione autem dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est dei essentia, cognoscantur. unde et simul multa cognoscuntur a deo. et ita in dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

13. huic autem consonat quod in psalmo dicitur: et sapientiae eius non est numerus.

14. patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est:

divinus autem infinitus. secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est.

15. patet etiam quomodo verbum philosophi, qui dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat. quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. sic autem deus non cognoscit. unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

16. sciendum tamen quod deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae. scit enim deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

17. unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. si tamen essent, nihil minus deus ea cognosceret.

CAPUT 70
Quod deus vilia cognoscit.

1. hoc autem habito, ostendendum est quod deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat.

2. quando enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilium actionibus apparet. vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a deo, qui est in fine nobilitatis. ergo quantumcumque vilissima in entibus deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

3. praeterea. omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. a deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. et sic sequeretur quod nihil deus cognosceret aliud a se. quod supra improbatum est. si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

4. amplius. bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in xi metaphysicae. si igitur deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et

viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. relinquitur igitur quod deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

5. adhuc. vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. quod quidem in deo esse non potest, ut ex dictis patet. non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra ostensum est.

6. adhuc. virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. in deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

7. huic autem consonat quod dicitur sap. 7 de divina sapientia, quod attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.

8. patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur, ostensae veritati non repugnat. nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est.

9. patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis philosophi in xi metaphysicae. nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur: quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT 71
Quod deus cognoscit mala.

1. nunc restat ostendere quod deus cognoscat etiam mala.

2. bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. sed deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. cognoscit igitur deus mala.

3. praeterea. contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. si igitur in deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. et sic est etiam malorum cognoscitivus.

4. item. verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. adest igitur sibi malorum cognitio.

5. amplius. deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra ostensum est. sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, nulla quantitas est substantia. cognoscit igitur deus negationem. privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in iv metaphys. ostenditur. cognoscit igitur privationem. et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

6. praeterea. si deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in x metaphysicae. sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. ergo oportet quod deus cognoscat privationem. et per consequens malum.

7. adhuc. deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum est. materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. ergo deus cognoscit privationem. et sic cognoscit per consequens malum.

8. item. si deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. in ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. ergo huiusmodi nocumenta deus cognoscit. cognoscit igitur mala.

9. praeterea. in nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. hoc autem non est in deo: quia immutabilis est, ut supra ostensum est. nihil igitur prohibet quin deus mala cognoscat.

10. huic autem consonat quod dicitur sap. 8, quod dei sapientiam non vincit malitia. prov. 15-11 dicitur: infernus et perditio coram domino. et in psalmo: delicta mea a te non sunt abscondita. et iob 11-11 dicitur: ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?

11. sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

12. intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud. nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum est. non solum autem actus, sed potentias et privationes.

13. et hic est sensus verborum quae philosophus ponit in iii de anima, dicens: aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? contraria enim quodammodo cognoscit. oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. si vero alicui non inest contrarium - scilicet in potentia -, seipsum cognoscit, et actu est, et separabile. nec oportet sequi expositionem

averrois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem. sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

14. rursus sciendum quod, si deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. et per consequens nec malum. unde, posito quod deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

15. sciendum etiam quod, sicut deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

16. nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAPUT 72
Quod deus est volens.

1. expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de dei voluntate.

2. ex hoc enim quod deus est intelligens, sequitur quod sit volens. cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. intellectum autem dicitur ad intelligentem. necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. est igitur volens.

3. adhuc. cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. in intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu est. cum igitur deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

4. amplius. illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. hoc igitur primo enti, quod

deus est, deesse non potest. cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

5. item. intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. sed deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra ostensum est. ergo intelligere est ei delectabilissimum. delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. est igitur in deo voluntas.

6. praeterea. forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. oportet igitur quod ipse sit volens.

7. item. in virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. et hoc habet quia obiectum eius est finis:- quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

8. praeterea. liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

9. amplius. finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. est igitur in deo voluntas.

10. hanc autem dei voluntatem scripturae sacrae testimonia confitentur. dicitur enim in psalmo: omnia quaecumque voluit, dominus fecit. et rom. 9-19: voluntati eius quis resistit?

CAPUT 73
Quod voluntas dei est eius essentia.

1. ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

2. deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est. est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. ergo et volens. est igitur voluntas dei ipsa eius essentia.

3. adhuc. sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. sed intelligere dei est eius esse, ut supra probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. est igitur et divinum velle esse ipsius. ergo et voluntas dei est eius essentia.

4. amplius. cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. velle autem est quaedam dei operatio. oportet igitur quod deus per essentiam suam sit volens. sua igitur voluntas est sua essentia.

5. item. si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto;

sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in deo. quae omnia supra improbata sunt. non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

CAPUT 74
Quod principale volitum
dei est divina essentia.

1. ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

2. bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est. id autem quod a deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra probatum est. divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

3. item. appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra dictum est. et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. cuius contrarium ex praedictis patet.

4. praeterea. principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. si igitur deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. quod est contra rationem primi entis.

5. adhuc. unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. ultimus autem finis est ipse deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum est. ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

6. amplius. unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per philosophum, in i caeli et mundi. voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

7. cum autem essentia divina sit dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

CAPUT 75
Quod deus, volendo se,
vult etiam alia.

1. hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

2. cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. est autem ipse deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliquatenus patet. ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

3. item. unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. ipse autem deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a

multis participatur. vult igitur deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

4. amplius. quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. sed deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum est. omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. relinquitur igitur quod deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

5. adhuc. deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum est. deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

6. item. quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra dictum est. causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

7. praeterea. voluntas consequitur intellectum. sed deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

8. hoc autem auctoritate sacrae scripturae confirmatur. dicitur enim sap. 11-25: diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.

CAPUT 76

Quod deus uno actu voluntatis se et alia velit.

1. hoc autem habito, sequitur quod deus uno actu voluntatis se et alia velit.

2. omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. cum igitur deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia.

3. amplius. quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. sed non est ponere aliquem actum dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum. quolibet igitur actu quo deus vult se, vult se absolute et alia propter se. alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum est. relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

4. adhuc. sicut ex supra dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam

discursus in eius voluntate. hunc autem in deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, deus vult se et alia.

5. item. cum deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

6. praeterea. in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. quod est impossibile.

7. amplius. velle dei est suum esse, ut probatum est. sed in deo non est nisi unum esse. ergo non est ibi nisi unum velle.

8. item. velle competit deo secundum quod est intelligens. sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT 77
Quod volitorum multitudo divinae simplicitati non repugnat.

1. ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

2. nam actus secundum obiecta distinguuntur. si igitur volita plura quae deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. quod est contra praeostensa.

3. item. ostensum est quod deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supra dictis patet. relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

4. praeterea. divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est. multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

5. amplius. hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut philosophus dicit, in vi metaphysicae. quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. multitudo ergo volitorum a deo non repugnat eius simplicitati.

CAPUT 78
Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit.

1. ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

2. nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim

deus optimum vel primum etiam respectu singularium. ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

3. item. voluntas dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi deo. sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. voluntas igitur dei ad singula bonorum se extendit.

4. amplius. secundum philosophum, in xi metaph., duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. secundus autem ordo est propter primum. deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est. vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. vult igitur etiam singula bona.

5. praeterea. si deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra ostendetur. quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. relinquitur igitur quod deus etiam singula bonorum vult.

6. adhuc. bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. sed deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. vult igitur etiam particularia bona.

7. hoc autem auctoritate scripturae confirmatur, quae, genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: vidit deus lucem quod esset bona, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

CAPUT 79
Quod deus vult etiam ea quae nondum sunt.

1. si autem velle est per comparatione volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut philosophus docet. si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

2. praeterea. voluntas dicitur ad volita, sicut et causa et creator. non autem potest dici etiam deus creator, vel dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt. ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

3. ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

4. dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in deo et in eius intellectu. unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, deum velle secundum quod in eo sunt.

5. hoc autem non videtur sufficienter dictum. nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu. hoc autem non intendunt loquentes sed quod deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

6. rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria

natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

7. dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

8. voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in deo cognoscente. vult igitur deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

9. nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

CAPUT 80
Quod deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.

1. ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

2. ostensum est enim supra quod deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. in omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. impossibile est autem deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

3. item. quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. sed deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis patet. necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

4. amplius. in appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

5. adhuc. omnia, inquantum sunt, assimilantur deo, qui est primo et maxime ens. omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multo igitur magis deus suum esse diligit naturaliter. natura autem eius est per se necesse-esse, ut supra probatum est. deus igitur ex necessitate vult se esse.

6. praeterea. omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, deo convenit essentialiter, ut supra probatum est. diligere autem deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per

hoc quodammodo deo uniatur. ergo in deo essentialiter est. ergo ex necessitate diligit se. et sic vult se esse.

CAPUT 81
Quod deus non de necessitate vult alia a se.

1. si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra probatum est. sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

2. est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

3. adhuc. cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. tale autem nullum est praeter deum. potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter deum. sed in deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. potest igitur deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. non igitur de necessitate vult esse alia a se.

4. amplius. deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra ostendetur. non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

5. item. sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. a deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra ostendetur. non igitur necesse est quod deus alia velit ex hoc quod vult se.

6. amplius. res procedunt a deo sicut artificiata ab artifice, ut infra ostendetur. sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. ergo nec deus ex necessitate vult alia a se esse.

7. est ergo considerandum quare deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente. sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. esse autem omnia in deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio: non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. et ob hoc necesse est deum alia scire, non autem velle. unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere

possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT 82
Rationes ducentes ad inconveniens
si deus alia a se non necessario velit.

1. videntur tamen sequi inconvenientia si deus ea quae vult non ex necessitate velit.

2. si enim dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis. erit igitur dei voluntas in potentia. non igitur erit dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra ostensum est.

3. adhuc. si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

4. praeterea. si naturale est deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra ostensum est.

5. item. si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

6. horum autem nullum necesse est sequi. ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur.

7. ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

8. ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

9. similiter autem nec mutabilitatem. si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. unde cum dicitur, deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut philosophus tradit in v metaph.: sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit.

10. quam scriptura sacra profitetur, i reg. 15-29: triumphator in israel poenitudine non flectetur.

11. quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

12. non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere. voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

CAPUT 83
Quod deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.

1. ex his autem haberi potest quod, licet deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

2. ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. in quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

3. item. omne aeternum est necessarium. deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. est ergo necessarium. sed non absolute consideratum: quia voluntas dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. ergo est necessarium ex suppositione.

4. praeterea. quicquid deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

5. amplius. quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. quae de deo dici non possunt. si igitur deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPUT 84
Quod voluntas dei non est impossibilium secundum se.

1. ex hoc apparet quod voluntas dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

2. huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

3. item. sicut supra ostensum est, deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. secundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. non potest igitur deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. non potest igitur deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. voluntas igitur dei non potest esse per se impossibilium.

4. amplius. voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de deo dici non potest. in divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

5. adhuc. secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. sed impossibilia sunt quae non possunt esse. ergo non possunt esse bona. ergo nec volita a deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

CAPUT 85
Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit.

1. ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

2. vult enim deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. igitur vult aliquas res esse contingentes. efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

3. amplius. deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. vult igitur deus aliqua esse contingentia.

4. adhuc. bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in xi metaphysicae. requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. a causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter

proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. vult igitur deus aliqua contingenter evenire.

5. praeterea. necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum est. ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut socratem moveri, si currit, est necessarium. divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

6. non igitur sequitur, si deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, si deus aliquid vult, illud erit. consequens tamen non oportet esse necessarium.

CAPUT 86

Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.

1. colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

2. finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

3. rursus. bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni. relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

4. item. sicut supra ostensum est, supposito quod deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. ratio igitur quare deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

5. sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

6. non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius. aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

CAPUT 87

Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

1. quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

2. voluntati enim causa volendi est finis. finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. ipsa igitur est deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle.

3. aliorum autem a deo volitorum nullum est deo causa volendi. sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. et sic intelligitur deus propter unum eorum aliud velle.

4. patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in dei voluntate. nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra circa intellectum ostensum est. deus autem uno actu vult et suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

5. per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia deus vult.

6. quod etiam scripturae divinae contrariatur, quae deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud psalmi: omnia in sapientia fecisti. et eccli. 1-10 dicitur quod deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.

CAPUT 88

Quod in deo est liberum arbitrium.

1. ex praedictis autem ostendi potest quod in deo liberum arbitrium invenitur.

2. nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. deo igitur liberum arbitrium habere competit.

3. adhuc. voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est. sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. ergo in deo est liberum arbitrium.

4. item. secundum philosophum, in iii ethic., voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt. cum igitur deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. electio autem semper per liberum arbitrium fit. deo igitur liberum arbitrium competit.

5. praeterea. homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. ipse igitur deus liberum arbitrium habet.

6. hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae deus est.

CAPUT 89

Quod in deo non sunt passiones affectuum.

1. ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in deo non sunt.

2. secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in vii physicorum. nulla autem talis affectio in deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta est manifestum. relinquitur igitur quod in deo non sit affectiva passio.

3. praeterea. omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. quorum nullum in deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra ostensum est. non est igitur in ipso affectiva passio.

4. item. in omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si

intendantur, animalibus inferunt mortem. sed non est possibile deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est. patet igitur quod in deo huiusmodi passiones esse non possunt.

5. amplius. omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra ostensum est. non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

6. adhuc. omnis passio est alicuius potentia existentis. deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus. est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

7. sic igitur omnis passio ratione generis a deo removetur.

8. quaedam autem passiones removentur a deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. cuius igitur obiectum omnino est deo incompetens, talis passio a deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in deo esse non possunt.

9. adhuc. ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, deo non competit, nec ipsa passio deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. quod quidem deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. spes igitur in deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. et similiter nec desiderium alicuius non habiti.

10. amplius. sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. duplici igitur ratione suae speciei timor a deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

11. item. poenitentia mutationem affectus importat. igitur et ratio poenitentiae deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

12. praeterea. absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. nullius igitur malum sibi potest esse bonum. nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra ostensum est. invidiam igitur in deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

13. adhuc. eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. ira igitur a deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

14. rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a deo excluduntur.

CAPUT 90
Quod in deo sit delectatio et gaudium non
tamen repugnat divinae perfectioni.

1. sunt autem quaedam passiones quae, licet deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni. harum autem est gaudium et delectatio. est enim gaudium praesentis boni. neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

2. ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in deo sit. sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. cum igitur gaudium et delectatio deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

3. item. gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

4. praeterea. delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per philosophum, x ethic.: perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem. sed deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet. si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

5. amplius. unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. relinquitur igitur quod deus de omni bono gaudet.

6. est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. differunt autem gaudium et delectatio ratione. nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in volito sufficit ad gaudii rationem. unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori. ex quo patet quod deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

CAPUT 91
Quod in deo sit amor.

1. similiter autem oportet et amorem in deo esse secundum actum voluntatis eius.

2. hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis patet. secundum hoc igitur deus et se et alia amat.

3. adhuc. ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. sed deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. deus igitur vere amat et se et alia.

4. amplius. cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a dionysio quod amor est unitiva virtus. quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. id autem unde omnia deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum deo: cum ipse sit sua bonitas. est igitur in deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

5. item. amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans deo: cum sit boni. nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur)p non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. est igitur in deo.

6. praeterea. amoris est ad unionem movere, ut dionysius dicit. cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere. deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. deus igitur et se et alia amat.

7. adhuc. omnis affectionis principium est amor. gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. sed in deo est gaudium et delectatio, ut supra ostensum est. ergo in deo est amor.

8. posset autem alicui videri quod deus non magis hoc quam illud amet. si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est. rursus. nullum aliorum quae de deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

9. sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari. aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. quod in deo accidere non potest. nam vigor actionis secundum virtutem qua

agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est. amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est. patet igitur ex praedictis quod de nostris affectionibus nulla est quae in deo proprie possit esse nisi gaudium et amor:- quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

10. quod autem in deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate scripturae confirmatur. dicitur enim in psalmo: delectationes in dextera tua usque in finem. prov. 9: delectabar per singulos dies ludens coram eo, dicit divina sapientia, quae deus est, ut ostensum est. luc. 15-10: gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente. philosophus etiam dicit, in vii ethic., quod deus semper gaudet una et simplici delectatione.

11. amorem etiam dei scriptura commemorat, deut. 33-3: dilexit populos; ierem. 31-3: in caritate perpetua dilexi te; ioan. 16-27: ipse enim pater amat vos. philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium dei amorem. cui consonat dionysii verbum, iv cap. de div. nom.; dicentis quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

12. sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra scriptura de deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis. dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. dicitur igitur aliquando deus iratus, inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud psalmi: cum exarserit in brevi ira eius. misericors vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. unde in psalmo: miserator et misericors dominus, patiens et multum misericors. poenitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. unde gen. 6-7: poenitet me fecisse hominem. quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur i reg. 15-29: triumphator in israel non parcet, nec poenitudine flectetur. dico autem propter similitudinem affectionis praecedentis. nam amor et gaudium, quae in deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. dicitur igitur deus tristari, inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt. et hoc patet isaiae 59-15 vidit deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium. et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.

13. ex praedictis autem excluditur error quorundam iudaeorum attribuentium deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in scripturis sacris proprie et metaphorice dicatur.

CAPUT 92
Quomodo in deo ponantur esse virtutes.

1. consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in deo ponere oportet. oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo

comprehendere. virtus autem est bonitas quaedam virtuosi: nam secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum. oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

2. unde nulla earum secundum habitum in deo dicitur, sicut in nobis. deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex. nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est. non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

3. item. habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. in deo autem est actus perfectissimus. actus igitur in eo non est sicut habitus, ut scientia: sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

4. adhuc. habitus potentiae alicuius perfectivus est. in deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. in eo igitur habitus esse non potest.

5. praeterea. habitus de genere accidentis est. quod in deo omnino non est, ut supra ostensum est. igitur nec virtus aliqua in deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

6. cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, deo competere non possunt. vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. huiusmodi autem deo convenire non possunt. igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

7. adhuc. huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. multo igitur minus deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

8. harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. quas in deo ponere non possumus. virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt inquantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. in deo autem passiones non sunt, ut ostensum est. igitur nec huiusmodi virtutes in deo esse possunt.

9. item. huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in vii physicorum. in deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. relinquitur igitur quod in deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

10. passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. unde, quia corporales delectationes omnino a deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de deo dicuntur in scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in deo secundum similitudinem alicuius effectus.

11. quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae huiusmodi virtutes. quae quidem in deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in scriptura metaphorice de deo, propter similitudinem effectus; ut est illud i reg. 2-2: non est fortis sicut deus noster; et mich. 6: quaerite mansuetum, quaerite bonum.

CAPUT 93

Quod in deo sunt virtutes morales
quae sunt circa actiones.

1. sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

2. cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

3. item. huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. in deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. igitur haec deo deesse non possunt.

4. amplius. eorum omnium quae a deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra ostensum est. ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde philosophus dicit, in vi ethic., quod ars est recta ratio factibilium. est igitur proprie ars in deo. et ideo dicitur sap. 7-21: omnium artifex docuit me sapientiam.

5. item. divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra ostensum est. cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum philosophum, in vi ethic., prudentia est recta ratio agibilium. est igitur in deo prudentia. et hoc est quod dicitur iob 26: apud ipsum est prudentia et fortitudo.

6. adhuc. ostensum est supra quod ex hoc quod deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. est igitur in deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere. unde in psalmo dicitur: iustus dominus et iustitias dilexit.

7. amplius. sicut supra ostensum est, finis ultimus propter quem deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per philosophum, in iv ethicorum. deus igitur est maxime liberalis: et, ut avicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. hanc autem eius liberalitatem scriptura ostendit, dicens in psalmo: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate; et iac. 1-5: qui dat omnibus affluenter et non improperat.

8. item. omnia quae a deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra ostensum est. hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in iv ethic. patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. est igitur in deo veritatis virtus. unde rom. 3-4: est autem deus verax; et in psalmo: omnes viae tuae veritas.

9. si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

10. si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos deo attribui dictae virtutes non possunt. sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi deo non competit. cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur in vi ethic.; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. unde iob 26-3: cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam? et isaiae 40-14: cum quo iniit consilium, et instruxit eum? secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici. dicitur

tamen interdum consilium de deo. vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet isaiae 25-1, secundum aliam litteram: consilium tuum antiquum verum fiat. vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

11. similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. unde rom. 11-35: quis prior dedit illi, et retribuetur ei? et iob 41-1: quis ante mihi dedit, ut reddam ei? per similitudinem tamen aliqua deo dare dicimur, inquantum nostra data deus acceptat. non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. unde dionysius dicit, viii cap. de div. nom. quod iustitia laudatur deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens: secundum illud matth. 25-15: dedit unicuique secundum propriam virtutem.

12. scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis. secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. secundum quem modum deo convenire non possunt. secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et deus omnium bonitatum universi. sunt igitur praedictae virtutes in deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia dei se habet ad totum universum. unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. aliae vero virtutes, quae deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur; sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPUT 94

Quod in deo sunt virtutes contemplativae.

1. de contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin deo maxime conveniant.

2. si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum philosophum, in principio metaphysicae; ipse autem deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. unde iob 9-4: sapiens corde est: et eccli. 1-1: omnis sapientia a domino deo est, et cum illo fuit semper. philosophus etiam dicit, in principio metaphysicae, quod est divina possessio, non humana.

3. item. si scientia est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie scientia est:- non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. unde i reg. 2-3: deus scientiarum dominus est.

4. adhuc. si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra ostensum est: est igitur in ipso intellectus. unde iob 12-13: ipse habet consilium et intelligentiam.

5. hae etiam virtutes in deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAPUT 95
Quod deus non potest velle malum.

1. ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod deus non potest velle malum.

2. virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. omnis autem operatio dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra ostensum est. non potest igitur malum velle.

3. item. voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. in divina autem cognitione non potest esse error, ut supra ostensum est. non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

4. amplius. deus est summum bonum, ut supra probatum est. summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

5. praeterea. cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est. non potest igitur velle malum.

6. et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

7. hoc autem est quod dicitur deut. 32-4: deus fidelis et absque iniquitate; et hab. 1-13: mundi sunt oculi tui, domine, et respicere ad iniquitatem non potes.

8. per hoc autem confutatur error iudaeorum, qui in talmut dicunt deum quandoque peccare et a peccato purgari; et luciferianorum, qui dicunt deum in luciferi deiectione peccasse.

CAPUT 96
Quod deus nihil odit, nec odium
alicuius rei ei convenire potest.

1. ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei deo convenire non potest.

2. sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. si igitur voluntas dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

3. item. voluntas dei in alia a se fertur, ut supra ostensum est, inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. hoc igitur est quod deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis. igitur deus unicuique rei vult bonum. nihil igitur odit.

4. adhuc. a primo ente omnia alia originem essendi sumunt. si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra quod, si deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. hoc autem est impossibile. quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. nullam igitur rem deus odit.

5. praeterea. illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. omnia autem agentia suo modo suos effectus amant,

secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. multo igitur magis deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

6. hoc autem est quod dicitur sap. 11-25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.

7. dicitur autem similitudinarie deus aliqua odire. et hoc dupliciter. primo modo, ex hoc quod deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud zach. 8-17: unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit dominus. haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor. alius autem modus est ex hoc quod deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud mal. 1-3: esau odio habui; et illud psalmi: odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominatur dominus.

CAPUT 97
Quod deus est vivens.

1. ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod deus est vivens.

2. ostensum est enim deum esse intelligentem et volentem. intelligere autem et velle non nisi viventis est. est igitur deus vivens.

3. adhuc. vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. sed deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens. maxime igitur ei competit vivere.

4. item. divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra ostensum est. vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. divinum igitur esse est vivere. ipse igitur est vivens.

5. hoc etiam auctoritate divinae scripturae confirmatur. dicitur enim deut. 32-40, ex ore domini: dicam, vivo ego in aeternum; et in psalmo: cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum.

CAPUT 98
Quod deus est sua vita.

1. ex hoc autem ulterius patet quod deus sit sua vita.

2. vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per philosophum, in ii de anima: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod

vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. deus autem est suum esse, ut supra probatum est. est igitur suum vivere et sua vita.

3. item. ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per philosophum, in ii de anima: nam vivere est actus viventis. deus autem est suum intelligere, sicut supra ostensum est. est igitur suum vivere et sua vita.

4. amplius. si deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est, sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. quod est impossibile, ut ex dictis patet.

5. adhuc. si sit vivens deus, ut ostensum est, oportet in ipso esse vitam. si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. et sic erit compositus. quod supra improbatum est. est igitur deus sua vita.

6. et hoc est quod dicitur ioan. 14-6: ego sum vita.

CAPUT 99

Quod vita dei est sempiterna.

1. ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

2. nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. impossibile est igitur quod deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est.

3. item. omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. est igitur vita eius sempiterna.

4. adhuc. in qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. intelligere autem et vivere dei ipse est deus, ut ostensum est. igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. est igitur sempiterna.

5. amplius. deus omnino immobilis est, ut supra ostensum est. quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. est igitur eius vita sempiterna.

6. hinc est quod dicitur deut. 32-40, ex ore domini: vivo ego in aeternum; i ioan. ult.: hic est verus deus et vita aeterna.

CAPUT 100

Quod deus est beatus.

1. restat autem ex praemissis ostendere deum esse beatum.

2. cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. cum igitur deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. est igitur beatus.

3. amplius. illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. perfectissimum autem in unoquoque est

operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et philosophus dicit felicitatem esse operationem perfectam.

4. perfectio autem operationis dependet ex quatuor. primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. secundo, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. tertio, ex operationis obiecto. et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. quarto, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. talis autem est dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. est igitur beatus.

5. adhuc. per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde boetius dicit quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum est. ipse igitur est vere beatus.

6. item. quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. ostensum est autem supra quod deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. est igitur ipse beatus.

7. praeterea. ostensum est supra quod deus non potest velle aliquod impossibile. impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est. igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. quicquid igitur vult, habet. nec aliquid male vult, ut supra ostensum est. est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult et nihil male vult.

8. eius etiam beatitudinem sacra scriptura protestatur, i tim. ult.: quem ostendet suis temporibus beatus et potens.

CAPUT 101
Quod deus sit sua beatitudo.

1. ex his autem apparet quod deus sit sua beatitudo.

2. beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est. supra autem ostendimus quod ipsum dei intelligere sit sua substantia. ipse igitur est sua beatitudo.

3. item. beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. ostensum est autem supra quod deus principaliter vult suam essentiam. sua igitur essentia est eius beatitudo.

4. adhuc. unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. cum igitur deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

5. praeterea. duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. deus autem ostensus est supra

summum bonum esse. beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. ergo beatitudo et deus sunt idem. est igitur deus sua beatitudo.

CAPUT 102
Quod beatitudo divina perfecta et singularis est
excedens omnem aliam beatitudinem.

1. ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

2. quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. quod de deo ostensum est. ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

3 item. cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. plus igitur delectatur deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

4. praeterea. quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. deus autem per essentiam suam beatus est. quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

5. amplius. beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. nec ipsum deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. incomparabiliter igitur deus supra omnia beatus est.

6. item. quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens: nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

7. adhuc. fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

8. amplius. perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. de activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

9. falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis. consistit enim in quinque, secundum boetium: scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. habet autem deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra ostensum est. pro potestate habet infinitam virtutem. pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen. pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

10. ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. amen.

Summa proti pohanům 1.kniha

Kniha I.

1. Co je povinností moudrého
2. Co je záměrem autora
3. O tom, jak může být projevena Boží pravda
4. O tom, že to, co Božího bylo přirozeně poznáno, se příhodně předkládá lidem k věření
5. O tom, že ta, která nelze rozumem poznat, se příhodně předkládají k víře
6. O tom, že souhlasit s tím, co spadá pod víru, není lehkomyslné, ač to přesahuje lidský rozum
7. O tom, že pravda rozumu není opakem pravdy křesťanské víry
8. O tom, jak se má lidský rozum k první pravdě víry
9. Řád a způsob postupu v tomto díle
10. O názoru těch, kdo říkají, že se nemůže prokazovat, že Bůh je, jelikož je to o sobě známé
11. Odmítnutí předešlého případu a řešení předešlých důvodů
12. O názoru těch, kdo praví, že to, že Bůh je, se pouze věří a nemůže to být prokázáno
13. Důvody k dokázání, že Bůh je
14. O tom, že k poznání Boha se musí užít cesty odstraňování
15. O tom, že Bůh je věčný
16. O tom, že v Bohu není trpná možnost
17. O tom, že Bůh není hmota
18. O tom, že v Bohu není žádná složenina
19. O tom, že v Bohu není nic násilného a nic proti přirozenosti
20. O tom, že Bůh není tělem
21. O tom, že Bůh je svá bytnost
22. O tom, že v Bohu je bytí totožné s bytností
23. O tom, že v Bohu není případek
24. O tom, že Boží bytí se nemůže označit přidáním podstatné odlišnosti
25. O tom, že Bůh není v nějakém rodu
26. O tom, že v Bohu není tvarové bytí všeho
27. O tom, že Bůh není tvarem nějakého těla
28. O Boží dokonalosti
29. O podobnosti Bohu
30. O tom, která jména se mohou uvádět o Bohu
31. O tom, že Boží dokonalost a mnohost Božích názvů neodporuje Boží jednoduchosti
32. O tom, že nic se neoznačuje o Bohu a jiných věcech jednoznačně
33.O tom, že ne všechny přívlastky o Bohu a tvorech se uvádějí čistě stejnojmenně
34. O tom, že ta, která se praví o Bohu a tvorech, se praví obdobně
35. O tom, že víceré názvy, vypovídané o Bohu, nejsou stejnoznačné
36. O tom, kterak náš intelekt vytváří věty o Bohu
37. O tom, že Bůh je dobrý
38. O tom, že Bůh je sama dobrota
39. O tom, že v Bohu nemůže být zlo
40. O tom, že Bůh je dobrem všeho dobra
41. O tom, že Bůh je nejvyšším dobrem.
42. O tom, že Bůh je jeden
43. O tom, že Bůh je nekonečný
44. O tom, že Bůh je rozumějící
45. O tom, že Boží rozumění je jeho bytností
46. O tom, že Bůh nepoznává něčím jiným, než svou bytností

47. O tom, že Bůh dokonale vystihuje sebe sama
48. O tom, že Bůh především a jen skrze sebe samého poznává sebe sama
49. O tom, že Bůh poznává jiné, než je on
50. O tom, že Bůh má vlastní poznání o všech věcech
51. Důvody ke zkoumání, jak je množství poznaných věcí v Božím intelektu
52. Důvody, že takové množství poznaných věcí není v Božím intelektu
53. Zbavení se předcházející pochybnosti
54. O tom, jak jediná Boží bytnost je vlastní podobou všeho pochopitelného
55. O tom, že Bůh poznává všechno současně
56. O tom, že v Bohu není pohotovostní poznání
57. O tom, zda Boží vědění je postupující
58. O tom, že Bůh nerozumí skládáním a dělením
59. O tom, že se od Boha nevylučuje pravdivost vypovídatelného
60. O tom, že Bůh je pravda
61. O tom, že Bůh je nejryzejší pravdou
62. O tom, že Boží dobrota je nejryzejší a vrcholná pravda
63. Důvody těch, kdo chtějí Bohu upírat poznání jednotlivin
64. Pořadí těch, která se musejí říci stran božího poznání
65. O tom, že Bůh poznává jednotliviny
66. O tom, že Bůh poznává to, co není
67. O tom, že Bůh poznává nahodilé budoucí jednotliviny
68. O tom, že Bůh poznává hnutí vůle
69. O tom, že Bůh poznává nekonečné
70. O tom, že Bůh poznává všední
71. O tom, že Bůh poznává zlo
72. O tom, že Bůh poznává chtějící
73.O tom, že Boží vůle je jeho bytnost
74. O tom, že hlavní chtěné boží je jeho bytnost
75. O tom, že Bůh chtěním sebe chce také jiné
76. O tom, že Bůh jediným úkonem vůle chce sebe a všechno jiné
77. O tom, že množství chtěných neodporuje jednoduchosti Boží podstaty
78. O tom, že se Boží vůle vztahuje k jednotliuvým dobrům
79. O tom, že Bůh chce také to, co ještě není
80. O tom, že Bůh nutně chce své bytí a svou dobrotu
81. O tom, že Bůh nutně nechce jiné, než je on
82. Důvody proti předeslanému a jejich řešení
83. O tom, že Bůh chce něco jiného, než je on, nutností předpokladu
84. O tom, že Boží vůle není o nemožných o sobě
85. O tom, že Boží vůle neodstraňuje z věcí nahodilost
86. O tom, že se může uvést důvod Boží vůle
87. O tom, že nic nemůže být příčinou boží vůle
88. O tom, že v Bohu je svoboda vůle
89. O tom, že v Bohu nejsou vášně citů
90. O tom, že v Bohu je potěšení a rozkoš
91. O tom, že Bůh je láska
92. O tom, kterak se stanoví, že v Bohu jsou ctnosti
93. O tom, že v Bohu jsou ctnosti, jež jsou stran úkonů
94. O tom, že v Bohu jsou rozjímavé ctnosti
95. O tom, že Bůh nemůže chtít zlo
96. O tom, že Bůh nemá nic v nenávisti

97. O tom, že Bůh je živoucí
98. O tom, že Bůh je svým životem
99. O tom, že Boží život je věčný
100. O tom, že Bůh je blažený
101. O tom, že Bůh je svá blaženost
102. O tom, že Boží blaženost je nejdokonalejší a přesahuje každou jinou
Sv.Tomáš Akvinský
ANDĚLSKÝ DOKTOR
Summa contra gentiles
Pracovní vydání
Překlad pořídil P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Co: P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Kniha první

Kapitola 1.
Co je povinností moudrého
"O PRAVDĚ HOVOŘÍ MŮJ JAZYK, MÝM RTŮM SE SVÉVOLE HNUSÍ." (Př 8,7)
Obecně platný zvyk, o němž Filozof soudí, že se má následovat, (II Topic I,5; 109 a), způsobil v pojmenování věcí přitom, že moudrými se nazývají ti lidé, kteří mají správně uspořádány a dobře řídí své věci. Proto o tom, co si lidé myslí o mudrcovi, uvádí Filozof mezi jiným (I Metaphys. II,3; 982a), že mudrc musí pořádat. Je však třeba, aby se u všeho, co se má řídit a vést k cíli, bralo pravidlo správy a řízení z cíle. Každá věc je totiž nejlépe spravována tehdy, když je příhodně řízena k svému cíli. Cílem všeho je dobro. Proto shledáváme v jednotlivých oborech činnosti a vědění, že vede a jakoby přikazuje to, co je jejich účelem. Jako lékařství je přednější, než barvířství, a upravuje v něm k tomu cíli vše, co vyžaduje zdraví, jež je lékařským oborem, tak účelem všech barviv je to, co barvířství zhotovuje. Podobně je tomu v oboru řízení s ohledem na mořeplavbu a ve vojenství s ohledem na jízdu a celé válečné příslušenství. Tyto obory, ovládající jiné, se nazývají architektonickými, jakožto vedoucí obory; proto také jejich znalci, kteří se nazývají architekti, osobují si jména moudrých. Jelikož ale uvedení umělci, uvažující o jednotlivých cílech některých věcí, nedocházejí k všeobecnému cíli všech, nazývají se sice moudrými či znalci té či oné věci, tak, jak se praví:"Jako moudrý stavitel jsem položil základ." (I Kor 3,l0) Jméno moudrého se však vyhrazuje jedině tomu, jehož úvaha se týká cíle veškerenstva, který je také původem veškeré všeobecnosti. Proto dle Filozofa (jak výše), mudrc musí uvažovat o nejvyšších příčinách (I Metaph., 12; 981 b; II, 7; 982 b).
Posledním cílem každé věci je pak to, co je zamýšleno prvním původcem neboli jejím hybatelem. Avšak prvním původcem a hybatelem veškerenstva je intelekt, jak se prokáže později (Kap. 44; Kn.II, kap. 23, a 24). Proto je třeba, aby posledním cílem veškerenstva bylo dobro intelektu; to však je pravda. Je tedy nutno, aby pravda byla posledním cílem celého veškerenstva a moudrost, aby zkoumala její účel a hlavně o ní vyučovala. Proto dosvědčuje vtělená Boží Moudrost, že přišla na svět proto, aby zjevila pravdu: "Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." (J 18,37) Avšak také Filozof vymezuje, že První Filozofií je poznání pravdy, ale ne kterékoli, nýbrž té pravdy, jež je počátkem veškeré pravdy, která totiž náleží k prvnímu základu bytí všech; pročež také její pravda je původcem veškeré pravdy. Tak se totiž věci mají v pravdě, jakož i ve skutečnosti (I Metaph., 1, 4-5; 993 b).
Ona pak musí jeden z opaků sledovat a druhý odmítnout; jako lék působí ozdravění, kdežto churavění vylučuje. Proto se také mudrc musí cvičit zvláště v pravdě o prvním původu zrovna tak, jako odmítat opačné bludy.

Přiléhavě se také naznačuje z úst Moudrosti dvojí povinnost mudrce v uvedených slovech: pravdu Boží, která je pravdou především, rozjímat a sdělovat ji, čehož se dotýká, když praví: "O pravdě hovoří můj jazyk"; a napadati blud proti pravdě, čehož se dotýká, když praví: "mým rtům se svévole hnusí"; tím se vylučuje klamnost proti Boží pravdě, což je opačné nábožnosti, jež se zve zbožností; proto také jí opačná klamnost přijímá jméno bezbožnosti

Kapitola 2.
Co je autorovým záměrem

Mezi veškerým úsilím člověka o poznání vyniká úsilí o moudrost jako dokonalejší, vznešenější, užitečnější a příjemnější.

Je dokonalejší: pokud se totiž člověk oddá úsilí o moudrost, potud již má nějakou účast na opravdové blaženosti. Proto Mudrc praví: "Blaze člověku, který hloubá o moudrosti." (Sír 14,20)

Je vznešenější, protože se tak člověk obzvláště přibližuje k podobnosti Bohu, jenž "všechno učinil moudře". (Ž 104,24) Jelikož pak podobnost je příčinou milování, tak úsilí o moudrost obzvláště spojuje s Bohem přátelstvím; proto se praví, že moudrost "je pro lidi nevyčerpatelným pokladem; kdo jej získali, připravili si přátelství s Bohem." (Mdr 7,14)

Dále je užitečnější, jelikož skrze moudrost přecházíme do království nesmrtelnosti: "Musíte ctít moudrost, abyste kralovali navěky." (Mdr 6,21)

Dále je příjemnější, ježto "spolužití s ní není trápením, ale potěchou a radostí" (Mdr 8,l6)

Když jsme tedy z Boží lásky pojali odvahu sledovat povinnosti mudrce, třebaže to přesahuje vlastní síly, máme předsevzetí podle svých sil ozřejmit pravdu, kterou hlásá katolická víra, odstraňováním opačných bludů. Pokud užiji Hilariových slov: "Toho jsem si vědom, neboli je to první povinností mého života, že jsem si vědom, neboli je to první povinností mého života, že jsem Bohu zavázán, aby o něm vypovídalo každé mé slovo, i všechny mé smysly." (De Trin. I,37)

Vůči jednotlivým bludům však lze těžko postupovat vzhledem k dvojímu:

Předně, že nám nejsou tak známa rouhavá slova jednotlivých bloudících, abychom mohli přijmout důvody pro vyvrácení jejich bludů z toho, co říkají. Tohoto způsobu užili totiž starší Učitelé k překonání pohanských bludů; mohli znát jejich povahu s ohledem na to, že oni sami byli pohané, či se alespoň mezi pohany pohybovali a byli seznámeni s jejich naukami.

Za druhé, vzhledem k tomu, že někteří z nich, jako Muslimové a Pohané, se s námi neshodují a neuznávají autoritu nějakého Písma, jímž by mohli být usvědčeni; zatímco lze argumentovat proti Židům Starým Zákonem a proti bludařům Novým Zákonem, tito však nepřijímají žádný. Takže je nutno obrátit se k přirozenému rozumu, s nímž musí všichni souhlasit; ve věcech Božích je však nedostatečný.

Při sledování nějaké pravdy však zároveň prokážeme, které bludy se jí vylučují a jak se prokazovaná pravda shoduje s naukou křesťanského náboženství.

Kapitola 3.
O tom, jak může být projevena Boží pravda

Ježto není stejný způsob na ozřejmění veškeré pravdy, "avšak ukázněný člověk se musí pokusit všechno ověřit, pokud to dovoluje povaha věci", jak říká velmi správně Filozof (I Ethic.III,4; 1094b), a jak praví Boetius v úvodu (De Trin. II), tedy je nejprve třeba prokázat, který způsob je vhodný k ozřejmění předložené pravdy.

Avšak v tom, co o Bohu vyznáváme, je dvojí způsob pravdy. Totiž některá vyznání o Bohu obsahují takovou pravdu, jaká přesahuje všechny schopnosti lidského rozumu, jako, že Bůh je trojjediný. Některá jsou však taková, že k nim může dospět i přirozený rozum, jako, že Bůh

je, že Bůh je jediný a podobně; ostatně to filozofové, vedeni světlem přirozeného rozumu, doložili důkazy o Bohu.

Je tedy co nejzřejměji patrné, že jsou poznatelná některá taková vyznání o Bohu, která naprosto přesahují chápání lidského rozumu.

Dokazuje se: 1. Ježto základem celého poznání, jež získává lidský rozum o nějaké věci, je poznání samotné její podstaty, neboť dle Filozofa, je základem prokazování to, čím je; (II Anal.Poster.III, 9;90b) proto je třeba, abychom dle způsobu, jímž poznáváme podstatu věci, měli způsob, co na ní poznáváme. Pokud tedy lidský intelekt poznává podstatu nějaké věci, třeba kamene nebo trojúhelníku, tak to nepřesahuje žádnou schopnost poznávání lidského rozumu o této věci. To se nám ovšem nestává při Bohu. Máme-li totiž pochopit jeho podstatu, tak toho nemůže lidský intelekt dosáhnout přirozenými schopnostmi, neboť dle způsobu nynějšího života poznávání našeho intelektu počíná od smyslů. Proto také to, co nespadá pod smysly, lidský intelekt nemůže pochopit, nýbrž jen tehdy, pokud poznání toho spojuje s tím ze smyslů. Vjemy smyslů však nemohou náš intelekt přivádět k tomu, aby se v nich viděla Boží podstata, co je, protože jsou účinkem příčiny a nijak se jí nerovnají výborností. Avšak od věcí vnímatelných smysly je náš intelekt veden k Božímu poznání, takže poznává o Bohu, že je a jiné podobné věci, jež se musejí přisuzovat prvnímu původu. Je tedy něco z poznatelných božských věcí lidskému rozumu dostupné, kdežto jiné naprosto přesahují schopnost lidského rozumu.

2. Dále: totéž můžeme poznat ze stupně porozumění. Tak totiž už ze dvou lidí jeden poznává intelektem nějakou věc pronikavěji, než druhý, takže ten, jehož intelekt je vyspělejší, poznává mnohé, co ten druhý naprosto nemůže pochopit; je to patrné u venkovana, jenž nijak nemůže pochopit bystré úvahy filozofie. Avšak andělský intelekt přesahuje lidský intelekt více, než intelekt nejlepšího filozofa přesahuje intelekt nejzaostalejší nevědomce; tento rozdíl se totiž udržuje v mezích lidského druhu, které však anděl intelektem naprosto přesahuje. Anděl totiž poznává Boha z ušlechtilejšího účinku než člověk, poněvadž sama podstata anděla, která jej přivádí přirozeným poznáním k poznávání Boha, je ušlechtilejší, než věci vnímatelné smysly a také sama lidská duše, kterou lidský intelekt postupuje k poznávání Boha. A mnohem více Boží intelekt přesahuje onen andělský intelekt, než andělský přesahuje lidský. Samotný Boží intelekt je totiž svou obsažností přiměřený své podstatě. Proto dokonale poznává o sobě, co je a poznává všechno to, co je o něm intelektem poznatelné. Anděl však nepoznává přirozeným poznáním o Bohu, co je, protože také sama podstata anděla, která ho přivádí k poznání Boha, je účinkem příčiny, jejíž obsáhlosti nedosahuje. Proto také nikoli všechno to, co Bůh o sobě poznává, může anděl poznat přirozeným poznáváním. Lidský rozum zase nedostačuje na chápání všeho, co přirozeně chápe anděl. Jako by tedy byl postižen nejtěžším stupněm šílenství takový nevzdělanec, jenž by tvrdil, že to, co filozof předkládá, je klam, a to jen proto, že to nemůže pochopit. Tím pošetilejší by byl člověk, jenž by podezíral z klamu to, co se od Boha zjevuje prostřednictvím andělů jedině proto, že to nelze vyzkoumat lidským rozumem.

3. Totéž se nám dále jeví zřejmým z tápání, jež každodenně zakoušíme při poznávání věcí. Neznáme totiž mnohé vlastnosti věcí smysly vnímatelných a u mnohých nemůžeme dokonale nalézt důvod těch vlastností, jež vnímáme svými smysly. Tím spíše tedy lidský rozum nepostačí vyzkoumat onu nejdokonalejší podstatu vyššího řádu. S tím také souhlasí to, co praví Filozof, jenž uvádí, že náš intelekt "se má k prvnímu ze jsoucen, jež je nejzřejmější v přírodě, asi tak, jako vnímací ústrojí netopýra k dennímu světlu." (II. Metaphys. I, 2; 993 b)

O této pravdě svědčí také Písmo svaté. Uvádí totiž: "Dokážeš vystihnout Boha či obsáhnout dokonalost Všemocného?" (Jb 11,7) "Hle, Bůh je vyvýšený nad naše poznání". (Jb 36,26) A "kusé je všecko naše poznání." (I Kor 13,9) Nemůžeme tudíž ihned odmítnout jako klamné všechno to, co se praví o Bohu, jak se domnívali manichejci a mnozí nevěřící, třebaže to nelze rozumem vyzkoumat.

Kapitola 4.

O tom, že to, co Božího bylo přirozeně poznáno, se příhodně lidem předkládá k věření.

Existují-li tedy dvě pravdy o Božích věcech, poznatelných intelektem: jedna, k níž může přijít poznání našeho rozumu, druhá, jež je nad veškerý důmysl lidského rozumu, obě se jako Boží pravdy předkládají člověku k uvěření.

To se však především musí prokázat o oné, jež může být dostupná rozumovému zkoumání, aby se snad někomu nezdálo, že se to podává k věření zbytečně nadpřirozeným vnukáním.

Pokud by se ponechávalo zkoumání této pravdy pouze lidskému rozumu, způsobilo by to trojí neblahý účinek.

1. První je, že by se poznání Boha vyskytovalo pouze u mála lidí. Mnozí jsou totiž v dosahování výsledku snaživého zkoumání, jímž je nalezení pravdy, zdržováni, a to ze tří příčin.

Někteří jsou totiž zdržováni k vůli indispozici svého rozpoložení. Následkem toho jsou mnozí indisponováni k poznávání. Proto nemohou dosáhnout žádnou snahou, aby došli onoho nejvyššího stupně lidského poznání, jenž spočívá v poznání Boha.

Někteří však jsou zdržováni potřebami rodiny. Proto je nutno, aby mezi lidmi byli někteří, kdo by se věnovali správě pomíjivých věcí, kteří nemohou věnovat tolik času tomu, aby dospěli k vrcholu lidského poznání, totiž k poznání Boha.

Jiným zase překáží lenost. Abychom totiž poznali všechno to, co lze rozumem vyzkoumat o Bohu, tak třeba napřed poznat mnohé, jelikož skoro všechny filozofické úvahy směřují k poznání Boha. Proto mezi částmi filozofie zbude k naučení jako poslední metafyzika.

K vyzkoumání uvedené pravdy se tedy dojít jen s velmi namáhavým studiem; proto takovou činnost chce z lásky k vědě podstoupit jen málo lidí, třebaže Bůh vložil přirozenou touhu po ní do myslí všech lidí.

2. Za druhé je nepříhodné, že ti, kdo nalezli uvedenou pravdu, stěží toho tak dosáhli po dlouhé době, jednak k vůli hloubce této pravdy, neboť k jejímu pochopení rozumovou cestou bývá lidský intelekt vhodně vzdělán až po dlouhém cvičení; jednak také k vůli oněm mnohým věcem, jež se předem vyžadují, jak bylo řečeno; dále také proto, že zvláště v době mládí , když bývá lidská duše zmítána mnohými hnutími vášně, není vhodná k poznávání tak hluboké pravdy, nýbrž "v klidu se stává moudrou a vědoucí", jak se uvádí v VII. knize Fyziky. (VII Physic.III,7; 247 b). Lidské pokolení by tedy zůstalo v temnotě nevědomosti, kdybychom měli k poznání Boha pouze onu jedinou cestu rozumového poznání; a poznání Boha, které nejvíce činí lidi dokonalými a dobrými, by vzrůstalo jen u několika málo lidí a u těch zase až po dlouhé době.

3. Za třetí je nepříhodné, že ke zkoumání lidského rozumu se většinou přimíchává klamnost k vůli slabosti lidského intelektu v úsudku a příměsi představ a výmyslů. Proto by u mnohých zůstalo pochybným také to, co je nejpravdivěji prokázáno, jelikož neznají postup prokazování, a zvláště, když vidí, že různí, kdo jsou označováni mudrci, učí různě. Tak také mezi mnohým pravdivým, které se prokazuje, se přimísí někdy něco klamného, aniž se to prokazuje, nýbrž se to jen tvrdí jako pravděpodobné nebo řečnickým obratem, což se někdy bere za prokázané. Je tedy nutno lidem zjevit o Božích věcech samotnou pravdu cestou víry, pevné jistoty.

Příhodně tedy Boží milostivost pečuje o to, že nám přikazuje věřit také to, co rozum může vyzkoumat, aby se tak všichni mohli snadno účastnit poznávání Boha, a to bez pochyb a omylu.

To je ono, co se praví: "Nežijte tak, jak žijí pohané, podle svých marných představ. Mají rozum zatemnělý." (Ef 4,17-18) A "všichni tví synové budou Hospodinovými učedníky." (Iz 54,13)

Kapitola 5.

O tom, že to, co nelze rozumem vyzkoumat,
se příhodně předkládá k věření.

Některým se ovšem zdá, že se snad nemělo předkládat člověku k věření to, jež nedostačuje rozum vyzkoumat, protože Boží Moudrost pečuje o každého podle možností jeho přirozenosti.

Je tedy nutno prokázat, že je třeba předkládat člověku jako Boží zjevení také to, co přesahuje lidský rozum.

Nikdo totiž svou touhou a snahou nesměřuje k něčemu, leda když to napřed pozná. Jelikož tedy jsou lidé Boží prozřetelností určeni k vyššímu dobru, než jaké může v přítomném životě okusit lidská křehkost, jsou lidé řízeni božskou prozřetelností, jak můžeme sledovat v následujícím. (Kn.III, Kap.142), bylo nutné naši mysl povolat k něčemu vyššímu, než k čemu může dospět náš rozum v přítomném životě; abychom se tak učili po něčem toužit a svou snahou usilovat o to, co přesahuje celý stav nynějšího života. A to přísluší zvláště křesťanskému náboženství, které jedinečně slibuje dobra duchovní a věčná. Proto se v něm také předkládá mnohé, jež přesahuje lidské smysly. Avšak Starý Zákon, jenž obsahoval časná přislíbení, předložil také nemnohá, která se vymykají rozumovému zkoumání. Dle toho také filozofové dbali na přivádění lidí od smyslových rozkoší ke ctnostem, že se totiž musí ukazovat, že jsou dobra jiná, vznešenější, jejichž zakoušení mnohem více těší ty, kdo se věnují aktivním a rozjímavým ctnostem. (Ethic. VII,13; X,1,5)

1. Podobnou pravdu je nutno také předkládat lidem k věření, aby měli poznávání Boha za pravdivější. Jedině tehdy totiž vpravdě poznáváme Boha, když o něm věříme, že je nade všechno to, co člověk může o Bohu myslet, protože Boží podstata přesahuje přirozené poznání člověka, jak bylo prokázáno výše. (Kap. 3) Tedy tím, že se předkládají člověku některé pravdy o Bohu, které přesahují rozum, utvrzuje se v člověku mínění, že Bůh je něco nade všechno to, co lze myslet.

2. Vyplývá z toho též jiný prospěch, totiž potlačování předpojatosti, jež je matkou bludu. Někteří totiž smýšlí o svém důmyslu tak, že uvažují, že mohou intelektem měřit celou Boží přirozenost, neboť se domnívají, že pravdivé je všechno, co se jim zdá, a klamné to, co se jim nezdá. Aby tedy byl lidský duch osvobozen od této předpojatosti a přešel ke skromnému poznání pravdy, tak bylo nutno předložit člověku jako Boží zjevení některé pravdy, jež naprosto přesahují jeho intelekt.

3. Ukazuje se také jiná užitečnost dle toho, co říká Filozof (Ethic., X,7; 1177 b - 1178). Ač totiž Simonides radil nějakému člověku, aby pomíjel poznávání Boha, a používal rozumu jen k lidským záležitostem, neboť je třeba, aby člověk zkoumal lidské a smrtelník smrtelné, Filozof proti němu uvádí, že člověk musí pokud možno tíhnout k nesmrtelnému a Božímu. Proto také praví, že ač je toho málo, co poznáváme o vyšších podstatách, přece je toto skromné více milované a vytoužené, než všechno ono poznání, jež máme o nižších podstatách. (De Animal, XI; I De Partibus Animal, V; 644 b) Praví také, že, ačkoli se otázky o vesmírných tělesech mohou řešit zcela skrovným a místním poznáním, někdy se posluchači stává, že jeho radost je veliká. (II Cael.et Mund. XII, 1; 291 b)

Z toho všeho je zřejmé, že poznání těch nejvznešenějších věcí, jakkoli je nedokonalé, přece přináší největší zušlechtění duše. A proto ty věci, jež jsou nad lidský rozum, takže je rozum nemůže pochopit, přece jen působí zdokonalení, když se jich aspoň poněkud dosahuje vírou. Proto se praví: "mnoho je ti ukázáno, co je nad lidské smysly". (Sír 3,25) A "tak ani Boží nitro nezná nikdo, jen Boží Duch. Nám to Bůh zjevil skrze svého Ducha."
(I Kor 2,10-11).

Kapitola 6.

Třebaže je to nad lidský rozum, přesto souhlasit s tím, co spadá pod víru, není lehkomyslné.

Ti, kdo se přidržují víry u takové pravdy, které lidský rozum neposkytuje ověření, nevěří lehkomyslně, jakoby se drželi "nějakých chytrácky vymyšlených bájí". (II Petr 1,16)
Tyto taje Boží moudrosti totiž uznala za vhodné zjevit lidem samotná Boží Moudrost, která vše nejplněji poznává; ta pak prokázala svou přítomností pravdu víry i vnuknutí příhodnými důkazy, když na potvrzení toho, co přesahuje přirozené poznání, zjevila viditelné úkazy, přesahující možnosti celé přírody; totiž podivuhodným nemocných, vzkříšením mrtvých, podivuhodnou změnou nebeských těles, a, co je podivuhodnější, vnukáním do lidských myslí, takže lidé nevzdělaní a prostí dosáhli největší moudrosti a výmluvnosti ve chvíli naplnění darem Ducha svatého.
S tímto poznáním, vlivem uvedeného důkazu, nikoli ozbrojeným násilím ani příslibem rozkoší, ba co je nejpodivuhodnější, za ukrutnosti pronásledovatelů, spěchal ke křesťanské víře nesčetný zástup lidí, a to nejen prostých, nýbrž i těch nejmoudřejších; v ní jsou hlásány pravdy, přesahující lidský intelekt, jsou přemáhány tělesné vášně a osvojuje se opovrhování vším tím, co lze na světě mít. Duše smrtelníků s tím souhlasí, ale největším zázrakem a zjevným dílem Božího vnuknutí je, že pohrdající viditelným touží po samém neviditelném. Nestalo se to však najednou ani náhodou, nýbrž Božím zásahem. Je to zřejmé z toho, že Bůh napřed předpověděl, že to učiní; předpověděl to mnoha proroctvími; knihy o nich máme u nás v úctě a užíváme jich jako svědectví naší víry.
Tento způsob dokazování se dotýká listu k Židům: lidskou spásu "začal přece hlásat sám Pán a nám ji jako spolehlivou odevzdali ti, kdo to sami přijali z poslouchání kázání. Přitom sám Bůh potvrzoval správnost toho všeho znameními, zázraky a rozmanitými projevy moci, i udělováním darů Ducha svatého." (Žid 2,3-4) Avšak nejjistějším ukazatelem minulých divů je podivuhodné obrácení světa na křesťanskou víru, takže není třeba to dále opakovat, neboť se to zřejmě projevuje ve svém účinku. Bylo by však podivuhodnější nežli všechny divy, kdyby svět byl od prostých a ubohých lidí přiveden bez podivuhodných divů k uvěření tak vážného, ke konání tak obtížného a k doufání tak vznešeného; i když ani dnes Bůh nepřestává konat zázraky skrze své svaté k potvrzení víry.
Avšak ti, kdo zaváděli mezi lidmi falešná náboženství, postupovali opačnou cestou, jak je patrno u Mohameda, který zmátl národy sliby tělesných rozkoší, k jejichž touze dráždí tělesná žádostivost. Zavedl také přikázání shodná s tím, co slíbil, a zcela povolil uzdu tělesné žádostivosti, kterou tělesní lidé ochotně poslouchají. Nepodal také žádné důkazy pravdivosti, kromě takových, které každý rozumný člověk obyčejně musí poznat přirozeným důmyslem; ba dokonce to pravdivé, čemu učil, také promíchal různými bajkami a nejklamnějšími poučkami. Také nepoužil ani nějakých nadpřirozeně vykonaných divů, jaké přibírá na pomoc pouze svědectví shodné s Božím vnuknutím, kde viditelný úkon, jenž může být jedině Boží, prokazuje, že učitel pravdy je neviditelně inspirován. Naopak pravil, že je poslán v moci zbraní; takové divy konají též lupiči a tyrani. Od počátku mu také nevěřili žádní mudrci ve věcech Božích ani ti, kdo byli zběhlí v božských i lidských záležitostech, nýbrž lidé suroví, zdržující se v poušti, naprosto neznalí nějaké božské nauky; jejich množstvím a ozbrojeným násilím si podrobil jiné. Také o něm nesvědčí žádná božská proroctví předchozích proroků. Každému, kdo pohlédne na jeho zákon je jasné, že svým pohádkovým vyprávěním dokonce spíše kazí všechna díla Starého i Nového Zákona. Proto zanechal svým následovníkům chytrou radu, aby nečetli knihy Starého a Nového Zákona, aby jimi nebyl usvědčen z klamu. Proto je jasné, že ti, kdo věří jeho slovům, věří lehkomyslně.

Kapitola 7.

Pravda rozumu se nepříčí pravdě křesťanské víry

Ačkoli uvedená pravda křesťanské víry přesahuje schopnosti lidského rozumu, přece to, co je rozumu přirozeně dáno, nemůže se příčit této pravdě.

1. Je zřejmé, že nejpravdivější je to, co je přirozeně rozumem dáno tak, že ani není možno pomyslet, že by to bylo klamné; ani o tom, čemu věříme, nelze právem věřit, že by to bylo klamné, jelikož je to tak zřejmě božsky potvrzené. Jelikož ale pouze klamné je opakem pravdivého, jak se zřejmě objeví, když přihlédneme k jeho vymezení, tak je nemožné, aby uvedená pravda víry byla opačné než to, jež rozum přirozeně poznává.
2. Dále: totéž, co se oznamuje duši učícího se žáka, obsahuje vědění učitele, jinak by předstíral učení, což by bylo hříšné tvrdit o Bohu. Poznání přirozeně známých základů je nám však dáno od Boha, neboť samotný Bůh je původcem naší přirozenosti. Boží Moudrost tedy obsahuje též tyto základy. Co se těmto základům příčí, to se příčí Boží Moudrosti, a tedy nemůže být od Boha. Proto tedy ty pravdy, kterých se z Božího zjevení držíme vírou, nemohou se příčit přirozenému poznání.
3. Dále: náš intelekt by byl spoután opačnými důvody tak, že by nemohl postoupit k poznání pravdivého. Jestliže by tedy Bůh vložil do nás opačná poznání, tak by se tím našemu intelektu bránilo v poznání pravdy; což od Boha být nemůže.
4. Konečně: jestliže je přirozenost, tak to, co je přirozené, se nemůže měnit; opačné názory však nemohou být u téhož současně; Bůh tedy nepředkládá člověku k názoru nebo k víře něco proti přirozenému poznání. A proto Apoštol praví: "Blízko tebe je to slovo, máš je v ústech i ve svém srdci; to je slovo víry, které hlásáme." (Řím 10,8) Jelikož však přesahuje rozum, mají ho někteří za opačné, což však nemůže být. S tím se také shoduje autorita sv. Augustina, jenž praví: "Ono, jež nám pravda zjevuje, nemůže se nijak protivit posvátným knihám Starého či Nového Zákona" (II Super Gen. ad litt., 18).
Z toho jasně vyplývá, že namítají-li se jakékoli důkazy proti dokladům víry, tak se správně nepostupuje od prvních zřejmých základů vložených do lidské přirozenosti. Proto také postrádají průkaznost, ale jsou to důvody buď pravděpodobné nebo sofistické; a proto nám toto ještě zbývá k rozřešení.

Kapitola 8.
Jak se má lidský rozum k první pravdě víry

Zdá se nám potřebné také uvážit, že sice věci smysly vnímatelné, ze kterých lidský rozum bere základ poznání, uchovávají v sobě nějakou stopu napodobení Boha, nicméně tak nedokonalou, že se shledávají docela nedostatečnými k objasnění samotné Boží podstaty. Účinky totiž mají svým způsobem podobnost se svými příčinami, jelikož jednající činí sobě podobné; účinek však nedosáhne vždy dokonalé podobnosti s jednajícím.
Lidský rozum se má k poznávání pravdy víry, jež může být plně známa leda těm, kdo pozorují Boží podstatu, tak, že o ní někdo může získat pravdivá podobenství; to ovšem přece nedostačuje k tomu, aby se uvedená pravda průkazně poznala nebo pochopila o sobě. Je ale přece užitečné, aby se lidská mysl cvičila v podobných důvodech jakkoli chabých, pokud se ovšem neopovažuje pochopit či prokázat; jelikož je nám nejvíce příjemné, můžeme-li něco prozkoumat o nejvznešenějších věcech, třebaže jen malou a chabou úvahou, jak vyplynulo z uvedeného. (Kap. 5)
S tímto názorem souhlasí autorita Hilaria, který praví: "Započni to uvěřením, přeběhni to, vytrvej při tom, a i když poznám, že jsi nikam nedošel, budu ti blahopřát k tomu, že jsi prospěl. Kdo totiž nábožně sleduje nekonečné, třebaže ho nikdy nedosáhne, vždy však přece jen prospívá tím, že postupuje. Nevrhej se však do onoho tajemství a neponořuj bezmezně se do hlubin pravdy v domnění, že to všeobsáhle pochopíš; ale pochop, že je to nepochopitelné." (II De Trin.,l0-11)

Kapitola 9.
Řád a způsob postupu v tomto díle

Z předeslaného vychází tedy zřejmě najevo, že záměr moudrého se musí točit kolem dvojí pravdy o Bohu a kolem vyvracení opačných bludů. K prvé z nich můžeme dojít rozumovým zkoumáním, kdežto druhá přesahuje veškeré schopnosti rozumu. Míním však dvojí pravdu nikoli ze strany samotného Boha, jenž je jedinou a jednoduchou pravdou, nýbrž ze strany našeho poznávání, jež se má různě k poznávání Boha.

Musí se tedy pokročit k prvnímu zjevení pravdy průkaznými důkazy, jimiž by mohl být odpůrce přemožen. Jelikož ale nemůžeme mít takové důkazy ke druhé pravdě, není třeba mít takový záměr, abychom přemohli odpůrce důkazy, nýbrž jde o rozluštění jeho důvodů, které namítá proti pravdě, protože přirozený rozum nemůže odporovat pravdě víry, jak bylo prokázáno. (Kap. 7)

Zvláštní způsob k přemožení odpůrce této pravdy je dále z autority Písma, božsky potvrzeného zázraky. O nich pak nevěříme, že by byly nad lidský rozum, leda když to Bůh zjevuje. K ozřejmění podobné pravdy se přece musejí uvést nějaké pravděpodobné důkazy, jež jsou sice pro útěchu a pocvičení věřících, avšak nikoli na poražení odpůrců; vždyť samotná nedostatečnost důkazů by je spíše utvrdila v jejich bludech, pokud by se totiž o nás domnívali, že souhlasíme s pravdami víry kvůli tak chabým důkazům.

Ve snaze postoupit uvedeným směrem, budeme tedy napřed usilovat o objasnění oné pravdy, kterou víra vyznává a rozum přezkoumává, a uvádět průkazné a pravděpodobné důkazy, z nichž jsme některé vybrali z knih filozofů a světců, a jimiž se pravda potvrdí a odpůrce přemůže.

Máme-li potom postupovat od zřejmějšího k méně zřejménu, tedy přistoupíme k objasnění oné pravdy, která přesahuje rozum, řešíme důvody odpůrců a objasňujeme pravdu víry pravděpodobnými důkazy a autoritami (pokud Bůh dá).

Zamýšlený postup cestou rozumu sleduje to, co lidský rozum může vyzkoumat o Bohu.

Předně se nám nabízí úvaha o tom, co přísluší Bohu podle něho samého. (Kniha I.)

Za druhé však, že tvorstvo vyšlo od něho (Kniha II.)

Za třetí však o vztahu tvorů k němu, jakožto k cíli. (Kniha III.a IV.)

Avšak mezitím, co se musí uvažovat o Bohu dle něho samotného, dlužno předeslat jako základ celého díla úvaha, kterou se prokáže, že Bůh je. Kdyby Bůh nebyl, tak by se veškerá předpokládaná úvaha o božských věcech nutně zhroutila.

Kapitola 10.

O názoru, že není možno prokazovat, že Bůh je, jelikož je to o sobě známé.

Tato úvaha, jíž se někdo snaží prokazovat, že Bůh je, se však asi bude zdát zbytečná těm, kdo tvrdí, že to, že Bůh je, je o sobě známé; že se tedy opak toho nemůže myslet; takže se nemůže prokazovat, že Bůh je.

To se zdá pocházet z těchto důvodů:

1. - O tom, co ihned, sotva jsme poznali výrazy, je poznáno, se říká, že je to o sobě známé; jako: Poznáním, co je celek, a co je část, se ihned pozná, že každý celek je větší, než jeho část. Podobně je tomu, říkáme-li, že Bůh je; pod Božím jménem totiž rozumíme něco, nad co nelze myslet nic většího. To však vytváří v intelektu ten, kdo slyší a chápe Boží jméno, takže je již nutné, že Bůh je, alespoň v intelektu. Nemůže však být pouze v intelektu; nebo co je ve skutečnosti a v intelektu je větší než to, co je pouze v intelektu; není však nic většího, než Bůh, jak prokazuje samotný ráz slova. Proto zbývá, že to, že Bůh je, je o sobě známo, jak je to patrné ze samotného označení jména.

2. Dále: můžeme si myslet, že něco je, o čem si nemůžeme myslet, že není, což je patrně větší, než to, o čem si můžeme myslet, že není. Tak by se mohlo myslet na něco většího, než je Bůh, pokud by se o něm mohlo myslet, že není, což však je proti povaze jména. Zbývá tedy, že je o sobě známé to, že Bůh je.

3. Dále: je třeba, aby ony věty byly nejznámější o sobě, kde se vypovídá o témže, jako: "Člověk je člověk", nebo jejichž přísudky se uzavírají vymezením podmětů, jako: "člověk je živočich". V Bohu se však nachází především to, jak se prokáže později (Kap. 22), že jeho bytí je jeho bytnost, a tak je totéž, co se odpovídá na otázku, co je, a zda je. Když se tedy vypovídá Bůh je, tak přísudek buď je totožný s podmětem, anebo je aspoň obsažen v rozmezí podmětu; a tak, že Bůh je, je o sobě známo.
4. Dále: co je přirozeně známé, poznává se o sobě; nedochází se k poznání toho zkoumáním studia. Avšak že Bůh je, to je přirozeně známo, jelikož lidská touha přirozeně směřuje k Bohu jako poslednímu cíli, jak se dále ukáže. (Kn.III, kap. 25) Je tedy o sobě známo, že Bůh je.
5. Dále: je nutné, aby o sobě bylo známé to, čím se poznává všechno ostatní. Bůh však je něco podobného. Jako je totiž sluneční světlo základem veškerého viditelného vnímání, tak také světlo Boží je základem veškerého pochopitelného poznání. Vždyť On je to, v němž se ponejvíce nachází první světlo poznání. Je tedy třeba, aby to, že Bůh je, bylo známé o sobě.
Z těchto a podobných důvodů se někteří domnívají, že to, že Bůh je, je o sobě známé tak, že opak je nemyslitelný.
Sv.Tomáš Akvinský
ANDĚLSKÝ DOKTOR
Summa contra gentiles
Pracovní vydání
Překlad pořídil P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Co: P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Kniha první

Kapitola 1.
Co je povinností moudrého
"O PRAVDĚ HOVOŘÍ MŮJ JAZYK, MÝM RTŮM SE SVÉVOLE HNUSÍ." (Př 8,7)
Obecně platný zvyk, o němž Filozof soudí, že se má následovat, (II Topic I,5; 109 a), způsobil v pojmenování věcí přitom, že moudrými se nazývají ti lidé, kteří mají správně uspořádány a dobře řídí své věci. Proto o tom, co si lidé myslí o mudrcovi, uvádí Filozof mezi jiným (I Metaphys. II,3; 982a), že mudrc musí pořádat. Je však třeba, aby se u všeho, co se má řídit a vést k cíli, bralo pravidlo správy a řízení z cíle. Každá věc je totiž nejlépe spravována tehdy, když je příhodně řízena k svému cíli. Cílem všeho je dobro. Proto shledáváme v jednotlivých oborech činnosti a vědění, že vede a jakoby přikazuje to, co je jejich účelem. Jako lékařství je přednější, než barvířství, a upravuje v něm k tomu cíli vše, co vyžaduje zdraví, jež je lékařským oborem, tak účelem všech barviv je to, co barvířství zhotovuje. Podobně je tomu v oboru řízení s ohledem na mořeplavbu a ve vojenství s ohledem na jízdu a celé válečné příslušenství. Tyto obory, ovládající jiné, se nazývají architektonickými, jakožto vedoucí obory; proto také jejich znalci, kteří se nazývají architekti, osobují si jména moudrých. Jelikož ale uvedení umělci, uvažující o jednotlivých cílech některých věcí, nedocházejí k všeobecnému cíli všech, nazývají se sice moudrými či znalci té či oné věci, tak, jak se praví:"Jako moudrý stavitel jsem položil základ." (I Kor 3,l0) Jméno moudrého se však vyhrazuje jedině tomu, jehož úvaha se týká cíle veškerenstva, který je také původem veškeré všeobecnosti. Proto dle Filozofa (jak výše), mudrc musí uvažovat o nejvyšších příčinách (I Metaph., 12; 981 b; II, 7; 982 b).
Posledním cílem každé věci je pak to, co je zamýšleno prvním původcem neboli jejím hybatelem. Avšak prvním původcem a hybatelem veškerenstva je intelekt, jak se prokáže později (Kap. 44; Kn.II, kap. 23, a 24). Proto je třeba, aby posledním cílem veškerenstva bylo dobro intelektu; to však je pravda. Je tedy nutno, aby pravda byla posledním cílem celého veškerenstva a moudrost, aby zkoumala její účel a hlavně o ní vyučovala. Proto dosvědčuje vtělená Boží Moudrost, že přišla na svět proto, aby zjevila pravdu: "Já jsem se proto narodil a

proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." (J 18,37) Avšak také Filozof vymezuje, že První Filozofií je poznání pravdy, ale ne kterékoli, nýbrž té pravdy, jež je počátkem veškeré pravdy, která totiž náleží k prvnímu základu bytí všech; pročež také její pravda je původcem veškeré pravdy. Tak se totiž věci mají v pravdě, jakož i ve skutečnosti (I Metaph., 1, 4-5; 993 b).

Ona pak musí jeden z opaků sledovat a druhý odmítnout; jako lék působí ozdravění, kdežto churavění vylučuje. Proto se také mudrc musí cvičit zvláště v pravdě o prvním původu zrovna tak, jako odmítat opačné bludy.

Přiléhavě se také naznačuje z úst Moudrosti dvojí povinnost mudrce v uvedených slovech: pravdu Boží, která je pravdou především, rozjímat a sdělovat ji, čehož se dotýká, když praví: "O pravdě hovoří můj jazyk"; a napadati blud proti pravdě, čehož se dotýká, když praví: "mým rtům se svévole hnusí"; tím se vylučuje klamnost proti Boží pravdě, což je opačné nábožnosti, jež se zve zbožností; proto také jí opačná klamnost přijímá jméno bezbožnosti

Kapitola 2.

Co je autorovým záměrem

Mezi veškerým úsilím člověka o poznání vyniká úsilí o moudrost jako dokonalejší, vznešenější, užitečnější a příjemnější.

Je dokonalejší: pokud se totiž člověk oddá úsilí o moudrost, potud již má nějakou účast na opravdové blaženosti. Proto Mudrc praví: "Blaze člověku, který hloubá o moudrosti." (Sír 14,20)

Je vznešenější, protože se tak člověk obzvláště přibližuje k podobnosti Bohu, jenž "všechno učinil moudře". (Ž 104,24) Jelikož pak podobnost je příčinou milování, tak úsilí o moudrost obzvláště spojuje s Bohem přátelstvím; proto se praví, že moudrost "je pro lidi nevyčerpatelným pokladem; kdo jej získali, připravili si přátelství s Bohem." (Mdr 7,14)

Dále je užitečnější, jelikož skrze moudrost přecházíme do království nesmrtelnosti: "Musíte ctít moudrost, abyste kralovali navěky." (Mdr 6,21)

Dále je příjemnější, ježto "spolužití s ní není trápením, ale potěchou a radostí" (Mdr 8,l6)

Když jsme tedy z Boží lásky pojali odvahu sledovat povinnosti mudrce, třebaže to přesahuje vlastní síly, máme předsevzetí podle svých sil ozřejmit pravdu, kterou hlásá katolická víra, odstraňováním opačných bludů. Pokud užiji Hilariových slov: "Toho jsem si vědom, neboli je to první povinností mého života, že jsem si vědom, neboli je to první povinností mého života, že jsem Bohu zavázán, aby o něm vypovídalo každé mé slovo, i všechny mé smysly." (De Trin. I,37)

Vůči jednotlivým bludům však lze těžko postupovat vzhledem k dvojímu:

Předně, že nám nejsou tak známa rouhavá slova jednotlivých bloudících, abychom mohli přijmout důvody pro vyvrácení jejich bludů z toho, co říkají. Tohoto způsobu užili totiž starší Učitelé k překonání pohanských bludů; mohli znát jejich povahu s ohledem na to, že oni sami byli pohané, či se alespoň mezi pohany pohybovali a byli seznámeni s jejich naukami.

Za druhé, vzhledem k tomu, že někteří z nich, jako Muslimové a Pohané, se s námi neshodují a neuznávají autoritu nějakého Písma, jímž by mohli být usvědčeni; zatímco lze argumentovat proti Židům Starým Zákonem a proti bludařům Novým Zákonem, tito však nepřijímají žádný. Takže je nutno obrátit se k přirozenému rozumu, s nímž musí všichni souhlasit; ve věcech Božích je však nedostatečný.

Při sledování nějaké pravdy však zároveň prokážeme, které bludy se jí vylučují a jak se prokazovaná pravda shoduje s naukou křesťanského náboženství.

Kapitola 3.

O tom, jak může být projevena Boží pravda

Ježto není stejný způsob na ozřejmění veškeré pravdy, "avšak ukázněný člověk se musí pokusit všechno ověřit, pokud to dovoluje povaha věci", jak říká velmi správně Filozof (I Ethic.III,4; 1094b), a jak praví Boetius v úvodu (De Trin. II), tedy je nejprve třeba prokázat, který způsob je vhodný k ozřejmění předložené pravdy.

Avšak v tom, co o Bohu vyznáváme, je dvojí způsob pravdy. Totiž některá vyznání o Bohu obsahují takovou pravdu, jaká přesahuje všechny schopnosti lidského rozumu, jako, že Bůh je trojjediný. Některá jsou však taková, že k nim může dospět i přirozený rozum, jako, že Bůh je, že Bůh je jediný a podobně; ostatně to filozofové, vedeni světlem přirozeného rozumu, doložili důkazy o Bohu.

Je tedy co nejzřejměji patrné, že jsou poznatelná některá taková vyznání o Bohu, která naprosto přesahují chápání lidského rozumu.

Dokazuje se: 1. Ježto základem celého poznání, jež získává lidský rozum o nějaké věci, je poznání samotné její podstaty, neboť dle Filozofa, je základem prokazování to, čím je; (II Anal.Poster.III, 9;90b) proto je třeba, abychom dle způsobu, jímž poznáváme podstatu věci, měli způsob, co na ní poznáváme. Pokud tedy lidský intelekt poznává podstatu nějaké věci, třeba kamene nebo trojúhelníku, tak to nepřesahuje žádnou schopnost poznávání lidského rozumu o této věci. To se nám ovšem nestává při Bohu. Máme-li totiž pochopit jeho podstatu, tak toho nemůže lidský intelekt dosáhnout přirozenými schopnostmi, neboť dle způsobu nynějšího života poznávání našeho intelektu počíná od smyslů. Proto také to, co nespadá pod smysly, lidský intelekt nemůže pochopit, nýbrž jen tehdy, pokud poznání toho spojuje s tím ze smyslů. Vjemy smyslů však nemohou náš intelekt přivádět k tomu, aby se v nich viděla Boží podstata, co je, protože jsou účinkem příčiny a nijak se jí nerovnají výborností. Avšak od věcí vnímatelných smysly je náš intelekt veden k Božímu poznání, takže poznává o Bohu, že je a jiné podobné věci, jež se musejí přisuzovat prvnímu původu. Je tedy něco z poznatelných božských věcí lidskému rozumu dostupné, kdežto jiné naprosto přesahují schopnost lidského rozumu.

2. Dále: totéž můžeme poznat ze stupně porozumění. Tak totiž už ze dvou lidí jeden poznává intelektem nějakou věc pronikavěji, než druhý, takže ten, jehož intelekt je vyspělejší, poznává mnohé, co ten druhý naprosto nemůže pochopit; je to patrné u venkovana, jenž nijak nemůže pochopit bystré úvahy filozofie. Avšak andělský intelekt přesahuje lidský intelekt více, než intelekt nejlepšího filozofa přesahuje intelekt nejzaostalejší nevědomce; tento rozdíl se totiž udržuje v mezích lidského druhu, které však anděl intelektem naprosto přesahuje. Anděl totiž poznává Boha z ušlechtilejšího účinku než člověk, poněvadž sama podstata anděla, která jej přivádí přirozeným poznáním k poznávání Boha, je ušlechtilejší, než věci vnímatelné smysly a také sama lidská duše, kterou lidský intelekt postupuje k poznávání Boha. A mnohem více Boží intelekt přesahuje onen andělský intelekt, než andělský přesahuje lidský. Samotný Boží intelekt je totiž svou obsažností přiměřený své podstatě. Proto dokonale poznává o sobě, co je a poznává všechno to, co je o něm intelektem poznatelné. Anděl však nepoznává přirozeným poznáním o Bohu, co je, protože také sama podstata anděla, která ho přivádí k poznání Boha, je účinkem příčiny, jejíž obsáhlosti nedosahuje. Proto také nikoli všechno to, co Bůh o sobě poznává, může anděl poznat přirozeným poznáváním. Lidský rozum zase nedostačuje na chápání všeho, co přirozeně chápe anděl. Jako by tedy byl postižen nejtěžším stupněm šílenství takový nevzdělanec, jenž by tvrdil, že to, co filozof předkládá, je klam, a to jen proto, že to nemůže pochopit. Tím pošetilejší by byl člověk, jenž by podezíral z klamu to, co se od Boha zjevuje prostřednictvím andělů jedině proto, že to nelze vyzkoumat lidským rozumem.

3. Totéž se nám dále jeví zřejmým z tápání, jež každodenně zakoušíme při poznávání věcí. Neznáme totiž mnohé vlastnosti věcí smysly vnímatelných a u mnohých nemůžeme dokonale nalézt důvod těch vlastností, jež vnímáme svými smysly. Tím spíše tedy lidský rozum nepostačí vyzkoumat onu nejdokonalejší podstatu vyššího řádu. S tím také souhlasí to, co

praví Filozof, jenž uvádí, že náš intelekt "se má k prvnímu ze jsoucen, jež je nejzřejmější v přírodě, asi tak, jako vnímací ústrojí netopýra k dennímu světlu." (II. Metaphys. I, 2; 993 b)
O této pravdě svědčí také Písmo svaté. Uvádí totiž: "Dokážeš vystihnout Boha či obsáhnout dokonalost Všemocného?" (Jb 11,7) "Hle, Bůh je vyvýšený nad naše poznání". (Jb 36,26) A "kusé je všecko naše poznání." (I Kor 13,9) Nemůžeme tudíž ihned odmítnout jako klamné všechno to, co se praví o Bohu, jak se domnívali manichejci a mnozí nevěřící, třebaže to nelze rozumem vyzkoumat.

Kapitola 4.
O tom, že to, co Božího bylo přirozeně poznáno, se příhodně lidem předkládá k věření.
Existují-li tedy dvě pravdy o Božích věcech, poznatelných intelektem: jedna, k níž může přijít poznání našeho rozumu, druhá, jež je nad veškerý důmysl lidského rozumu, obě se jako Boží pravdy předkládají člověku k uvěření.
To se však především musí prokázat o oné, jež může být dostupná rozumovému zkoumání, aby se snad někomu nezdálo, že se to podává k věření zbytečně nadpřirozeným vnukáním.
Pokud by se ponechávalo zkoumání této pravdy pouze lidskému rozumu, způsobilo by to trojí neblahý účinek.
1. První je, že by se poznání Boha vyskytovalo pouze u mála lidí. Mnozí jsou totiž v dosahování výsledku snaživého zkoumání, jímž je nalezení pravdy, zdržováni, a to ze tří příčin.
Někteří jsou totiž zdržováni k vůli indispozici svého rozpoložení. Následkem toho jsou mnozí indisponováni k poznávání. Proto nemohou dosáhnout žádnou snahou, aby došli onoho nejvyššího stupně lidského poznání, jenž spočívá v poznání Boha.
Někteří však jsou zdržováni potřebami rodiny. Proto je nutno, aby mezi lidmi byli někteří, kdo by se věnovali správě pomíjivých věcí, kteří nemohou věnovat tolik času tomu, aby dospěli k vrcholu lidského poznání, totiž k poznání Boha.
Jiným zase překáží lenost. Abychom totiž poznali všechno to, co lze rozumem vyzkoumat o Bohu, tak třeba napřed poznat mnohé, jelikož skoro všechny filozofické úvahy směřují k poznání Boha. Proto mezi částmi filozofie zbude k naučení jako poslední metafyzika.
K vyzkoumání uvedené pravdy se tedy dojít jen s velmi namáhavým studiem; proto takovou činnost chce z lásky k vědě podstoupit jen málo lidí, třebaže Bůh vložil přirozenou touhu po ní do myslí všech lidí.
2. Za druhé je nepříhodné, že ti, kdo nalezli uvedenou pravdu, stěží toho tak dosáhli po dlouhé době, jednak k vůli hloubce této pravdy, neboť k jejímu pochopení rozumovou cestou bývá lidský intelekt vhodně vzdělán až po dlouhém cvičení; jednak také k vůli oněm mnohým věcem, jež se předem vyžadují, jak bylo řečeno; dále také proto, že zvláště v době mládí , když bývá lidská duše zmítána mnohými hnutími vášně, není vhodná k poznávání tak hluboké pravdy, nýbrž "v klidu se stává moudrou a vědoucí", jak se uvádí v VII. knize Fyziky. (VII Physic.III,7; 247 b). Lidské pokolení by tedy zůstalo v temnotě nevědomosti, kdybychom měli k poznání Boha pouze onu jedinou cestu rozumového poznání; a poznání Boha, které nejvíce činí lidi dokonalými a dobrými, by vzrůstalo jen u několika málo lidí a u těch zase až po dlouhé době.
3. Za třetí je nepříhodné, že ke zkoumání lidského rozumu se většinou přimíchává klamnost k vůli slabosti lidského intelektu v úsudku a příměsi představ a výmyslů. Proto by u mnohých zůstalo pochybným také to, co je nejpravdivěji prokázáno, jelikož neznají postup prokazování, a zvláště, když vidí, že různí, kdo jsou označováni mudrci, učí různě. Tak také mezi mnohým pravdivým, které se prokazuje, se přimísí někdy něco klamného, aniž se to prokazuje, nýbrž se to jen tvrdí jako pravděpodobné nebo řečnickým obratem, což se někdy bere za prokázané. Je tedy nutno lidem zjevit o Božích věcech samotnou pravdu cestou víry, pevné jistoty.

Příhodně tedy Boží milostivost pečuje o to, že nám přikazuje věřit také to, co rozum může vyzkoumat, aby se tak všichni mohli snadno účastnit poznávání Boha, a to bez pochyb a omylu.

To je ono, co se praví: "Nežijte tak, jak žijí pohané, podle svých marných představ. Mají rozum zatemnělý." (Ef 4,17-18) A "všichni tví synové budou Hospodinovými učedníky." (Iz 54,13)

Kapitola 5.

O tom, že to, co nelze rozumem vyzkoumat,
se příhodně předkládá k věření.

Některým se ovšem zdá, že se snad nemělo předkládat člověku k věření to, jež nedostačuje rozum vyzkoumat, protože Boží Moudrost pečuje o každého podle možností jeho přirozenosti.

Je tedy nutno prokázat, že je třeba předkládat člověku jako Boží zjevení také to, co přesahuje lidský rozum.

Nikdo totiž svou touhou a snahou nesměřuje k něčemu, leda když to napřed pozná. Jelikož tedy jsou lidé Boží prozřetelností určeni k vyššímu dobru, než jaké může v přítomném životě okusit lidská křehkost, jsou lidé řízeni božskou prozřetelností, jak můžeme sledovat v následujícím. (Kn.III, Kap.142), bylo nutné naši mysl povolat k něčemu vyššímu, než k čemu může dospět náš rozum v přítomném životě; abychom se tak učili po něčem toužit a svou snahou usilovat o to, co přesahuje celý stav nynějšího života. A to přísluší zvláště křesťanskému náboženství, které jedinečně slibuje dobra duchovní a věčná. Proto se v něm také předkládá mnohé, jež přesahuje lidské smysly. Avšak Starý Zákon, jenž obsahoval časná přislíbení, předložil také nemnohá, která se vymykají rozumovému zkoumání. Dle toho také filozofové dbali na přivádění lidí od smyslových rozkoší ke ctnostem, že se totiž musí ukazovat, že jsou dobra jiná, vznešenější, jejichž zakoušení mnohem více těší ty, kdo se věnují aktivním a rozjímavým ctnostem. (Ethic. VII,13; X,1,5)

1. Podobnou pravdu je nutno také předkládat lidem k věření, aby měli poznávání Boha za pravdivější. Jedině tehdy totiž vpravdě poznáváme Boha, když o něm věříme, že je nade všechno to, co člověk může o Bohu myslet, protože Boží podstata přesahuje přirozené poznání člověka, jak bylo prokázáno výše. (Kap. 3) Tedy tím, že se předkládají člověku některé pravdy o Bohu, které přesahují rozum, utvrzuje se v člověku mínění, že Bůh je něco nade všechno to, co lze myslet.

2. Vyplývá z toho též jiný prospěch, totiž potlačování předpojatosti, jež je matkou bludu. Někteří totiž smýšlí o svém důmyslu tak, že uvažují, že mohou intelektem měřit celou Boží přirozenost, neboť se domnívají, že pravdivé je všechno, co se jim zdá, a klamné to, co se jim nezdá. Aby tedy byl lidský duch osvobozen od této předpojatosti a přešel ke skromnému poznání pravdy, tak bylo nutno předložit člověku jako Boží zjevení některé pravdy, jež naprosto přesahují jeho intelekt.

3. Ukazuje se také jiná užitečnost dle toho, co říká Filozof (Ethic., X,7; 1177 b - 1178). Ač totiž Simonides radil nějakému člověku, aby pomíjel poznávání Boha, a používal rozumu jen k lidským záležitostem, neboť je třeba, aby člověk zkoumal lidské a smrtelník smrtelné, Filozof proti němu uvádí, že člověk musí pokud možno tíhnout k nesmrtelnému a Božímu. Proto také praví, že ač je toho málo, co poznáváme o vyšších podstatách, přece je toto skromné více milované a vytoužené, než všechno ono poznání, jež máme o nižších podstatách. (De Animal, XI; I De Partibus Animal, V; 644 b) Praví také, že, ačkoli se otázky o vesmírných tělesech mohou řešit zcela skrovným a místním poznáním, někdy se posluchači stává, že jeho radost je veliká. (II Cael.et Mund. XII, 1; 291 b)

Z toho všeho je zřejmé, že poznání těch nejvznešenějších věcí, jakkoli je nedokonalé, přece přináší největší zušlechtění duše. A proto ty věci, jež jsou nad lidský rozum, takže je rozum nemůže pochopit, přece jen působí zdokonalení, když se jich aspoň poněkud dosahuje vírou.

Proto se praví: "mnoho je ti ukázáno, co je nad lidské smysly". (Sír 3,25) A "tak ani Boží nitro nezná nikdo, jen Boží Duch. Nám to Bůh zjevil skrze svého Ducha." (I Kor 2,10-11).

Kapitola 6.

Třebaže je to nad lidský rozum, přesto souhlasit s tím, co spadá pod víru, není lehkomyslné.

Ti, kdo se přidržují víry u takové pravdy, které lidský rozum neposkytuje ověření, nevěří lehkomyslně, jakoby se drželi "nějakých chytrácky vymyšlených bájí". (II Petr 1,16)

Tyto taje Boží moudrosti totiž uznala za vhodné zjevit lidem samotná Boží Moudrost, která vše nejplněji poznává; ta pak prokázala svou přítomností pravdu víry i vnuknutí příhodnými důkazy, když na potvrzení toho, co přesahuje přirozené poznání, zjevila viditelné úkazy, přesahující možnosti celé přírody; totiž podivuhodným nemocných, vzkříšením mrtvých, podivuhodnou změnou nebeských těles, a, co je podivuhodnější, vnukáním do lidských myslí, takže lidé nevzdělaní a prostí dosáhli největší moudrosti a výmluvnosti ve chvíli naplnění darem Ducha svatého.

S tímto poznáním, vlivem uvedeného důkazu, nikoli ozbrojeným násilím ani příslibem rozkoší, ba co je nejpodivuhodnější, za ukrutnosti pronásledovatelů, spěchal ke křesťanské víře nesčetný zástup lidí, a to nejen prostých, nýbrž i těch nejmoudřejších; v ní jsou hlásány pravdy, přesahující lidský intelekt, jsou přemáhány tělesné vášně a osvojuje se opovrhování vším tím, co lze na světě mít. Duše smrtelníků s tím souhlasí, ale největším zázrakem a zjevným dílem Božího vnuknutí je, že pohrdající viditelným touží po samém neviditelném. Nestalo se to však najednou ani náhodou, nýbrž Božím zásahem. Je to zřejmé z toho, že Bůh napřed předpověděl, že to učiní; předpověděl to mnoha proroctvími; knihy o nich máme u nás v úctě a užíváme jich jako svědectví naší víry.

Tento způsob dokazování se dotýká listu k Židům: lidskou spásu "začal přece hlásat sám Pán a nám ji jako spolehlivou odevzdali ti, kdo to sami přijali z poslouchání kázání. Přitom sám Bůh potvrzoval správnost toho všeho znameními, zázraky a rozmanitými projevy moci, i udělováním darů Ducha svatého." (Žid 2,3-4) Avšak nejjistějším ukazatelem minulých divů je podivuhodné obrácení světa na křesťanskou víru, takže není třeba to dále opakovat, neboť se to zřejmě projevuje ve svém účinku. Bylo by však podivuhodnější nežli všechny divy, kdyby svět byl od prostých a ubohých lidí přiveden bez podivuhodných divů k uvěření tak vážného, ke konání tak obtížného a k doufání tak vznešeného; i když ani dnes Bůh nepřestává konat zázraky skrze své svaté k potvrzení víry.

Avšak ti, kdo zaváděli mezi lidmi falešná náboženství, postupovali opačnou cestou, jak je patrno u Mohameda, který zmátl národy sliby tělesných rozkoší, k jejichž touze dráždí tělesná žádostivost. Zavedl také přikázání shodná s tím, co slíbil, a zcela povolil uzdu tělesné žádostivosti, kterou tělesní lidé ochotně poslouchají. Nepodal také žádné důkazy pravdivosti, kromě takových, které každý rozumný člověk obyčejně musí poznat přirozeným důmyslem; ba dokonce to pravdivé, čemu učil, také promíchal různými bajkami a nejklamnějšími poučkami. Také nepoužil ani nějakých nadpřirozeně vykonaných divů, jaké přibírá na pomoc pouze svědectví shodné s Božím vnuknutím, kde viditelný úkon, jenž může být jedině Boží, prokazuje, že učitel pravdy je neviditelně inspirován. Naopak pravil, že je poslán v moci zbraní; takové divy konají též lupiči a tyrani. Od počátku mu také nevěřili žádní mudrci ve věcech Božích ani ti, kdo byli zběhlí v božských i lidských záležitostech, nýbrž lidé suroví, zdržující se v poušti, naprosto neznalí nějaké božské nauky; jejich množstvím a ozbrojeným násilím si podrobil jiné. Také o něm nesvědčí žádná božská proroctví předchozích proroků. Každému, kdo pohlédne na jeho zákon je jasné, že svým pohádkovým vyprávěním dokonce spíše kazí všechna díla Starého i Nového Zákona. Proto zanechal svým následovníkům chytrou radu, aby nečetli knihy Starého a Nového Zákona, aby jimi nebyl usvědčen z klamu. Proto je jasné, že ti, kdo věří jeho slovům, věří lehkomyslně.

Kapitola 7.

Pravda rozumu se nepříčí pravdě křesťanské víry

Ačkoli uvedená pravda křesťanské víry přesahuje schopnosti lidského rozumu, přece to, co je rozumu přirozeně dáno, nemůže se příčit této pravdě.

1. Je zřejmé, že nejpravdivější je to, co je přirozeně rozumem dáno tak, že ani není možno pomyslet, že by to bylo klamné; ani o tom, čemu věříme, nelze právem věřit, že by to bylo klamné, jelikož je to tak zřejmě božsky potvrzené. Jelikož ale pouze klamné je opakem pravdivého, jak se zřejmě objeví, když přihlédneme k jeho vymezení, tak je nemožné, aby uvedená pravda víry byla opačné než to, jež rozum přirozeně poznává.

2. Dále: totéž, co se oznamuje duši učícího se žáka, obsahuje vědění učitele, jinak by předstíral učení, což by bylo hříšné tvrdit o Bohu. Poznání přirozeně známých základů je nám však dáno od Boha, neboť samotný Bůh je původcem naší přirozenosti. Boží Moudrost tedy obsahuje též tyto základy. Co se těmto základům příčí, to se příčí Boží Moudrosti, a tedy nemůže být od Boha. Proto tedy ty pravdy, kterých se z Božího zjevení držíme vírou, nemohou se příčit přirozenému poznání.

3. Dále: náš intelekt by byl spoután opačnými důvody tak, že by nemohl postoupit k poznání pravdivého. Jestliže by tedy Bůh vložil do nás opačná poznání, tak by se tím našemu intelektu bránilo v poznání pravdy; což od Boha být nemůže.

4. Konečně: jestliže je přirozenost, tak to, co je přirozené, se nemůže měnit; opačné názory však nemohou být u téhož současně; Bůh tedy nepředkládá člověku k názoru nebo k víře něco proti přirozenému poznání. A proto Apoštol praví: "Blízko tebe je to slovo, máš je v ústech i ve svém srdci; to je slovo víry, které hlásáme." (Řím 10,8) Jelikož však přesahuje rozum, mají ho někteří za opačné, což však nemůže být. S tím se také shoduje autorita sv. Augustina, jenž praví: "Ono, jež nám pravda zjevuje, nemůže se nijak protivit posvátným knihám Starého či Nového Zákona" (II Super Gen. ad litt., 18).

Z toho jasně vyplývá, že namítají-li se jakékoli důkazy proti dokladům víry, tak se správně nepostupuje od prvních zřejmých základů vložených do lidské přirozenosti. Proto také postrádají průkaznost, ale jsou to důvody buď pravděpodobné nebo sofistické; a proto nám toto ještě zbývá k rozřešení.

Kapitola 8.

Jak se má lidský rozum k první pravdě víry

Zdá se nám potřebné také uvážit, že sice věci smysly vnímatelné, ze kterých lidský rozum bere základ poznání, uchovávají v sobě nějakou stopu napodobení Boha, nicméně tak nedokonalou, že se shledávají docela nedostatečnými k objasnění samotné Boží podstaty. Účinky totiž mají svým způsobem podobnost se svými příčinami, jelikož jednající činí sobě podobné; účinek však nedosáhne vždy dokonalé podobnosti s jednajícím.

Lidský rozum se má k poznávání pravdy víry, jež může být plně známa leda těm, kdo pozorují Boží podstatu, tak, že o ní někdo může získat pravdivá podobenství; to ovšem přece nedostačuje k tomu, aby se uvedená pravda průkazně poznala nebo pochopila o sobě. Je ale přece užitečné, aby se lidská mysl cvičila v podobných důvodech jakkoli chabých, pokud se ovšem neopovažuje pochopit či prokázat; jelikož je nám nejvíce příjemné, můžeme-li něco prozkoumat o nejvznešenějších věcech, třebaže jen malou a chabou úvahou, jak vyplynulo z uvedeného. (Kap. 5)

S tímto názorem souhlasí autorita Hilaria, který praví: "Započni to uvěřením, přeběhni to, vytrvej při tom, a i když poznám, že jsi nikam nedošel, budu ti blahopřát k tomu, že jsi prospěl. Kdo totiž nábožně sleduje nekonečné, třebaže ho nikdy nedosáhne, vždy však přece jen prospívá tím, že postupuje. Nevrhej se však do onoho tajemství a neponořuj bezmezně se

do hlubin pravdy v domnění, že to všeobsáhle pochopíš; ale pochop, že je to nepochopitelné." (II De Trin.,l0-11)

Kapitola 9.
Řád a způsob postupu v tomto díle

Z předeslaného vychází tedy zřejmě najevo, že záměr moudrého se musí točit kolem dvojí pravdy o Bohu a kolem vyvracení opačných bludů. K prvé z nich můžeme dojít rozumovým zkoumáním, kdežto druhá přesahuje veškeré schopnosti rozumu. Míním však dvojí pravdu nikoli ze strany samotného Boha, jenž je jedinou a jednoduchou pravdou, nýbrž ze strany našeho poznávání, jež se má různě k poznávání Boha.

Musí se tedy pokročit k prvnímu zjevení pravdy průkaznými důkazy, jimiž by mohl být odpůrce přemožen. Jelikož ale nemůžeme mít takové důkazy ke druhé pravdě, není třeba mít takový záměr, abychom přemohli odpůrce důkazy, nýbrž jde o rozluštění jeho důvodů, které namítá proti pravdě, protože přirozený rozum nemůže odporovat pravdě víry, jak bylo prokázáno. (Kap. 7)

Zvláštní způsob k přemožení odpůrce této pravdy je dále z autority Písma, božsky potvrzeného zázraky. O nich pak nevěříme, že by byly nad lidský rozum, leda když to Bůh zjevuje. K ozřejmění podobné pravdy se přece musejí uvést nějaké pravděpodobné důkazy, jež jsou sice pro útěchu a pocvičení věřících, avšak nikoli na poražení odpůrců; vždyť samotná nedostatečnost důkazů by je spíše utvrdila v jejich bludech, pokud by se totiž o nás domnívali, že souhlasíme s pravdami víry kvůli tak chabým důkazům.

Ve snaze postoupit uvedeným směrem, budeme tedy napřed usilovat o objasnění oné pravdy, kterou víra vyznává a rozum přezkoumává, a uvádět průkazné a pravděpodobné důkazy, z nichž jsme některé vybrali z knih filozofů a světců, a jimiž se pravda potvrdí a odpůrce přemůže.

Máme-li potom postupovat od zřejmějšího k méně zřejménu, tedy přistoupíme k objasnění oné pravdy, která přesahuje rozum, řešíme důvody odpůrců a objasňujeme pravdu víry pravděpodobnými důkazy a autoritami (pokud Bůh dá).

Zamýšlený postup cestou rozumu sleduje to, co lidský rozum může vyzkoumat o Bohu.

Předně se nám nabízí úvaha o tom, co přísluší Bohu podle něho samého. (Kniha I.)

Za druhé však, že tvorstvo vyšlo od něho (Kniha II.)

Za třetí však o vztahu tvorů k němu, jakožto k cíli. (Kniha III.a IV.)

Avšak mezitím, co se musí uvažovat o Bohu dle něho samotného, dlužno předeslat jako základ celého díla úvaha, kterou se prokáže, že Bůh je. Kdyby Bůh nebyl, tak by se veškerá předpokládaná úvaha o božských věcech nutně zhroutila.

Kapitola 10.
O názoru, že není možno prokazovat, že Bůh je, jelikož je to o sobě známé.

Tato úvaha, jíž se někdo snaží prokazovat, že Bůh je, se však asi bude zdát zbytečná těm, kdo tvrdí, že to, že Bůh je, je o sobě známé; že se tedy opak toho nemůže myslet; takže se nemůže prokazovat, že Bůh je.

To se zdá pocházet z těchto důvodů:

1. - O tom, co ihned, sotva jsme poznali výrazy, je poznáno, se říká, že je to o sobě známé; jako: Poznáním, co je celek, a co je část, se ihned pozná, že každý celek je větší, než jeho část. Podobně je tomu, říkáme-li, že Bůh je; pod Božím jménem totiž rozumíme něco, nad co nelze myslet nic většího. To však vytváří v intelektu ten, kdo slyší a chápe Boží jméno, takže je již nutné, že Bůh je, alespoň v intelektu. Nemůže však být pouze v intelektu; nebo co je ve skutečnosti a v intelektu je větší než to, co je pouze v intelektu; není však nic většího, než Bůh, jak prokazuje samotný ráz slova. Proto zbývá, že to, že Bůh je, je o sobě známo, jak je to patrné ze samotného označení jména.

2. Dále: můžeme si myslet, že něco je, o čem si nemůžeme myslet, že není, což je patrně větší, než to, o čem si můžeme myslet, že není. Tak by se mohlo myslet na něco většího, než je Bůh, pokud by se o něm mohlo myslet, že není, což však je proti povaze jména. Zbývá tedy, že je o sobě známé to, že Bůh je.
3. Dále: je třeba, aby ony věty byly nejznámější o sobě, kde se vypovídá o témže, jako: "Člověk je člověk", nebo jejichž přísudky se uzavírají vymezením podmětů, jako: "člověk je živočich". V Bohu se však nachází především to, jak se prokáže později (Kap. 22), že jeho bytí je jeho bytnost, a tak je totéž, co se odpovídá na otázku, co je, a zda je. Když se tedy vypovídá Bůh je, tak přísudek buď je totožný s podmětem, anebo je aspoň obsažen v rozmezí podmětu; a tak, že Bůh je, je o sobě známo.
4. Dále: co je přirozeně známé, poznává se o sobě; nedochází se k poznání toho zkoumáním studia. Avšak že Bůh je, to je přirozeně známo, jelikož lidská touha přirozeně směřuje k Bohu jako poslednímu cíli, jak se dále ukáže. (Kn.III, kap. 25) Je tedy o sobě známo, že Bůh je.
5. Dále: je nutné, aby o sobě bylo známé to, čím se poznává všechno ostatní. Bůh však je něco podobného. Jako je totiž sluneční světlo základem veškerého viditelného vnímání, tak také světlo Boží je základem veškerého pochopitelného poznání. Vždyť On je to, v němž se ponejvíce nachází první světlo poznání. Je tedy třeba, aby to, že Bůh je, bylo známé o sobě.
Z těchto a podobných důvodů se někteří domnívají, že to, že Bůh je, je o sobě známé tak, že opak je nemyslitelný.

Kapitola 11.

Odmítnutí předešlého názoru a řešení předešlých důvodů

Uvedený názor ovšem vyplývá:

Částečně zajisté ze zvyku, dle něhož lidé od počátku bývají zvyklí slýchat jméno Boží a vzývat je. Avšak zvyk a zvláště takový, jenž je od počátku, nabývá síly přirozenosti; tak se také stává, že to, čím se duch od mládí naplní, uchovává se tak pevně, jakoby to bylo přirozeně a o sobě známé.

Částečně se to ale stává tím, že se neodlišuje to, co je známo o sobě prostě a to, co je nám známo samo o sobě. Neboť prostě je sice známo, že Bůh je, jelikož totéž, co Bůh je, je jeho bytí. Avšak protože totéž, co Bůh je, nemůžeme obsáhnout myslí, zbývá neznámé to, co se týká nás. Jako "každý celek je větší než jeho část", je o sobě známo prostě; avšak pro toho, který ráz celku nepojal myslí, může být neznámé. A tak se stává, že náš intelekt se má k těm nejznámějším věcem tak, jako oko sovy ke slunci. (II Metaphys. I,2; 993 b)

Není ani nezbytné, aby ihned, s poznáním významu slova Bůh, bylo známé, že Bůh je, jak zamýšlel první důvod. Předně totiž není všem známo, a to také těm, kdo připouštějí, že Bůh je, že Bůh je tím, co převyšuje všechno myslitelné; ježto mnozí ze starých říkali, že tento svět je Bohem. K porozumění něčeho takového nevedou hned ani výklady tohoto slova Bůh, které uvedl Damašský. (De Fid. Orth. I,9) Kdybychom potom připustili, že všichni pod tímto slovem Bůh rozumějí něco, co převyšuje všechno myslitelné, tak z toho ještě nutně nevyplývá, že něco, co převyšuje všechno myslitelné, je ve vesmíru. Stejným způsobem totiž musíme uvádět věc a ráz pojmenování. Avšak z toho, že jsme poznali myslí to, co se pronáší tímto pojmenováním: Bůh, ještě nenásleduje, že Bůh je, leda snad jen v intelektu. Proto také není třeba, aby to, co přesahuje všechno myslitelné, nebylo nikde, než jen v intelektu; a z toho nevyplývá, že by ve vesmíru bylo něco, co přesahuje všechno myslitelné. A tak by se nestalo nic nepříhodného těm, kdo tvrdí, že Bůh není. Není totiž nepříhodné, pokud se cokoli naskytne ve skutečnosti nebo v intelektu, že přesahuje všechno myslitelné, leda jen pro toho, kdo připouští, že ve vesmíru je něco, co přesahuje všechno myslitelné.

Není také nikterak zapotřebí, jak uváděl druhý důvod, že by se mohlo myslet něco většího, než Bůh, pokud se může pomyslet, že není. Neboť to, že se může myslet, že není, nepochází z nedokonalosti jeho bytí ani z nejistoty, protože jeho bytí je o sobě nejzřejmější, nýbrž z

chabosti našeho intelektu, jenž jej nemůže vnímat skrze něho samého, nýbrž z jeho účinků. A tak k tomu, že se poznává, že on je, se přichází úsudkem.
Tím se také řeší třetí důvod. Vždyť je-li o sobě nám známo, že "celek je větší než jeho část", tak těm, kdo vidí samu Boží bytnost, je o sobě velmi známé, že Bůh je, protože jeho bytnost je jeho bytí. Jelikož ale jeho bytnost nemůžeme vidět tak, abychom poznali jeho bytí, tedy k tomu docházíme nikoli skrze ni samotnou, ale skrze její účinky.
Tím je také řešení ke čtvrtému důvodu. Člověk totiž přirozeně poznává Boha tak, jako po něm přirozeně touží. Člověk však po něm přirozeně touží natolik, nakolik přirozeně touží po blaženosti, jež je jakýmsi podobenstvím Boží dobroty. Tak není nijak zapotřebí, aby Bůh sám v sobě uvažován, byl přirozeně člověku znám, nýbrž jeho podobenství. Proto je třeba, aby člověk přišel úsudkem k jeho poznání na základě podobnosti jeho účinků.
Snadné se jeví také řešení pátého důvodu. Neboť, Bůh je sice takový, že se v něm vše rozpoznává, ale ne proto, že bychom nic jiného nepoznávali, leda poznáním Jeho, jako se stává u základů o sobě známých, nýbrž že jeho působení zapříčiňuje veškeré poznání v nás.

Kapitola 12.
O názoru těch, kdo praví, že to, že Bůh je,
se pouze věří a nedá se prokázat.
Opakem uvedeného názoru je však názor, dle něhož by byl zbytečný pokus těch, kdo zamýšlejí dokázat, že Bůh je.
Uvádí totiž, že to, že Bůh je, nelze nalézt rozumem, nýbrž, že je to přijato pouze cestou víry a zjevení.
Pokud však někteří něco takového řekli, tedy k tomu byli pohnuti chabostí důkazů, jež někteří uváděli na důkaz, že Bůh je.
Tento blud by mohl zdánlivě mít oporu ve výroku některých filozofů, kteří rozumově prokazují, že v Bohu je bytnost a bytí totéž, tedy to, čím se odpovídá na otázku co je a zda je. Rozumovou cestou však nemůžeme dojít k tomu, abychom o Bohu poznali, co je. Proto se zdá, že není možno rozumem prokázat, zda Bůh je.
Dále: jestliže základ k prokázání, zda je, se musí dle znalosti Filozofa vzít podle toho, co znamená jméno, (II Poster., IX,1; 93b) zatímco ráz jménem označeného je vymezení, (IV Metaph., III, 7,9; 1012a) nezbývá již tedy žádná cesta k prokázání, že Bůh je, když jsme tak odstranili poznání Boží bytnosti.
Vycházejí-li základy prokazování původně od poznávacího smyslu, jak se prokáže dále (Kn.I, kap. 18 a 35), tak se zdá, že to, co přesahuje každý smysl a smysly vnímatelné, je neprokazatelné. Tím je však ono, že Bůh je; nedá se to tedy prokázat.
Klamnost tohoto názoru se nám však ukáže: předně ze způsobu prokazování, který nás poučuje, že z účinku lze usuzovat na příčinu; dále ze samotného řádu vědy; kdyby totiž nebyla nějaká podstata poznávající nad podstatu smysly vnímatelnou, nebyla by ani žádná věda nad onu přirozenou (IV Metaph.,III,3,4; 1005a); potom ze snahy filozofů, kteří se pokoušeli prokázat, že Bůh je; konečně také z dosvědčující apoštolské pravdy: "Co je u něho neviditelné - jeho božské bytí - to je možno poznat světlem rozumu z toho, co stvořil." (Řím 1,2O)
Nemůže znepokojovat ani to, co uvádí první důvod, že totiž v Bohu je bytí totožné s bytností. Neboť bytím rozumíme to, že Bůh je sám v sobě, a toto bytí je nám neznámé; nerozumí se však o bytí, jež znamená uspořádání intelektu. Tak totiž spadá pod prokazování, že Bůh je, pokud je naše mysl vedena vytvářet z prokazovaných rázů podobný předpoklad, který se vyjadřuje, že Bůh je.
V důvodech, u kterých se prokazuje, že Bůh je, není ovšem třeba brát za prostředek důkazu Boží bytnost, jak uvádí druhý důvod; místo bytnosti se však vezme za prostředek důkazu účinek, jak se děje u prokazování poněvadž a z onoho účinku se vezme ráz toho jména Bůh.

Vždyť všechna Boží jména se mu dávají buď vylučováním Božích účinků od něho nebo z nějakého Božího vztahu k jeho účinkům.
Je to zjevné také z toho, že ač Bůh přesahuje všechno smysly vnímatelné, i smysl, přece jeho účinky, ze kterých se vychází při dokazování, že Bůh je, jsou smysly vnímatelné; a tak původ našeho poznání ve smyslu je také od toho, co smysl přesahuje.

Kapitola 13.
Důvody k dokazování, že Bůh je
Když se tedy prokázalo, že není pošetilé usilovat o dokázání, že Bůh je, přikročme k uvedení důvodů, jimiž jak filozofové, tak církevní Učitelé prokázali, že Bůh je.
Napřed však uvedeme důvody, jimiž při prokazování, že Bůh je, postupuje Aristoteles, který se o to snaží ze strany pohybu dvěma cestami.
Prvá z nich je taková: Vše, co se pohybuje, je pohybováno druhým. Smyslům je však zřejmé, že se něco pohybuje, jako třeba slunce; pohybuje se však tak, že jím pohybuje druhý. Onen pohybující se tedy pohybuje nebo nikoli. Jestliže se nepohybuje, tak tedy máme tvrzení, že je nutno mít nějakého nehybného hybatele, a jeho nazýváme Bohem. Pokud se však pohybuje, tak tedy je pohybován opět jiným pohybujícím. Buď tedy musíme pokračovat do nekonečna, nebo přejít k nějakému nehybnému hybateli; nebudeme však postupovat do nekonečna; potom je nutno stanovit nějakého prvního nehybného hybatele.
V tomto dokazování se však musejí prokázat dvě tvrzení, totiž, že vše, co se pohybuje, je hýbáno druhým, a dále, že v hýbajících a pohybovaných nelze postupovat do nekonečna.
Prvou z nich dokazuje Filozof třemi způsoby. Předně takto: Jestliže něco sebe pohybuje, tak je třeba, aby mělo v sobě základ svého pohybu; jinak je zřejmě pohybováno druhým. Je však také třeba, aby bylo prvně pohybované, totiž aby se pohybovalo z důvodu sebe sama a nikoli z důvodu své části, jako se pohybuje živočich pohybem své nohy. Tak by se totiž celek nepohyboval sám od sebe, nýbrž od své části; a jedna část druhou. Je také nutné, že je dělitelné a má části, jelikož vše, co se pohybuje, je rozdělitelné. (VI Phys. IV; 234b; X,3; 240b)
Když toto předpokládá, tedy takto usvědčuje. To, co se uvádí jako pohybované samo od sebe , je prvně pohybované; je-li tedy jedna část klidná, tak z toho plyne klid celku. Jestliže by se totiž, i přes klid jedné části, jiná jeho část pohybovala, tak samotný celek by nebyl prvně pohybovaný, nýbrž pouze jeho pohybující se část, zatímco druhá je v klidu. Avšak nic, co je v klidu se nehýbe samo od sebe, když je v klidu druhé. Následuje-li totiž něčí klid po klidu druhého, tak je nutné, že pohyb následuje po pohybu druhého; a tak se nepohybuje samo od sebe. Tedy také to, co jsme uváděli, že se pohybuje samo od sebe, nepohybuje se samo od sebe; je tedy nutné, že vše, co se pohybuje, je pohybováno druhým.
Tomuto důvodu nepřekáží ani to, že by snad někdo mohl říci, že část toho, o němž uvádíme, že pohybuje sebe samo, nemůže být v klidu; a dále, že část není v klidu, ani se nepohybuje, leda případečně, jak překrucuje Avicenna; (Sufficientia,II,1) jelikož síla důvodu spočívá v tom, že pohybuje-li se něco prvně a samo sebou, nikoli z důvodu částí, je nutné, aby jeho pohybování na někom nezáviselo; aby se však samotné dělitelné pohybovalo, jakož i jeho bytí, závisí na částech; a tak se nemůže pohybovat prvně a o sobě. K uvedené podmíněné pravdivosti se tedy nepožaduje, že by předpokládala klid částí, jež ho pohybuje, jako něco naprosto pravdivého, nýbrž je pouze zapotřebí, aby ta podmíněná byla pravdivá, protože jestliže by byla v klidu část, byl by v klidu celek; to však může být pravdivé, třebaže předchozí je nemožné: tak jako je pravdivá takováto podmíněnost: Jestliže je člověk oslem, je nerozumným.
Za druhé takto dokazuje indukcí(skládáním) (VIII Phys.IV, 254): všechno, co se pohybuje případečně, nepohybuje se samo od sebe; pohybuje se od pohybu druhého. Podobně ani to, co

se pohybuje násilím, jak je zřejmé; ani to, co je pohybováno přirozeností, jako ze sebe pohybované, jako je patrné, že živočichové jsou pohybováni duší; dále opět ani ta, jež se pohybují přirozeností, jako těžké a lehké, protože ta jsou pohybována něčím plodícím pohyb a odstraněním něčeho brzdicího. Avšak všechno, co se pohybuje, pohybuje se buď o sobě, nebo případečně. Jestliže samo o sobě, tak buď násilím nebo přirozeností; a to pohnuté samo ze sebe, jako živočich, nebo nepohnuté ze sebe, jako lehké a těžké. Tedy všechno, co se pohybuje, je hýbáno druhým.

Za třetí dokazuje takto (VIII Phys., V, 8; 257 a): Nic není zároveň totéž v možnosti a v uskutečnění, vzhledem k témuž; ale všechno, co se pohybuje, pokud je toho druhu, je v možnosti, jelikož pohyb je "úkon toho, kdo existuje v možnosti dle toho druhu" (III Phys., 1, 6; 201 a). Všechno pohybující je však v uskutečnění, na kolik je takové, jelikož nic nekoná, leda dle čeho je v uskutečnění. Tedy nic není, vzhledem k témuž, v uskutečnění pohybující a pohybované; a takto nic nepohybuje samo sebe.

Dlužno však vědět, že Plato, jenž uvádí, že každý hybatel je pohybován, chápe slovo pohybu obecněji, (Pheadrus, § 24) než Aristoteles. Aristoteles (III Phys.,6) vlastně bere pohyb, pokud je to úkon toho, kdo je v možnosti dle toho druhu, jaký není nikde, leda u těles a dělitelných. (VI Physic.,32) Dle Platona však onen pohybující sebou není tělesem. Chápal totiž pohyb jako každou činnost, takže chápat i pracovat je nějaké pohybování; tohoto způsobu hovoru se dotýká také Aristoteles. (III De Anima, VII,1; 431a) Dle toho také pravil, že první hybatel pohybuje sebe sama tím, že chápe a chce, neboli miluje se; to nijak neodporuje Aristotelovým důvodům. Není v tom totiž nic odlišného, že se přijde k něčemu prvnímu, co pohybuje samo sebe dle Platona a přijde-li se k prvnímu, jež je naprosto nehybné dle Aristotela.

Avšak druhé tvrzení, totiž, že u hýbajících a pohybovaných nelze postupovat do nekonečna, dokazuje třemi důvody:

První z nich je takový (VII Phys.,3,10): jestliže se u hybatelů a pohybovaných postupuje do nekonečna, tak je třeba, aby všichni byli nekonečnými tělesy, jelikož všechno, co se pohybuje, je rozdělitelné a tělesem. (VI Phys., 33) Avšak každé těleso, jež hýbá pohybovaným, je zároveň, zatímco pohybuje, pohybováno; tak tedy všechna tato nekonečná tělesa se zároveň pohybují tehdy, když se pohybuje jedno z nich; avšak jedno z nich, jelikož je konečné, se pohybuje omezenou dobu; (VII Phys., 8) tedy všechna ta nekonečná tělesa jsou pohybována omezenou dobu. To je však nemožné. Je tedy nemožné, aby se v hybatelích a pohybovaných postupovalo do nekonečna.

Avšak nemožnost toho, aby se uvedená nekonečná tělesa pohybovala omezenou dobu, dokazuje takto: (VII Physic., 1, 2; 241 b). Je třeba, že pohybující a pohybované musí být současně, jak dokazuje pohyb působení v jednotlivých druzích. Avšak tělesa nemohou být současně, leda souvislostí a sousedstvím. Jelikož však všechna uvedená, hýbající i pohybovaná, jsou tělesa, jak bylo prokázáno, je třeba, aby byla souvislostí nebo sousedstvím jako jedno proměnlivé. A tak by se jedno nekonečné pohybovalo omezenou dobu, což, jak je dokázáno, (VI Physic.,VII; 237 b) je nemožné.

Aby se dokázalo totéž, tak druhý důvod je takový (VIII Physic.,V; 256 a): V uspořádaných hybatelích a pohybovaných, ze kterých jeden po řadě je pohybován druhým, musíme nutně shledat to, že odstraníme-li prvního hybatele, nebo on ustane ve své činnosti, již se žádný z těch ostatních nepohne, ani nebude pohybován, jelikož první je příčinou pohybu všech ostatních. Jdou-li však hýbající a pohybovaný v řadě do nekonečna, tak není žádný první hýbající, nýbrž všechny jsou jakoby střední hýbající. Tedy nic z ostatního se nemůže pohybovat a tak se ve světě nic nepohybuje.

Třetí dokazování se vrací k témuž, ale s tím, že se zaměňuje řád; počíná se totiž od vyššího; a je následující (Ibid.): To, co se pohybuje jako nástroj, nemůže se pohnout, leda když je něco, co prvně pohybuje. Pokud by se však postupovalo v hýbajících a pohybovaných do

nekonečna, tak je to všechno pohybováno jako nástroj, jelikož by se uvedla jako pohybovaní hybatelé; nebude tedy nic jako prvně pohybující; tedy se nic nepohne.

A tak je zcela zřejmé dokázání obou tvrzení, předpokládaných u první cesty prokazování, jíž Aristoteles dokazuje, že první hybatel je nehybný.

Druhá cesta je taková: Je-li všechno, co se hýbe, pohybováno, toto tvrzení je pravdivé buď o sobě, nebo případečně. Jestliže případečně, tedy není nutná; co je totiž případečně pravdivé, tak není nutné; je tedy nahodilé, že žádný hybatel není pohybován. Není-li však hybatel pohybován, tak ani nepohybuje, jak uvádí protivník; je tedy nahodilé, že se nic nepohybuje; neboť, jestliže se nic nepohybuje, tak nic není pohybováno. To však Aristoteles považuje za nemožné, že totiž nebylo pohnuto nikdy nic; první tedy nebylo nahodilé, jelikož z klamného nahodilého nenásleduje klamné nemožné. A tak toto tvrzení: "vše, co se pohybuje, je pohnuto druhým", nebylo případečně pravdivá.

Podobně: jestliže dvě jsou v něčem případečně spojena a jedno z nich se shledá bez druhého, tak je pravděpodobné, že to druhé se může nalézt bez něho, jako jestliže se bílé a hudební shledává u Sokrata, kdežto u Platona se shledává hudební bez bílého, tak je pravděpodobné, že u někoho jiného se může nalézt bílé bez hudebního. Jestliže se tedy pohybující a pohybovaný v něčem případečně spojují, avšak pohybující se v něčem shledává bez toho, který jím pohybuje, tak je pravděpodobné, že hýbající se shledá bez toho, jenž je pohybován. - Proti tomu se nelze divit ani dvěma, ze kterých jedno závisí na druhém, jelikož nejsou spojena o sobě, nýbrž případečně.

Je-li však uvedené tvrzení pravdivé o sobě, podobně následuje nepříhodné nebo nemožné, jelikož je třeba, aby pohybující byl pohybován tím způsobem pohybu, jímž pohybuje, anebo jiným. Jestliže tímže, pak bude zapotřebí, aby střídavě činící střídavě činil, a dále, aby uzdravující byl uzdravován, aby učící byl poučován, i dle téhož vědění. To je však nemožné: neboť je nutné, aby ten, kdo učí, měl vědění, kdežto, ten, kdo se učí, aby je nutně neměl, takže stejný by stejné měl a neměl, co je nemožné.

Pohybuje-li se však dle jiného druhu pohybu, totiž tak, že střídavě konající se pohybuje dle místa a pohybující se dle místa se zvětší, a tak je z jiných, neboť jsou omezené rody a druhy pohybů, tak by z toho vyplývalo, že už nemusíme kráčet do nekonečna. A tak bude nějaký první hybatel, jenž není pohybován druhým; leda by snad někdo řekl, že se činí reflexe (přemítání) tím způsobem, že po dosažení všech druhů a způsobů pohybu je nutno se opět vrátit k prvému: jako, pokud by se pohybující střídal dle místa a střídající se by se zvětšil, pak zvětšující by se zase pohnul dle místa. Z toho však vyplývá, co dříve, totiž, že to, co pohybuje dle nějakého druhu pohybu, je pohybováno dle téhož, třebaže ne bezprostředně, ale zprostředkovaně; zbývá tedy, že je nutno uvést něco prvního, co není pohybováno něčím zevnějším. Dosáhli jsme sice toho, že je první hybatel, jenž není pohybován od jiného vnějšího, ale z toho neplyne, že je naprosto nehybný, jak dále uvádí Aristoteles. Říká, že to může být dvojmo: jedním způsobem tak, že ono první je naprosto nehybné; když to uznáme, tak máme tvrzení, že je nějaký první nehybný hybatel; druhým způsobem tak, že ono první se pohybuje samo od sebe; a to se zdá pravděpodobné; to, co je o sobě, je totiž vždy dřívější, než to, co je skrze jiné. Proto je také při těch pohybovaných rozumné, že první hýbající se, pohybuje se samo, nikoli od druhého. Když to ale uznáme, tak zase následuje to samé; nedá se totiž říci, že ten pohybující sebe sama, je celý pohybován celým, jelikož pak by zase následovala uvedená nepříhodnost, totiž, že opět by někdo současně učil a byl poučován, a podobně v jiných pohybech a opět, že současně by něco bylo v možnosti a v uskutečnění; neboť pohybující, pokud je takový, je v uskutečnění; kdežto pohybovaný je v možnosti. Zbývá tedy, že jedna jeho část je pohybující a druhá pohybovaná; a tak máme znovu to, co dříve, že něco je nehybným hybatelem: je totiž nutné, že samo má části, jelikož každý hybatel je rozčlenitelný. Nemůže se ale říci, že se obě části pohybují tak, že jedna pohybuje druhou, ani, že jedna část pohybuje sebe samu i pohybuje druhou, ani, že celek pohybuje částí, ani, že

část pohybuje celkem. Jinak by totiž hned následovala uvedená nepříhodnost, a to, že něco by současně pohybovalo a bylo pohybováno v témže druhu pohybu, a že by současně bylo v možnosti a v uskutečnění, a dále, že celek by nebyl prvně se pohybujícím , nýbrž dle rázu části. (VIII Phys.,5) Zbývá tedy, že je nutné, že jedna část pohybující sebe samu, je nehybná a pohybující druhou částí.

Jelikož ale u pohybujících se, kteří jsou u nás, totiž u živočichů, pohybující část, totiž duše, třebaže je o sobě nehybná, přece se pohybuje případečně, ukazuje se dále, že část prvního pohybujícího sebe, nepohybuje se ani o sobě, ani případečně. Totiž sebe pohybující, jež jsou u nás, totiž živočichové jsou porušitelní, takže část pohybující se u nich pohybuje se případečně. Je však nutno uvést všechna porušitelná pohybující se na nějaké první pohybující se, jež by bylo věčné; tedy je nutné, aby byl nějaký hybatel něčeho pohybujícího se, jenž by se nepohyboval ani o sobě, ani případečně.

Je však zřejmé, že je třeba, aby něco pohybujícího sebe bylo dle svého postavení věčné. Je-li totiž pohyb věčný, jak sám předpokládá (VIII Phys.,46), je nutné, aby plození pohybujících sebou, která jsou zploditelná a zaniknutelná, bylo věčné. Příčinou této neustálosti však nemůže být některé z těch sebou pohybujících, jelikož vždycky není, ani současně všechna, jednak proto, že tenkrát by byla nekonečná. jednak proto, že nejsou současně. Zbývá tedy, že je nutno, aby byl nějaký věčný hybatel sebe sama, který způsobuje neustálost plození v těchto nižších sama sebe, pohybujících sebou, a tak se jeho hybatel nepohybuje ani o sobě, ani případečně.

Dále: u těch, která sebou hýbají, vidíme, že se některá počínají znovu pohybovat k vůli nějakému pohybu, jímž se pohybuje živočich sám ze sebe, jako stráveným pokrmem nebo nadechnutým vzduchem, kterýmžto pohybem onen hybatel, pohybující sebou samým, se případečně pohybuje. Z toho se dá poznat, že nic pohybujícího se samo sebou nepohybuje se jednou provždy, pohybuje-li se to samo sebou nebo případečně. První pohybující sebou se pohybuje vždy, jinak by pohyb nemohl být věčný, jelikož každý jiný pohyb je způsobován pohybem prvního pohybujícího sebou: zbývá tedy, že první hybatel, pohybující sebou samým, je pohybován hybatelem, jenž se nepohybuje ani o sobě, ani případečně.

Tomuto důvodu neodporuje ani to, že hybatelé spodních sfér pohybují věčný pohyb a přece se o nich říká, že se pohybují případečně, nikoli dle rázu sebe samých, nýbrž dle rázu svých hybatelů, kteří sledují pohyb vrchní sféry.

Jelikož ale Bůh není částí něčeho, hýbajícího sebou, odhaluje dále Aristoteles (XII Metaphys., 7; 1072 a) z tohoto hybatele, jenž je částí pohybujícího sebou, jiného, naprosto odlišného hybatele, jenž je Bůh. Jelikož všechno, pohybující sebou, pohybuje se touhou, tak je nutno, aby hybatel, jenž je částí hýbajícího sebou, se pohyboval k vůli touze po něčem vytoužitelném, co ho při pohybu převyšuje; toužící je jakýmsi pohybujícím pohnutého; toužitelné však je hýbajícím naprosto nepohnutého. Je tedy nutné, že je první oddělený hybatel, naprosto nehybný, kterým je Bůh.

Zdá se však, že uvedené postupy oslabují dvě věci: První z nich je, že vycházejí z předpokladu věčnosti pohybu, což se u katolíků předpokládá, že je klam.

A k tomu se musí říci, že nejúčinnější cesta k tomu, aby se prokázalo, že Bůh je, vychází z předpokladu věčnosti světa: když to uznáme, tak se nám už zdá méně zřejmým, že Bůh je. Jestliže totiž svět a pohyb povstal znovu, je jasné, že se musí uznat nějaká příčina, která znovu vytváří svět i pohyb; jelikož vše, co se činí novým, musí přijmout původ od nějakého obnovitele, protože nic nevyvede samo sebe z možnosti k uskutečnění, neboli od ne-bytí k bytí.

Druhá věc je, že se v uvedených důkazech předpokládá, že první pohybované, totiž nebeské těleso, je pohybováno ze sebe, z čehož vyplývá, že má duši, což mnozí nepřipouštějí. A k tomu se musí říci, že neuznáme-li, že první pohybující se nepochybuje ze sebe, tak je nutné, aby byl pohybován bezprostředně od naprosto nehybného. Proto také Aristoteles uvádí tento

závěr pod rozdělením, že totiž je třeba buď ihned přistoupit k prvnímu hýbajícímu nehybnému oddělenému, nebo k pohybujícímu sebe sama, z čehož se ihned dojde k prvnímu hýbajícímu nehybnému oddělenému. (VIII Phys. V, 12; 258 a)

Filozof však postupuje jinou cestou (II Metaphys. 2; 994 a), aby prokázal, že v účinných příčinách nelze jít do nekonečna, ale že se musí dojít k jedné první příčině; a tu nazýváme Bohem. Tato cesta je následující: Ve všech seřazených účinných příčinách je první příčinou prostřední a prostřední je příčinou poslední; ať už je prostřední jedna nebo více. Když se odstraní příčina, tak se také odstraní to, čeho byla příčinou; odstraníme-li tedy první, tak střední už nemůže být příčinou. Kdybychom však postupovali v účinných příčinách do nekonečna, tak nebude žádná z těch příčin první; tím zmizí také všechny jiné, které jsou prostředními. To je však zřejmě klamné; musí tedy být první účinná příčina, jež je Bohem.

Může se také připojit ještě jiný důvod (II Metaphys. 1; 993b). Aristoteles totiž prokazuje, že to, co je nevíce pravdivé, je nejvíce jsoucnem; něco je nejvíce pravdivé, a to proto, že vidíme, že dvou klamných je jedno klamné více než druhé; proto je také třeba, aby jedno bylo pravdivější než druhé. (IV Metaphys., 4; 1008 b) To je však podle přibližování se k tomu, co je prostě a nejvíce pravdivé. Z toho se dále může usuzovat, že je něco, co je nejvíce jsoucnem; a to nazýváme Bohem.

Damašský dále uvádí (De Fide Orth. I, 3) ještě jiný důvod, převzatý z řízení věcí: s tím také souhlasí Komentátor (II Physic., 75). Je následující: Je nemožné, aby něco opačného a nesouzvučného se shodlo vždy nebo častěji v jednom řádu, leda když to někdo řídí; tím se všem i jednotlivým ukládá směřovat k určitému cíli. Ve světě však vidíme, že se věci různých přirozeností shodují v jednom řádu nikoli zřídka a náhodou, nýbrž vždy a většinou. Musí tedy být něco, co svou prozřetelností řídí svět; a to nazýváme Bohem.

Kapitola 14.

O tom, že k poznávání Boha se musí užít postupu odstraňování

Když tedy bylo prokázáno, že je nějaké první jsoucno, které nazýváme Bohem, tak je zapotřebí zkoumat jeho stav.

Avšak zejména při úvaze o Boží podstatě se musí užít postupu odstraňování. Boží podstata totiž svou nesmírností přesahuje každý nárys, jímž se náš intelekt může zabývat; nemůžeme ji tedy pochopit z poznávání toho, co je, nýbrž můžeme nabýt nějaké její poznání poznáváním toho, co není. K jejímu poznání se přibližujeme tím více, čím více se můžeme svým intelektem od ní oddálit; tím totiž dokonaleji všechno poznáváme, čím více nazíráme jeho odlišnosti k jiným; každá věc má totiž v sobě vlastní bytí, odlišné od jiných. Proto také u věci, jejíž rozmezí poznáváme, napřed ji umístíme v rodě, a tak všeobecně víme, co je; a potom přidáváme odlišnosti, jimiž se liší od ostatních věcí, a tak je v obrysech úplná znalost podstaty věci.

Ježto ale u Boží podstaty nemůžeme přijmout něco, jako rod, ani její odlišnosti od jiných věcí nemůžeme přijmout souhlasnými odlišnostmi, je třeba ji přijmout zápornými odlišnostmi. Jako však u souhlasných odlišností jedna zmenšuje druhou a více přibližuje k úplnému poznání věci; podle odlišení od četných jiných věcí jedna záporná vlastnost zmenšuje druhou, jež od četných jiných odlišuje; jako když řekneme, že Bůh není případek, že se tím odlišuje od všech případků. Přidáme-li pak, že není tělem, odlišíme jej tak též od některých podstat; a tak se po řadě odlišuje ode všeho, čím není, popřením toho; teprve až se pozná jako ode všeho odlišný, potom bude následovat vlastní úvaha o jeho podstatě. Přesto to však nebude dokonalé poznání, jelikož se nepozná, čím je o sobě.

Abychom postoupili v poznávání Boha poněkud cestou oddalování, přijmeme za základ to, že Bůh je naprosto nehybný (což již bylo dříve prokázáno); potvrzuje to také autorita Písma svatého. Praví se totiž: "Já Hospodin neměním se" (Mal 3,6) ; "U něhož nedochází ke změnám" (Jak 1,17); "Bůh není jako člověk, aby se měnil". (Nu 23,19)

Kapitola15
Bůh je věčný
Z toho se dále jeví, že Bůh je věčný.
Vždyť všechno to, co začíná být nebo přestává, utrpí to pohybem, neboli změnou. bylo však prokázáno, že Bůh je naprosto neměnitelný (Kap. 13); je tedy věčný, nemá počátku ani konce.
Dále: dobou se odměřuje pouze to, co se pohybuje; "doba je totiž počtem pohybů" (jak je patrno z IV Physic., 11, 5; 219 b). Bůh je však naprosto bez pohybu, jak bylo již prokázáno. (Kap.13); tedy se dobou neměří. Není tedy u něho dříve a později; nemá tedy bytí po nebytí; takže v jeho bytí nemůže být shledán ani postup, neboť to nelze pochopit bez doby. Je tedy bez počátku a konce, takže má své bytí celé současně; v tom tkví důvod věčnosti.
Dále: kdyby Bůh někdy byl a potom nebyl, tak by byl někým vyveden z nebytí k bytí; nikoli však sám od sebe, protože to, co není, nemůže nic konat. Jestliže byl vyveden od nebytí k bytí někým jiným, tak to je dříve, než on. Bylo však prokázáno, že Bůh je první příčina; nezačal tedy být; takže ani být nepřestane, protože to, co vždy bylo, má vždy dokonalost bytí. Je tedy věčný.
Dále: vidíme ve světě některé bytosti, u kterých je možno, aby byla a nebyla, totiž ta, která se rodí a zanikají. Avšak všechno, co je možné, aby bylo, má příčinu, neboť má-li se stejně ke dvojímu, totiž k bytí a nebytí, je třeba, pokud se mu přivlastní nějaké bytí, aby to bylo z nějaké příčiny. Jenže v příčinách se nemůže postupovat do nekonečna, jak bylo dříve prokázáno Aristotelovým důvodem (kap. 13.); je tedy třeba uvést něco, co musí být. Avšak všechno nutné má příčinu své nutnosti buď odjinud, nebo nikoli, ale je nutné samo sebou. nelze však postupovat u nutných věcí, majících příčinu své nutnosti odjinud; musíme tedy uznat nějaké první nutné, jež je nutné samo od sebe; a to je Bůh, jelikož je první příčinou, jak bylo uvedeno. (Kap.13) Bůh je tedy věčný, protože všechno nutné samo o sobě je věčné.
Také Aristoteles prokazuje (VIII Physic., I,10; 251 b) z věčnosti času věčnost pohybu; z toho zase prokazuje věčnost podstaty, která pohybuje. Bůh je však také první pohybující podstatou; je tedy věčný. Avšak i když se popře věčnost času i pohybu, přesto zůstane důvod k věčnosti podstaty; pokud totiž nenastal pohyb , tak je třeba, aby jej začal nějaký hybatel, který, jestliže započal, tedy přejal od jiného jednajícího. A tak se dá jít do nekonečna, nebo se zastavit u něčeho, co nezapočalo.
Tuto pravdu ovšem dosvědčuje Boží autorita. Proto žalmista praví: "Ty však, Hospodine, ty zůstáváš věčně". (Ž 102, 13) a též: "Ale ty jsi stále týž a bez konce jsou tvoje léta". (Ž 102, 28)

Kapitola 16.
O tom, že v Bohu není žádná trpná možnost
Je-li však Bůh věčný, pak je nutné, že není v možnosti.
Všechno to, k jehož podstatě se přimíchá možnost, může nebýt podle toho, co má v možnosti; jelikož to, co může být, může nebýt. Avšak Bůh dle sebe nemůže nebýt, protože je věčný; u Boha tedy není možnost k bytí.
Dále: ačkoli to, co je někdy v možnosti, někdy v uskutečnění, je dříve dobou v možnosti, než v uskutečnění, přece prostě uskutečnění je prvnější, než možnost; jelikož možnost se nepřivádí k uskutečnění, nýbrž je třeba, aby byla přivedena v uskutečnění něčím, co v uskutečnění je. Proto vše, co je nějakým způsobem v možnosti, má něco, co je dříve. Bůh však je první jsoucno a první příčina, jak je patrno z uvedeného (Kap. 13); proto nemá v sobě přimíseno cokoli z možnosti.
Dále: to, co je nutné, že o sobě musí být, nemůže mít žádným způsobem možnost být; protože to, co je nutné o sobě, aby bylo, nemá příčinu. Avšak všechno, co je možné, aby bylo, má příčinu, jak bylo prokázáno. (Kap.15); v jeho podstatě se tedy nenachází nic z možnosti.

Dále: všechno jedná podle toho, jak je v uskutečnění. Co tedy není celé uskutečnění, nejedná sebou celým, nýbrž něčím svým. Co se však vcelku nekoná, není prvním konatelem; jedná totiž účastenstvím něčeho, nikoli svou bytností. Takže první konatel, jenž je Bůh, nemá přimíchanou žádnou možnost, nýbrž je čiré uskutečnění.
Dále: tak, jako se všechno zrodilo ke konání pokud je v uskutečnění, tak se zrodilo k utrpení, pokud je v možnosti; pohyb je totiž úkon toho, který existuje v možnosti. (III Phys., I,6; 201 a) Bůh je však naprosto bez utrpení a beze změny, jak je patrné z uvedeného; nemá tedy nic z možnosti ani z trpnosti.
Dále: vidíme, že ve světě je něco, co přechází z možnosti do uskutečnění; všechno se však nepozvedá z možnosti do uskutečnění, jelikož to, co je v možnosti, ještě není, proto nemůže ani jednat. Je tedy třeba, aby něco bylo dříve, čímž je uvedeno z možnosti do uskutečnění. A zase, je-li toto přecházející z možnosti do uskutečnění, je třeba před tím uznat něco jiného, čím se uvádí do uskutečnění. To však nemůže postupovat do nekonečna. Je tedy třeba dojít k něčemu, co je toliko v uskutečnění a žádným způsobem v možnosti; a tomu říkáme Bůh.

Kapitola 17.
Že Bůh není hmota.
To, že Bůh není hmota, vyplývá také z následujícího:
Vždyť to, co hmota je, je v možnosti.
Dále: hmota není základem jednání: takže způsobující a hmota nespadají dle Filozofa (II Physic.,7,3; 198 a) vjedno. Bohu však přísluší, že je první způsobující příčina věcí, jak bylo výše uvedeno. (Kap.13) Sám tedy není hmotou. 3. Dále: u těch, kdo převáděli všechno na hmotu jako na první příčinu, vychází, že přírodní existuje náhodou; proti nim jsou námitky. (II Physic. VII, IX; 198 b, 199 b) Jestliže tedy Bůh, jenž je první příčinou, byl hmotnou příčinou věcí, pak z toho plyne, že věci existují náhodou.

Dále: hmota se nestává příčinou něčeho v uskutečnění, leda snad když se střídá a mění. Je-li tedy Bůh nehybný, jak bylo prokázáno (Kap. 13), tak nemůže být žádným způsobem příčinou věcí na způsob hmoty.
Tuto pravdu však vyznává katolická víra, jež tvrdí, že Bůh stvořil vše nikoli ze své podstaty, ale z ničeho.
V tom se však odhaluje pošetilost Davida de Dinanta, jenž se odvážil tvrdit, že Bůh je totéž, co první hmota, a to z toho, že kdyby nebyl totéž, bylo by třeba je odlišit některými odlišnostmi; takže by nebyla jednoduchá; neboť v tom, že se odlišností liší od jiného, sama odlišnost způsobuje uspořádání. To však plyne z neznalosti, neboť neznal rozdíl mezi odlišností a růzností. Odlišné podle Aristotelova vymezení (X Metaph., IX,3, 6; 1054b) se uvádí k něčemu; všechno odlišné je totiž od něčeho odlišné: kdežto něco různé se uvádí prostě proto, že to není totéž. Odlišnost se tedy může hledat v tom, co se v něčem schází; je totiž třeba něco u nich označit, čím se liší, jako se dva druhy scházejí v rodu, takže je třeba, aby se odlišnostmi odlišily. Avšak u těch, které se v ničem nescházejí, není třeba hledat, čím se odlišují; jsou však samy sobě různými. Tak se totiž navzájem liší i protivné odlišnostmi; nemají totiž účast na rodu, jakoby části své bytnosti; proto se nemusí hledat, čím se odlišují; jsou různými sobě samým. Tak se také odlišují Bůh a prvotní hmota, z nichž jeden je čiré uskutečnění, kdežto druhý čirá možnost, aniž se v něčem scházejí.

Kapitola 18.
O tom, že v Bohu není žádná složenina.
Z předchozího možno uzavírat, že v Bohu není žádná složenina.
V každé složenině totiž musí být uskutečnění a možnost. Mnohé se totiž prostě nemohou stát jedním, ale jen tak, že něco je tam možnost a něco uskutečnění; takže se nesjednocují, leda

jako spoutána nebo jako shromážděna, ale prostě nejsou jedno; také samotné shromážděné části jsou u nich jako možnost vzhledem k jednotě. Sjednocené v uskutečnění jsou totiž teprve tehdy, pokud byly sjednotitelné v možnosti. V Bohu však není žádná možnost; tedy v něm není nějaká složenina.

Dále: všechno složené je pozdější, než složky. Tedy první jsoucno, kterým je Bůh, není z něčeho složeno.

Dále: všechno složené je v možnosti rozpadnutelné, pokud je to z rázu složení, i kdyby v některých bylo něco jiného odporujícího rozpadnutelnosti. Co je však rozpadnutelné, tak má možnost k nebytí, což však bohu nepřísluší, protože je o sobě nutné, že je. Není v něm tedy žádná složenina.

Dále: Každá složenina potřebuje někoho skládajícího: je-li totiž složenina, tedy je z vícera; co však je o sobě mnohé, nespojuje se v jedno, leda pokud to někdo skládající sjednotí. Pokud by tedy Bůh byl složený, tak by měl skladatele; nemohl by totiž sám sebe složit, protože nic není příčinou sebe sama; předcházel by totiž sobě samému, což je nemožné. Skládající však je účinnou příčinou složeného. Bůh by tedy měl účinnou příčinu a tak by nebyl první příčinou, jak bylo uvedeno (Kap.13).

Dále: v každém druhu je něco tím vznešenějšího, čím jednoduššího; jako ve druhu horkého oheň, jenž nemá nějakou příměs studeného. Co je tedy na konci vznešenosti všech jsoucen, to musí být na konci jednoduchosti. Avšak to, co je na konci vznešenosti všech jsoucen, nazýváme Bohem, protože je první příčinou; příčina je totiž vznešenější, než účinek; nemůže se ho tedy týkat žádná složenina.

Mimo to: v každé složenině není dobro té či oné části, ale dobro celku; a dobrým označuji dle oné dobroty, jež je vlastní celku a jeho zdokonalení. Části jsou totiž s ohledem na celek nedokonalé, jako části člověka nejsou člověk. Totiž části šestistopého verše nemají dokonalosti šestistopého verše; podobně ani části přímky nedosahují dokonalosti míry, jež spočívá v celé čáře. Je-li tedy Bůh složený, tak se jeho vlastní dobrota a dokonalost nachází v celku, ale nikoli v některé z jeho částí. A tak by v něm nebylo čistě dobrým to, co je mu vlastní; není tedy sám prvním a nejvyšším dobrem.

Dále: před veškerou mnohostí se musí nalézt jedinost. V každé složenině je však množství. Tedy je nutné, že to, co je přede vším, totiž Bůh, postrádá jakékoli složení.

Kapitola 19.

O tom, že v Bohu není nic násilného a nic proti přirozenosti.

Z toho však Filozof uzavírá, že v Bohu nemůže být nic násilného, ani mimo přirozenost (IV Metaph., 5, 6; 1015 b). Všechno to, v čem se nachází něco násilného a mimopřirozeného, má totiž něco přidaného; neboť to, co je z podstaty věci, nemůže být násilné ani mimo přirozenost. Avšak něco jednoduchého nemá v sobě něco přidaného; tím by totiž zůstávalo složení. Jelikož je ale Bůh jednoduchý, jak bylo prokázáno, nemůže v něm být něco násilného, ani mimo přirozenost.

Dále: Nutnost donucování je nutností od druhého. V Bohu však není nutnost od druhého, nýbrž je nutný sebou samým a příčinou nezbytnosti pro druhé: v Bohu tedy není něco vnuceného.

Dále: kdekoli je něco násilného, tam může být něco mimo to, co je příhodné pro věc o sobě; násilné je totiž opakem toho, co je podle přirozenosti. V Bohu však není možné, aby bylo něco mimo to, co je mu dle sebe příhodné, jelikož dle něho je nutné být, jak bylo prokázáno (Kap.13). Nemůže v něm tedy být něco násilného.

Dále: všechno, v čem je něco násilného nebo nepřirozeného, je zrozeno, aby bylo od jiného pohybováno; neboť násilným je to, co má základ mimo a nepůsobí žádné násilí minulému. (III Ethic. I,3; 1110 a) Bůh je však docela nehybný, jak bylo prokázáno (Kap. 13). Nemůže v něm tedy být něco násilného ani nepřirozeného.

Kapitola 20
O tom, že Bůh není tělem
Z předcházejícího se však prokáže, že Bůh není tělem.
Vzhledem k tomu, že každé tělo je souvislé, je složené a má části. Bůh však složený není, jak bylo prokázáno (Kap. 18); tedy není tělem.
Mimo to: každé množství je nějakým způsobem v možnosti, protože souvislé je v možnosti nekonečně dělitelné; počet je tedy rozmnožitelný do nekonečna. Každé tělo je však množství; tedy je každé tělo v možnosti. Bůh však není v možnosti, nýbrž je čiré uskutečnění, jak bylo prokázáno. (Kap. 16) Bůh tedy není tělem.
Dále: je-li Bůh tělem, je zapotřebí, aby byl nějakým přirozeným tělem; neboť matematické tělo neexistuje skrze sebe, jak prokazuje Filozof (III Metaphys., 5; 1001 b), jelikož rozměry jsou případky. Není však přirozeným tělem, protože je nehybný, jak bylo prokázáno; (Kap. 13) každé přirozené tělo je však pohyblivé. Bůh tedy není tělem.
Dále: každé tělo je konečné, co bylo prokázáno jak o tělu složeném, tak o prostém. (I Caeli et Mundi, 271 b) Jakékoli konečné tělo však můžeme obsáhnout intelektem a obrazivostí. Je-li tedy Bůh tělem, tak náš intelekt a obrazivost může pojmout něco většího, než je Bůh. Takže Bůh není větším než náš intelekt, což je nepříhodné. Není tedy tělesem.
Dále: intelektuální poznání je spolehlivější než smyslové. V přirozenosti věcí se však nachází něco, co je podléhá smyslu; tedy také intelektu. Avšak podle pořadí předmětů je pořadí mohutností, jakož i odlišení; tedy nade všechno vnímatelné smysly je něco postřehnutelné intelektem, existující v přirozenosti věcí. Avšak každé tělo, existující ve věcech, je smysly vnímatelné; proto nutno uznat něco vznešenějšího nade všechna těla. Je-li tedy Bůh tělem, pak není ani prvním ani největším jsoucnem.
Mimo to: živoucí tělo je vznešenější, než každé tělo nežijící. Jeho život je však vznešenější než každé žijící tělo, protože tím má vznešenost nade všechna těla. Tedy to, nad co není nic vznešenějšího, není tělem. To však je Bůh. Tedy není tělem.
Dále: uvažují se filozofické důvody (VIII Phys., 52) k prokázání téhož; vycházejí z věčnosti pohybu na tento způsob: U každého věčného pohybu je třeba, aby se první hybatel nepohyboval ani sebou, ani případečně, jak je patrné z uvedeného. (Kap. 13) Avšak vesmírné těleso se pohybuje věčným pohybem v kruhu; jeho první hybatel se tedy nepohybuje ani o sobě, ani případečně. Avšak žádné těleso se místně nepohne, leda je-li pohybováno; je totiž zapotřebí, aby pohnutý a pohybující byli současně. A proto k tomu, aby se hnulo hýbající těleso, je třeba být současně s pohnutým tělesem. také žádná síla v těle nehýbe, leda je-li případečně pohnuta; jelikož při pohnutí těla se pohne též síla těla. První hybatel vesmíru tedy není tělo, ani síla v těle; avšak to, k čemu se naposledy uvádí pohyb vesmíru jako k prvnímu nehybnému hybateli, je Bůh. Bůh tedy není tělem.
Dále: žádná nekonečná možnost není možností ve velikosti. Možnost prvního hybatele je nekonečnou možností. tedy není v nějaké velikosti. A tak Bůh., jenž je prvním hybatelem, není ani tělem, ani silou v těle.
První se prokáže takto: Je-li možnost nějaké velikosti nekonečná, pak bude buď velikosti konečné, nebo nekonečné. Nekonečná velikost není žádná, jak je dokázáno; (III Physic., V, 204 a; I Caeli et Mundi, V; 271 b) není možné, aby nekonečná možnost měla konečnou velikost; a tak nekonečná možnost nemůže
být v žádné velikosti.
Avšak to, že nekonečná možnost nemůže být v konečné velikosti, prokáže se takto: Stejný účinek, jejž činí menší možnost ve větší době, činí větší možnost v menší době, ať už je onen účinek jakýkoli, buď dle střídání, či podle místního pohybu nebo dle jakéhokoli jiného

pohybu. Nekonečná možnost je však větší než veškerá konečná možnost, takže je třeba, aby způsobila účinek pohybováním v menším rychleji, než jakákoli možnost konečná; avšak zde ani nemůže být v menším, jde-li o dobu. Zbývá tedy, že to bude v nerozděleném čase, a tak pohybovat i být pohnut, i pohyb by byly naráz, jenomže prokázán byl opak. (VI Physic.,3; 233 b) Avšak to, že nekonečná možnost konečné velikosti nemůže pohnout v čase, to se zase prokáže takto: Budiž nekonečná možnost, jež je A, avšak vezme se jen její část, jež je AB, a tato část se pohne ve větší době; může ovšem být nějaká úměrnost této doby k době, v níž pohybuje celá možnost, protože obojí čas je konečný. Mějme tedy ony dvě doby, mající se k sobě v desetinásobné velikosti; neliší se totiž, co se týká tohohle rázu, uvést na tu nebo onu příměru: přidá-li se ale k uvedené konečné možnosti, bude třeba odebrat z doby dle příměru přidání ke konečné možnosti, jelikož větší možnost pohybuje v menší době. Přidá-li se tedy desetinásobek, tak ona možnost pohne v době, jež bude desátá část doby, v níž hýbala přijatá první část nekonečné možnosti, totiž AB; a přece tato možnost, která je její desetinou, je možnost konečná, neboť má stanovenou příměru ke konečné možnosti. Zbývá tedy, že ve stejné době pohne možnost konečná i nekonečná, což je nemožné. Nemůže tedy nekonečná možnost konečné velikosti pohnout v nějaké době.

Možnost prvního hybatele je však nekonečná, což se prokáže takto: Žádná konečná možnost nemůže pohnout v nekonečném čase; možnost prvního hybatele však pohybuje v nekonečné době, jelikož první pohyb je věčný; možnost prvního hybatele je tedy nekonečná. První se prokáže takto: Pohybuje-li nějaká konečná možnost konečného těla v nekonečné době, tak část onoho těla, mající část možnosti, pohne v menší době; má-li však něco větší možnost, tak tím větší dobu bude moci pokračovat v pohybu; uvedená část tak bude hýbat omezenou dobu. Větší část však bude moci hýbat ve větší době; a tak vždy, podle toho, co se přidá k možnosti hybatele, přidá se k době podle téže příměry. Několikrát provedené přidání ovšem dosáhne množství celku, nebo jej i přesáhne; takže také přidávání ze strany doby dojde k množství doby, v níž pohybuje celek. Bylo však řečeno, doba, v níž celek pohyboval, je nekonečná; konečná doba by tedy měřila dobu nekonečnou, což je vyloučené.

Proti tomuto postupu je několik námitek:

1. - První z nich je: může se myslet, že ono těleso, jež hýbá prvním pohybem, není rozdělitelné, jak je patrné u vesmírného tělesa; leč uvedený důkaz pochází z jeho rozdělení.

Dlužno tedy k tomu říci, že taková podmíněnost může být pravdivá, pokud ji předchází nemožnost; a je-li něco, co vyvrací pravdivost takové podmíněnosti, je nemožná; jako kdyby někdo zničil pravdivost této podmíněnosti: "jestliže člověk létá, tak má křídla", by bylo nemožné. Dle tohoto způsobu nutno chápat postup uvedeného průkazu, jelikož tato podmíněnost je pravdivá: "Jestliže se vesmír dělí, tak jeho část bude mít menší možnost, než celek". Této podmíněnosti se však odebere pravdivost, jestliže si myslíme, že prvním hybatelem je tělo, k vůli následným nemožnostem. Proto zřejmé, že je to nemožné. - Podobně lze odpovědět na námitku o vzrůstu omezených možností, jelikož nemusíme brát možnosti v přírodě dle každé příměry, jakou má doba k jakékoli době. Přece ona podmíněnost, která se vyžaduje v uvedeném důkazu, je pravdivá.

2. - Druhá námitka je: Přesto, že se tělo rozděluje, přece může být nějaká síla nějakého těla, jež se po rozdělení těla nerozděluje; jako se po rozdělení těla nerozděluje rozumová duše.

K tomu dlužno říci: uvedeným postupem se neprokazuje, že Bůh není spojen s tělem tak, jako rozumová duše s lidským tělem; nýbrž se prokazuje, že v těle není síla jako síla hmotná, jež se rozděluje jako při dělení těla. Proto se též praví o lidském intelektu, že není tělem, ani silou v těle. Avšak to, že Bůh není spojen s tělem jako duše, to je jiného rázu.

3. - Třetí námitka je: Je-li možnost nějakého těla omezená, jak se prokazuje v uvedeném postupu, pak omezenou možností nemůže něco trvat nekonečnou dobu; tedy žádné tělo nemůže trvat nekonečnou dobu; a tak vesmírná tělesa nutně zaniknou.

K tomu někteří uvádějí: Co se týká vesmíru, dle jeho možnosti, může zaniknout; avšak věčnost trvání získává od jiného, jež má nekonečnou možnost. Takovému řešení se zdá přisvědčovat Plato, jenž Boha, svědčícího o nebeských tělesech, uvádí takto: "Svou přirozeností jste zničitelné, avšak mou vůlí nerozpadnutelné; jelikož má vůle přesahuje vaše spojení". (Timaeus, 41 a,b) Toto řešení však zavrhuje Komentátor. (XI Metaphys.41; VIII Physic.79)

Podle něho je nemožné, aby to, co je možné, nebylo samo ze sebe, a získalo trvalost bytí od jiného. Následuje totiž, že by se porušitelné změnilo v neporušitelné, což je z něho samého nemožné. Proto on sám odpovídá takto: Všechna možnost, která je u nebeského tělesa, je konečná. Není přece zapotřebí, aby mělo všechnu možnost; u nebeského tělesa je totiž možnost k tomu kde, ale nikoli k bytí. A tak není třeba, aby v něm byla možnost k nebytí (VIII Metaph.4; 1044 b).

Musí se však vědět, že tato odpověď Komentátora není dostatečná, protože uznáme-li, že ve vesmírném tělese není možnost jakoby trpná k bytí, jež je možností hmoty, přece jen je v něm možnost jakoby činná, jež je síla být; Aristoteles totiž výslovně uvádí (I Caeli et Mundi, III,4; XII,3; 270 a, 281 b), že vesmír má sílu k tomu, aby byl vždy; proto se musí spíše říci, že když se možnost zve k uskutečnění, musí se soudit o možnosti dle způsobu uskutečnění. Avšak pohyb, dle svého rázu, má množství a rozměr, takže se pro jeho nekonečné trvání vyžaduje nekonečná hýbající možnost. Bytí ovšem nemá nějaký rozměr množství, zejména u věci, jejíž bytí není proměnlivé, jako vesmír; proto není třeba, aby síla bytí byla nekonečná v konečném těle, třebaže trvá do nekonečna; neodlišuje se totiž, že onou silou trvá něco v jednom okamžiku nebo v nekonečné době, jelikož toto nerůznitelné bytí není dotčeno dobou, leda případečně.

4. - Čtvrtá námitka je v tom, že se nezdá být nutné, aby to, co hýbe nekonečnou dobu, mělo nekonečnou možnost v oněch pohybujících, jež se pohybováním nestřídají; vždyť takový pohyb nepotřebuje nic z jejich možnosti: proto se nemohou pohybovat ani menší dobu, když se nějakou dobu pohybovaly jako předtím; jako je síla slunce omezená a jelikož se při konání nezmenšuje jeho činná síla, může působit na tato nižší podle přirozenosti nekonečně dlouho.

K tomu uvádíme, že těleso nepohybuje, leda když je pohnuté, jak bylo prokázáno (Kap. 13); stane-li se tedy, že se nějaké těleso nepohybuje, tak následuje, že ani samo nepohybuje. Avšak u všeho, co se pohybuje, je možnost k opaku, jelikož meze k pohybu jsou opačné; proto je-li o sobě, tak každé těleso, které se pohybuje, může se nepohybovat; a že je to možné, aby nebylo pohybováno, nemá ze sebe, aby trvale bylo pohybováno a tak ani trvalou dobu nepohybuje. Uvedený důkaz tedy pochází z omezené možnosti omezeného tělesa, jež se nemůže ze sebe pohybovat nekonečnou dobu. Avšak těleso, které má ze sebe možnost pohybovat se nebo se nepohybovat, či být pohybováno nebo nebýt pohybováno, může získat trvalost pohybu od něčeho, co je nutně netělesné; proto je třeba, aby první hybatel nebyl tělesný; a tak nic nebrání dle přírody, aby omezené těleso, které nabývá možnost pohybu od jiného, mělo také trvalost v pohybu. Neboť i samotné první nebeské těleso dle přírody může otáčet neustálým pohybem nižší nebeská tělesa, takže sféra pohybuje sférou. - Podle Komentátora (XII Metaphys.,41) není nepříhodné ani to, že ono, co je ze sebe v možnosti k pohybování a nepohybování, získává trvalost pohybu od jiného; jako se nepokládá trvalost bytí za nemožnou. Pohyb je totiž jako nějaký přechod z hýbajícího na pohybované; proto může něco pohybovatelného získat od jiného trvalost pohybu, již nemá ze sebe. Bytí však je něco ustáleného a klidného ve jsoucnu; proto to, co je ze sebe v možnosti k nebytí, nemůže dle cesty přírody získat trvalost bytí od jiného.

5. - Pátá námitka je, že uvedeným postupem se nezdá být větší důvod, proč by nebyla nekonečná možnost ve velikosti, než mimo velikost; z obojího totiž plyne, že se nepohybuje v čase.

A k tomu se musí říci: že konečné a nekonečné ve velikosti, v době a v pohybu se nacházejí dle jednoho rázu (III Physic.4,1; 202b; VI, 2,8; 233 a, 237 b); nekonečné v jednom z nich tedy bere omezenou příměru u jiných. Avšak v těch, která nemají velikost, není konečné a nekonečné, leda stejnojmenně. Uvedený způsob prokazování není tedy u takových možností na místě.

Jinak se však lépe odpovídá, že vesmír má dva hybatele: jednoho bližšího, jenž má konečnou sílu; od toho má, že jeho pohyb má omezenou rychlost; dále má jiného hybatele vzdáleného, jenž má nekonečnou sílu; od něho má, že jeho pohyb může mít nekonečné trvání. A tak je zřejmé, že nekonečná možnost, jež není ve velikosti, může hýbat těleso nikoli bezprostředně v čase; je však možnost, která je ve velikosti, aby pohybovala tělesem bezprostředně, jelikož žádné těleso nepohybuje, leda to pohnuté, pročež kdyby se hnulo, následovalo by, že pohybuje nikoli v době.

Může se však dále lépe říci, že možnost, jež není ve velikosti, je intelekt a hýbá vůlí; pročež pohybuje podle potřeby pohyblivého a nikoli dle příměry své síly. Avšak možnost, která je ve velikosti, nemůže pohnout, leda nutností přirozenosti; je totiž dokázáno, že intelekt není silou v těle; a tak pohne z nutnosti dle příměry své mnohosti; z toho vyplývá, že pohne-li, tak pohne ihned. Tam tedy ústí Aristotelovo prokazování po odstranění uvedených námitek.

Dále: žádný pohyb, který je v tělesném hybateli, nemůže být souvislý a pravidelný proto, že tělesný hybatel pohybuje v místním pohybu přitahováním nebo odpuzováním. avšak to, co je přitahováno nebo odstrkováno, nemá se v tom samém uspořádání vůči pohybujícímu od počátku pohybu až ke konci; je přece někdy blíže, jindy dále. A tak žádné těleso nemůže pohybovat souvislým a pravidelným pohybem. První hnutí je však souvislé a pravidelné. (VIII Physic. 7; 260 a) Hýbající první pohyb tedy není tělem.

Dále: žádný pohyb, jenž má cíl, a který vychází z možnosti k uskutečnění, nemůže být věčný; vždyť dojde-li se k uskutečnění, hnutí ustává. Je-li tedy první hnutí trvalé, je třeba, aby směřovalo k cíli, jenž je vždy a všemi způsoby v uskutečnění. Takovým však není nějaké tělo, ani nějaká síla v těle, jelikož všechno podobné je pohyblivé o sobě nebo případečně. Cílem prvního pohybu tedy není tělo, ani síla v těle. Účelem prvního pohybu je však první hýbající, který pohybuje, jak žádáno; to je však Bůh. Bůh tedy není tělem ani silou v těle. Ačkoli je podle naší víry klamné, že pohyb ve vesmíru je trvalý, jak bude uvedeno později (Kniha II, Kap. 36 a Kniha IV, Kap. 37), přece je pravdivé, že onen pohyb nebude ochabovat ani pro slabost hybatele, ani k vůli porušení pohybované podstaty, jelikož se nezdá, že by se pohyb vesmíru zpomaloval délkou doby. Proto uvedené průkazy nepozbývají na účinnosti.

Boží autorita potvrzuje tuto prokázanou pravdu. Praví se totiž: "Bůh je Duch, a kdo ho uctívají, mají ho uctívat v Duchu a v pravdě" (Jan 4,24) Praví se také: "Králi věků, Bohu nepomíjejícímu, neviditelnému, jedinému." (I Tim 1,17) A: "Co je totiž u něho neviditelné - jeho věčná moc a jeho božské bytí - to je možno poznat světlem rozumu z toho, co stvořil." (Řím I,20) Co se totiž spatřuje intelektem, nikoli očima, to je nehmotné.

Tím se však docela vyvrací blud prvních přírodních filozofů, kteří neuznávali nic, než hmotné příčiny, jako oheň, vodu nebo něco podobného, a tak první principy věcí nazývali tělesy a označovali je za bohy. Byli mezi nimi též tací, kteří stanovovali za pohybující příčiny, přátelství a svár; to lze rovněž vyvrátit uvedenými důvody. Jsou-li totiž, dle nich, spor a přátelství v tělesech, tak z toho plyne, že první pohybující se principy jsou síly v těle. - Sami také uváděli, že Bůh je složen ze čtyř prvků a přátelství; tím pochopíme, že uváděli, že Bohem je vesmírné těleso. - Mezi staršími se však přibližoval pravdě jediný Anaxagoras, jenž uváděl, že intelekt pohybuje vším. Touto pravdou jsou také usvědčeni ze lži pohané, uvádějící, že samotné prvky světa a síly v nich obsažené jsou bohové, jako slunce, měsíc, země, voda a podobně, přebírající to z bludů uvedených filozofů. Uvedenými důvody se vylučují pošetilosti prostých Židů, Tertulliána, Vadiánů nebo Antropomorfických heretiků, kteří zobnrazovali Boha v tělesné podobě, a také Manichejců, kteří považovali Boha za jakousi nekonečnou

podstatu světla, rozptýlenou po nekonečném prostoru. Příčinou všech těchto bludů bylo to, že v úvahách o božském se někteří dali svést k obrazotvornosti, a tou můžeme dosáhnout leda podobenství těla. Proto je třeba ji při úvahách o netělesném opustit.

Kapitola 21.
O tom, že Bůh je svá bytnost
Z předchozího však je možno už mít za to, že Bůh je svá bytnost, neboli přirozenost.
U všeho toho, co není svou bytností, musí totiž být nějaké složení. Je-li v každém vlastní bytnost, když totiž jeho bytnost není v něčem mimo, tak vše, čím věc je, by byla jeho bytnost; takže by samo bylo svou bytností. Není-li tedy něco svou bytností, tak je třeba, aby v něm bylo složení. Proto se také ve složeninách označuje na způsob částí, jako lidství u člověka. Bylo však prokázáno, že v Bohu není žádná složenina. (Kap.18) Bůh je tedy svou bytností.
Dále: Bůh se zdá být mimo bytnost nebo pouze cosi, co se nevejde do jeho vymezení. Vymezení totiž označuje, co je věc. Jsou to však pouhé případky věci, jež pod vymezení nespadají. Případky u nějaké věci jsou tedy mimo její bytnost. V Bohu však nejsou nějaké případky, jak se prokáže. (Kap.23) Není v něm tedy nic kromě jeho bytnosti; je tedy sám svou bytností.
Dále: tvářnosti, které se neuvádějí o věcech, jsoucích o sobě, přijatých buď všeobecně nebo jednotlivě, jsou takové tvářnosti, které nejsou v sobě zvláště rozlišené podle jedince. Neříká se totiž, že Sokrates nebo člověk nebo živočich jsou běloba; běloba totiž není o sobě zvláště, nýbrž se jednotlivě rozlišuje na vlastních hmotách; proto neříkáme, že ten nebo onen oheň, neboť oheň je svým tvarem. Také samy bytnosti, totiž bytnost rodů nebo druhů, se jednotlivě rozlišují dle označené hmoty toho či onoho jedince; ačkoli také bytnost rodu nebo druhu uzavírá v sobě tvar i látku všeobecně; přesto se neříká, že Sokrates nebo člověk je lidství. Avšak Boží bytnost je o sobě zvlášť existující a v sobě samé jednotlivě rozlišená, protože není v nějaké hmotě, jak se prokáže. (Kap.42) Tedy Boží bytnost se říká o Bohu, že se praví: Bůh je svou bytností.
Mimo to: bytnost věci je buď věc samotná, nebo se k ní má nějakým způsobem jako příčina; neboť věc svou bytností dostane druh. Něco však nemůže být jakýmkoli způsobem příčinou Boha, neboť je prvním jsoucnem, jak bylo prokázáno. (Kap. 13) Bůh je tedy svou bytností.
Dále: Co není svojí bytností, má se dle něčeho svého k ní jako možnost k uskutečnění. Proto i na způsob tvaru se bytnost označuje bytností, rozuměj: lidství. V Bohu však nemůže být žádná možnost, jak bylo výše prokázáno. (Kap.16) je tedy nutné, že Bůh je sám svojí bytností.

Kapitola 22.
O tom, že v Bohu je totéž bytí a bytnost
Z výše prokázaného však možno dále dokázat, že v Bohu není něčím jiným bytnost nebo cosi, nežli jeho bytí.
Výše (Kap.15) bylo totiž prokázáno nějaké bytí, jež musí být o sobě: jež je Bohem. Tedy ono bytí, které je nutným, pokud je něčí bytnosti připojeno, jež není tím, co samo je, je buď nesouhlasné s onou bytností čili odporující, jako je pro bělost, aby existovala o sobě její bytnost; nebo je s ní souhlasné či příbuzné, jako je pro bělost být na jiném.
Jestliže prvým způsobem, tak by pro onu bytnost jako o sobě nutnou nebylo příhodné být, jako ani pro bělost, aby existovala o sobě. Pokud však druhým způsobem, tak je třeba, že buď podobné bytí je odvislé od bytnosti, nebo obojí od jiné příčiny, nebo bytnost od bytí. První dvě jsou proti rázu toho, co je o sobě nutným, aby bylo; protože závisí-li od druhého, tak už není nutným, aby bylo. Ze třetího však plyne, že se ona bytnost případečně přibližuje věci, jež je o sobě nutná, aby byla; jelikož vše, co následuje bytí věci, je jí případečné; a tak nebude její bytnost. Bůh tedy nemá bytnost, která by nebyla jeho bytím.

Proti tomu se ovšem může říci, že ono bytí neodvisí docela od oné bytnosti, že by naprosto nebylo, leda, když by byla ona; odvisí však, pokud se týká spojení, jímž se jí připojuje; takže ono bytí o sobě je nutné, ale není o sobě nutné, aby se spojovalo.

Tato odpověď však neunikne výše uvedené nepříhodnosti, protože může-li se ono bytí chápat bez oné bytnosti, následuje, že ona bytnost se má případečně vůči onomu bytí; je-li však něco o sobě, je nutno, aby to bylo. Ona bytnost se tudíž má případečně k tomu, co je o sobě nutné, aby bylo; není tedy jeho bytností. Avšak to, co je o sobě nutné, aby bylo, je Bůh. Není tedy ona Boží bytností, nýbrž nějakou bytností Boha následující. Nemůže-li se však chápat ono bytí bez oné bytnosti, tak je ono bytí docela odvislé od toho, od čeho závisí jeho připojení k oné bytnosti; a tak se vrací to, co bylo dříve.

Dále: všechno je skrze své bytí. Co tedy není svým bytím, tak není nutné, aby o sobě bylo. Bůh je však o sobě nutným, aby byl. Bůh je tedy svým bytím.

Dále: Není-li Boží bytí jeho bytností, avšak jeho částí být nemůže, vzhledem k tomu, že Boží bytnost je jednoduchá, jak bylo prokázáno (Kap. 18), je třeba aby podobné bytí bylo něčím mimo jeho bytnost. Jenže všechno, co je příhodné k něčemu, co není jeho bytnost, je mu příhodné z nějaké příčiny. Ta totiž, jež o sobě nejsou jedno, pokud se spojují, tak je třeba, aby se spojila z nějaké příčiny. Bytí je tedy z nějaké příčiny příhodné oné bytnosti. Buď tedy něčím, co je z bytnosti oné věci, nebo samotnou bytností; nebo něčím jiným. Pokud prvým způsobem (bytnost je ovšem dle onoho bytí), vyplývá z toho, že něco je příčinou bytí sobě samému. To však je nemožné, jelikož dříve je, dle intelektu, příčina bytí, než účinek. Jestliže by tedy něco bylo sobě samému příčinou bytí, tak by se rozumělo být dříve, nežli by mělo bytí; to je vyloučené, leda že by se rozumělo, že něco je sobě příčinou bytí dle bytí případečného, kteréžto bytí je podle toho, jak se to vezme; to totiž není nemožné; hledá se totiž nějaké případečné jsoucno, zapříčiněné ze základů svého podmětu dříve, než by bylo, rozumí se podstatné bytí podmětu. Nyní ale nepojednáváme o případečném bytí, nýbrž o bytí podstatném. Pro něco je však příhodné být skrze nějakou jinou příčinu; ale všechno, co získává bytí od jiné příčiny, je zapříčiněné a není první příčinou. Bůh je však příčinou nemající příčinu, jak bylo prokázáno výše. (Kap.13) Takže ona bytnost, jež získává bytí odjinud, není bytností Boží; je tedy nutné, že Boží bytí je jeho bytností.

Dále: Bytí znamená jakési uskutečnění; neříká se přece, že něco je, z toho, že je v možnosti, ale z toho, že je v uskutečnění. Avšak všechno, čemu je příhodné nějaké uskutečnění, různé něco existující od něho, má se k němu jako možnost k uskutečnění; uskutečnění a možnost se uvádějí k sobě navzájem. Je-li tedy Boží bytnost něco jiného, než jeho bytí, plyne z toho, že bytnost a bytí se mají k sobě jako možnost a uskutečnění. Bylo však prokázáno (Kap. 16), že v Bohu není žádná možnost, ale že je čiré uskutečnění. Boží bytnost tedy není nic jiného, než Boží bytí.

Dále: všechno, co nemůže být, leda spolupůsobí-li k tomu více v jedno, je složené; avšak žádná věc, v níž je bytnost něco jiného než bytí, nemůže být, leda za spoluúčasti více, totiž bytnosti a bytí; tedy každá věc, v níž se bytnost liší od bytí, je složená. Bůh však není složený, jak bylo prokázáno. (Kap.18) Tedy samotné Boží bytí je jeho bytností.

Dále: každá věc je tím, že má bytí; žádná věc tedy, jejíž bytnost není jejím bytím, není skrze svou bytnost, nýbrž účastí na něčem, totiž na samotném bytí. Co je však skrze závislost na něčem, nemůže být první jsoucno; to, na čem závisí, je dříve než ono. Bůh je však první jsoucno, před kterým dříve není nic. Tedy Boží bytnost je totožná s Božím bytím.

O této vznešené pravdě poučil Pán Mojžíše, který se dotazoval: "Co když mi řeknou: ´Jak se jmenuje?´ Co jim odpovím? I řekl Bůh Mojžíšovi: ´Jsem, který jsem. Takto řekneš synům izraelským: ´Jsem´, poslal mne k vám" (Ex 3,13-14). Zjevuje, že jeho vlastní jméno je: "Jsem, který jsem". Avšak jakékoli jméno je stanoveno k označení přirozenosti nebo bytnosti nějaké věci. A tak zbývá, že samotné Boží bytí je jeho bytnost neboli přirozenost. Církevní Učitelé vyznávali také tuto pravdu. Hilarius totiž praví: "Bytí, nikoli případek Bohu, nýbrž svébytná

pravda a dlící příčina i přirozená vlastnost rodu" (VII De Trinitate, 11). Také Boetius uvádí, že Boží podstata je samo bytí a od ní je bytí. (De Trinitate, 2)

Kapitola 23.
O tom, že v Bohu není případek
Z této pravdy také nutně vyplývá, že se Bohu nad jeho podstatu nemůže nic přidat, ani u ní nějak případečně trvat.
Na samotném bytí se totiž nemůže podílet něco, co by nebylo jeho bytností; ačkoli by se na tom, co je, mohlo podílet něco jiného; nic totiž není tvarovější nebo jednodušší, než bytí. Boží podstata je však samotné bytí; nemá tedy nic, co by nebylo z jeho podstaty; proto na ní nemůže lpět nějaký případek.
Dále: vše, co je na něčem případečně, má příčinu, proč tam je, jelikož je mimo podstatu toho, na čem je. Je-li tedy něco případečně u Boha, tak je třeba, aby to bylo skrze nějakou příčinu. Příčinou případku je buď samotná Boží podstata, nebo něco jiného. Je-li příčinou něco jiného, pak je třeba, aby ono působilo na Boží podstatu. Nic totiž nepřivádí do nějakého přijímajícího nějaký tvar, ať podstatný, ať případný, leda působením na něj nějakým způsobem, protože konat není nic jiného, než působit něco v uskutečnění; což je zajisté tvarem. Bůh by tedy trpěl a byl by pohybován nějakým působícím; což je proti dříve stanovenému. (Kap. 13) Pokud však jde o samotnou Boží podstatu jako příčinu případku, jenž je na ní: je nemožné, aby byla jeho příčinou, dle toho, že jej přijímá, protože totéž dle téhož by na sebe působilo v uskutečnění; je-li tedy v Bohu nějaký případek, je třeba, aby tomu bylo dle jiného, a jiné aby přijímalo a bylo příčinou onoho případku; jako tělesné věci přijímají vlastní případky přirozeností hmoty a zapříčiňují tvarem, tak by Bůh byl složený, jenže opak byl výše prokázán. (Kap.18)
Dále: každý podmět případku se k němu přirovnává jako možnost k uskutečnění: případek je totiž jakýsi tvar, provádějící bytí v uskutečnění dle případečného bytí; u Boha však není žádná možnost, jak bylo výše prokázáno.(Kap. 16. a 17) Proto v něm nemůže být žádný případek.
Dále: na čemkoli je něco případečně, to je nějakým způsobem měnitelné dle své přirozenosti; případek je totiž ze sebe způsobilý na něčem být nebo na něčem nebýt. Má-li tedy Bůh něco případečně příhodného, vyplývalo by z toho, že je sám měnitelný; opak byl však prokázán. (Kap.13. a 15.)
Dále: na čem je nějaký případek, tak to není to, co má v sobě; případek totiž není z bytnosti podmětu. Avšak Bůh je to, cokoli má ze sebe; není tedy v Bohu žádný případek. - Střední věta se prokáže takto: všechno se nachází ušlechtileji v příčině než v účinku. Bůh je však příčinou všeho; cokoli je tedy v Bohu, nachází se v něm nejušlechtilejším způsobem. Nejdokonaleji je však něco něčemu příhodné, co je ono samo. To je totiž dokonaleji jedno, než když se něco s druhým podstatně spojuje, jako tvar hmoty; takové sjednocení je však dokonalejší, než když se něco k něčemu pojí případečně. Zbývá tedy, že cokoli Bůh má, to je Bůh sám.
Dále: podstata není závislá na případku, ačkoli případek závisí na podstatě; co však na něčem nezávisí, tak se někdy může nacházet bez něho; nějaká podstata se tedy může nacházet bez svého případku. To se ovšem zdá být zvláště příhodné pro nejjednodušší podstatu, jakou je Boží podstata. Na Boží podstatě tedy není naprosto žádný případek.
V tomto názoru se však shodují také církevní Učitelé. Proto Augustin praví, že "v Bohu není žádný případek". (V De Trinitate, 4).
Po prokázání této pravdy se však vyvrátí blud některých, hovořících pro zákon Saracénů (de quibus cf. Averroem, XII Metaphys., text.39), kteří uvádějí některé záměry přidané Boží podstatě.

Kapitola 24.
O tom, že se Boží bytí nemůže

označit přidáním podstatné odlišnosti.
Z uvedeného se dá též prokázat, že nad samotné Boží bytí se nemůže přidat něco, co by je označovalo podstatným označením, jako se označuje rod odlišnostmi.
Je totiž nemožné, aby něco bylo v uskutečnění, leda existuje-li vše, čím se podstatné bytí označuje: tak nemůže být živočich v uskutečnění, aniž by to nebyl živočich rozumný nebo nerozumný. Proto také Platonikové při uvádění pojmů neuvedli pojmy rodů existujících o sobě, jež nepotřebují podstatné odlišnosti k svému označení. Označuje-li se tedy Boží bytí něčím jiným přidaným označením podstatným , tak samotné bytí nebude v uskutečnění, leda přidáním onoho existujícího. Samotné Boží bytí je však jeho podstata, jak bylo výše prokázáno; (Kap. 22) Boží podstata tedy nemůže být v uskutečnění, leda přibude-li něco: z toho lze usuzovat, že není o sobě nutná, aby byla; opak toho byl však výše prokázán (Kap.l3).
Dále: všechno ono, co vyžaduje přidání něčeho k tomu, co může být, je s ohledem na ně v možnosti. Boží podstata však není nějakým způsobem v možnosti, jak bylo výše prokázáno, (Kap. 16) nýbrž jeho podstatou je jeho bytí. Jeho bytí se tedy nemůže podstatně označit něčím sobě přidaným.
Dále: všechno to, čím věc dosáhne bytí v uskutečnění a je uvnitř věci, je buď celá bytnost, nebo část bytnosti. Co však označuje něco podstatným označením, působí, že věc je v uskutečnění a je vnitřní označované věci; jinak se tím nemůže podstatně označit. Je tedy nutné, že je to buď sama bytnost věci, nebo část bytnosti. Přidá-li se však něco k Božímu bytí, nemůže to být celá Boží bytnost, neboť už bylo prokázáno (Kap.22), se Boží bytí neliší od bytnosti. Zbývá tedy, že je částí Boží bytnosti, takže Bůh by byl podstatně složen z částí; opak toho byl však výše prokázán. (Kap. 18)
Dále: to, co se něčemu přidává na označení něčeho podstatným označením, nevytváří jeho ráz, nýbrž pouze bytí v uskutečnění; totiž přidání rozumového živočichu dává živočichu bytí v uskutečnění; nestanoví však ráz živočicha, pokud je živočich, protože odlišnost nevchází do vymezení rodu. Přidá-li se však v Bohu něco, čím se označí podstatným označením, je třeba, ono vytváří tomu, čemu se přidává, vlastní ráz jeho bytnosti neboli přirozenosti; neboť, že se tak přidává, získává věci bytí v uskutečnění. Avšak to, totiž bytí v uskutečnění, je sama Boží bytnost, jak bylo výše prokázáno. (Kap.22) Zbývá tedy, že k Božímu bytí se nemůže přidat nic, čím by se Bůh označil podstatným označením, jako odlišnost označuje rod.

Kapitola 25.
O tom, že Bůh není v nějakém rodu.
Z toho se z nutnosti uzavírá, že Bůh není v nějakém rodu.
Vždyť všechno, co je v nějakém rodu, má v sobě něco, čím se přirozenost rodu označí ke druhu. Nic totiž není v rodu, co by nebylo v nějakém jeho druhu. To je ale u Boha nemožné, jak bylo prokázáno. (Kap. 24) Je proto nemožné, aby Bůh byl v nějakém rodu.
Dále: je-li Bůh v nějakém rodu, je buď v rodu případku, nebo v rodu podstaty. V rodu případku není; případek totiž nemůže být první jsoucno a první příčina. Nemůže být ani v rodu podstaty; jelikož podstata, jež je rodem, není samo bytí; jinak by každá podstata byla svým rodem a nebyla by tudíž zapříčiněná od jiného; ráz rodu je totiž zachován u všech, která obsažena pod rodem; a tak by žádná podstata nebyla zapříčiněna jiným, což je vyloučené, jak je patrné z uvedeného. (Kap.13 a 15) Bůh je tudíž samotné bytí; není tedy v nějakém rodu.
Taktéž: cokoli je v rodu, odlišuje se bytím od jiných, jež jsou v témže rodu; jinak by se rod neuváděl o mnoha. Je však třeba, aby všechna, která jsou v témže rodu, se scházela v bytnosti rodu; jelikož o všech se rod uvádí v čem je. Tedy bytí kteréhokoli existujícího v rodu je mimo bytnost rodu. To je ale v Bohu nemožné. Bůh tedy není v rodu.
Dále: všechno se v rodu umísťuje podle rázu své bytnosti; avšak rod se označuje v čem co je. Boží bytnost je však samo jeho bytí, dle čehož se něco v rodu neumísťuje; tak by totiž jsoucno bylo rodem, který označuje samo bytí. Zbývá tedy, že Bůh není v rodu.

Filozof dále dokazuje, že jsoucno nemůže být rodem, takto (II Metaph., 3, 8; 998 b): jestliže by jsoucno bylo rodem, musela by se najít nějaká odlišnost, jíž by bylo vztahováno k druhu; žádná odlišnost však nemá účast na rodu, v tom smyslu, že by rod byl v rázu odlišnosti; tak by se totiž rod uváděl ve vymezení druhu dvakrát. Je však třeba, aby odlišnost byla mimo to, co se chápe v rázu rodu. Nemůže však být nic, co by bylo mimo to, co se chápe jsoucnem, je-li jsoucno ve smyslu těch, o nichž se uvádí; tak se nemůže žádnou odlišností zmenšit. Zbývá tedy, že jsoucno není rodem. Pročež se z toho nutně uzavírá, že Bůh není v rodu.

Z toho je také zřejmé, že Boha nelze vymezit, protože každé vymezení pochází z rodu a odlišností.

Je také zřejmé, že se nemůže provést jeho vylíčení, leda z účinků, ježto základem vylíčení je vymezení téhož, čeho se vylíčení týká.

Někomu se ale může zdát, že ač jméno podstaty vlastně nemůže být pro Boha příhodné, protože Bůh nesestává z případků, přece věc označovaná jménem je pro něho příhodná a tak je z rodu podstaty; podstata je totiž jsoucnem skrze sebe, což je zřejmé, že Bohu přísluší; z toho je prokázáno, že Bůh není případkem. K tomu se ale musí uvést z řečeného (Kap.23), že ve vymezení podstaty není jsoucno o sobě. Totiž z toho, že se nazývá jsoucnem, nemůže být rodem, protože už bylo prokázáno, že jsoucno nemá ráz rodu. Podobně tomu není možno ani proto, že se vyjadřuje skrze sebe, jelikož se to nezdá způsobovat, leda jen popřením; jsoucno se totiž vyjadřuje skrze sebe proto, že není na jiném, což je čiré popření, jež nemůže vytvořit přirozenost neboli ráz rodu; tak by totiž rod nevyjadřoval, čím věc je, nýbrž to, čím není. Ráz podstaty tím způsobem je tedy nutno chápat tak, že podstata je věc, pro kterou je příhodné nebýt na podmětu; jméno věci se ale dává od bytnosti, jako jména jsoucna od bytí; tak se v rázu podstaty rozumí, že má bytnost, pro kterou je příhodné nespočívat na jiném. To však není příhodné Bohu, neboť nemá jinou bytnost, než své bytí. Proto zbývá, že není žádným způsobem v rodu podstaty; a tak ani v nějakém rodu, protože bylo prokázáno, že Bůh není v rodu případku.

Kapitola 26.

O tom, že v Bohu není formální bytí všeho

Z uvedeného se vyvrátí blud těch, kdo tvrdili, že Bůh není ničím jiným, než formálním bytím každé věci.

Vždyť se toto bytí dělí bytím podstaty a bytím případku. Boží bytí však není bytím podstaty, ani bytím případku, jak bylo právě prokázáno. Je tedy nemožné, aby Bůh byl oním bytím, jímž je formálně každá věc.

Taktéž: věci se navzájem neodlišují dle čeho mají své bytí, protože se v tom všechny scházejí. Odlišují-li se tedy věci navzájem, tak je třeba buď, aby se bytí sestavilo do druhů nějakými přidanými odlišnostmi, takže různé věci mají různé bytí podle druhu; nebo, že se věci odlišují tím, že samo bytí je příhodné různým přirozenostem podle druhu. První z toho je ale nemožné, protože u jsoucna nemůže nastat nějaké přidání dle způsobu, jímž se odlišnost přidá rodu, jak bylo uvedeno (Kap.25). Zbývá tedy, že se věci odlišují podle toho, že mají různé přirozenosti, jimiž se různě získává bytí. Boží bytí se ale nepřibližuje přirozenosti jiného, nýbrž je samotná přirozenost neboli bytnost Boží, jak bylo prokázáno. (Kap.22) Jestliže by tedy Boží bytí bylo formálním bytím všeho, pak by bylo třeba, aby prostě vše bylo jedno.

Dále: základ je přirozeně dříve, než to, čeho je původem; avšak bytí u některých věcí má něco jako základ. Forma, tvar se totiž nazývá základem bytí; a podobně jednající, ježto činí, že některá jsou v uskutečnění. Je-li tedy Boží bytí bytím každé věci, plyne z toho to, že Bůh, který je svým bytím, měl by nějakou příčinu; a tak nebude nutným, že je sebou; opak toho byl prokázán výše. (Kap. 15)

Dále: co je společné mnohým, není mimo mnohé, leda pouhým rázem; jako živočich není mimo Sokrata a Platona a četné jiné živočichy leda intelektem, který poznává tvar živočicha, zbavený všech ozvláštňujících jednotlivin a do druhů seřazujících; kdo je totiž člověkem, je vskutku živočichem; jinak by z toho plynulo, že v Sokratovi i Platonovi je více živočichů, totiž společný živočich, i společný člověk, i sám Plato. Samotné společné bytí je tedy daleko méně něčím mimo všechny existující věci, leda jen v intelektu. Jestliže by tedy Bůh byl společným bytím, tak Bůh nebude nějaká existující věc, ale taková, která je pouze v intelektu. Bylo však výše prokázáno (Kap.13), že Bůh je něčím nejen v intelektu, nýbrž v přirozenosti věcí. Bůh tedy není samotným bytím všeho.

Taktéž: plození, vzato o sobě, je cesta do bytí, kdežto rozklad je cesta do nebytí. Cílem plození totiž není forma či tvar a cílem rozkladu zánik, leda že tvar způsobuje bytí a zánik nebytí. Uznáme-li, že nějaký tvar nezpůsobuje bytí, neříkalo by se plodit to, co by takový tvar přijalo. Je-li tedy Bůh formálním či tvarovým bytím všeho, následovalo by, že je cílem plození, což je klamné, jelikož je sám věčný, jak bylo výše prokázáno.(Kap.15)

Mimo to: následovalo by, že bytí kterékoli věci bylo od věčnosti. Nemůže tedy být plození a rozklad; je-li totiž plození, pak je třeba znovu získat předtím existující bytí nějaké věci. Buď tedy k něčemu dříve existujícímu, nebo žádným způsobem dříve existujícímu:

Jestliže prvním způsobem, jelikož je jediné bytí všeho existujícího, tedy dle uvedeného položení následuje, že věc, o které se říká, že se rodí, nepřijímá nové bytí, ale nový způsob bytí; to nezpůsobuje rození, nýbrž střídání.

Jestliže však věc na žádný způsob dříve neexistovala, pak z toho plyne, že vzniká z ničeho; to však je proti řádu plození. Proto toto stanovení naprosto ničí plození i rozklad; z toho je zjevné, že to je nemožné.

Tento blud také zamítá Posvátná Nauka, když vyznává, že Bůh je vznešený a vyvýšený, jak uvádí Izaiáš (Iz 6,1); a on, že " je nade všemi" (Řím 9,5). Je-li totiž bytím všeho, tak je něčím všeho, ale nikoli nade všecko.

Také tento blud se vyvrací tímže názorem, jakož i modloslužebníci, kteří dali nesdělitelné jméno, totiž Boží jméno dřevům a kamenům. (Mdr 14,21) Je-li totiž Bůh bytím všeho, dá se neméně pravdivě říci: "Kámen je jsoucno" jako "Kámen je Bůh". Jsou však čtyři důvody, která se zdají svádět k tomuto bludu.

První je převrácení porozumění některých autorit. Nachází se totiž v Dionysiově výroku: "Bytí všeho je předpodstatnělé božství." (De Cael. Hiear.,IV) Někteří z toho chtěli rozumět, že samo tvarové bytí všech věcí je Bůh; neuvažovali, že se takové porozumění nemůže shodovat se samotnými slovy. Je-li totiž Božství tvarovým bytím všeho, nebude nade vše, nýbrž ve všem, ba něco ze všeho. Praví-li se totiž, že božství je nade všecko, naznačuje se, že je dle své přirozenosti ode všeho odlišené a nade všecko umístěné. Avšak ve výroku, že božství je "bytí všeho" se naznačuje, že je od Boha shledána ve všem jakási podobnost Božího bytí. Toto jejich převrácené chápání se však jinde otevřeněji vylučuje: "ani dotek samého Boha, ani nějaké přimísení k jiným věcem, jako je u bodu vůči přímce, nebo obrazu pečeti k vosku". (De Div. Nomin.,II)

Druhé, co je svedlo k tomuto bludu, byla zatemnělost rozumu. Jelikož se to, co je společné, řadí do druhů neboli jednotlivě rozlišuje, domnívali se někteří, že Boží bytí, jemuž se nic nepřidává, není nějaké bytí vlastní, nýbrž bytí společné všemu. Neuvažovali, že to, co je společné neboli všeobecné, nemůže být bez přidávání, avšak, že se uvažuje bez přidávání. Nemůže totiž být živočich bez rozlišení rozumného nebo nerozumného, třebaže se uvažuje bez těchto odlišností; i když se také uvažuje všeobecné bez přidávání, přece není takové, aby na sebe nepřijalo přidávání. Kdyby se totiž živočichu nemohlo přidat nějaké rozlišení, nebyl by to rod; a podobně je tomu se všemi jinými jmény. Boží bytí je však bez přidávání nejen myšlením, ale také v přirozenosti věcí; je nejenom bez přidávání, nýbrž i bez schopnosti přijímat na sebe přidávání. Proto z toho samého, že přidávání nepřijímá, ani přijmout nemůže,

může se dále uzavírat, že Bůh není bytí společné, nýbrž vlastní. Totiž z toho samého se jeho bytí odlišuje od všech jiných, že se mu nemůže nic přidat. Proto Komentátor uvádí, že se první příčina odlišuje od jiných a jaksi jednotlivě rozlišuje ze samotné ryzosti své dobroty. (De Causis, IX)

Třetí: k uvedenému bludu též svádí úvaha o Boží jednoduchosti. Totiž to, že Bůh je nekonečně jednoduchý, to někteří považovali za to, že je to Bůh, co se nalézá jako nejjednodušší na konci rozdělování z těch, které jsou v nás; nelze totiž postupovat do nekonečna ve skládání toho, co je v nás. V tom také rozumem pochybili, že nepřihlédli k tomu, že to, co se v nás nachází nejjednoduššího není ani tak dokončená věc, jako spíše něco z věci. Bohu se však přisuzuje jednoduchost jako nějaké věci dokonale o sobě jsoucí.

Čtvrté, co je mohlo přivést k bludu, je způsob hovoru, jímž pravíme, že Bůh je ve všech věcech; přehlédli, že není ve věcech jako něco ve věci, nýbrž jako příčina věci, jež svému účinku žádným způsobem neschází. Podobně neříkáme, že tvar je v těle a námořník na lodi.

Kapitola 27.

O tom, že Bůh není tvarem nějakého těla.

Po prokázání, že Bůh není bytím všeho, lze podobně prokázat, že Bůh není tvarem nějaké věci.

Boží bytí přece nemůže být bytností nějaké věci, jež není samo bytí, jak bylo prokázáno (Kap.22); co však je samotným Božím bytím, není nic jiného, než Bůh. Je tedy nemnožné, aby Bůh byl tvarem mějaké jiné věci.

Dále: Tvar těla není samo bytí, nýbrž základem bytí; Bůh je však samotné bytí; Bůh tedy není tvarem těla.

Taktéž: ze spojení látky a tvaru vyplývá něco složeného, co je celkem vzhledem k látce a tvaru. Části jsou však s ohledem na celek v možnosti; v Bohu však není žádná schopnost možnosti.

Dále: co má bytí skrze sebe je ušlechtilejší než to, co má bytí od jiného. Avšak každý tvar nějakého těla má bytí od jiného. Ježto je Bůh jako první příčina bytí nejvznešenějším či nejušlechtilejším jsoucnem, nemůže být tvarem něčeho.

Mimo to: Totéž se dá prokázat z věčnosti pohybu takto: Je-li Bůh tvarem něčeho pohyblivého, protože je sám první hybatel, bude složený hybatel sebe sama. Avšak ten, kdo sám sebe pohybuje, může se pohybovat i nepohybovat; je v něm tudíž obojí. Že však je takový, tak nemá trvalost pohybu ze sebe sama; je tedy třeba nad pohybujícím sebe sama umístit jiného prvého hybatele, jenž poskytuje trvalost pohybu. A tak Bůh, jenž je prvním hybatelem, není tvarem tělesa pohybujícího sebe sama. Tento postup je však užitečný pro ty, kdo tvrdí, že pohyb je věčný; když ho však neuznáváme, tak tentýž závěr můžeme získat z pravidelnosti pohybu vesmíru. Jako totiž ten, kdo sám sebe pohybuje, může být v klidu i v pohybu, tak se může pohybovat rychleji a pomaleji. nutnost stálosti pohybu vesmíru je tedy závislá na nějakém vyšším základu, docela nehybném, který není částí těla, pohybujícího sebe sama, jako nějaký jeho tvar.

Tuto pravdu potvrzuje Písmo svaté: uvádí totiž: "Svou velebnost vyvýšil jsi nad nebesa" (Ž 8,2); a "Dokážeš vystihnout Boha či obsáhnout dokonalost Všemohoucího, jež nebesa převyšuje? Její míra je delší, než země, širší nežli moře. (Jb 11,8-9) Tak se stává prázdným blud pohanů, kteří tvrdili, že Bůh je duší vesmíru nebo také duší celého světa; a z tohoto bludu obhajovali modloslužbu: říkali, že celý svět je Bohem, nikoli podle rázu těla, nýbrž dle rázu duše; na základě tohoto předpokladu se domnívali, že musí následovat to, že světu a jeho částem se povinně prokazuje pocta jako Bohu. Komentátor také uvádí, že "toto místo bylo pochybení mudrců kmene Zabiů",(XII Metaphys., 41) neboť tvrdili, že Bůh je tvarem vesmíru.

Kapitola 28.
O Boží dokonalosti
Třebaže ty bytosti, které jsou a žijí, jsou dokonalejší, než ty, které toliko jsou, přece Bůh, jenž není ničím jiným, než svým bytím, je všeobecně dokonalým jsoucnem; a říkám všeobecně dokonalým, kterému neschází ušlechtilost žádného druhu.
Každá věc má totiž ušlechtilost dle svého bytí; člověk by totiž neměl žádnou ušlechtilost ze své moudrosti, leda když je skrze ni moudrým, a to platí též o ostatním; tedy podle způsobu, jímž mají věci bytí se odvozuje jejich způsob v ušlechtilosti: neboť dle toho, jak věc shromáždí své bytí k nějakému zvláštnímu většímu nebo menšímu způsobu ušlechtilosti, podle toho se praví, že věc je ušlechtilejší nebo méně ušlechtilá. Je-li tedy něco, čemu přísluší celá mohutnost bytí, pak tomu nemůže chybět nějaká ušlechtilost, jež je příhodná nějaké věci; avšak věci, která je svým bytím, přísluší bytí dle celé moci bytí, jako kdyby byla nějaká oddělená běloba, nemohlo by jí nic chybět ze síly bělosti; nějakému bílému by totiž scházelo něco ze síly bělosti z nedostatku toho, co přijímá bělost, jež ji přijímá podle svého způsobu a patrně nikoli dle celé možnosti běloby. Bůh tedy, jenž je svým bytím, jak bylo prokázáno, má bytí dle celé síly samotného bytí. Nemůže tedy postrádat nějakou ušlechtilost, jež přísluší nějaké věci; jako je však veškerá ušlechtilost a dokonalost ve věci podle toho, co je, tak veškerý nedostatek je v ní podle toho, co nějak není. Jako však Bůh má plné bytí, tak je od něho docela vzdáleno nebytí, jelikož na způsob, jímž bytí něco má, vzdaluje se od nebytí. Od Boha se však jakýkoli nedostatek vzdaluje. Avšak ty věci, jež toliko jsou, nejsou dokonalé k vůli nedokonalosti samotného prostého bytí; nemají totiž samy bytí dle své možnosti, nýbrž mají účast na bytí dle nějakého částečného a nejméně dokonalého způsobu.
Taktéž: je nutné, aby všemu nedokonalému předcházelo dokonalé: símě je totiž od živočicha nebo od rostliny; první jsoucno tedy musí být nejdokonalejší. Bylo však prokázáno, že Bůh je prvním jsoucnem; je tedy nejdokonalejším.
Dále: nic nejedná, leda jen dle toho, co je v uskutečnění: jednání tedy následuje způsob uskutečnění v konajících. Je tedy nemožné, aby onen účinek, jenž se vykonává jednáním, byl v ušlechtilejším jednání, než je jednání konajícího; je však přece možné, aby skutek účinku byl méně dokonalý než je úkon jednající příčiny, protože úkon může být seslaben ze strany toho, k němuž cílí. Všeobecně však bývá účinná příčina přivedena zpět na jednu příčinu, jež se nazývá Bohem, jak je zřejmé z uvedeného, od něhož jsou všechny věci, jak se prokáže v následujícím. Je tudíž třeba, aby cokoli uskutečněného v jakékoli jiné věci, nacházelo se v hlavně Bohu mnohem více, než v oné věci; nikoli však obráceně. Bůh je tedy nejdokonalejším.
Taktéž: v každém rodu je něco nejdokonalejšího z onoho rodu, k němuž směřuje všechno onoho rodu, jelikož z něho se každé prokáže, že je více nebo méně dokonalé, co se k míře rodu přibližuje více nebo méně: jako bílé se zve mírou ve všech barvách a ctnostný mezi všemi lidmi. Avšak to, co je mírou všech jsoucen, nemůže být nic jiného, než Bůh, který je svým bytím; jemu tedy nechybí žádná z dokonalostí, které jsou příhodné některým věcem; jinak by nebyl společnou měrou všech.
Odtud plyne to, že Pán odpověděl na Mojžíšovo přání vidět Boží tvář neboli slávu: "Předvedu ti celou svou krásu", (Ex 33,19) a dal mu tím chápat, že v něm je plnost všeho. Také Dionysius praví, že "Bůh není nějak existujícím, nýbrž prostě a neopisně přijímá celé bytí a předjímá je v sobě". (De Div. Nomin.,5)
Musíme přece vědět, že se dokonalost nemůže Bohu příhodně přisuzovat, pokud přihlédneme k označení slova, co se týká jeho původu; co totiž není učiněno, zdá se, že se ani nemůže označovat dokonalým. Ježto ale vše, co povstává z možnosti k uskutečnění, od nebytí k bytí, když se to stalo, tehdy se správně říká, že je dokonáno jako úplně uskutečněné; možnost je totiž zcela přivedena do uskutečnění, takže si neuchovává nic z nebytí, nýbrž má dokonalé bytí. Následkem jakéhosi rozšíření slova se tedy říká dokonalé nejen tomu, co povstáním

přešlo k dokonalému uskutečnění, nýbrž také tomu, co je úplně dokončeno bez jakéhokoli dělání, a proto Boha nazýváme podle toho dokonalým: "Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec". (Mt 5, 48)

Kapitola 29.

O podobnosti Bohu

Z toho však, jakým způsobem se může nebo nemůže nacházet ve věcech se může uvažovat podobnost k Bohu.

Účinky, nedostihující svých příčin, se s nimi totiž nescházejí ve jménu a rázu; přece je však nutno nalézt mezi nimi nějakou podobnost; je totiž dle přirozenosti konání, aby jednající vykonával sobě podobné, koná-li vše ve smyslu svého uskutečnění. Proto se tvar účinku sice nějak nachází v přesahující příčině, avšak dle jiného způsobu a jiného rázu, a z téhož důvodu se nazývá stejnojmenou příčinou; slunce totiž způsobuje v nižších tělesech teplo, když jedná dle toho, jak je u uskutečnění; proto je třeba, aby teplo sluncem navozené, získalo nějakou podobnost k činné síle slunce, kterou se zapříčiňuje teplo v oněch nižších tělesech; dle rázu toho se slunce nazývá teplým, ač ne jediným rázem; a tak se slunce označuje podobným oněm tělesům, v nichž účinně způsobuje své důsledky, od nichž přece ode všech se liší, pokud ony účinky obsahují teplo rozdílným způsobem, jímž se nachází ve slunci. Tak i Bůh uděluje věcem všechny dokonalosti a tím má se všemi podobnost i nepodobnost současně; proto také Písmo svaté někdy připomíná podobnost mezi Bohem a tvorem, když se třeba říká: "Učiňme člověka k svému obrazu, aby se nám podobal" (Gn 1,26); někdy se však podobnost popírá: "Ke komu připodobníte Boha? Jakou podobu mu přisoudíte?" (Iz 40 18) Bože, kdo je podoben tobě?" (Ž 71, 19)

S tímto důvodem souhlasí dále Dionysius, jenž uvádí: "Tatáž (stvoření) jsou Bohu podobná i nepodobná; podobná totiž podle napodobování jeho, který není dokonale napodobitelný, jak se zdá, že je v nich; nepodobná však, protože zapříčiněná mají méně, než jejich příčiny."

Přece však se dle této podobnosti příhodněji nazývá tvor podobný Bohu, než obráceně; podobné se totiž uvádí o něčem, co má jeho vlastnosti nebo tvar. Jelikož se tedy to, co je v Bohu dokonale, nachází v jiných věcech nějakou slabou účastí, to, na základě čeho se dosahuje podobenství, Bůh prostě má, nikoli však tvorové; a tak má tvor to, co je Božího, takže se též správně nazývá podobný Bohu. Nemůže se však tak říci, že Bůh má to, co je tvorů; proto se nedá ani příhodně říci, že Bůh je podobný tvoru, jako ani o člověku neříkáme, že bude podoben svému obrazu, nýbrž jeho obraz se právem označuje jako podobný jemu.

Také ještě méně se vlastně říká, že Bůh je podobný tvoru; naznačuje se totiž připodobnění činnosti k podobnosti a tak přísluší tomu, jenž obdržel od jiného, odkud je mu podoben. Avšak tvor přijímá od Boha důvod podobnosti, a nikoli naopak; Bůh se tedy nepřipodobňuje tvoru, nýbrž spíše obráceně.

Kapitola 30.

O tom, která jména lze uvádět o Bohu

Z toho lze také uvažovat o tom, co se může o Bohu říci nebo neříci; nebo, co se vypovídá výhradně o Bohu, co dále současně o Bohu a jiných věcech: ježto se totiž v Bohu nalézá dokonalost veškerého jsoucna, ale na jiný způsob obzvlášť, a tato jména označují dokonalost prostou jakéhokoli nedostatku, tedy se uvádějí o Bohu, i o jiných věcech, jako je dobrota, moudrost a bytí.

Avšak kterékoli názvy, vyjadřující podobné dokonalosti, nemohou se uvádět o Bohu způsobem vlastním tvorům, leda podobenstvím a obrazně, jimiž se může upravit to, co je jednoho, pro druhou věc, jako se některý člověk nazývá kamenem kvůli zatvrzelosti; všechno jsou to ale jména, daná k označení druhu stvořené věci, jako člověk a kámen, neboť každému druhu přísluší vlastní způsob dokonalosti a bytí. Podobně také kterákoli jména označují vlastnosti věcí, jež jsou zapříčiněny vlastními základy druhů. Proto se nemohou říci o Bohu,

leda obrazně. Jestliže se však některé dokonalosti vyjadřují nejvýtečnějším způsobem, jímž jsou Bohu příhodné, říkají se o samotném Bohu, jako vrcholné dobro, první jsoucno a podobně.

Pravím však, že některá z uvedených jmen zahrnují dokonalost bez nedostatku, vzhledem k tomu, k čehož označení byl název zaveden; co se ale týká způsobu označení, každý název má nedostatek, protože jménem vyjadřujeme věci takovým způsobem, jakým chápeme intelektem. Náš intelekt však začíná poznání ze smysly vnímatelného, kde něco jiného je tvar a mající tvar, kvůli složení látky a tvaru. V těchto věcech se ovšem nachází jednoduchý tvar, ale nedokonalý, jakožto nejsoucí o sobě; avšak mající tvar se nepochybně nachází o sobě; nikoli ovšem jednoduchý, nýbrž mající hmotnost; proto cokoli náš intelekt označuje jako o sobě jsoucí, označuje v hmotnosti; co však označuje jako prosté, neoznačuje jako, že něco je, nýbrž jako, čím je. A tak u každého námi uvedeného jména se, vzhledem ke způsobu označování, nachází nedokonalost, jaká nepřináleží Bohu, třebaže označená věc je Bohu nějakým způsobem obzvláště příhodná: je to zřejmé u názvu dobroty a dobrého; dobrota totiž označuje něco jako nikoli o sobě jsoucí, kdežto dobro je zjevné; s ohledem na to se Bohu příhodně neupraví žádný název, nýbrž pouze k tomu, k čehož označení se jméno uvádí.

Tedy tato jména, jak učí Dionysius (Cael. Hier.,II,§ 3; De Div. Nomim.,I, V), mohou se o Bohu tvrdit i popírat; tvrdit však k vůli rázu jména, kdežto popírat k vůli způsobu označování.

Avšak onen způsob výtečnosti nade vše, jímž se dokonalosti uvedené námi danými názvy nacházejí v Bohu, nelze udat, leda popřením, jako řekneme-li, že Bůh je věčný nebo nekonečný, nebo také jeho vztahem k jiným, jako když se nazývá první příčinou nebo vrcholným dobrem; o Bohu totiž nemůžeme pochopit, co je, nýbrž, co není, a kterak se k němu má jiné, jak je patrno z uvedeného.

Kapitola 31.

O tom, že Boží dokonalost a mnohost

Božích jmen neodporuje Boží jednoduchosti

Z uvedeného lze sledovat, že Boží dokonalost a mnohé názvy pronášené o Bohu, neodporují jeho jednoduchosti.

Tak totiž říkáme, že se Bohu přisuzují všechny dokonalosti nalezené v jiných věcech, jako se nalézají účinky ve svých stejnojmenných příčinách (Kap. 29). Uvedené účinky jsou ve svých příčinách vlastností, jako teplo ve slunci; kdyby však podobná vlastnost nebyla nějak z druhu tepla, tak by slunce působící skrze ni neplodilo sobě podobné: z této vlastnosti se tedy slunce nazývá teplým, nejen proto, že způsobuje teplo, nýbrž proto, že vlastnost skrze niž to činí, je něco shodného s teplem; avšak stejnou vlastností, kterou slunce působí teplo, působí i mnohé jiné účinky v nižších tělesech, jako vyprahlost; a tak teplo a suchost, jež jsou v ohni různými jakostmi, přisuzují se slunci jedinou vlastností. tak i dokonalosti všech, jež odpovídají různým věcem dle různých tvarů, je třeba přisuzovat Bohu podle jedné jeho vlastnosti, a tato vlastnost není jiná, než jeho bytnost, když mu nic nemůže připadnout, jak bylo prokázáno (Kap.23). Tak se tedy Bůh nazývá moudrým nejen podle toho, že způsobuje moudrost, nýbrž i dle toho, podle čeho jsme moudří, když poněkud napodobujeme jeho vlastnost, jíž nás činí moudrými. - Nenazve se též kamenem, i když učinil kamení, jelikož v názvu kamene se rozumí jistý způsob bytí, podle něhož se kámen odlišuje od Boha; kámen však napodobuje Boha jako příčinu dle bytí, dle dobroty a jiné podobné věci, a tak i ostatní tvorové.

Podobné tomu se však může nalézt v poznávacích mohutnostech a v činných vlastnostech člověka; intelekt totiž jedinou pohotovostí poznává vše, co smyslová část vnímá různými schopnostmi, a také mnohé jiné; čím by také intelekt byl důmyslnější, tedy tím spíše může zvláštním jediným postřehem poznat mnohé, k jejich poznání chabější intelekt nepřijde, leda přes mnohé. Královská moc se vztahuje na všechno to, k čemu různé jí podřízené moci mají vztah; tak tedy i Bůh jediným svým prostým bytím má, na rozdíl od ostatních věcí, všemožnou dokonalost, kterou jiné věci, avšak mnohem menší, dosahují různě.

Z toho je zjevná nutnost četných názvů řečených o Bohu. Totiž s ohledem na to, že jej přirozeně nemůžeme poznat, leda postupem z účinků k němu, je třeba, aby byla různá jména k označení jeho dokonalosti, jakož i různé dokonalosti nacházející se ve věcech. Pokud bychom však mohli pochopit samu bytnost jak je a přizpůsobit jí vlastní jméno, vyjádřili bychom ji toliko jediným jménem, což se slibuje těm, kteří jej budou vidět skrze jeho bytnost: "V onen den bude Hospodin jediný a jeho jméno jediné." (Za 14,9)

Kapitola 32.
O tom, že nic se neoznačuje
o Bohu a jiných věcech jednoznačně

Z uvedeného je však zřejmé, že se nic nemůže udávat o Bohu a věcech jednoznačně; neboť účinek, který nepřijímá tvar podle druhu podobného tomu, skrze nějž jedná jednající, nemůže přijmout název, vzatý z onoho tvaru dle jednoznačného uvedení: nenazývá se totiž jednoznačně horký oheň, zplozený sluncem, a slunce. Avšak tvary věcí, jejichž příčinou je Bůh, nedosáhnou krásy Boží dokonalosti, jelikož přijímají rozděleně a částečně to, co se nachází v Bohu jednoduše a všeobecně; je tedy zřejmé, že se nic nemůže říci o Bohu a věcech jednoznačně.

Dále: dosáhne-li nějaký účinek příčiny, nedosáhne uvedení jména jednoznačně, leda přijme-li tutéž krásu nebo tvar dle téhož způsobu bytí; neoznačuje se totiž jednoznačně dům, který spočívá v umění a hmotě, k vůli tomu, že tvar domu má bytí obojímu nepodobné. Avšak také ostatní věci, pokud by dosáhly docela stejného tvaru, přece nedosáhnou bytí dle téhož způsobu; nic totiž není v Bohu, co by nebylo samotné Boží bytí, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.23), což se neděje u jiných věcí. Je tedy vyloučené udávat něco o Bohu a jiných věcech jednoznačně.

Dále: vše, co se jednoznačně uvádí o mnohých, je buď rod, nebo druh, nebo odlišnost, nebo případek, nebo něco vlastního; o Bohu se však neuvádí něco jako rod, ani jeho odlišnost, jak bylo prokázáno; (Kap.25) a tak ani jako vymezení, ani jako druh, jenž sestává z rodu a odlišnosti, aniž mu něco může připadnout, jak už bylo prokázáno. (Kap.23.) A tak se neuvádí o Bohu něco jako případek, ani jako něco jeho vlastního, protože vlastní je z rodu případků. Zbývá tedy, že se o Bohu a jiných věcech neuvádí nic jednoznačně.

Taktéž: co se uvádí jednoznačně o mnohých, je každopádně přinejmenším dle intelektu jednodušší. Nemůže však být nic jednoduššího, než Bůh, ani dle rázu, ani dle intelektu; nic se tedy o Bohu a jiných věcech neuvádí jednoznačně.

Dále: všechno, co se uvádí o mnohém jednoznačně dle spoluúčasti, je příhodné pro kterékoli z nich, o nichž se uvádí, ježto se říká, že druh má spoluúčast na rodu a jedinec na druhu. O Bohu se však k vůli spoluúčasti neříká nic, protože vše, co má spoluúčast, ohraničuje se ke způsobu toho, s nímž má spoluúčast, a tak se má částečně a nikoli dle celého způsobu dokonalosti. Je tedy třeba, aby se nic neuvádělo o Bohu a jiných věcech jednoznačně.

Dále: to, co se uvádí o některých podle dřívějšího a pozdějšího, určitě se neuvádí jednoznačně; dřívější se totiž uzavírá ve vymezení pozdějšího, jako podstata ve vymezení případku, podle čeho je jsoucnem. Pokud by totiž bylo řečeno jednoznačně jsoucno o podstatě a případku, tak by bylo třeba, aby se podstata uvedla ve vymezení jsoucna dle toho, co se uvádí o podstatě, což je zřejmé, že je nemožné. Nic se však o Bohu a jiných věcech neuvádí stejným pořadím, nýbrž podle dříve a později, jelikož o Bohu se všechno uvádí bytnostně; nazývá se totiž jsoucnem jakoby samotná bytnost a dobrým samotná dobrota: o jiných se však uvádějí pomocí účasti, jako se Sokrates nazývá člověkem, ne že by byl samotným člověčenstvím, ale že má člověčenství. Nelze tedy o Bohu a jiných věcech říci něco stejně.

Kapitola 33.

O tom, že ne všechny přívlastky
o Bohu a tvorech uvádějí čistě stejnojmenně

Z uvedeného je také zřejmé, že cokoli se uvádí o Bohu a jiných věcech, nenazývá se dle čisté stejnojmennosti jako ty věci, které jsou náhodou stejnojmenné; neboť v těch věcech, která jsou náhodou stejnojmenná, se nedbá žádného řádu a vztahu jedné ke druhé, nýbrž docela případečně a jedno jméno se přisuzuje různým věcem: jméno dané jednomu totiž neznamená, že ono má vztah ke druhému. Avšak jinak je tomu s názvy, které vypovídají o Bohu a tvorech; ve společenství těchto jmen se totiž uvažuje řád příčiny a zapříčiněného, jak je patrné z uvedeného. (Kap.29 a 32) O Bohu a jiných věcech se tedy neuvádí něco podle pouhé stejnojmennosti.

Dále: Tam, kde je pouhá stejnojmennost, tam se nepřihlíží k žádné podobnosti ve věcech, nýbrž je to pouze jednota jména. Avšak vůči Bohu mají věci nějaký způsob podobenství, jak je zřejmé z výše uvedeného. (Kap. 29) Zbývá tedy, že se nevypovídá o Bohu nic podle čisté stejnojmennosti.

Taktéž: Když se jedno uvádí o mnohých věcech dle pouhé stejnojmennosti, tak z jednoho z nich nemůžeme být vedeni k poznání druhého. Poznání věcí totiž není odvislé od jmen, nýbrž od rázu jména. Avšak z toho, co se nachází v různých věcech, postupujeme v poznání božských věcí, jak už bylo uvedeno. (Kap.30 a 31) Nevypovídá se tedy podobně o Bohu a jiných věcech dle pouhé stejnojmennosti.

Dále: Stejnojmennost jména překáží postupu dokazování. Pokud by se tedy o Bohu a tvorech nevypovídalo nic, leda čistě stejnojmenně, nemohlo by nastat žádné dokazování postupem od tvorů k Bohu; opak toho je však zřejmý ve všem, vypovídajícím o Bohu.

Dále: zbytečně se uvádí nějaký název o něčem, leda pokud tím jménem něco o něm poznáváme. Činí-li se však výpovědi o Bohu a tvorech stejnojmenně, tak užívanými jmény nepostřehujeme zhola nic o Bohu; jelikož výrazy oněch názvů jsou nám známy pouze podle toho, že se vypovídají o tvorech: zbytečně by se říkalo nebo dokazovalo o Bohu, že Bůh je jsoucnem dobrým, nebo je-li něčím jiným podobným.

Kdyby se tvrdilo, že podobnými názvy poznáváme o Bohu to, co není, že se třeba nazývá živoucím z toho důvodu, že není z rodu neoživených, a tak podobně, je přinejmenším třeba, aby se živoucí, řečené o Bohu a tvorech, shodovalo v popírání neoživeného a tak nebylo čistě stejnojmenné.

Kapitola 34.
O tom, že to, co se praví
o Bohu a o tvorech, praví se obdobně.

Takto tedy zbývá z řečeného, že to, co se praví o Bohu a jiných věcech, neuvádí se ani jednoznačně, ani stejnojmenně, nýbrž obdobně, tedy podle řádu nebo s ohledem k něčemu jednomu. To se ovšem naskýtá dvojmo: jedním způsobem, podle kterého mnohé věci mají zřetel k něčemu jednomu, jako se s ohledem k jednomu zdraví nazývá zdravým živočich jako jeho podmět, lék jako něco působícího, potrava jako něco udržujícího, moč jako jeho příznak; jiným způsobem, dle čeho se přihlíží k řádu nebo zřeteli dvou, nikoli k něčemu jinému, nýbrž k jednomu z nich, jako se jsoucno říká o podstatě a případku podle toho, že případek má zřetel k podstatě, nikoli, že se podstata a případek vztahují k něčemu třetímu. Podobná jména tedy nevypovídají o Bohu a jiných věcech obdobně podle prvého způsobu; bylo by totiž třeba uznat něco Bohu dříve, avšak druhým způsobem.

V podobně obdobném označování se však přihlíží dle jména k témuž pořadí a někdy podle věci; někdy však nikoli totéž: pořadí názvu totiž následuje pořadí poznání, jelikož je výrazem chápajícího poznatku. Je-li tedy to, co je dříve dle věci, shledáno prvně také poznáním: totéž je shledáno dříve i dle rázu jména, i dle přirozenosti věci. Tak je podstata prvnější přirozeností než případek, nakolik je podstata příčinou případku: a poznáním, pokud se podstata uvádí ve

vymezení případku, se tedy jsoucno praví dříve o podstatě, než o případku jak dle přirozenosti věci, tak dle jména. Když však to, co je dříve dle přirozenosti, je později podle poznání, tehdy v obdobném není totéž uspořádání dle dle věci i dle rázu jména: jako síla uzdravovat, jež je v léčivém, je přirozeně prvnější než zdraví, které je v živočichu jako příčina účinku. Ježto ale tuto sílu poznáváme účinkem, proto ji jmenujeme z účinku; a odtud plyne, že léčivé je napřed řádem věcí, kdežto živočich se dříve nazývá zdravým dle rázu jména. Jelikož tedy přicházíme k poznání Boha od jiných věcí, tedy věc řečených jmen o Bohu a jiných věcech, skrze přednější je v Bohu dle svého způsobu, kdežto ráz názvu skrze pozdější; proto také být pojmenován se říká od svých zapříčinění.

Kapitola 35.
O tom, že četné názvy, vyslovené o Bohu, nejsou synonyma
Z uvedeného se též prokazuje, že, ačkoli názvy, vyslovené o Bohu, značí tutéž věc, přece se nekryjí významem, protože neznamenají tentýž ráz; jako se totiž různé věci připodobňují Bohu různými tvary jediné jednoduché věci, kterou je Bůh, tak se mu náš intelekt připodobňuje poněkud různými pojmy, pokud je přiváděn různou dokonalostí tvorů k poznání jeho samého. A proto náš intelekt z jednoho poznávající mnohé, není klamným, ani pošetilým, jelikož ono jednoduché Boží bytí je takové, že se mu některá mohou připodobnit dle mnohonásobných tvarů, jak už bylo prokázáno. (Kap.29 a 31) Intelekt však dle různých poznatků vymýšlí různé názvy, které dává Bohu a tak, ježto mu je dává nikoli dle téhož rázu, je zřejmé, že se nekryjí významem, i když označují věc naprosto jednu. Není to totiž stejné označení jména, jelikož jméno označuje spíše poznatek intelektu, než poznanou věc.

Kapitola 36.
O tom, kterak náš intelekt vytváří věty o Bohu
Z toho je také dále zřejmé, že náš intelekt nevytváří o jednoduchém Bohu pošetile věty skládáním a dělením, třebaže je Bůh docela jednoduchý. Ač náš intelekt totiž přichází k poznání Boha různými pojmy, jak bylo uvedeno (Kap.35), přece chápe, že to, co jim všem odpovídá, je naprosto jedno bytí; intelekt totiž nepřiděluje způsob, jímž chápe, chápaným věcem, jako ani kameni nehmotnost, třebaže jej nehmotně poznává; proto vykládá jednotu věci slovním složením, které je známkou totožnosti, když praví: Bůh je dobrý, neboli dobrota, je-li ve složení nějaká různost, tak to vztahuje k intelektu; jednotu však k poznané věci. Z toho důvodu někdy náš intelekt vytváří o Bohu výroky s jakousi známkou různosti vkládáním předložky, jako když praví: Dobrota je v Bohu; vytýká se v tom totiž jakási různost, jež přísluší intelektu, a nějaká jednota, kterou dlužno vztahovat na věc.

Kapitola 37.
Bůh je dobrý
Z Boží dokonalosti, jež byla prokázána, lze usuzovat na jeho dobrotu. Totiž to, čím se cokoli označuje dobrým, je jeho vlastní ctnost; neboť "ctnost je stavem, jímž se člověk stává dobrým a jímž svůj výkon učiní dobrým." (II Ethic.,6,2; 1106 a) Ctnost je však "jakési zdokonalení: dokonalým totiž nazýváme cokoli tehdy, dosahuje-li vlastní ctnosti." (VII Phys., 3,4; 246 a) Cokoli je tedy dobré proto, že je to dokonalé. Odtud plyne, že cokoli touží po vlastní dokonalosti jako vlastním dobru. Bylo však prokázáno, že Bůh je dokonalý; (Kap.28) je tedy dobrý.
Taktéž: bylo výše prokázáno (Kap.13), že je nějaký první nehybný hybatel, jenž je Bůh; pohybuje se však jako hýbající naprosto nehybný, jenž pohybuje jako vytoužený.
Jelikož je tedy Bůh prvním nehybným hybatelem, je první vytoužený. Touží se však po něčem dvojmo: buď, že je dobrý, nebo, že se zdá dobrým, z nichž první je, že je dobrý; zdánlivé dobro totiž nepohybuje skrze sebe samo, nýbrž na základě toho, že má nějaké zdání

dobra; dobro však pohybuje skrze sebe samo. Tedy první vytoužené, jímž je Bůh, je skutku dobro.
Dále: "Dobro je to, po čem se touží", jak uvádí Filozof (I Ethic.I,1; 1094 a); všechno ale touží po tom být v uskutečnění dle svého způsobu; je to zřejmé z toho, že všechno od přirozenosti odporuje zničení. Být tedy v uskutečnění vytváří ráz dobra: proto zbavením uskutečnění následuje od možnosti zlo, jež je opakem dobra, jak vychází najevo u Filozofa. (IX Metaphys., 8, 9; 1051 a). Bůh je však jsoucnem v uskutečnění, nikoli v možnosti, jak bylo výše prokázáno (Kap. 16). Je tedy opravdu dobrým
Dále: sdílení bytí a dobroty vychází z dobroty, což je zřejmé ze samotné povahy dobra a z jeho rázu; dobro každého i úkon je totiž přirozeně jeho dokonalostí. Všechno však jedná z toho, že je v uskutečnění. Jednáním totiž šíří bytí i dobrotu a jiné. Proto též známkou dokonalosti někoho je, že může vyvodit sobě podobné, jak je zřejmé u Filozofa (IV Meteororum 3,1; 380 a). Ráz dobra však plyne z toho, že je tím, po čem se touží jako po cíli, který také pohne konajícího k jednání; proto se říká, že dobro je šířící se. Toto šíření se ovšem přísluší Bohu; bylo už totiž prokázáno (Kap. 13), že Bůh je jedinou příčinou bytí, jako jsoucnem o sobě nutného bytí. Je tedy vskutku dobrý.
Odtud je i to, proč se v žalmu uvádí: "Jak je Bůh dobrý k Izraeli, k těm, kdo jsou čistého srdce!" (Ž 73,1) A dále se praví: "Dobrý je Hospodin k těm, kdo v něho naději složí, k duši, jež se na jeho vůli dotazuje." (Pl. 3,25)

Kapitola 38.
Bůh je sama dobrota
Z uvedeného však lze mít za to, že Bůh je svou dobrotou; být totiž v uskutečnění je u každého dobro jeho samého. Bůh ovšem není jen jsoucno v uskutečnění, nýbrž je samo své bytí, jak bylo už prokázáno. (Kap. 22) Je tedy samotnou dobrotou, a nikoli jen dobrým.
Mimo to: dokonalost každého je jeho dobrota, jak bylo prokázáno (Kap.37); dokonalosti Božího bytí si však nevšímáme dle něčeho k němu přidaného, nýbrž samo od sebe je dokonalé, jak bylo prokázáno. (Kap. 28) Boží dobrota tudíž není něco přidaného k jeho podstatě, nýbrž jeho podstata je jeho dobrota.
Taktéž: Každé dobro, které není svou dobrotou, nazývá se dobrýem na základě účasti; co se ale takto označuje účastí, předpokládá něco před sebou, od čehož přejímá ráz dobroty. Není však možné, aby se to do nekonečna rozcházelo; v konečných záležitostech se přece nepostupuje do nekonečna; nekonečné totiž odporuje účelu, kdežto dobro má ráz cíle. Je proto třeba přijít k nějakému prvému dobru, jež není dobrým podílností skrze řád na nějakém jiném, nýbrž je dobrým svou bytností. To však je Bůh. Bůh je tedy dobrota sama.
Taktéž: to, co je, může mít na něčem podíl; avšak samotné bytí nikoli: co se totiž podílí, je možnost; bytí je však uskutečnění. Jenže Bůh je samotné bytí, jak bylo prokázáno (Kap.22); není tedy dobrý podílnictvím, nýbrž podstatně.
Dále: všechno jednoduché má své bytí a to, co je jedinečné. Neboť jestliže by bylo jedno i druhé, jednoduchost by se už odstraňovala. Bůh je však zcela jednoduchý, jak bylo prokázáno (Kap. 18). Tedy samo dobré bytí není jiné, než on sám. je tedy svou dobrotou. Z toho je také zřejmé, že žádné jiné dobro není svou dobrotou. Proto říká Matouš: "Žádný není dobrý, než jediný Bůh" (Mt 19, 18).

Kapitola 39.
V Bohu nemůže být zlo
Z toho se však jasně ukazuje, že v Bohu nemůže být zlo; totiž bytí a dobrota a vše, co se označuje skrze bytnost, nemají přimíseno nic, kromě sebe, i když to, co je dobrým, může mít něco mimo bytí a dobrotu. Nic totiž nebrání, aby to, co je podloženo jedné dokonalosti, nepodložilo se také jiné: jako to, co je tělo, může být bílé a hladké; každé se však uzavírá v

mezích svého rázu, takže nemůže do sebe pojmout nic vnějšího. Bůh je však dobrota, a ne jen dobrý, jak už bylo prokázáno. (Kap.37 a 38) Nemůže v něm tedy být něco, co není dobrota, a tak v něm naprosto nemůže být zlo.

Dále: to, co odporuje bytnosti nějaké věci, nemůže jí být příhodné, pokud to trvá, jako člověku nemůže být příhodná nerozumnost nebo necitlivost, leda přestane-li být člověkem. Boží bytnost je však samotná dobrota, jak bylo prokázáno (Kap.38): takže zlo, které je opakem dobra, nemůže v něm mít místo, leda by Bůh přestal být. To je nemožné, jelikož je věčný, jak bylo prokázáno. (Kap.15)

Dále: s ohledem na to, že Bůh je svým bytím, nemůže se nic vypovídat o Bohu podílně, což plyne z uvedeného důvodu; kdyby se o něm vypovídalo zlo, nevypovídalo by se podílně, nýbrž podstatně. Tak se však zlo o ničem vypovídat nemůže, že je něčí bytností; tomu, co je dobrým, by scházelo bytí, jak bylo prokázáno. (Kap.37); ve zlobě nemůže být přimícháno něco zevního, jako ani v dobrotě. Zlo se tudíž nemůže o Bohu říci.

Taktéž: zlo je protivou dobra; ráz dobra spočívá v dokonalosti; ráz zla tedy tkví v nedokonalosti. Nedostatek nebo nedokonalost nemůže být v Bohu, jenž je vskutku dokonalý, jak už bylo prokázáno (Kap. 28). V Bohu tedy nemůže být zlo.

Mimo to: něco je dokonalé proto, že je to v uskutečnění; tedy nedokonalým je to, co se od odchyluje od uskutečnění; takže zlo je ve zbavení nebo uzavírá pozbavení. Podmětem zbavení je možnost; ta však u Boha být nemůže; proto ani zlo.

Mimo to: je-li dobro tím, po čem všichni touží, pak každá přirozenost uniká před zlem; co však odporuje přirozenému tíhnutí touhy, je násilné a mimo přirozenost. Zlo je tedy v každém násilí a vymyká se přirozenosti, ježto je jí zlem, ač by jí mohlo být přirozené dle něčeho jejího ve složených věcech. Bůh však není složený, ani v něm nemůže být něco násilného, nebo mimopřirozeného, jak bylo prokázáno (Kap.19); zlo tedy v Bohu být nemůže.

Písmo svaté to také potvrzuje: "Bůh je světlo a tma v něm není vůbec" (I Jan 1,5); "Daleko je Bůh od svévole, Všemocný od bezpráví." (Jb 34,10)

Kapitola 40.

Bůh je dobrem všeho dobra

Z uvedeného se prokazuje, že Bůh je "dobrem všeho dobra" (Aug., VIII De Trin., 3).

Dobrota každého je totiž jeho dokonalost, jak bylo uvedeno (Kap.37). Bůh však, ježto je prostě dokonalý, svou dokonalostí obsahuje všechny dokonalosti věcí, jak bylo prokázáno (Kap. 28); ve své dobrotě obsahuje všechna dobra, a tak je dobrem všeho dobra.

Taktéž: to, co se nějak označuje podílnictvím, neoznačuje se takovým, leda má-li nějakou podobnost s tím, jež se tak nazývá bytností, jako se železo nazývá ohnivým, má-li podíl na nějaké podobnosti ohně. Avšak Bůh je dobrým bytností, kdežto všechno ostatní podílnictvím , jak bylo prokázáno (Kap.38); nic se tedy neoznačuje dobrým, leda má-li nějakou podobnost Boží dobroty: je tedy On sám dobrem všeho dobra.

Dále: jelikož všechno vytoužené je k vůli účelu, avšak ráz dobra tkví v tom, že je vytoužené, je nutno nazývat všechno dobrým buď proto, že je cílem, nebo proto, že je zaměřeno k cíli. Posledním cílem je tedy to, od čeho všechno přijímá ráz dobra. To je však Bůh, jak se prokazuje dále. (Kap.74)

Odtud také plyne to, že Hospodin, slibuje Mojžíšovi patření na sebe, praví: "Všechna má dobrota přejde před tebou;"(Ex 33,19) a o Boží moudrosti se praví: "Všechno dobré mi přišlo spolu s ní" (Mdr 7,11)

Kapitola 41.

Bůh je vrcholným dobrem

Z uvedeného se však prokazuje, že Bůh je vrcholným dobrem.

Všeobecné dobro totiž vyniká nad jakékoli dobro zvláštní; jako dobro národa je lepší, než dobro jedince; dobrota a dokonalost celku totiž vyniká nad dobrotu a dokonalost části. Boží dobrota se však přirovnává ke všem jiným jako všeobecné dobro k částečnému, ježto je dobrem všeho dobra, jak bylo prokázáno; (Kap.40) je tedy Bůh sám vrcholným dobrem.
Mimo to: co se nazývá bytností, nazývá se opravdověji, než to, co je tak řečeno proto, že má na něčem podíl. Bůh je však dobrý svou bytností, zatímco ostatní proto, že má účast, jak bylo prokázáno; (Kap.38) Bůh sám je tedy nejvyšším dobrem.
Taktéž: co je největšího v jakémkoli rodu, je příčinou jiných, jež jsou v onom rodu; příčina předchází účinek. Z Boha však má vše ráz dobra, jak bylo prokázáno; (Kap.4O) on sám je tedy největším dobrem.
Dále: jako je bělejší, co je méně míchatelné s černým, tak je lepší to, co je méně míchatelné se zlým. Avšak Bůh je nejvíce nesmíchatelný se zlým, protože v něm zlo nemůže být ani v uskutečnění, ani v možnosti, a to mu přísluší na základě jeho přirozenosti, jak bylo prokázáno; (Kap.39) je tedy on sám vrcholným dobrem.
Odtud je také to, co se uvádí: "Nikdo není svatý mimo Hospodina." (I Sam 2, 2)

Kapitola 42.
Bůh je jeden
S prokázáním tohoto je však zřejmé, že Bůh je pouze jeden; není totiž možné, aby byla dvě nejvyšší dobra: co se totiž uvádí z přehojnosti, to se nachází toliko na jediném místě. Bůh je však vrcholným dobrem, jak bylo prokázáno; (Kap.41) Bůh je tedy jeden.
Mimo to: bylo prokázáno (Kap. 28), že Bůh je naprosto dokonalý a neschází mu žádná dokonalost; je-li tedy více bohů, je třeba, aby bylo více podobných dokonalých. To však je však nemožné; nechybí-li totiž žádnému z nich nějaká dokonalost, ani se mu nějaká nedokonalost nepřimíchává, což se vyžaduje k tomu, aby něco bylo prostě dokonalé, pak již nebude nic, v čem by se navzájem odlišovali. Je tedy nemožné uznávat více bohů.
Taktéž: co se dostatečně stane, když uznáme jedno, pak je lépe, když to způsobí jeden, a nikoli mnozí. (VIII Phys.,6,4; 258 b) Pořádek věcí je však takový, jako, že může být lepší; neschází totiž moc prvého konajícího možnosti, která je ke zdokonalení ve věcech. Všechna se ale dostatečně splní, uvedeme-li to na jeden prvý základ; není tedy třeba uznávat více základů.
Dále: je nemožné, aby jeden trvalý a pravidelný pohyb pocházel od několika hybatelů; pohybují-li totiž současně, tak žádný z nich není dokonalým hybatelem, nýbrž všichni jsou na místě jednoho dokonalého hybatele, což nepřísluší prvnímu hybateli; dokonalé je dřívější, než nedokonalé. Jestliže však nepohybují současně, kterýkoli z nich pohybuje kdykoli a kdykoli ne; z toho plyne, že pohyb není trvalý, ani pravidelný; trvalý a jediný pohyb je totiž od jediného hybatele; také hybatel, jenž nepohybuje vždy, se shledává nepravidelně pohybujícím; je to patrné u nižších hybatelů, u nichž se zamýšlí na počátku násilný pohyb a na konci se zpomaluje; u přirozeného pohybu je tomu ale obráceně. První pohyb je však jeden a stálý, jak bylo filozofy prokázáno; (VIII Phys.,7; 260 a) je tedy nutné, aby jeho hybatel byl jediný.
Dále: tělesná podstata se však řadí k duchovní jako ke svému dobru; vždyť plnější je ona dobrota, jíž se snaží připodobnit tělesná podstata, neboť vše, co je, touží pokud možno po nejlepším. Všechna hnutí tělesného stvoření se však shledávají, že je možno uvést je na jedno první, mimo které není žádné jiné, jež by se nedalo nějak na ně uvést; tedy mimo duchovní podstatu, jež je cílem prvního pohybu, není už žádná, jež by se na ni neuvedla. To však rozumíme jménem Božím; není tedy, leč jen jediný Bůh.
Dále: jedná-li se o vzájemné uspořádání různých věcí, tedy jejich uspořádání navzájem je k vůli jejich řádu k něčemu jednomu, jako je vzájemné uspořádání částí vojska k vůli uspořádání celého vojska vzhledem k vůdci; neboť to, že se nějaké různé věci sjednocují v

nějakém vztahu, nemůže být z vlastních přirozeností, neboť jsou různé, neboť by se z toho více odlišovaly; ani nemůže být z různých uspořádání, jelikož nemůže být, že by samy od sebe zamýšlely jeden řád, protože jsou různé, a tak buď je uspořádání mnohých věcí případečně, nebo se musí uvést k nějakému jedinému prvnímu pořadateli, jenž pořádá všechno ostatní k zamýšlenému účelu. Všechny části tohoto světa jsou však vzájemně uspořádány, takže jsou některé některými podporována, jako jsou nižší tělesa pohybována vyššími tělesy, a ta zase nehmotnými podstatami, jak je zřejmé z výše uvedeného (Kap. 13, 20); ani to není případečně, ježto je to vždy, nebo ve větší části. Celý tento svět tudíž nemá, než jen jediného pořadatele a řídícího. Mimo tento svět ale není žádný jiný; není tedy, leč jen jediný pořadatel všech věcí, jehož nazýváme Bohem.

Dále: jsou-li dva, z nichž oba musí být, je třeba shodovat se v záměru nutnosti bytí; je tedy potřeba, aby se odlišovali něčím, co se přidává buď toliko jednomu, nebo oběma; a tak je nutno, že jeden nebo oba jsou složeni. Není však nutné, aby nějaké složené bylo skrze sebe samo, jak bylo výše prokázáno; (Kap. 18) je tedy nemožné, že jsou vícerá, z nichž obě jsou nutná, aby byla. A tak nemůže být ani více bohů.

Dále: ono, v čem se odlišují, z čeho se udává shoda v nutnosti bytí, buď se nějak vyžaduje k doplnění nutnosti bytí, nebo nikoli. Nevyžaduje-li se, pak je to něco případečného, protože vše, co přistupuje k věci a nic nepůsobí na její bytí, je případek; takže příčinou tohoto případku je: buď tedy bytnost toho, co je nutné, aby bylo, anebo něco jiného.

Jestliže má za příčinu bytnost, když sama nutnost bytí je jeho bytnost, jak je patrno z uvedeného (Kap. 22), nutnost bytí bude příčinou onoho případku; nutnost bytí se však nachází v obojím; obojí tedy bude mít tento případek a tak se dle něho neodliší. Je-li však příčinou onoho případku něco jiného, pak jestliže by ono jiné nebylo, nebyl by tento případek. A kdyby tento případek nebyl, nebylo by pak ani uvedené odlišení; když by tedy nebylo ono jiné, tak tato dvě, která se uznávají za nutná, aby byla, nebyla by dvě, nýbrž jedno; vlastní bytí obojího je tedy závislé na jiném; a tak žádné nemusí nutně být skrze sebe samo. Je-li ovšem to, v čem se odlišují, nezbytné k doplnění nutnosti bytí, nebo to bude, že se ono uzavírá v rázu nutnosti bytí, jako se oživené uzavírá ve vymezení živočicha; nebo to bude, že se nutnost bytí odlišuje tím druhem, jako se živočich doplňuje rozumovým. Jestliže prvým způsobem, je třeba, aby kdekoli by byla nutnost bytí, bylo ono, co je uzavřeno v jeho rázu, jako, komu je příhodný živočich, je mu příhodné oživené; a tak, jelikož se oběma uvedeným přiděluje nutnost bytí, nebudou se moci dle onoho odlišovat. Jestliže však druhým způsobem, pak to zase nemůže být; neboť odlišnost druhově odlišující rod, nedoplňuje ráz rodu, nýbrž skrze ni získává rodu bytí v uskutečnění: totiž ráz živočicha je splněn před přidáním rozumového, avšak nemůže být živočich v uskutečnění, leč, když je rozumný nebo nerozumný. Tak tedy něco naplňuje nutnost bytí, pokud je to k bytí v uskutečnění a nikoli, pokud je to nutné k záměru nutnosti bytí; to je nemožné pro dvojí: předně, jelikož pro toho, jenž je nutným, aby byl, jeho bytnost je jeho bytí, jak bylo prokázáno (Kap. 18); podruhé, ježto to, co je nutným, aby bylo, by získávalo bytí skrze něco jiného; což je vyloučené. Není tedy možno uznat víceré, z nichž každé by bylo tak, že by bylo nutným skrze sebe samo.

Dále: jsou-li dva bohové, buď se toto jméno - Bůh - uvádí o obou jednoznačně, nebo stejnojmenně. Jestliže stejnojmenně, tedy mimo nynější úmysl, protože nic nebrání kteroukoli věc pojmenovat stejnojmenně jakýmkoli jménem, připouští-li to zvyk hovořících; avšak říká-li se jednoznačně, tak je třeba aby se v obojím uvádělo dle jediného rázu, a tak je nutno, že v obojím je jedna přirozenost dle rázu. Buď je tedy tato přirozenost dle jednoho bytí, nebo dle jiného a jiného; jestli dle jednoho, pak nebudou dva, nýbrž pouze jeden; dva totiž nemají jedno bytí, když se podstatně odlišují; je-li však jiné a jiné v obojím, pak žádnému nebude jeho bytnost bytím. To je však nutno u Boha uznat, jak bylo prokázáno (Kap. 18); potom žádné z těchto dvou není tím, co rozumíme pod jménem Bůh. Proto tedy nelze uznat dva bohy.

Dále: nic z těch, která jsou příhodná tomuto pojmenovanému, pokud je toto poznamenáno, není možné, aby bylo příhodné druhému; ojedinělost nějaké věci totiž nelpí na druhé, mimo samo ojedinělé, avšak na to, jež je nutné, aby bylo, jeho nutnost být, je příhodná, pokud je toto označené; je tedy nemožné, aby byla příhodnou někomu jinému, a tak je nemožné, že jsou mnohá, z nichž každé je nutné, aby bylo a důsledně je nemožné, aby bylo více bohů.
Dokázání střední věty: jestliže totiž ono, co je nutné, aby bylo, není to označené, pokud je nutné, aby bylo, je třeba, aby označení jeho bytí nebylo nutné dle sebe sama, nýbrž aby záviselo na jiném; avšak každé dle toho, že je v uskutečnění, je odlišeno ode všech jiných, že je to ono označené bytí; tedy, že je nutné, aby bylo, závisí od jiného, co se týká toho, co je bytím v uskutečnění; což je proti rázu toho, co je nutné, aby bylo; je tedy nezbytné, že to, co je nutné, aby bylo, to je nutné, aby bylo, na základě svého označení.
Dále: přirozenost, označená jménem Bůh, je buď jednotlivě ozvláštněna skrze sebe samu v tomto Bohu, anebo něčím jiným: jestliže něčím jiným, tak je tam zapotřebí složení; jestliže skrze sebe samu, tedy je nemožné, aby byla příhodná druhému; totiž to, co je základem zjednotlivení, nemůže být víceru společné. Je tedy nemožné, aby bylo více bohů.
Dále: je-li více bohů, je třeba, aby přirozenost božství nebyla jedna u obou; je tudíž zapotřebí, aby bylo něco odlišujícího Boží přirozenost v tom a onom. To je ale nemožné, protože Boží přirozenost nepřijímá přidávání, ani odlišování podstatných věcí, ani případečných, jak už bylo prokázáno (Kap.23 a 24); rovněž ani Boží přirozenost není tvarem nějaké hmoty, aby se mohla rozdělit na dělení hmoty; je tedy nemožné, aby bylo více bohů.
Taktéž: vlastní bytí kterékoli věci je toliko jedno; Bůh však je sám svým bytím, jak bylo prokázáno výše (Kap.22); je tedy nemožné, aby bylo víc, než jeden Bůh.
Dále: věci mají bytí dle způsobu, jímž vlastní jednotu, takže každá odporuje dle možnosti svému rozdělení, aby tím nesměřovala k nebytí. Boží přirozenost je však tím, co má nejvíce bytí: je v ní tedy nejvíce jednota; žádným způsobem se proto nerozčleňuje v mnohé.
Dále: v každém rodu vidíme, že množství vychází z nějaké jednoty a proto se v každém rodu nachází jedno první, které je mírou všeho, co se nachází v onom rodu; je-li tedy kdekoli shledána shoda v nějakém jednom, tam je třeba, aby to odviselo od nějakého jednoho. Avšak všechna se scházejí v bytí; je tedy zapotřebí pouze jedno, jež je základem věcí, a to je Bůh.
Taktéž: v kterékoli vládě onen, jenž ji má, touží po jednotě; proto je mezi vládami nejvýznačnější monarchie, neboli království: je také jednou hlavou mnoha členů, a tím se také zjeví zřejméu známkou, že jednota přísluší tomu, jemuž je příhodná vláda; proto i Boha, jenž je příčinou všeho, je třeba prostě vyznávat jednoho.
Toto vyznávání Boží jednoty však můžeme převzít též z posvátných výroků; neboť praví: "Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný", (Dt 6,4) a "Nebudeš mít jiné bohy přede mnou," (Ex 20, 3) a "Jeden Pán, jedna víra..." (Ef 4,5)
Touto pravdou jsou však vyvraceni pohané, vyznávající množství bohů, ač mnozí z nich pravili, že je jeden nejvyšší Bůh, od něhož jsou podle nich stvořeni všichni ostatní, jež nazývali bohy, přičemž připisovali všem věčným podstatám jméno božství, a zejména z rázu moudrosti, štěstí a řízení věcí. Tento zvyk hovoru se zajisté nalézá také v Písmě svatém, když jsou bohy nazýváni svatí andělé, nebo také lidé či soudcové, jako třeba: "není ti rovného mezi bohy" (Ž 85, 8) a jinde: "Ač jsem řekl: Jste bohové", (Ž 82,6) a mnohé jiné podobné výroky se nacházejí na různých místech Písma. Pročež se Manichejci zdají více odporovat této pravdě, když uznávají dva první základy, z nichž jeden není příčinou druhého. Tuto pravdu napadali svými bludy též Ariáni, vyznávající, že Otec a Syn nejsou jeden, nýbrž více bohy, ačkoli přece sama autorita Písma je vede k víře, že Syn je pravý Bůh.

Kapitola 43.
Bůh je nekonečný

Ježto ale nekonečné sleduje mnohost, jak uvádějí filozofové (I Phys.,2,10; 185 a), nemůže se nekonečnost přisuzovat Bohu dle rázu množství, když bylo prokázáno (Kap.42), že je pouze jeden Bůh a nevyskytuje se v něm žádné složení buď částí nebo případků. (Kap. 18,23) Nemůže být označován nekonečný ani dle souvislé mnohosti, ježto bylo prokázáno, (Kap.20), že je nehmotný. Zbývá tedy zkoumat, zda je mu nekonečné příhodné na základě duchovní velikosti.

Této duchovní velikosti si všímáme, co se týká dvou, totiž co se týká moci a co se týká dobroty vlastní přirozenosti neboli obsahu: něco se totiž nazývá více nebo méně bílé podle způsobu, jímž je v něm zaplněna běloba; velikost síly se také odvozuje z velikosti jednání neboli činů. Avšak jedna z těchto velikostí následuje druhou; neboť z toho samého, že je něco v uskutečnění, je činným. Tedy podle způsobu, jímž zachází ve svém úkonu, je také způsob velikosti jeho síly; a tak nám zbývá nazývat velkými duchovní věci dle způsobu jejich naplnění čili obsahu; vždyť uvádí Augustin, že "v tom, co není velké hmotou, rovněž platí, že je větší to, co je lepší" (VI De Trin.,8).

Musí se tedy prokázat, že dle onoho způsobu velikosti je Bůh nekonečný, ne však, aby se přijímal jako nekonečný takto oproštěně, jako rozměrné nebo početní mnohosti; podobná mnohost je totiž ustanovena, aby měla konec: proto se dle odstranění těch, která jsou ustanovena, aby měla konec, nazývají nekonečná a proto u nich nekonečné označuje nedokonalost. U Boha se však nekonečné chápe toliko záporně, jelikož není žádné meze jeho nedokonalosti, neboli konce, nýbrž je vrcholně dokonalý: a takto se musí Bohu přisuzovat. Totiž vše, co je dle své přirozenosti konečné, ohraničuje se rázem nějakého rodu. Bůh však není v nějakém rodu, nýbrž jeho dokonalost obsahuje dokonalost všech rodů, jak bylo výše prokázáno (Kap.25 a 28); proto je Bůh nekonečný.

Dále: každý úkon, spočívající na jiném, přijímá ohraničení z toho, na němž je, protože to, co je na druhém, je na něm způsobem přijímajícího, tedy úkon, neexistující na něčem, není něčím vymezen: představ si, že by běloba byla o sobě existující; dokonalost běloby by na ní nebyla vymezena, třebaže by měla cokoli lze mít z dokonalosti běloby. Bůh je však uskutečnění, neexistující žádným způsobem na jiném, jelikož není ani tvarem, ani látkou, jak bylo prokázáno (Kap. 26 a 27), ani jeho bytí nelpí na nějakém tvaru nebo přirozenosti, ježto on sám je svým bytím, jak už bylo prokázáno (Kap. 22); zbývá tudíž samotné nekonečné bytí.

Dále: ve věcech se nachází něco, co je toliko možnost, jako prvá hmota; něco, co je ryze uskutečnění, jako Bůh, jak už bylo prokázáno (Kap.16); něco, co je uskutečnění a možnost, jako věci ostatní. Avšak možnost, pokud se přichází k uskutečnění, nemůže přesahovat uskutečnění, jako ne v každém případě, tak ani jednotlivě. Ježto tedy první hmota je ve své možnosti nekonečná, zbývá, že Bůh, který je čiré uskutečnění, je nekonečný ve svém uskutečnění.

Taktéž: nějaké uskutečnění je tím dokonalejší, čím méně je přimíseno možnosti. Proto každé uskutečnění, jemuž je přimísena možnost, má meze své dokonalosti; kdežto každé uskutečnění, jemuž se nepřimíchává nějaká možnost, je dokonalost bez mezí. Bůh je však čiré uskutečnění bez jakékoli možnosti, jak bylo prokázáno výše (Kap. 16); je tedy nekonečný.

Dále: samotné bytí, uvažováno naprosto, je nekonečné: může se totiž podílet na nekonečných a nekonečných způsobech. Je-li tedy něčí bytí konečné, je třeba, aby ono bytí bylo omezeno něčím jiným, co je nějak příčinou onoho bytí. Nemůže však být nějaká příčina Božího bytí, jelikož on je nutným bytím sám od sebe; tedy jeho bytí je nekonečné a sám je nekonečný.

Dále: všechno, co má nějakou dokonalost, je tím dokonalejší, čím plněji se podílí na oné dokonalosti. Je však nemyslitelný a ani nemůže být nějaký způsob, jímž by se nějaká dokonalost pokládala za plnější, než se pokládá od toho, co je dokonalé svou bytností a jehož bytí je jeho dobrota. To však je Bůh; žádným způsobem se tedy nedá myslet nic lepšího ani dokonalejšího, než je Bůh; je tedy nekonečný v dobrotě.

Dále: náš intelekt se v chápání rozšíří do nekonečna; výrazem toho je, že náš intelekt může při uvažování jakékoli mnohosti vymyslet větší. Toto zaměření intelektu k nekonečnu by však bylo marné, kdyby nebyla nějaká poznatelná věc nekonečná; je tedy třeba, že je nějaká poznatelná věc nekonečná, jež má být největší z věcí, a tu označujeme Bohem. Bůh je tedy nekonečný.

Taktéž: účinek nemůže přesáhnout svou příčinu: náš intelekt však nemůže být, leda od Boha, který je první příčinou všeho. Náš intelekt tedy nemůže myslet něco většího, než je Bůh. Může-li však myslet něco většího nade vše konečné, zbývá tedy, že Bůh není konečný.

Dále: nekonečná síla nemůže být v konečné bytnosti, protože vše jedná podle svého tvaru, a tím je bytnost nebo část bytnosti; síla však udává základ jednání. Avšak Bůh nemá konečnou činnou sílu; pohybuje totiž v nekonečné době, a to nemůže být, leda od nekonečné síly, jak už bylo prokázáno (Kap.20). Zbývá tedy, že Boží bytnost je nekonečná.

Tento důvod je však dle těch, kdo uznávají věčnost světa, kterou když však neznáme, tak se ještě víc potvrdí názor o nekonečnosti Boží síly; každý jednající je totiž tím silnější v jednání, čím více vzdálenou možnost od uskutečnění uvede v uskutečnění, jako je třeba větší síly k ohřátí vody, než vzduchu. Avšak to, co vůbec není, je nekonečně vzdáleno od uskutečnění a není nějakým způsobem v možnosti; je-li tedy svět učiněn, když dříve vůbec nebyl, je třeba, aby síla tvůrce byla nekonečná.

Avšak tento důvod, i podle těch, kdo uznávají věčnost světa, platí na prokázání nekonečné Boží síly. Vyznávají totiž, že Bůh je příčinou podstaty světa, třebaže ji považují za věčnou, když tvrdí, že věčný Bůh se stal příčinou věčného světa tak, jako je stopa od věčnosti příčinou stopy, pokud byla v prachu vytisknuta od věčnosti. Když však nastal dle uvedeného nový stav, přesto následuje, že Boží síla je nekonečná; neboť, buď v čase podle nás, nebo od věčnosti podle nich vyvodil věci; nic nemůže být věcí, co on sám nevyvodil, jelikož je všeobecným původcem bytí, a tak vyvodil bez předpokládané hmoty nebo možnosti. Je však třeba přijímat úměru činné síly podle úměry trpné možnosti; neboť čím trpnější možnost dříve existuje, nebo se dříve chápe, je od tím větší činné síly přivedena k uskutečnění. Zbývá tedy, když konečná síla způsobí nějaký účinek, když se předpokládá možnost hmoty, že Boží síla, která nepředpokládá žádnou možnost, není konečná, nýbrž je nekonečná, takže je její bytnost nekonečná.

Dále: každá věc je tím trvalejší, čím účinnější je příčina jejího bytí; tedy pro to, co má nekonečnou trvalost, je třeba, aby mělo bytí skrze příčinu nekonečné účinnosti. Avšak trvání Boha je nekonečné; bylo už přece prokázáno (Kap.15), že on sám je věčný; nemá-li tedy příčinu svého bytí jinou, mimo sebe sama, je nutné, že on sám je nekonečný.

Tuto pravdu však posvěcuje Písmo svaté: žalmista totiž uvádí: "Veliký je Hospodin, nejvyšší chvály hodný, jeho velikost nelze vyzpytovat". (Ž 145, 3)

Této pravdě přisvědčují výroky nejstarších filozofů, kteří všichni uznali nekonečný první základ věcí, jakoby přinuceni samotnou pravdou (III Phys.,4; 202 b); neznali totiž vlastní název, když považovali nekonečnost základu na způsob roztroušené mnohosti, dle Demokrita, jenž uznával nekonečné atomy za základy věcí, a dle Anaxagory, který uznával nekonečné části za podobné základy věcí; nebo na způsob souvislé mnohosti dle těch, kdo uznávali nějaký prvek nebo nějaké matné nekonečné tělo za první základ všeho. Když však bylo následujícím bádáním filozofů prokázáno, že není nekonečné tělo, a k tomu když se připojí, že je třeba, aby byl první základ nějakým způsobem nekonečný, vychází závěr, že ani tělo, ani síla v těle není ono nekonečné, je je prvním základem.

Kapitola 44.

O tom, že Bůh je rozumějící

Z předešlého je však možno prokázat, že Bůh je rozumějící.

Bylo už totiž prokázáno (Kap.13), že v pohybující se a pohybovaných není možno postupovat do nekonečna, nýbrž všechno pohybovatelné se musí uvést na jednoho prvního,

pohybujícího sebe sama. Avšak pohybující sám sebou se pohybuje touhou a poznáním; jedině takto se totiž shledávají sama sebe pohybující, v nichž je pohybovat a nebýt pohybován; kdežto ono vytoužené je hýbající nehnutý. Jelikož tedy to, co je prvním hybatelem všeho, což nazýváme Bohem, je hýbající naprosto nehybný, je třeba, aby se přirovnal k hybateli, jenž je částí hýbajícího sebe sama, jako vytoužené k toužícímu; nikoli však jako vytoužené smyslovou touhou; smyslová žádost totiž netouží prostě po dobru, nýbrž po tomto uvedeném dobru, jelikož i smyslový vjem je pouze částečný. Avšak to, co je dobré a vytoužené prostě, je dřívější, než to, co je dobré a vytoužené zde a nyní; je tedy nutné, že prvý pohybující je vytoužený jako intelekt, a tak musí hýbající, jenž po něm touží, být rozumějící. Tím spíše i samotné první vytoužené bude rozumějící, jelikož po něm toužící se stává rozumějící v uskutečnění tím, že se s ním sjednocuje jako s porozumitelným. Je tedy nutné, že Bůh je rozumějícím, když předpokládáme, že první hybatel pohybuje sám sebe, jak chtěli filozofové.

Dále: totéž je nutno sledovat, jestliže se učiní zmenšení (redukce) pohybujících sebe nikoliv na některého prvního hybatele, pohybujícího sebe sama, nýbrž na hybatele naprosto nehybného; první hybatel je totiž všeobecným základem pohybu. Pohybuje-li každý první hybatel skrze nějaký tvar, jejž zamýšlí při pohybu, pak je tedy třeba, aby tvar, skrze nějž pohybuje první hybatel, byl všeobecným tvarem a všeobecným dobrem. Tvar se však ve všeobecném způsobu nenachází, leda v intelektu; je tedy nutné, že první hybatel, jímž je Bůh, je rozumějící.

Dále: v žádném pořadí pohybujících se nenalézá, že hýbající intelektem je prostředkem toho, jenž pohybuje bez intelektu, nýbrž spíše naopak; avšak všechna pohybující, jež jsou ve světě, se přirovnávají k prvému hybateli, jímž je Bůh, jako prostředky k hlavnímu konajícímu. Když se tedy ve světě nacházejí mnohé věci pohybující intelektem, je vyloučené, aby první hybatel pohyboval bez intelektu. Je tedy nutné, že Bůh je rozumějící.

Taktéž: nějaká věc je rozumějící proto, že je bez hmoty, čehož známkou je, že se tvary stanou srozumitelnými v uskutečnění oddělováním od hmoty; proto také intelekt je všeobecných a nikoli jednotlivých, protože hmota je základem jednotlivého ozvláštnění: avšak tvary vskutku poznané, sjednocují s intelektem, chápajícím v uskutečnění. Pročež jsou-li tvary skutečně poznané z toho, že jsou bez hmoty, pak je nutné, že nějaká věc je rozumějící tím, že je bez hmoty. Bylo už ale prokázáno (Kap. 17, 20, 27), že Bůh je naprosto nehmotný; Bůh je tedy rozumějící.

Dále: Bohu neschází žádná dokonalost, jež se nachází v nějakém druhu jsoucen, jak bylo výše prokázáno (Kap.28). Z toho však nevyplývá nějaké složení, jak je zřejmé z výše uvedeného (Kap. 31). Avšak nejvýznačnější mezi dokonalostmi věcí je to, že je něco rozumějící, neboť tím samým je jakýmsi způsobem všechno (III De Anima, 8,1; 431 b) a má dokonalosti všech v sobě. Bůh je tedy rozumějícím.

Taktéž: všechno, co určeně směřuje k nějakému cíli, buď si sobě samo určilo cíl, nebo je mu dán cíl od jiného: jinak by nesměřovalo více v tento, nežli v onen cíl. Přirozené věci však směřují k určeným cílům; přirozené užitečnosti totiž nepovstávají náhodou, jinak by totiž nebyly vždy ve víceru, nýbrž zřídkakdy; u nich je totiž náhoda. Když si tedy samy nestanoví cíl, jelikož nepoznávají ráz cíle, je třeba, aby jim byl stanoven cíl od jiného, jenž je zakladatelem přírody; to je však ten, jenž dává každému bytí a je sám skrze sebe nutným, aby byl, jehož nazýváme Bohem, jak je patrno z výše uvedeného (Kap.13 a 17); nemohl by však přírodě stanovit cíl, kdyby nerozuměl: Bůh je tedy rozumějící.

Dále: všechno, co je nedokonalé, odvozuje se od něčeho dokonalého; dokonalé totiž přirozeně předchází nedokonalé, jako uskutečnění možnosti. Avšak tvary, existující v částečných věcech, jsou nedokonalé, jelikož jsou částečné a ne dle obecnosti svého rázu; je tedy třeba, aby se odvozovaly od nějakých tvarů dokonalých a nikoli částečných. Takové tvary však nemohou být, leda poznané, jelikož nějaký tvar se nenachází ve své všeobecnosti, leda v intelektu a ony musejí být důsledně rozumějící,jsou-li o sobě jsoucí; jedině tak totiž

mohou být jednající. Tedy Bůh, který je prvním o sobě jsoucím uskutečněním, od něhož se vše ostatní odvozuje, je nutně rozumějícím.
Tuto pravdu vyznává též katolická víra; praví se totiž o Bohu: "On má srdce moudré a nesmírnou sílu" (Jb 9,4); "Moudrost, ta je u Boha, i bohatýrská síla, u něho je rozvaha i rozum" (Jb 12, 13); "Nad mé chápání jsou tyto divy" (Ž 139, 6); "Ó, jak bezedná je Boží moudrost a poznání!" (Řím 11,33)
Pravdivost této víry zavládla mezi lidmi tak, že od rozumění uváděli jméno Boží: neboť Theos, což u Řeků označuje Boha, se říká od theaste, což je uvažovat nebo vidět.

Kapitola 45.
O tom, že Boží rozumění je jeho bytností
Z toho, že Bůh je rozumějící, však vyplývá, že jeho vědění je jeho bytností; rozumět je totiž úkon rozumějícího, existující v něm samém, nepřecházející do něčeho vnějšího, jako ohřívání nepřechází do ohřívaného; poznatelné přece netrpí proto, že je poznáno, nýbrž rozumějící se zdokonaluje. Cokoli je však v Bohu, je jeho bytností (Kap. 23); tedy Boží rozumění je Boží bytností, i Boží bytí, i sám Bůh; Bůh je totiž svá bytost i své bytí.
Mimo to: rozumět se přirovnává k intelektu jako bytí k bytnosti; avšak Boží bytí je jeho bytnost, jak bylo výše prokázáno (Kap.22); Boží rozumění je tedy jeho intelekt. avšak Boží intelekt je Boží bytnost, jinak by byl pro Boha případkem (Kap. 23); je tedy nutné, že Boží rozumění je jeho bytnost.
Dále: druhý úkon je dokonalejší než úkon prvý, jako rozjímání je dokonalejší než vědění; avšak vědění neboli Boží intelekt je sama jeho bytnost, jestliže je rozumějící, jak bylo prokázáno (Kap. 41), jelikož pro něho není příhodná nějaká dokonalost účastí, nýbrž jen skrze bytnost, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.22 a 23). Není-li však jeho úvaha jeho bytností, pak by bylo něco vznešenějšího než jeho bytnost a dokonalejšího, a pak nebude na konci dokonalosti a dobroty; pročež nebude první.
Dále: rozumět je úkon rozumějícího; není-li tedy rozumějící Bůh svým rozuměním, je třeba, aby se k němu přirovnávalo jako možnost k uskutečnění a tak bude v Bohu možnost a uskutečnění, což je nemožné, jak bylo prokázáno (Kap.16 a 17).
Taktéž: každá podstata je k vůli svému úkonu; je-li tedy Boží konání něco jiného než Boží podstata, pak se její účel bude od něho lišit, a Bůh tedy nebude svou dobrotou, jelikož dobro kohokoli je jeho účelem (Kap. 37, 38).
Jestliže však Boží rozumění je Boží bytí, pak je nutné, aby jeho rozumění bylo jednoduché, věčné a nerůznící se a existující jen v uskutečnění, a stejně i všechno, co je prokázáno o Božím bytí. Bůh tedy není rozumějícím v možnosti, ani počínající něčemu rozumět, ani nemá při porozumění nějakou změnu či složení.

Kapitola 46.
O tom, že Bůh nepoznává něčím jiným, než svou bytností
Z výše prokázaného se objevuje zřejmě, že Boží intelekt nepoznává žádnou jinou pochopitelnou podobou, než svou bytností; pochopitelná podoba je totiž tvarovým základem úkonu intelektu, jako tvar kteréhokoli jednajícího je základem vlastního jednání. Avšak činnost Božího intelektu je jeho bytností, jak bylo prokázáno (Kap. 45); bylo by tedy něco jiného základem a příčinou Boží bytnosti, kdyby Boží intelekt poznával jinou pochopitelnou podobou, než svou bytností; což odporuje výše prokázanému (Kap. 13).
Dále: intelekt se pochopitelnou podobou stává skutečně rozumějící, tak, jako smyslovou podobou smysl skutečně vnímající, mající počitek; pochopitelná podoba se tedy přirovnává k intelektu jako uskutečnění k možnosti. Kdyby tedy Boží intelekt poznával jinou podobou, než sebou samým, byl by v možnosti vzhledem k něčemu, což nemůže být, jak bylo prokázáno. (kap.16 a 17)

Dále: pochopitelná podoba, existující v intelektu mimo jeho bytnost, má případečné bytí, a z toho důvodu se naše vědění počítá mezi případky. V Bohu však nemůže být nějaký případek, jak už bylo prokázáno (Kap. 23); proto není v jeho intelektu nějaká podoba mimo samotnou Boží bytnost.

Dále: pochopitelná podoba je podobenství něčeho pochopeného. Je-li tedy v Božím intelektu nějaká intelektuální podoba mimo jeho bytnost, pak podoba něčeho pochopeného bude tedy buď Boží bytnosti, nebo jiné věci. Nemůže však být samotné Boží bytnosti, protože tak by Boží bytnost nebyla pochopitelnou skrze sebe samu, nýbrž ona podoba by ji činila pochopitelnou; také nemůže být v jeho intelektu ani jiná podoba mimo jeho bytnost, jež by byla podobou jiné věci; totiž ona podoba by mu byla vtištěna od někoho, nikoli však od něho samého, jelikož tak by byl tentýž jednající i trpící, a byl by nějaký jednající, jenž by způsobil nikoli svou, nýbrž podobu někoho druhého do trpícího, a tak by ne každý jednající způsoboval něco sobě podobného, a ani od druhého; byl by totiž nějaký jednající dříve než on. Je tedy nemožné, aby v něm byla nějaká pochopitelná podoba mimo jeho bytnost.

Mimo to: Boží rozumění je jeho bytí, jak bylo prokázáno (Kap.45); jestliže by rozuměl skrze nějakou podobu, jež by nebyla jeho bytností, byl by skrze něco, odlišného od své bytnosti, což není možné; nepoznává tedy skrze nějakou podobu, jež by nebyla jeho bytností.

Kapitola 47.

O tom, že Bůh dokonale vystihuje sebe sama

Z uvedeného je však dále zřejmé, že Bůh dokonale vystihuje sám sebe. Když totiž intelekt skrze pochopitelnou podobu směřuje k poznané věci, dokonalost činnosti intelektu závisí na dvou věcech: jedna je, že pochopitelná podoba se dokonale přizpůsobí chápané věci; druhá je, že se dokonale připojí k intelektu, a to se zajisté děje tím rozsáhleji, čím větší je účinnost intelektu v chápání. Avšak sama Boží bytnost, jež je pochopitelnou podobou, jíž poznává božský intelekt, je i samotnému Bohu docela totéž, a je i samotnému intelektu naprosto totéž. Bůh tedy nejdokonaleji vystihuje sebe sama.

Dále: hmotná věc se stává poznatelná tím, že se oddělí od hmoty a hmotných podmínek: co je tedy odděleno od hmoty skrze svou přirozenost i ode všech hmotných podmínek, to je poznatelné podle své přirozenosti. Všechno poznatelné se ale vystihuje podle toho, že uskutečněním tvoří jednotu s poznávajícím: Bůh sám je však rozumějící, jak bylo prokázáno (Kap. 44); je-li tedy naprosto nehmotný a sám sobě nejvíce jedním, tedy je nejvíc vystihujícím sebe sama.

Taktéž: z toho se poznává v uskutečnění, že intelekt v uskutečnění a poznané v uskutečnění jsou jedno. Avšak Boží intelekt je vždy poznávající v uskutečnění; v Bohu totiž není nic v možnosti ani nedokonalého; Boží bytnost je však sama dle sebe dokonale poznatelná, jak je patrno z uvedeného (Kap.45). Tvoří-li Boží intelekt jednotu s Boží bytností, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.46), je zřejmé, že Bůh dokonale vystihuje sebe: Bůh je totiž svůj intelekt i svá bytnost.

Dále: všechno, co je v něčem poznatelným způsobem, je jím také poznáno. Boží bytnost však je v Bohu poznatelným způsobem; neboť přirozené Boží bytí a poznatelné bytí jsou jedno a totéž, jelikož jeho bytí je jeho rozumění (Kap. 45). Bůh tedy vystihuje svou bytnost, tedy sebe sama, jelikož on sám je svou bytností.

Dále: úkony intelektu, jakož i jiných mohutností duše, se odlišují dle předmětů; úkon intelektu bude tedy tím dokonalejší, čím dokonaleji bude poznatelný. Nejdokonaleji poznatelná je však Boží bytnost, jelikož je nejdokonalejší uskutečnění a prvá pravda; činnost Božího intelektu je však také nejvznešenější, ježto je samotným Božím bytím, jak bylo prokázáno (Kap.45). Bůh tedy vystihuje sebe sama.

Dále: dokonalosti všech věcí se nacházejí ponejvíce v Bohu (Kap.28). Ale největší mezi všemi dokonalostmi, shledanými ve stvořených věcech, je poznávat Boha, jelikož nad jiné

vyniká intelektuální přirozenost, jejíž dokonalostí je rozumět. Avšak nejdokonaleji poznatelné je Bůh; proto Bůh nejvíce vystihuje sebe sama.
To se dále potvrzuje Boží autoritou: praví totiž Apoštol, že "Duch Boží zpytuje všecky věci, i hlubokosti Božské." (I Kor. 2, 10)

Kapitola 48.
O tom, že Bůh především a jen skrze sebe poznává sebe samého
Z předeslaného však vysvítá, že především a jen poznává sebe sama skrze sebe samého. První a o sobě intelektem poznaná věc je totiž pouze ona věc, jejíž podobou poznává; činnost je totiž úměrná tvaru, který je základem činnosti. Avšak to, čím Bůh poznává, není nic jiného, než jeho bytnost, jak bylo prokázáno (Kap.46); tedy samojediným Bohem není poznáno nic jiného, než jeho bytnost.
Dále: je nemožné samojedině poznat mnohé současně; jediná činnost totiž nemůže být současně určena mnohými. Bůh však sebe sama poznává kdykoli, jak bylo prokázáno (Kap. 47). Poznává-li tedy něco jiného jakoby prvně a o sobě poznané, je třeba, aby se Boží intelekt přeměnil z rozvažování sebe na rozvažování onoho; to je však pro něho méněcenné; Boží intelekt by se tak tedy změnil k horšímu, což je nemožné.
Dále: úkony intelektu se rozlišují podle předmětů. Jestliže tedy Bůh poznává sebe a jiné od sebe jako hlavní předmět, bude mít více intelektuálních úkonů; tedy, buď bude jeho bytnost rozdělena ve víceré, nebo bude mít nějakou intelektuální činnost, jež není jeho podstatou; obojí je nemožné, jak bylo prokázáno (Kap. 42 a 45).
Taktéž: intelekt, pokud je odlišný od svého poznávaného, je možný s ohledem na něj; je-li tedy u Boha poznaného něco jiného prvně a o sobě, plyne z toho, že on sám je v možnosti s ohledem na něco jiného; to je nemožné, jak je patrno z uvedeného (Kap. 16).
Mimo to: poznané je dokonalostí rozumějícího: intelekt je totiž dokonalý podle toho, že vskutku poznává, což je zajisté skrze to, že je jedno s tím, co poznává. Je-li tedy něco odlišného od Boha jím prvně poznáno, pak bude něco jiného dokonalejšího a vznešenějšího než on sám, což je nemožné.
Dále: vědění rozumějícího se uceluje z mnoha poznatků. Jsou-li tedy mnohá vědění od Boha samojediného, vyplývá z toho, že Boží vědění je složeno z mnohých, a tak bude buď složená Boží bytnost, nebo vědění bude Bohu případkem; obojí je nemožné, jak je zřejmé z uvedeného (Kap. 18 a 23). Zbývá tedy, že to, co je prvně a o sobě poznáno od Boha, není nic jiného, než jeho bytnost.
Dále: intelektuální činnost má druh a ušlechtilost podle toho, co je prvně a o sobě poznáno, jelikož je to její předmět. Jestliže by tedy Bůh poznal něco od sebe odlišného jako poznané prvně a o sobě, pak by jeho intelektuální činnost měla druh a ušlechtilost podle toho, co je od něho odlišné. To je ale nemožné, jelikož jeho činnost je jeho bytnost, jak bylo prokázáno (Kap.45); tak je tedy nemožné, aby poznané od Boha samojediného bylo něco odlišného od něho.

Kapitola 49.
O tom, že Bůh poznává jiné, než je on.
Na základě toho, že Bůh prvně a o sobě poznává sebe sama, je třeba uznat i to, že poznává v sobě jiné, než je on; účinek lze totiž dostatečně poznat poznáním jeho příčiny; proto také říkáme, že "něco víme, když poznáváme příčinu toho". (I. Poster. Anal., 2,1; 71 b) Avšak sám Bůh je svou bytností příčinou bytí jiných; když tedy poznává co nejplněji svou bytnost, je třeba uznat, že poznává také jiná.
Dále: podobnost každého účinku již předem nějak existuje ve své příčině, jelikož každý konající koná v sobě podobné, jenže všechno, co je v něčem, je v něm na způsob toho, v čem je. Je-li tedy Bůh příčinou některých věcí, když sám je dle přirozenosti intelektuální,

podobnost jeho zapříčiněného v něm bude srozumitelně; co je však v něčem poznatelným způsobem, tomu on rozumí. Bůh tedy v sobě samém poznává jiné věci.
Dále: kdokoli poznává dokonale nějakou věc, poznává všechno co se opravdu může o té věci říci, a co jí odpovídá dle její přirozenosti. Bohu je však podle jeho přirozenosti příhodné, že je příčinou jiného. Poznává-li tedy dokonale sebe sama, poznává, že on je příčinou, což nemůže býti, ledaže nějak poznává zapříčiněné, jež se od něho liší; nic totiž není příčinou sebe sama; Bůh tedy poznává jiné, než je on.
Shrnutí těchto dvou závěrů nám ukazuje, že Bůh poznává sebe sama jako jedině sobě známého, kdežto jiná jako viděná ve své bytnosti. Tutéž pravdu výslovně uvádí Dionysius slovy: "Nepouští se za jednotlivým dle popatření, nýbrž ví všechno dle poznání příčiny", a dále: "Poznáním sebe samé Boží moudrost ví jiné" (De Div. Nom., VIII); tomuto názoru přisvědčuje autorita Písma svatého, neboť žalm praví o Bohu: "pohleděl ze svých svatých výšin" (Ž 102,20), jako z výšin sebe sama vidí jiné.

Kapitola 50.
O tom, že Bůh má vlastní poznání o všech věcech
Jelikož ale někteří tvrdili, že Bůh nemá poznání o jiných věcech, leda snad všeobecné, jako když je poznává nakolik jsou jsoucna tím, že poznává přirozenost věcí poznáním sebe sama, zbývá prokázat, že Bůh poznává všechny ostatní věci, jak jsou navzájem odlišeny také od Boha: to jest že poznává věci dle jejich vlastních rázů. K prokázání toho, že Bůh je příčinou každého jsoucna, se však předpokládá to, co je poněkud zřejmé z výše uvedeného (Kap.15) a níže se prokáže jasněji (Kniha II, Kap.15). V nějaké věci nemůže tedy být nic, co není od něho nějak zapříčiněno buď zprostředkovaně nebo přímo; z poznání příčiny se však poznává její účinek. Cokoli je tedy v kterékoli věci, to se může poznat z poznání Boha a všech středních příčin, jež jsou mezi Bohem a věcí. Avšak Bůh poznává sebe sama i všechny střední příčiny, jež jsou mezi ním a kteroukoli věcí; to, že dokonale sebe sama poznává, bylo už prokázáno (Kap.47); když však poznal sebe sama, poznává zase, co je od něho zprostředkovaně a tak o všech středních příčinách, až k poslednímu účinku. Bůh tedy poznává cokoli je ve věci; to však znamená mít vlastní a úplné poznání o věci, poznávat totiž všechno, co je ve věci společné a vlastní. Bůh má tedy vlastní poznání o věcech podle toho, co je rozdílné.
Dále: všechno, co jedná skrze intelekt, má poznání o věci, kterou koná dle vlastního rázu skutku, jelikož poznání konajícího vymezuje tvar učiněnému. Bůh je však příčinou věcí skrze intelekt, jelikož jeho bytí je jeho rozumění; všechno však jedná, pokud je v uskutečnění. Poznává tedy své zapříčiněné vlastně, čím se liší od jiných.
Dále: odlišení věcí nemůže být náhodné; má totiž nějaký řád. Je tedy nutné, že odlišení ve věcech je ze záměru nějaké příčiny; nikoli však ze záměru nějaké příčiny, jednající skrze nutnost přirozenosti, jelikož přirozenost je vymezována k jednomu a tak záměr žádné věci, jednající skrze nutnost přirozenosti, nemůže být k mnohým, pokud jsou odlišná. Zbývá tedy, že odlišení ve věcech pochází ze záměru nějaké poznávající příčiny; zdá se totiž, že je vlastní intelektu uvážit odlišnosti věcí; proto Anaxagoras uvádí rozum za základ odlišení. (Arist.-VIII Phys.,I, 2,IX,3; 250 b, 265 b) Všeobecné odlišení věcí však nemůže být ze záměru nějakých druhotných příčin, jelikož všechny podobné příčiny jsou ze všeobecnosti zapříčiněných odlišených; zamýšlet odlišení všech věcí vychází tedy od první příčiny, jež se sama o sobě odlišuje od všech jiných příčin. Bůh tedy poznává věci jako odlišené.
Taktéž: cokoli Bůh poznává, poznává nejdokonaleji; je v něm totiž všechna dokonalost jako v jednoduše dokonalém, jak bylo výše prokázáno (Kap.28). Co se však poznává toliko všeobecně, nepoznává se dokonale; nezná se totiž to, co je hlavní na té věci, totiž poslední dokonalosti, jimiž se zdokonaluje její vlastní bytí, takže se takovýmto poznáním poznává věc

spíše v možnosti, než v uskutečnění. Jestliže tedy Bůh poznáváním své bytnosti poznává všeobecně vše, pak má nutně také vlastní poznání o věcech.

Dále: kdo poznává nějakou přirozenost, poznává o sobě případky oné přirozenosti; leč případky jsoucna o sobě, pokud je jsoucnem, jsou jedno a mnohé. (IV Metaph.,3,2; 1003 b) Když tedy poznáváním své bytnosti Bůh poznává ve všeobecnu přirozenost jsoucna, vyplývá z toho, že poznává množství; množství však nelze poznat bez odlišení; poznává tedy věci, pokud jsou navzájem odlišené.

Dále: kdokoli dokonale poznává nějakou všeobecnou přirozenost, poznává způsob, jímž se ona přirozenost může mít, jako ten, kdo poznává bělost, ví, že přijímá více i méně; jenže z různého způsobu bytí se ustavují různé druhy jsoucen. Jestliže tedy Bůh sebepoznáním poznává všeobecnou přirozenost jsoucna, nikoli však nedokonale, ježto je dalek jakékoli nedokonalosti, jak bylo výše prokázáno (Kap. 28), pak nutně poznává všechny stupně jsoucen; a tak má vlastní poznání o věcech odlišných od sebe.

Mimo to: kdokoli poznává něco dokonale, poznává všechno, co v něm je. Avšak Bůh poznává dokonale sebe sama; poznává tedy vše, co je v něm dle činné možnosti. Avšak všechna v něm dle vlastních tvarů je dle činné možnosti, jelikož je základem každého jsoucna; má tedy sám vlastní poznání o všech věcech.

Dále: kdokoli ví o nějaké přirozenosti, ví, zda je ona přirozenost sdělitelná; neznal by totiž dokonale přirozenost živočicha ten, kdo by nevěděl, že ona je mnohým sdělitelná. Boží přirozenost je však sdělitelná podobností; Bůh tedy ví, kolika způsobů je zapotřebí, aby bylo něco podobno jeho přirozenosti. Avšak z toho, že věci různě napodobují Boží bytnost, pochází různosti tvarů. Proto Filozof označuje přirozený tvar "jakýmsi božským" (I Phys., 9,3; 192 a)

Mimo to: u lidí a jiných poznávajících bytostí je poznání o věcech, pokud jsou ve své podobnosti navzájem odlišeny. Nepoznává-li tedy Bůh věci v jejich odlišení, vyplývá, že je nejnemoudřejší, dle oněch, kteří tvrdili, že Bůh nepoznává "spor", jejž všichni poznávají, což má Filozof za nepříhodné (I De Anima 5,10; 410 b; III Metaphysicae 2,4,5; 1000b).

To dále potvrzuje autorita Písma svatého: "Bůh viděl vše, co učinil, a bylo to velmi dobré" (Gn 1,31); "Není tvora, který by se před ním mohl ukrýt, on vidí všechno nahé a odkryté." (Žid 4, 13)

Kapitola 51.

Důvody ke zkoumání, jak množství poznaných věcí je v Božím intelektu

Avšak k tomu, aby množství poznaných věcí nezpůsobilo v božském intelektu složení, dlužno zkoumat způsob, jímž ono poznané je mnohé.

Toto množství se nemůže chápat tak, jakoby mnohé poznané mělo v Bohu odlišné bytí. Buď by to poznané bylo totéž, co Boží bytnost, a tak by se uznávalo nějaké množství v Boží bytnosti, což bylo výše nejednou vyvráceno (Kap. 18, 22, 42); nebo by bylo přidáno Boží bytnosti, takže by byl v Bohu zase nějaký případek, což je nemožné, jak bylo výše prokázáno (Kap.23).

Ani zase není možno uznat, že by ony poznatelné tvary existovaly o sobě: proto Plato ve snaze vyhnout se uvedené nepříhodnosti, zdá se, že uznával zavádění idejí (Phaedo, XLVIII, XLIX; Timaeus, 204). Vždyť tvary přirozených věcí nemohou existovat bez hmoty, protože bez hmoty se ani nepoznávají.

Kdyby se to ale uznalo, přesto ani to by nedostačovalo k uznání, že Bůh poznává množství; jsou-li totiž uvedené tvary mimo Boží bytnost, a Bůh by bez nich nemohl poznat mnohost věcí, což se vyžaduje k dokonalosti jeho intelektu, pak by následovalo, že dokonalost jeho poznání by závisela od jiného a důsledně v bytí, jelikož jeho bytí je jeho rozumění, čehož opak byl výše prokázán. (Kap. 13)

Taktéž: jelikož všechno, co je mimo jeho bytnost, je od něho zapříčiněno, jak se dále prokáže (Kniha II, kap.15), je nutné, jsou-li uvedené tvary mimo Boha, aby byly jím zapříčiněné; Bůh sám pak je příčinou věcí intelektem, jak se dále prokáže (Kniha II, kap. 23 a 24); tedy to, že Bůh poznává podobné poznatelné, vyžaduje se řádem přirozenosti k tomu, že podobná poznatelné jsou: Bůh tedy nepoznává množství tím, že mnohé poznatelné o sobě existuje mimo něj.

Dále: poznatelné v uskutečnění je intelekt v uskutečnění, jakož i smysly vnímatelné v uskutečnění je smysl v uskutečnění (III De Anima, II,4;IV,12; V,2; 425 b, 430); avšak to, dle čeho se poznatelné odlišuje v intelektu, je obojí v možnosti, jako je zřejmé u smyslu; vždyť ani zrak není vidoucím v uskutečnění, ani viditelné se nevidí v uskutečnění, leda, když se zrak přizpůsobí viditelnou podobou, aby se tak stalo jedno ze zraku i viděného. Je-li tedy poznatelné Boží mimo jeho intelekt, plyne z toho, že jeho intelekt je v možnosti, a podobně i jeho poznatelné, a tak by bylo třeba nějakého uvádějícího v uskutečnění, což je nemožné; neboť by to bylo dřívější než on.

Mimo to: je třeba, aby poznané bylo v rozumějícím; nestačí tedy uznat tvary věcí o sobě existujících mimo božský intelekt k tomu, aby Bůh poznával množství věcí; nýbrž je třeba, aby byl v samotném Božím intelektu.

Kapitola 52.
Důvody, že takové množství poznatelných věcí není v Božím intelektu

Ze stejných důvodů vychází také najevo, proč se nemůže uznat, že množství uvedených poznatelných (věcí) je v nějakém jiném intelektu mimo Božího, buď duše, nebo anděla, nebo rozumnosti; jinak by božský intelekt vzhledem k nějakému svému úkonu závisel od nějakého dalšího intelektu. To je však nemožné.

Jako totiž věci o sobě jsoucí jsou od Boha, tak také to, co je ve věcech: proto i k bytí uvedených poznatelných v nějakém dalším intelektu se předem vyžaduje rozumění Boží, jehož příčinou je Bůh.

Následuje také, že Boží intelekt je v možnosti, nejsou-li s ním jeho poznatelná spojena.

Jako má každý vlastní bytí, tak má i vlastní jednání; není tedy možné, aby kvůli tomu byl nějaký intelekt uzpůsobený ke konání, kdežto jiný k provádění intelektuální činnosti, nýbrž tentýž intelekt, u něhož se nachází uzpůsobení, jako každé, je skrze svou bytnost, a ne skrze bytnost jiného. Tedy tím, že mnohé poznatelné je u některého z dalších intelektů, nemůže být, že první intelekt poznává množství.

Kapitola 53.
Zbavení se předcházející pochybnosti

Předeslaná pochybnost se však může snadno rozřešit, pokud se bedlivě přihlédne, kterak poznané věci existují v intelektu; abychom pokud možno postoupili od našeho intelektu k poznání Božího intelektu, musíme uvážit, že vnější věc, námi poznaná v našem intelektu neexistuje dle vlastní přirozenosti, nýbrž je nutno, aby v našem intelektu byla její podoba, skrze niž intelekt přechází v uskutečnění. Avšak takto uskutečněn skrze tuto podobu, skrze vlastní tvar poznává samotnou věc, nikoli však tak, že by samotné poznání bylo úkonem, přecházejícím na poznanou věc, jako ohřívání přechází na ohřívaného, nýbrž zůstává v rozumějícím dle čeho má vztah k věci, která se poznává z toho, že uvedený tvar, jenž je základem intelektuálního úkonu jako tvar, je jejím podobenstvím.

Dále dlužno uvážit, že intelekt, upravený podobou věci, porozumíváním vytváří sám v sobě jakousi pozornost na poznanou věc, jež je důvodem toho, co označuje vymezení; a to je nepochybně nutné proto, že intelekt poznává neodlišně věc nepřítomnou i přítomnou, v čemž se s intelektem schází obrazotvornost. Avšak intelekt má dále ještě to, že také poznává věc

jako oddělenou od nehmotných podmínek, bez kterých v přirozenosti věcí neexistuje; a to nemůže být, leda vytvoří-li si intelekt uvedenou pozornost. Jelikož však je tento poznaný záměr jakoby cílem činnosti pochopení, liší se od poznatelné podoby, jež uvádí intelekt do uskutečnění, jež se musí považovat za základ chápající činnosti, třebaže obojí je podobenstvím poznané věci. Totiž z toho, že pochopitelná podoba, jež je tvarem intelektu a základem porozumění, je podobenstvím zevní věci, vyplývá, že intelekt vytváří pozornost podobnou oné věci; vždyť jaké to je, tak takové koná; a z toho, že pochopená pozornost je podobná nějaké věci, plyne, že intelekt poznává onu věc tvorbou podobné pozornosti. Avšak Boží intelekt nechápe žádnou jinou podobou, než svou bytností, jak už bylo prokázáno; (Kap. 46) přesto však svou bytností je podobenstvím všech věcí (Kap. 29). Z toho tedy vyplývá, že pojem Božího intelektu, pokud poznává sebe sama, což je jeho slovem, nejenže je podobenstvím samotného poznaného Boha, nýbrž také všech, jichž je Boží bytnost podobenstvím. Tak tedy jednou pochopitelnou, srozumitelnou podobou, jež je Boží bytností a jednou poznanou pozorností, jež je Božím slovem, může Bůh pochopit mnohé.

Kapitola 54.
O tom, kterak jediná Boží bytnost je vlastní podobou všeho pochopitelného

Někomu se ovšem zase může zdát nesnadné či nemožné, že jediné a totéž jednoduché, jako Boží bytnost, je vlastní ráz neboli podobenství různých; neboť je-li odlišení různých věcí z důvodu vlastních tvarů, co by bylo dle vlastního tvaru něčemu podobné, tak je nutné, aby bylo shledáno druhému nepodobné. Mají-li však různá podle něčeho něco společného, tak nic nebrání, aby měly jedno podobenství, jako člověk a osel, pokud jsou živočichové. Z toho plyne, že Bůh nemá o věcech vlastní poznání, nýbrž společné; neboť podle způsobu, jímž podobenství poznávaného je v poznávajícím, následuje činnost poznávání, jakož i ohřívání na způsob tepla; podobenství poznávaného je totiž v poznávajícím jako tvar, jímž se jedná.

Má-li Bůh vlastní poznání o mnohých, je tedy zapotřebí, aby byl sám vlastním důvodem jednotlivého, což se musí zkoumat, kterak tomu je. Jak totiž praví Filozof, (VIII Metaph.,7,3,8; 1043 b) tvary a vymezení věcí, jež je označují, jsou podobné číslům; neboť když se v číslech nějaká jednotka přičte nebo odečte, změní se druh čísla, jak je zřejmé u dvojnásobku nebo trojnásobku; podobně však je tomu ve vymezeních, neboť když se jedna odlišnost přidá nebo odečte, různí se druh; smysly poznatelná podstata se totiž po přidání rozumové nebo nerozumové odlišuje druhem.

Avšak v tom, co v sobě obsahuje mnohé, nechová se intelekt tak, jako přirozenost; neboť to, co se vyžaduje k bytí nějaké věci, již nesnáší bytí oné věci po rozdělení přirozenosti; přirozenost živočicha totiž nezůstane, jestliže se duše odstraní z těla. Někdy však může intelekt odděleně přijmout to, co je spojeno s bytím, když jedno z nich nespadá do rázu druhého, a tím se může v trojnásobku uvažovat toliko dvojnásobné a u rozumného živočicha toliko to, co je smysly vnímatelné; proto intelekt může to, co obsahuje mnohé, přijmout jako vlastní ráz mnohých poznáváním některých z nich bez ostatních. Může totiž přijmout desítku jako vlastní ráz devítky s odečtením jedné jednotky a podobně i vlastní ráz jednotlivých čísel obsažených níže; podobně i v člověku může přijmout vlastní vzor nerozumného živočicha jako takového i jeho jednotlivých druhů, ledaže by přidal nějaké dané odlišnosti. Proto nějaký filozof, jménem Clemens, uvádí, že "vznešenější ve jsoucnech jsou vzory méně vznešených" (Dion. - De Div. Nom.,V).

Boží bytnost však v sobě obsahuje vznešenosti všech jsoucen; nikoli ovšem na způsob složení, nýbrž na způsob dokonalosti, jak bylo výše prokázáno (Kap.31). Avšak každý tvar, ať vlastní nebo společný, dle toho, že něco uvádí, je jakási dokonalost; neobsahuje však nedokonalost, leda snad proto, že se odchyluje od opravdového bytí; Boží intelekt tedy může poznat to, co je každému v jeho bytnosti vlastní, porozuměním tomu, v čem se jeho bytnost

napodobuje a v čem se odchyluje od jeho dokonalosti; totiž poznáváním jeho bytnosti jako napodobitelné způsobem života a nikoli poznáváním, přijímá vlastní tvar rostliny; jestliže však jako napodobitelnou způsobem poznání a bez ohledu na vlastní tvar živočicha a tak o ostatních. Tak je tedy zřejmé, že Boží bytnost, pokud je naprosto dokonalá, může se přijmout jako vlastní ráz jednotlivých; proto skrze ni Bůh může mít vlastní poznání o všem.

Jelikož se ale vlastní ráz jednoho odlišuje od vlastního rázu druhého, přičemž odlišení je základem mnohosti, je třeba v Božím intelektu uvážit jakési odlišení a mnohost poznaných rázů, dle čehož to, co je v Božím intelektu, je vlastním důvodem různého. Pročež, jelikož to je ono, podle čeho Bůh poznává vlastní zřetel přizpůsobení, jež má k němu vlastní tvor, zbývá, že rázy věcí v Božím intelektu nejsou víceré ani odlišené, leda jen podle toho, že Bůh poznává, že věci mnohými a různými způsoby jsou jemu připodobnitelné. A dle toho Augustin praví, že Bůh z jiného důvodu učinil člověka a z jiného koně; a "důvody věcí" jsou četné v Boží mysli. (Lib. Octoginta Trium Quaest, XLVI) V tom se také poněkud zachovává Platonův názor, uznávající ideje, podle kterých se vytváří všechno, co existuje v hmotných věcech. (Timaeus)

Kapitola 55.

O tom, že Bůh poznává současně všechno

Z uvedeného se však dále jeví, že Bůh poznává současně všechno.

Náš intelekt nemůže zároveň poznat mnohé v uskutečnění, jelikož, "intelekt v uskutečnění je poznané v uskutečnění" (III De Anima, 4, 12; 5, 2; 430 a), jestliže by současně poznával mnohé v uskutečnění, následovalo by, že intelekt by byl současně mnohé dle jednoho rodu, což je nemožné. Pravím však, dle jednoho rodu, jelikož nic nebrání, aby tentýž podmět byl uzpůsobován různými tvary různých rodů; jako je totéž tělo vytvořené a zbarvené. Avšak poznatelné podoby, jimiž je intelekt uzpůsobován k tomu, že jsou vskutku poznané, jsou všechny jednoho druhu: mají totiž jeden ráz bytí, třebaže věci, jejichž jsou podoby, nescházejí se v jeden ráz bytí: proto ani nejsou opačné opačnosti věcí, jež jsou mimo duši. A odtud je, že přijímá se něco mnohé jakýmkoli způsobem sjednocené, poznává se zároveň: poznává přece současně souvislý celek, nikoli část po části; a podobně současně poznává větu, nikoli prvně podmět a potom přísudek; jelikož poznává všechny části dle jediné podoby celého. Z toho tedy můžeme přijmout, že cokoli mnohé se poznává jedinou podobou, může se současně poznat: avšak vše, co Bůh poznává, poznává jedinou podobou, jíž je jeho bytnost; může tudíž poznat všechno zároveň.

Taktéž: poznávající síla nepoznává něco v uskutečnění, leda je-li zde záměr, pročež i představy uchované v orgánu, někdy si nepředstavujeme v uskutečnění, jelikož záměr se na ně nevztahuje; touha totiž hýbe v jednajících do uskutečnění jiné mohutnosti vůlí. Tedy mnohé, k čemu se záměr zároveň nevztahuje, nevnímáme současně; avšak to, co musí spadat pod jeden a tentýž záměr, musí být poznáno zároveň; kdo totiž uvažuje přirovnání dvou, řídí záměr k obojímu a současně vnímá obojí. Avšak vše, co je v Božím vědění, musí spadat pod jeden záměr; Bůh totiž zamýšlí vidět svou bytnost dokonale, neboli vidět ji dle celé její síly, pod čímž se uzavírají všechna. Bůh tedy pohlížením na svou bytnost poznává současně všechno.

Dále: je nemožné, že je jediný jediný úkon intelektu postupně mnohá uvažujícího; když se totiž úkony odlišují dle předmětů, bude zapotřebí, že je různý úkon intelektu, jímž se uvažuje první a jímž se uskutečňuje druhé. Boží intelekt má však jediný úkon, a ten je jeho bytnost, jak už bylo prokázáno (Kap. 45); nepoznává tedy postupně, nýbrž své poznané uvažuje současně všechno.

Dále: postupování nelze chápat bez doby, ani dobu bez pohybu, jelikož doba je "počet pohybů dříve a později" (IV Phys.,XI,5; 219 a). V Bohu je však nemožné, že je nějaký pohyb, jak vyplývá z řečeného (Kap.13); v Božím uvažování tedy není žádný postup a tak vše, co poznává, uvažuje současně.

Taktéž: Boží rozumění je samotným jeho bytím, jak je zřejmé z výše uvedeného (Kap. 45); avšak v Božím bytí není dříve a později, nýbrž je celé současně, jak bylo výše prokázáno (Kap. 15); tedy ani Boží uvažování nemá dříve a později, nýbrž všechno poznává současně.
Mimo to: každý intelekt, poznávající jedno po druhém, je někdy možností poznávající a jindy uskutečněním; zatímco totiž poznává první v uskutečnění, druhé poznává v možnosti. Avšak Boží intelekt není nikdy v možnosti, nýbrž je vždy v uskutečnění poznávající; nepoznává tedy věci postupně, nýbrž poznává všechno současně.
Tuto pravdu však dosvědčuje Písmo svaté: praví se, že u Boha "není proměny, ani střídání světla a stínu" (Jak 1,17).

Kapitola 56.
O tom, že v Bohu není pohotovostní poznání
Z toho se však ukazuje, že v Bohu není pohotovostní poznání. U toho, u čeho je totiž pohotovostní poznání, tak se všechno současně nepoznává, něco se poznává v uskutečnění, jiná se poznává v pohotovosti. Bůh však poznává všechno současně, jak bylo prokázáno (kap. 55); není v něm tedy pohotovostní poznání.
Mimo to: mající pohotovost a neuvažující je nějak v možnosti, avšak jinak, než jak se rozumělo předtím; bylo však prokázáno (Kap.55), že Boží intelekt není žádným způsobem v možnosti; není v něm tedy žádným způsobem pohotovostní poznání.
Dále: každý intelekt něco pohotovostně poznávajícího má něco jiného za svou podstatu, nežli je jeho intelektuální činnost, jež je samotným uvažováním; pohotovostně poznávajícímu intelektu totiž chybí jeho činnost, avšak jeho bytnost mu chybět nemůže. V Bohu však jeho bytnost je jeho činnost, jak už bylo prokázáno (Kap.45); v jeho intelektu tedy není pohotovostní poznání.
Taktéž: intelekt poznávající toliko pohotovostně není ve své nejzažší dokonalosti, tedy také blaženost, jež je nejlepší, neuznává se dle pohotovosti, nýbrž podle uskutečnění Je-li tedy Bůh svou podstatou pohotovostně poznávající, uvažovaný dle své podstaty, nebude všeobecně dokonalý, čehož opak je už prokázán. (Kap.28)
Dále: bylo prokázáno (Kap.46), že sám je rozumějící svou bytností, nikoli však skrze nějaké rozumové podoby, přidané bytnosti. Avšak každý intelekt v pohotovosti poznává skrze nějaké podoby, neboť pohotovost je buď nějaké uzpůsobení intelektu k přijetí poznatelných podob, jimiž se poznávající stává v uskutečnění, nebo je uspořádané nahromadění samotných podob, existujících v intelektu, nikoli dle úplného úkonu, nýbrž středním způsobem mezi možností a uskutečněním; není v něm tedy pohotovostní poznání.
Mimoto: pohotovost je jakási jakost; Bohu však nemůže připadnout ani jakost, ani nějaký případek, jak bylo výše prokázáno (Kap.23); Bohu tedy nepřísluší pohotovostní poznání.
Jelikož však uzpůsobení, jímž je někdo toliko v pohotovosti uvažující nebo chtějící či jednající, se připodobňuje uzpůsobení spícího, a odtud pochází to, co David odstraňoval od Boha jakožto pohotovostní způsobení, když říkal: "Ano, nedříme a nespí ten, jenž chrání Izraele" (Ž 121,4). Odtud je i to, co se praví: "Oči Páně jsou tisíckrát jasnější než slunce" (Sír 23,19); neboť slunce svítí vždy v uskutečnění.

Kapitola 57.
O tom, zda Boží vědění je postupující
Z toho však dále plyne, že Boží uvažování není úsudkové neboli postupující či přemítavé. Naše uvažování je totiž úsudkové tehdy, když od uvážení jednoho přecházíme ke druhému, když usuzujeme ze základů na závěr: někdo totiž neusuzuje či nepostupuje z toho, že přihlíží, kterak závěr vyplývá z předeslaných vět, současně uvažuje obojí; to se totiž neděje dokazováním, nýbrž posuzováním důkazu; jako ani hmotné poznávání není z toho, že posuzuje hmotné. Bylo však prokázáno (Kap.55), že Bůh neuvažuje jedno po druhém jakoby

postupně, nýbrž současně všechno; jeho poznání tedy není úsudkové neboli postupující, třebaže poznává postup a usuzování všech.
Taktéž: každý posuzující vnímá základy a závěr jinou úvahou; po uvážení základů by totiž nebylo potřeba postupovat k závěru, kdyby se z toho, že se uvažují základy, uvážily také závěry. Bůh však poznává vše jediným úkonem, jenž je jeho bytnost, jak už bylo prokázáno (Kap. 46); jeho poznání tedy není vytvářející úsudek.
Mimo to: každé poznání, vytvářející úsudek, má něco z možnosti a něco z uskutečnění; závěry v základních větách jsou totiž v možnosti. V božském intelektu však možnost nemá místo, jak bylo výše prokázáno (Kap. 16); božský intelekt tedy nemá postupnost v poznání.
Dále: v každém postupujícím vědění musí být něco zapříčiněno; základy jsou totiž jaksi účinnou příčinou závěru, takže se i důkaz nazývá "úsudek dávající poznat" (I Poster. Anal. 2,4; 71b). V božském vědění však nemůže být něco zapříčiněného, jelikož samotné Boží vědění je Bůh sám, jak je zřejmé z předešlého. (Kap.45) Vědění Boží nemůže být proto postupující.
Dále: to, co se přirozeně poznává, je nám známo bez usuzování: jak je zřejmé z prvních základů. V Bohu však nemůže být poznání, leda přirozené, či spíše bytnostní; jeho vědění je totiž jeho bytností, jak bylo výše prokázáno (Kap. 45). Boží poznávání tedy není úsudkové.
Mimo to: všechen pohyb je nutno uvést na prvního hybatele, jenž je toliko pohybující a nehnutý; takže to, od čeho je první původ pohybu, je bytí naprosto pohybující a nehnuté. To však je božský intelekt, jak už bylo prokázáno (Kap. 44); je tedy nutné, že božský intelekt je naprosto hýbající a nehnutý. Usuzování je však jakýmsi pohybem intelektu, přecházejícího od jednoho ke druhému. Božský intelekt tedy není usuzující.
Taktéž: co je u nás nejvyššího, je níže než to, co je v Bohu; neboť nižší nedosahuje výše, než na svůj vrchol. Nejvyšší v našem poznání však není rozum (ratio), nýbrž intelekt (intellectus), jenž je původem rozumu. Boží poznání tedy není usuzující, nýbrž toliko intelektuální.
Dále: Od Boha se musí odstraňovat každý nedostatek proto, že on je prostě dokonalý, jak už bylo prokázáno (Kap. 28). Avšak z nedokonalosti intelektuální přirozenosti pochází úsudkové poznání; neboť to, co se poznává skrze jiné je méně známé, než to, co se poznává o sobě, ani k tomu, co je známo skrze jiné, nedostačuje přirozenost poznávajícího bez toho, skrze co se stává známým. Avšak v poznávání úsudkem se něco stává známým skrze jiné: co se však intelektuálně poznává, je o sobě známé, a k poznání toho dostačuje přirozenost poznávajícího bez zevnějšího prostředku; proto je zřejmé, že usuzování je jakýsi nedostatek intelektu. Boží vědění tedy nevytváří úsudek.
Dále: bez postupu rozumu se chápe to, čehož pohyby jsou v poznávajícím; zrak totiž nepostupuje za poznáním kamene, jehož obraz je ve zraku. Avšak Boží bytnost je podobenstvím všeho, jak už bylo prokázáno (Kap. 54); nepostupuje tedy k poznání něčeho postupem rozumu.
Je také zřejmé řešení toho, co se zdá uvádět v postup do Božího vědění. Jednak z toho, že skrze své vědění poznal jiné, což však bylo prokázáno, že se neděje postupně, jelikož jeho bytnost se má k jiným nikoli jako základ k závěru, nýbrž jako podoba k poznaným věcem. Jednak z toho, že se některým zdálo nepříhodným, jestliže Bůh nemůže usuzovat; má totiž vědění o usuzování jako posuzující, a nikoli že takto usuzováním postupuje.
Avšak tuto pravdu, prokázanou důvody, dosvědčuje také Písmo svaté; praví totiž: "vidí všechno jako nahé a odkryté" (Žid4,13); to, co známe usuzováním, není nám o sobě obnažené a odkryté, nýbrž se otevírá a obnažuje rozumem.

Kapitola 58.
O tom, že Bůh nerozumí skládáním a dělením

Tím se také může prokázat, že Boží intelekt nepoznává na způsob intelektu skládajícího a dělícího.

Poznává totiž vše poznáváním své bytnosti. (Kap.46) Svou bytnost však nepoznává skládáním nebo dělením; poznává totiž sebe sama, jak je. V něm však není žádná složenina; nepoznává tedy na způsob skládajícího a dělícího.

Dále: to, co se intelektem skládá a dělí, je způsobilé, aby bylo uvažováno odděleně od něho: skládání a dělení by totiž nebylo potřeba, kdyby se tím samým, že se poznává co je, pokládalo současně co v něm vězí nebo nevězí. Kdyby tedy Bůh poznával na způsob intelektu skládajícího a rozdělujícího, následovalo by, že by neuvážil vše jediným vjemem, nýbrž každé odděleně, jenže opak toho byl už prokázán. (Kap. 55)

Dále: u Boha nemůže být dříve a později; avšak skládání a dělení je pozdější, než úvaha toho, co čím je, jež je jeho základem. V úkonu Božího intelektu tedy nemůže být skládání a dělení.

Taktéž: vlastním předmětem intelektu je co čím je; proto intelekt není klamán stran toho, leda případečně. Avšak stran skládání a dělení je klamán, jakož i smysl, jenž je o vlastních vždy pravdivý, kdežto v jiných se klame. V Božím intelektu však není něco případečně, nýbrž pouze to, co je o sobě (Kap. 23). V Božím intelektu tedy není skládání ani dělení, nýbrž prosté přijetí věci.

Dále: vytvořené složení věci intelektem skládajícím a dělícím existuje v samotném intelektu, nikoli ve věci, jež je mimo duši. Jestliže by tedy Boží intelekt soudil o věcech na způsob intelektu skládajícího a dělícího, pak bude samotný intelekt složený. To je nemožné, jak bylo výše řečeno. (Kap. 18)

Taktéž: intelekt skládající a dělící přisuzuje různým složeninám různá; skládání intelektu totiž nepřesahuje meze skládání, pročež složenina, jíž intelekt soudí, že člověk je živočich, neusuzuje, že trojúhelník je postava; avšak skládání a dělení je jakási činnost intelektu. Kdyby tedy Bůh uvažoval věci skládáním a dělením, plynulo by z toho, že jeho rozumění není jen jediné, nýbrž mnohonásobné, a pak i jeho bytnost nebude jen jedna, zatímco však jeho intelektuální činnost jest jeho bytností, jak bylo výše prokázáno. (Kap.45)

K vůli tomu však nemusíme říkat, že nezná vypovídaná; neboť jeho bytnost, protože je jediná a jednoduchá, je vzorem všech mnohonásobných a složených. A tak Bůh skrze ni poznává všechno množství i složení, jak přirozenosti, tak rozumu.

S tím dále souhlasí autorita Písma svatého; praví totiž: "Mé úmysly nejsou úmysly vaše" (Iz 55,8); a přece se praví: "Hospodin zná smýšlení lidí" (Ž 94,11), což jasně vychází skrze skládání a dělení intelektu

Dionysius také praví: "Boží moudrost sebepoznáním poznává všechno i hmotné nehmotně, i nedělitelně rozdělené, i mnohé sjednotitelně." (De Div. Nom., VII.)

Kapitola 59.
O tom, že od Boha se nevylučuje pravdivost vypovídatelného

Z toho však také vychází najevo, že, i když poznání Božího intelektu se nemá na způsob skládajícího a dělícího, přece se od něho nevylučuje pravda, jež je dle Filozofa pouze stran skládání a dělení intelektu. (V. Metaph.,4,1; 1027 b; III De Anima,6;430a)

Je-li totiž pravda intelektu "vyrovnáváním intelektu a věci" (Isaac, De Definitionibus), dle toho, že "intelekt praví, že je, co je, nebo není, co není" (III Metaph.,7,1; 1011 b), k tomu v intelektu náleží pravda, co intelekt praví, nikoli k činnosti, kterou to praví; k pravdivosti intelektu se totiž nevyžaduje, aby se samotné poznávání věci rovnalo, jelikož věc je někdy hmotná, kdežto poznání nehmotné. Je však třeba, aby to, co intelekt poznáváním praví a poznává, bylo úměrné věci, že totiž tak to je ve věci, jak intelekt praví. Avšak Bůh svým jednoduchým rozuměním, v němž není skládání ani dělení, poznává nejen bytnosti věcí, nýbrž také vypovídané, jak bylo prokázáno (Kap.57 a 58),a tak to, co Boží intelekt praví

poznáváním, je skládání a dělení. Z Božího intelektu se tedy z důvodu jeho jednoduchosti nevylučuje pravdivost.

Dále: Když něco nesloženého se vypovídá nebo rozumí, samo nesložené, pokud je ze sebe, není věci rovné ani nerovné, jelikož stejnost a nestejnost se nazývají podle srovnání. Avšak nesložené, pokud je ze sebe, neobsahuje nějaké přirovnání ani aplikaci k věci, pročež se ze sebe nemůže nazývat ani pravdivým ani klamným, nýbrž toliko složené, v němž se označuje přirovnání nesloženého k věci známkou složení nebo rozdělení. Ale nesložený intelekt poznáváním čím co je chápe bytnost věci v jakémsi přirovnání k věci, ježto ji chápe jako takovou bytnost věci: proto, i když samo nesložené a také vymezení není o sobě pravdivé nebo klamné, přece intelekt, rozumějící co čím je, je prý zajisté vždy o sobě pravdivý, jak je zřejmé v třetí knize O duši (III De Anima, 6,7; 430 b). Třebaže by případečně mohl být klamný, nakolik buď vymezení uzavírá v sobě nějaké složení nebo části vymezení navzájem, nebo celého vymezení k vymezenému; pročež se bude nazývat, podle čeho se poznává jako vymezení té či oné věci, jak je přijímána intelektem, buď prostě klamnou, pokud části vymezení navzájem nesouvisejí, jako nazývá-li se živočich necitový; nebo klamnou dle této věci, jako kdyež se vymezení kruhu přijímá jako trojúhelníku. Kdybychom tedy uznali nemožné,že by takto božský intelekt poznával pouze v souhrnu, ještě by byl pravdivým poznáváním své bytnosti jako své.

Dále: Boží jednoduchost nevylučuje dokonalost, jelikož ve svém jednoduchém bytí má všechnu dokonalost, která se nachází v jiných věcech, jakýmsi shromážděním dokonalostí neboli tvarů, jak už bylo prokázáno. (Kap. 28) Avšak náš intelekt poznáváním nesložených nedosahuje ke své nejzazší dokonalosti; je totiž stále v možnosti s ohledem na složení nebo dělení, jako u přirozených jednoduchá jsou v možnosti s ohledem na složená a části s ohledem na celek. Bůh tedy dle svého jednoduchého poznání má onu dokonalost poznání, kterou má náš intelekt obojím poznáním jak složených tak nesložených. Avšak pravda sleduje náš intelekt v jeho dokonalém poznání, když již dospěl až ke složení. Tedy i v samotném jednoduchém Božím rozumění je pravda.

Taktéž: jelikož je Bůh dobrem všeho dobra, jako v sobě mající všechno dobro, jak bylo výše prokázáno (Kap.40), nemůže mu chybět dobrota intelektu. Avšak "skutečné je dobro intelektu", jak je zřejmé u Filozofa (VI Ethicorum,2,3; 1139 a). Tedy je v Bohu pravda.

A to je totéž, co se praví v žalmu: "Bůh je však pravdomluvný." (Ř 3, 4)

Kapitola 60.

O tom, že Bůh je pravda

Z předeslaného se však ukazuje, že samotný Bůh je pravdou.

Pravda je totiž jakousi dokonalostí inteligence, neboli činnosti intelektu, jak už bylo řečeno. (Kap.59) Avšak Boží poznání je jeho bytností, také samotné rozumění, jelikož je Božím bytím, jak bylo prokázáno (Kap.45), je dokonalé bez nějakého získaného zdokonalení, nýbrž skrze sebe samotné, jak už bylo prokázáno (Kap.28) o Božím bytí. Zbývá tedy, že sama Boží bytnost je pravdou.

Taktéž: "pravda je jakousi dobrotou intelektu" dle Filozofa (VI Ethic.,2,3; 1139 a). Bůh však je svá dobrota, jak bylo výše prokázáno (Kap. 38). Bůh je tedy také svou pravdou.

Mimo to: O Bohu se nemůže nic říci podílně, ježto je svým bytím, které se na ničem nepodílí (Kap.23). Avšak pravda je v Bohu, jak už bylo prokázáno (Kap. 59). Jelikož se tedy neříká podílně, je třeba ,aby se pravilo podstatně (Kap.38). Bůh je tedy svou pravdou.

Dále: i když pravdivé vlastně "není ve věcech, nýbrž v mysli" (V Metaph.,4,1; 1027 b), přece se věc někdy nazývá pravdivou podle toho, že vlastně dosáhne úkonu vlastní přirozenosti; proto Avicenna praví ve své Metafyzice, že "pravdivost věci je vlastnost bytí každé věci, jež jí bylo stanoveno" (Tract.,VIII, 6), nakolik je taková věc zrozena, aby činila o sobě opravdové

hodnocení a nakolik napodobuje svůj vlastní ráz, jenž je v Boží mysli. Avšak Bůh je svou bytností. Ať již tedy hovoříme o pravdě intelektu, nebo o pravdě věci, Bůh je svou pravdou.
To se potvrzuje také autoritou Pána, pravícího o sobě: "Já jsem cesta, pravda a život." (Jan 14, 6)

Kapitola 61.
O tom, že Bůh je nejryzejší pravdou
Po prokázání toho je však zřejmé, že v Bohu je ryzí pravda, jíž se nemůže přimíchat žádný klam a podvod.
Pravda totiž nesnáší klamnost, jako ani běloba čerň. Bůh však nejenže je pravdivý, nýbrž je samotná pravda. Tedy v něm nemůže být klamnost.
Dále: intelekt není klamán v poznávání, co čím je , jako ani smysl ve vlastním smysly vnímatelném. Avšak veškeré poznávání Božího intelektu se má ke způsobu intelektu poznávajícího, co čím je, jak bylo prokázáno (Kap.58); je tedy nemožné, aby byl v Božím poznání omyl nebo klam nebo podvod.
Mimo to: intelekt v prvních základech nebloudí, nýbrž někdy v závěrech, k nimž ze základů postupuje usuzováním. Boží intelekt však není usuzující neboli postupující, jak už bylo prokázáno (Kap.57). Nemůže v něm tedy být klam nebo podvod.
Taktéž: čím je nějaká poznávací síla vznešenější, tím je její vlastní předmět všeobecnější, víceré v sobě zahrnující; pročež to, co zrak vnímá případečně, to obecný smysl nebo obrazotvornost poznává jako obsažené pod vlastním předmětem. Avšak síla Božího intelektu je na vrcholu bystrosti v poznávání; tedy vše poznávatelné se k němu přirovnává jako poznávatelné vlastně a o sobě a nikoli případečně. V takovém však poznávací síla nebloudí; není tedy možné, aby Boží intelekt bloudil v něčem poznávatelném.
Dále: intelektuální pohotovost je jakási dokonalost intelektu v poznávání: v souladu s intelektuální pohotovostí se však nestává, že by intelekt vyjádřil klam, nýbrž vždy pravdivé; vyjadřovat pravdivé je totiž dobrý úkon intelektu, kdežto intelektuální pohotovost má vydat dobrý úkon. Boží intelekt je však svou přirozeností dokonalejší, než lidský intelekt pohotovostí ctnosti; je totiž na vrcholu dokonalosti. Zbývá tedy, že v Božím intelektu nemůže být klam.
Dále: vědění lidského intelektu je nějak zapříčiněno věcmi, a z toho plyne, že to, co můžeme vědět, je mírou lidského vědění; z toho je pravdivo, že intelekt posoudí, že věc se má tak a nikoli jinak. Avšak Boží intelekt je svým věděním příčinou věcí; proto je jeho vědění nutně mírou věcí, jako umění je mírou uměleckých děl, z nichž každé je dokonalé natolik, nakolik se shoduje s uměním; takové je tedy přirovnání božského intelektu k věcem, jako je přirovnání věcí k lidskému intelektu. Avšak klamnost, zapříčiněná z nestejnosti lidského intelektu a věcí, není ve věcech, nýbrž v intelektu; nebýt tedy všemožné úměrnosti Božího intelektu k věcem, byla by klamnost ve věcech, nikoli v Božím intelektu. Klamnost však přece není ve věcech, jelikož každá má z pravdivosti tolik, kolik má každá z bytí; není tedy nějaká neúměrnost mezi božským intelektem a věcmi, ani nemůže být nějaká klamnost v Božím intelektu.
Taktéž: jako "je pravdivé dobrem intelektu", tak "klamné je zlem jeho samého"; (Ethic.,VI,23,3; 1139 a) přirozeně totiž toužíme poznat pravdivé a vyhýbáme se tomu, abychom byli podvedeni klamným. Avšak v Bohu nemůže být zlo, jak bylo prokázáno (kap.39); nemůže v něm tedy být nějaká klamnost.
Odtud je, co se praví: "Bůh je pravdivý" (Ř 3,4); "Bůh není jako člověk, aby lhal" (Nu 23,19); "Bůh je světlo a není v něm nejmenší tmy." (J 1,5)
Kapitola 62.
O tom, že Boží pravda je první a nejvyšší pravda
Z prokázaného zřejmě vyplývá, že Boží pravda je první a nejvyšší pravda.

"Jako je totiž uzpůsobení věcí v bytí, tak je i v pravdivosti", jak je zřejmé skrze Filozofa (II Metaph. 1,5; 993 b): a to proto, že pravdivé a jsoucno se navzájem doprovázejí. Je totiž pravdivé, "když se říká, že je, co je, nebo, že není, co není (III Metaph., 7,1; 1O11 b). Boží bytí je však první a nejdokonalejší; tedy i jeho pravda je první a nejvyšší.

Taktéž: co je někomu příhodné skrze jeho bytnost, tak je mu příhodné nejdokonaleji; avšak pravda se Bohu přiděluje podstatně, jak bylo prokázáno (kap.60); tedy jeho pravda je první a nejvyšší.

Mimo to: pravda v našem intelektu je z toho, že se přirovnává pochopené věci, avšak příčina stejnosti je jednota (V Metaph.,15, 4; 1021 a); je-li tedy v Božím intelektu naprosto totéž intelekt, a to, co se rozumí, tedy jeho pravda bude první a nejvyšší.

Dále: to, co je mírou v každém druhu, je v onom druhu nejdokonalejším; pročež se všechny barvy měří podle bílé. Avšak Boží pravda je mírou veškeré pravdy; pravdivost našeho intelektu se totiž měří od věci, jež je mimo duši, a z toho se náš intelekt nazývá pravdivým, že souhlasí s věcí; avšak pravdivost věcí se přiměřuje k Božímu intelektu, jenž je příčinou věcí, jak se dále prokáže (Kn.II, kap. 24); jako pravdivost uměleckých děl se měří uměním umělce; tehdy je totiž pravdivá skříň, když souhlasí s uměním. Protože tedy Bůh je prvním intelektem a prvním poznatelným, pak se pravda kteréhokoli intelektu nutně měří jeho pravdou, neboť "všechno se měří prvním svého druhu", jak uvádí Filozof (X Metaphysicae, 1,7,8; 1052 b). Boží pravda je tedy první, nejvyšší a nejdokonalejí pravdou.

Kapitola 63.

Důvody těch, kteří chtějí Bohu upírat poznání jednotlivin.

Jsou však někteří, kteří usilují upírat dokonalosti Božího poznání znalost jednotlivin. Prokazují to sedmi způsoby.

První způsob je ze samotné podmínky jednotliviny. Je-li totiž základem jednotliviny označená hmota, pak se nezdá, že by mohly jednotliviny poznat nějakou nehmotnou silou, protože každé poznání nastává jakýmsi přizpůsobením, takže i v nás jsou jednotliviny poznávány pouze těmi mohutnostmi, které užívají hmotných orgánů jako představivost, smysly a podobně. Ježto je ale náš intelekt nehmotný, nepoznává jednotliviny; ještě méně tedy poznávající jednotliviny je Boží intelekt, jenž se vzdaluje od hmoty nejvíce; a tak se nijak nezdá, že by Bůh mohl poznávat jednotliviny.

Druhý je, že jednotliviny nejsou vždy; buď tedy jsou Bohu známy vždy, nebo jsou mu někdy známy a někdy neznámy; první nemůže být, jelikož o tom, co není, nemůže být vědomost, jež je pouze o pravdivých věcech; avšak to, co není, nemůže být pravdivé. Druhé také nemůže být, jelikož poznání Božího intelektu je naprosto neměnné, jak bylo výše prokázáno (Kap. 45).

Třetí způsob je z toho, že ne všechny jednotliviny vzcházejí z nutnosti, avšak některé nahodile; pročež o nich nemůže být určité poznání, leda když jsou; určité poznání totiž je, pokud nemůže být klamné. Avšak všechno poznání, jež je o nahodilém, je-li budoucí, může klamat; může přece nastat opak toho, co se chová v poznání: kdyby totiž nemohlo nastat opačné, bylo by zase nutné; pročež o budoucích nahodilých nemůže v nás být vědění, nýbrž jakési domnělé uvážení. Dlužno však předpokládat, že veškeré Boží poznání je nejjistější a neomylné, jak bylo výše prokázáno (Kap.61), také je nemožné, že Bůh začne znovu něco poznávat k vůli jeho neměnitelnosti, jak bylo uvedeno (Kap.45). Z toho se zdá vyplývat, že nepoznává nahodilé jednotliviny.

Čtvrtý je z toho, že příčinou některých jednotlivin je vůle. Účinek se však nemůže poznat dříve než je, leda ve své příčině; pouze tak totiž může být, než začne být v sobě. Avšak nikdo nemůže poznat určitě hnutí vůle, leda chtějící, v jehož moci je. Je tedy nemožné, aby Bůh měl nějakou povědomost o těchto dobrovolných hnutích, které mají příčinu ve vůli.

Pátý způsob je z nekonečnosti jednotlivin. "Nakolik je totiž nekonečné takové jaké je, je neznámé" (I Phys. 4,4; 187 b): neboť všechno, co se poznává, měří se nějak podle poznání poznávajícího, ježto měření není ničím jiným, než zjištění měřené věci; pročež všechno umění oddaluje nekonečné. Jednotliviny jsou však nekonečné, nejméně v možnosti; zdá se tedy nemožné, že Bůh poznává jednotliviny.

Šestý je ze samotné bezcennosti jednotlivin. Když se totiž vznešenost vědy někdy odvozuje ze vznešenosti poznávaného, zdá se, že také bezcennost poznatelného působí na bezcennost vědy. Boží intelekt je však nejvznešenější; jeho vznešenost tedy nestrpí, aby Bůh poznával něco nejbezcennějšího mezi jednotlivinami.

Sedmý způsob pochází ze zloby, která se nachází v některých jednotlivinách. Je-li totiž poznávané nějakým způsobem v poznávajícím, avšak zlo být v Bohu nemůže, jak bylo výše prokázáno (Kap.39), zdá se, že z toho vyplývá, že Bůh naprosto nepoznává zlo a zbavení něčeho, nýbrž pouze intelekt, jenž je v možnosti; zbavení něčeho totiž nemůže být, leda v možnosti. Z toho plyne, že Bůh nemá znalosti o jednotlivinách, v nichž se nachází zlo a zbavení něčeho.

Kapitola 64.

Pořadí toho, co se musí říci ve věci Božího poznání

K vyloučení tohoto bludu a též k prokázání dokonalosti Božího vědění je však třeba bedlivě zkoumat pravdu stran uvedených jednotlivin, aby se vyvrátilo to, co je proti pravdě. Předně tedy prokážeme, že Boží intelekt poznává jednotliviny; za druhé, že poznává ta, které nejsou v uskutečnění; za třetí, že poznává nahodilé budoucí neomylným poznáním; za čtvrté, že poznává hnutí vůle; že páté, že poznává nekonečná; za šesté, že poznává jakákoli bezcenná a nejmenší ve jsoucnech; za sedmé, že poznává zla a jakákoli zbavení něčeho patřičného čili vady.

Kapitola 65.

O tom, že Bůh poznává jednotliviny

Prvně tedy prokážeme, že poznání jednotlivin nemůže Bohu chybět. (Kap.63)

Výše totiž bylo prokázáno (Kap. 49), že Bůh poznává jiné, na kolik je jeho příčinou. Avšak božské účinky jsoucí o sobě , jsou jednotlivé věci. Bůh totiž tím způsobem zapříčiňuje věci, na kolik způsobuje, že ony jsou v uskutečnění. Všeobecno však není věc jsoucí o sobě, nýbrž má bytí pouze v jednotlivinách, jak se prokazuje v Metafyzice (VII Metaph.6,13,14; 1038 b). Bůh tedy poznává věci jiné, než je on, nejen všeobecně, nýbrž také v jednotlivosti.

Taktéž: když se poznají základy, z nichž se ustavuje bytnost věci, je nezbytné poznat onu věc, jako se poznáním rozumové duše a příslušného těla poznává člověk. Jednotlivé se však ve své bytnosti ustavuje z udané látky a z tvaru, jednotlivě rozlišujícího, jako bytnost Sokrata z tohoto těla a z této duše, jako bytnost obecného člověka z duše a těla, jak je zřejmé v Metafyzice (VII Metaph.,6,10; 1034 b); pročež jako toto spadá ve vymezení člověka všeobecně, tak ono spadá do vymezení Sokrata, jestliže by se mohl vymezit. Proto každý, kdo má poznání látky a toho, čím se látka označuje, i tvaru, jednotlivě ozvláštněného v látce, nemůže postrádat jednotlivé poznání. Avšak Boží poznání dosahuje až k látce, i k jednotlivě ozvlášťňujícím případkům, i k tvarům. Je-li totiž jeho rozumění jeho bytnost (Kap. 45)), je třeba, aby poznával vše, co je jakýmkoli způsobem v jeho bytnosti; v jeho bytnosti jsou zajisté pohotovostí jako v prvním původu vše, co má jakýmkoli způsobem bytí, neboť je prvním všeobecným základem bytí, jimž látka a případek nejsou cizí; látka je totiž jsoucno v možnosti a případek je jsoucno v něčem jiném. Bohu tedy nechybí poznání jednotlivostí.

Dále: dokonalá přirozenost rodu se nemůže poznat, leda poznají-li se jeho prvé odlišnosti a vlastní vášně: neznala by se totiž dokonale povaha čísla, kdyby se neznalo stejné a nestejné. Avšak všeobecné a jednotlivé jsou odlišnosti, neboli o sobě to, co trpí (jedna z Aristotelových

kategorií) jsoucno. Poznává-li tedy Bůh svou bytnost, poznává dokonale všeobecné a jednotlivé. Jako by však dokonale nepoznával všeobecné, kdyby poznával záměr všeobecnosti a nepoznával všeobecnou věc, jako člověka nebo zvíře, tak by dokonale nepoznával jednotliviny, kdyby poznával ráz jednotlivosti a nepoznával to nebo ono jednotlivé. Bůh tedy nutně poznává jednotlivé věci.

Dále: jako je Bůh sám své bytí, tak je své poznání, jak bylo prokázáno (Kap. 45); avšak z toho, že je svým bytím, je třeba, aby se v něm nacházely všechny dokonalosti bytí jako v prvním původu bytí, jak jsme viděli výše (Kap. 28). Je tedy třeba, aby se v jeho poznání nacházela dokonalost všeho poznání jako v prvním zdroji poznání: to by však nebylo, pokud by mu scházela znalost jednotlivin, neboť v tom spočívá dokonalost některých poznávajících. Je tedy nemožné, že by Bůh neměl znalost jednotlivin.

Mimo to: ve všech uspořádaných mohutnostech se obecně nachází, že se vyšší mohutnost vztahuje na četnější a přece je jediná; nižší mohutnost se vztahuje na méně četná a přece se s ohledem na ně zmnohonásobuje, jak je patrné u obrazotvornosti a smyslů; neboť jediná mohutnost představivosti se vztahuje na vše, co poznává pět mohutností smyslů a k více. Avšak poznávající mohutnost je u Boha větší, než u člověka; cokoli tedy člověk svými mohutnostmi, poznává totiž intelektem, obrazivostí a smysly, to Bůh uvažuje jediným svým jednoduchým intelektem. Poznává tedy jednotlivé, jež my vnímáme smysly a obrazivostí.

Dále: Boží intelekt nebere poznání z věcí jako náš, nýbrž spíše svým poznáním je příčinou věcí, jak se prokáže později (Kn.II, Kap.24), a tak jeho poznání, jež má o jiných věcech, je na způsob praktického poznání. Praktické poznání však není dokonalé, leda když dojde k jednotlivostem. Vždyť účelem praktického poznání je činnost, jež se nachází v jednotlivostech. Tedy Boží poznání, jež má o jiných věcech, se vztahuje až k jednotlivostem.

Dále: první pohybovatelné je pohybováno hybatelem, hýbajícím intelektem a touhou, jak už bylo prokázáno (Kap.44). Nějaký hybatel by však nemohl zapříčinit intelektem pohyb, leda že by poznával pohybovatelné, nakolik je zrozeno pohybovat se dle místa; tj. nakolik je zde a nyní a důsledně nakolik je jednotlivé. Tedy intelekt, jenž je hybatelem prvního pohnutelného, poznává první pohybovatelné, nakolik je jednotlivé; za tohoto hybatele se uzná buď Bůh a tak se má věta, nebo něco, co je níže než Bůh, avšak s intelektem, jaký by mohl svou silou poznávat jednotliviny, což náš intelekt nemůže, daleko více by to však mohl Boží intelekt.

Taktéž: "jednající je ctěnější, než trpící a pohaněný" (III De Anima, 5,2; 430 a), jako uskutečnění než možnost. Tedy tvar, jenž je nižšího stupně, nemůže konáním způsobit svou podobnost vyššímu stupni, jako se z nezničitelných hvězdných sil vytvářejí porušitelné tvary v těchto nižších. Porušitelná síla ovšem nemůže vytvořit neporušitelný tvar. Veškeré poznání však nastává připodobněním poznávajícího a poznaného; přesto se však odlišují v tom, že připodobnění v lidském poznání povstává úkonem smysly vnímatelných věcí na poznávající lidské síly. Avšak v Božím poznání je to obráceně: úkonem tvaru Božího intelektu na poznané věci. Tedy tvar smysly vnímatelné věci, jelikož je svou hmotností jednotlivě rozlišena, nemůže způsobit podobnost své jednotlivosti v tom, že je naprosto nehmotná, nýbrž pouze až k silám, které užívají hmotných ústrojí: k intelektu se však přivádějí silou jednajícího intelektu, pokud je naprosto zbaven podmínek hmoty a tak podoba jednotlivosti smysly vnímatelného tvaru nemůže přijít až k lidskému intelektu. Dosáhne-li však podoba Božího intelektu až k bezcennostem věcí, k nimž dosáhne jeho přítomnost, přejde až k jednotlivosti smysly vnímatelného a hmotného tvaru. Boží intelekt tedy může poznat jednotliviny, kdežto lidský nikoli.

Mimo to: Následovala by nepříhodnost, jež Filozof(I De Anima, 80) uvádí proti Empedoklovi, totiž, že "Bůh je nejnemoudřejší", jestliže nepoznává jednotliviny, které poznávají také lidé.

Tato prokázaná pravda se však potvrzuje též autoritou Písma svatého. Praví se totiž: "Není tvora, který by se před ním mohl ukrýt, on vidí všechno jako nahé a odkryté" (Žid 4,13); "Neříkej, ´Já se se schovám před Pánem, a s výsosti kdo na mne bude pamatovat" (Sír.16,16).
Z uvedeného je také zřejmé, kterak opačná námitka (Kap.63 První) nečiní správně závěr; neboť to, co Boží intelekt poznává, třebaže je nehmotné, je podobenstvím jak hmoty, tak tvaru jako první způsobující základ obojího.

Kapitola 66.
O tom, že Bůh poznává to, co není
Za druhé se musí prokázat, že Bohu nechybí ani znalost toho, co není (Kap. 63, Druhá).
Jak je totiž zřejmé z uvedeného (Kap.61), je přirovnání Božího vědění k zvěděným věcem takové, jako předzvěditelných k nějakému vědění. Přirovnání předzvěditelných k našemu vědění je však takové, že předzvěditelné může být bez toho, že my máme o něm povědomost, jak to dokládá Filozof ve "Všeobecných třídách" (Categ., 5,18; 7b) příkladem o čtyřhrannosti kruhu, nikoli však obráceně. Přirovnání Božího vědění k jiným věcem tedy bude takové, že může být též o neexistujících.
Taktéž: poznání Božího intelektu se přirovnává k jiným věcem, jako poznání umělce k dílu, jež se má zhotovit, jelikož svým věděním je příčinou věcí. Umělec však poznáním svého umění poznává také to, co ještě není vytvořeno; tvary umění totiž vyplývají z jeho vědění na zevní látku k tvorbě umělecký děl; takže nic nebrání tomu, že ve vědění umělce jsou tvary, které dosud nevyšly ven. Tak tedy nic nebrání tomu, aby Bůh měl znalost toho, co není.
Mimo to: Bůh poznává jiné, než je on, a to svou bytností, nakolik je podobností toho, co od něho pochází, jak zřejmé z uvedeného (Kap.49, 54). Je-li ale Boží bytnost nekonečně dokonalá, jak už bylo prokázáno (Kap. 43), přičemž kterákoli věc má bytí a dokonalost omezenou, pak je nemožné, aby se veškerost ostatních věcí rovnala dokonalosti Boží bytnosti. Působnost jeho přítomnosti se tedy rozprostírá k mnohem více věcem, než k těm, které jsou. Poznává-li tedy Bůh zcela podobnost a dokonalost své bytnosti, šíří se jeho poznání nejen k tomu, co je, ale i k tomu, co není.
Dále: náš intelekt dle oné činností, kterou poznává, co čím je, může mít též znalost toho, co není v uskutečnění; může totiž poznat bytnost lva nebo koně také po vyhubení všech těchto živočichů. Avšak Boží intelekt poznává na způsob poznávajícího, co čím je, nejen vymezení, nýbrž také vypovídané, jak je zřejmé z uvedeného (Kap. 58. 59). Může tedy mít znalost také toho, co není.
Dále: nějaký účinek se může ve své příčině poznat také dříve, než je, jako poznává hvězdář budoucí zatmění z úvahy řádu nebeských pohybů. Avšak Boží poznání o všech věcech je skrze příčinu; poznáváním sebe, jenž je příčinou, poznává jiná jako své účinky, jak už bylo prokázáno (Kap.49). Nic tedy nebrání, aby poznával také to, co není.
Dále: Boží rozumění nemá postup a stejně ani jeho bytí, nýbrž je celé současně, vždy zůstávající, což je ráz věčnosti. Trvání času se však rozšiřuje postupem dřívějšího a pozdějšího. Úměra věčnosti k celému trvání je tedy jako úměra nedělitelného k souvislému. Nikoli však toho nedělitelného, jež je cílem souvislého, jež není u každé části souvislého. Okamžik doby má totiž toho podobu; avšak jeho nedělitelné, jež je mimo souvislé, existuje spolu při každé části souvislého, či bodu, označeném v souvislém; neboť, jelikož doba nepřesahuje pohyb, věčnost, jež je naprosto mimo pohyb, není ničím času. Nepřestane-li zase nikdy bytí věčného, každé době nebo okamžiku je zde přítomně věčnost; příklad toho je kdykoli vidět na kruhu; totiž bod označený na obvodu, třebaže je nedělitelný, přece neexistuje spolu současně dle postavení ke kterémukoli jinému bodu; pořadí postavení totiž způsobuje souvislost obvodu, avšak střed, který je mimo obvod, má ke kterémukoli bodu označenému na obvodu přímo protivu. Cokoli je tedy v kterékoli části doby, existuje spolu s věčným, jakoby jemu přítomné, třebaže s ohledem na jinou část doby, je minulé nebo budoucí. S věčným však

nic nemůže přítomně spolu existovat, leda s celým, jelikož nemá trvání postupu; co se tedy děje po celý běh doby, to nazírá Boží intelekt v celé své věčnosti jako přítomné, třebaže vždy nebylo existující to, co se děje v některé části doby. Zbývá tedy, že Bůh má znalost toho, co během doby ještě není.

Těmito důkazy vychází najevo, že Bůh má znalost těch, které nejsou. Přece však ne všechna jsoucna mají tentýž vztah k jeho vědění; totiž ta, která nejsou, nebudou a nebyla, ví Bůh jako možná pro svou sílu; proto je nepoznává jako nějak existující v sobě samých, nýbrž jako existující v Boží moci, o kterých někteří praví, že Bůh je poznává dle znalosti prostého porozumění. Avšak ta, která jsou nám přítomná, minulá nebo budoucí, poznává Bůh podle toho, že jsou v jeho moci a ve vlastních příčinách a jejich poznání se znalostí patření (notitia visionis: Bůh totiž nevidí u věcí, které u nás ještě nejsou, toliko bytí, jež mají ve svých příčinách, nýbrž také ono, jež mají v sobě samých, nakolik jeho věčnost je ve své nedělitelnosti přítomna v každé době, a přece Bůh poznává bytí každé věci skrze svou bytnost. Neboť jeho bytnost je představitelná mnohým, co nebylo, není a nebude. Sama je též podobenstvím síly kterékoli příčiny dle níž účinky předem existují v příčinách. také bytí kterékoli věci, jež má v sobě samé, je od ní vzorně odvozeno. Tak tedy Bůh poznává nejsoucna nakolik mají nějakým způsobem bytí, buď v Boží moci, nebo ve svých příčinách, nebo v sobě samých, což nepřekáží rázu vědění.

Avšak tomu, co bylo předesláno, vydává svědectví také autorita Písma svatého. Praví totiž : "Všechny věci mu byly známy dřív než byly stvořeny, a stejně tak, když vše bylo dokonáno" (Sír 23, 20). A "dříve, než jsem tě vytvořil v lůně, znal jsem tě." (Jr 1, 5)

Z uvedeného je však zřejmé, že nejsme nuceni říkat, jako někteří pravili, že Bůh poznává jednotlivé všeobecně, jelikož je poznává toliko ve všeobecných příčinách, jako ti, kdo poznávají toto zatmění, nikoli jako toto, ale jako pocházející z opačného postavení, protože bylo prokázáno (Kap. 50, 65), že se Boží poznání vztahuje na jednotliviny, jež jsou samy v sobě.

Kapitola 67.

O tom, že Bůh poznává nahodilé budoucí jednotliviny

Z uvedeného však může být již nějak zřejmé, že Bůh měl od věčnosti neomylnou znalost nahodilých věcá, které však nahodilými nepřestanou být (Kap. 63, Třetí).

Nahodilé totiž neodporuje určitosti poznání, leda tím, že je budoucí, nikoli však tím, že nahodilé je přítomné. Když totiž bude, tedy může nebýt, a tak poznání, mínící, že ono bude, se může mýlit; mýlilo by se totiž, jestliže by nebylo to, o čem mínilo, že bude. Z čeho je nyní pro onu dobu, že nemůže nebýt: může však nebýt v budoucnosti, ale to už nenáleží k nahodilému, pokud je přítomné, nýbrž, pokud je budoucí. Proto nic z jistoty smyslu nebere za své, vidí-li někdo běžet člověka, i když to řečené je nahodilé. Tedy veškeré poznání, jež se vztahuje k nahodilému, pokud je přítomné, může být jisté; avšak zření Božího intelektu se od věčnosti vztahuje ke všemu z toho, co se děje během doby, pokud je přítomna, jak už bylo prokázáno (Kap. 66). Zbývá tedy, že nic nebrání Bohu , aby měl neomylnou vědomost o nahodilém.

Taktéž: nahodilé se liší od nutného podle toho, jak je každé ve své příčině: nahodilé je totiž ve své příčině tak, že v ní může nebýt i být; nutné však nemůže ze své příčiny nebýt. Avšak dle toho, že obojí z nich je v sobě, neliší se ve vztahu k bytí, na němž se zakládá pravdivé, jelikož u nahodilého dle toho, co je v sobě, není bytí a nebytí, nýbrž jen bytí, třebaže nahodilé může v budoucnu nebýt. Avšak Boží intelekt od věčnosti poznává věci, nikoli pouze dle bytí, jež mají ve svých příčinách, nýbrž také dle bytí, jež mají v sobě samotných. Nic tedy nebrání, aby Bůh sám měl neomylné věčné poznání o nahodilém.

Dále: jako z nutné příčiny jistojistě následuje účinek, tak ze splněné nahodilé příčiny, jestliže se nepřekazí. Jelikož ale Bůh poznává všechno, jak je zřejmé z uvedeného (Kap. 50), proto

zná nejen příčiny nahodilého, nýbrž také to, čím se může zabránit zabránit. Ví tedy s jistotou, zda nahodilé jsou nebo nejsou.

Dále: nestává se, že by účinek přesahoval dokonalost své příčiny: mnohdy se od ní přece vzdaluje. Pročež, když v nás vzniká poznání z věcí, někdy se přihodí, že nutné nepoznáváme na způsob nutnosti, nýbrž pravděpodobnosti. Jako jsou ale u nás věci příčinou poznání, tak boží poznávání je příčinou poznaných věcí. nic tedy nebrání, aby to, o čem má Bůh nutně vědění, bylo o sobě nahodilé.

Mimo to: nemůže být nutný onen účinek, jehož příčina je nahodilá: přihodilo by se totiž, že je zde účinek po odstranění příčiny. Avšak účinek posledního je příčinou jak blízkou, tak vzdálenou; kdyby tedy blízká byla nahodilou, je třeba, aby její účinek byl nahodilý, třebaže vzdálená příčina je nutná, jako stromy neplodí nutně, třebaže pohyb slunce je nutný, k vůli středním nahodilým příčinám. Třebaže Boží vědění je příčinou zvěděných věcí skrze ně samo, přece je vzdálenou příčinou. Této nutnosti zvěděného tedy neodporuje nahodilé, když se stane, že střední příčiny jsou nahodilé.

Taktéž: Boží vědění by nebylo pravdivé a dokonalé, kdyby se věci nepřihodily tím způsobem, jak Bůh poznává, že se přihodí. Ježto je ale Bůh poznavatelem celého bytí, jehož je základem, poznává každý jednotlivý účinek, nejen o sobě, nýbrž také v řádu ke kterýmkoli jeho blízkým příčinám; řád nahodilých je však k jejich blízkým příčinám tak, že z nich povstávají nahodile. Bůh tedy poznává, že se něco přihodí a že se přihodí nahodile. Tak tedy určitost a pravdivost Božího vědění neodstraňuje nahodilost věcí.

Z uvedeného je tedy jasné, kterak se musí odmítnout námitka odporující poznání nahodilého v Bohu. Proměnlivost prvních totiž nezpůsobuje měnění pozdějších, když se stává, že z nutných prvních příčin vznikají poslední nahodilé účinky. Avšak věci Bohu známé nejsou dřívější, než jeho vědění, jako je tomu u nás, nýbrž jsou pozdější, než ono. Jestliže to, co Bůh zná, se může měnit, neplyne z toho, že by se jeho vědění mohlo klamat nebo nějak měnit; jelikož ale naše poznání měnících se věcí je proměnlivé, proto se usuzuje, že se to nutně stává u všeho poznání.

Zase pokud se říká: Bůh ví nebo věděl toto budoucí, tedy se přijímá cosi středního mezi Božím věděním a poznanou věcí, totiž doba, v níž je řeč, s ohledem na niž je budoucí to, co označujeme za Bohem zvěděné. Není však budoucí s ohledem na Boží vědění. Tím, že Boží vědění existuje v okamžiku věčnosti, má se ke všemu přítomně, s ohledem na což, jakmile se doba hovoru ze středu odstraní, nemá se říci, že toto je poznané, jako neexistující, aby měla místo otázka, kterou se zkoumá, zda může nebýt; naopak, aby se řeklo tak poznané o Bohu, jako již ve své existenci viděné. Uznáme-li to, tak už nezbývá pro uvedenou otázku místo, protože to, co už je, nemůže s ohledem na ono přítomné nebýt; oklamání se tedy stává z toho, že doba, v níž mluvíme, existuje spolu s věčností, nebo také doba minulá, jež se označuje, když pravíme: Bůh věděl - : pročež poměr doby přítomné nebo minulé k budoucí se přiděluje věčnosti, což jí vůbec nepřináleží. A z toho se stává oklamání podle případku.

Mimo to: poznává-li se všechno od Boha jako přítomně viděné, tak bude nutné, že to, co Bůh poznává, také je; jako je nutné, že Sokrates sedí, z toho, že je viděn sedět. To však není naprosto nutné, jak někteří praví, nutností důsledku, nýbrž podmínečně, neboli nutností následování. Totiž tato podmínka je nutná: jestliže je viděn sedět, sedí; pročež i když se podmínka změní ve vypověď, že se řekne: je viděn sedět, je nutné, že sedí; je zřejmé, že se rozumí o řečeném, a že složená je pravdivá; avšak o věci rozuměná a rozdělená je klamnou. A tak se ti, kdo zdůvodňují napadání Božího vědění stran nahodilých, dle složení a rozdělení se klamou.

Také autorita Písma svatého potvrzuje, že Bůh ví budoucí nahodilé: o Boží moudrosti se totiž praví: "předvídá znamení a zázraky dříve, než se stanou" (Mdr 8,8); "Nic se nemůže skrýt před jeho očima. Jeho pohled proniká všemi věky" (Sír 39, 19-2O); "oznamoval jsem ti všechno předem; dříve než co nastalo, jsem ti to ohlašoval" (Iz 48,5)

Kapitola 68.
O tom, že Bůh poznává hnutí vůle
Potom je třeba prokázat, že Bůh poznává myšlenky myslí a chtění srdcí (Kap. 63, Čtvrtá).
Všechno totiž, co je nějakým způsobem poznáváno, je poznáváno Bohem, nakolik poznává svou bytnost, jak už bylo prokázáno. (Kap. 49, 50) Některé jsoucno však je v duši, jiné ve věcech mimo duši. Bůh tedy poznává všechny odlišnosti tohoto jsoucna, jakož i to, co je pod nimi obsaženo. Jsoucno v duši je však to, co je ve vůli nebo v myšlení. Zbývá tedy, že Bůh poznává to, co je v myšlení a ve vůli.
Dále: poznáváním své bytnosti poznává Bůh jiné tak, jako se poznáním příčiny poznává účinek. Poznáváním své bytnosti poznává tedy Bůh všechno, k čemu se vztahuje jeho příčinnost. Vztahuje se ovšem k činnosti intelektu i vůle: jedná-li totiž kterákoliv věc skrze svůj tvar, od něhož pochází bytí nějaké věci, je nutně výchozím základem celku, od něhož je také každý tvar, a rovněž základem každé činnosti; jelikož účinek druhotných příčin se převádí základněji na prvé příčiny. Bůh tedy poznává myšlenky a tíhnutí vůle.
Taktéž: jako jeho bytí je prvním bytím a tedy příčinou všeho bytí, tak jeho rozumění je první a skrze to intelektuální příčinou veškeré činnosti intelektu. Jako Bůh poznáváním svého bytí poznává bytí kterékoli věci, tak poznáváním svého rozumění a chtění poznává každé myšlení a vůli.
Dále: Bůh nejenže poznává věci dle čeho jsou v sobě samy, nýbrž také dle čeho jsou ve svých příčinách, jak je zřejmé z výše řečeného (Kap. 66): poznává totiž uspořádání příčiny k jejímu účinku. Avšak umělecké je v umělcích skrze intelekt a vůli umělců tak, jako přirozené věci jsou ve svých příčinách silami příčin. Jako si totiž přirozené věci přizpůsobují své účinky svými činnými silami, tak umělec intelektem zavádí umělecký tvar, skrze který se přizpůsobuje jeho umění; a podobný důvod je u všech, které projednává věta. Bůh tedy zná i myšlení a vůli. Taktéž: Bůh nepoznává intelektuální podstaty méně, než on nebo my podstaty smysly vnímatelné; intelektuální podstaty jsou totiž více poznatelné, vlastně více existující v uskutečnění. Avšak pojmy a tíhnutí podstat vnímatelných smysly poznává Bůh i my. Je-li tedy myšlení duše jakýsi pojem jí samé, kdežto nějaký cit je její náklonnost k něčemu, protože samu náklonnost přirozené věci nazýváme přirozenou touhou, pak zbývá, že Bůh poznává myšlení a chtění srdce.
To se potvrzuje též svědectvím Písma svatého. Praví se totiž: "Bože, jenž zkoumáš srdce i ledví" (Ž 7, 10); "I podsvětí, říše zkázy, je na očích Hospodinu, tím spíše srdce synů lidských" (Mdr 15,11); "Sám věděl, co jest v člověku" (Jan 2,25).
Avšak vláda, kterou má vůle nad svými úkony, skrze niž je v jeho moci chtít nebo nechtít, vylučuje vymezení pohotovosti k jednomu a násilí zevně působící příčiny: nevylučuje však vliv vyšší příčiny, od níž má bytí i konání. A tak zůstává příčinnost v prvé příčině, jíž je Bůh, s ohledem na hnutí vůle, aby tak Bůh sebepoznáním mohl poznat taková hnutí.

Kapitola 69.
O tom, že Bůh poznává nekonečné
Po tomto se však musí prokázat, že Bůh poznává nekonečné. (Kap. 63, Pátá)
Bůh totiž poznáním, že on je příčinou věcí, poznává jiné, než je sám, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.49). Sám je však příčinou nekonečných, pokud jsou ta jsoucna nekonečná, neboť je příčinou všech, která jsou. Poznává tedy nekonečná
Taktéž: Bůh dokonale poznává svou moc, jak je zřejmé z výše uvedeného (Kap.47). Síla se však nemůže poznat dokonale, leda je-li poznáno všechno, na něž může, jelikož dle nich se nějak přihlíží na velikost síly. Vzhledem k nekonečnosti jeho síly, jak bylo výše prokázáno (Kap. 43), vztahuje se na nekonečné. Bůh tedy poznává nekonečné.

Dále: vztahuje-li se Boží poznání na všechno, co je jakýmkoli způsobem, pak nutně nejenže poznává jsoucno v uskutečnění, nýbrž i jsoucno v možnosti. V přírodních věcech je však nekonečné v možnosti, třebaže ne v uskutečnění, jak dokazuje Filozof (III Physicorum, IV; 202 b). Bůh tedy poznává nekonečné, jako jednotka, jež je základem počtu, aby poznávala nekonečné druhy počtu, pokud by poznávala, co je v její moci; je totiž jednotkou možností všeho počtu.

Dále: Bůh poznává svou bytností jako nějakým vzorným prostředkem. Ježto je ale nekonečně dokonalý, jak už bylo prokázáno (Kap. 43), proto může od něho jako vzoru pocházet nekonečné, mající konečné dokonalosti, jelikož ani některé jedno z nich, ani kterákoli mnohá, udělaná dle vzoru, nemohou se rovnat dokonalosti vzoru. Tak zbude vždy nový způsob, jímž některé vzešlé od vzoru jej může napodobit. Nic tedy nebrání tomu, aby Bůh poznával nekonečné skrze svou bytnost.

Mimo to: Boží bytí je jeho rozumění (Kap. 45). Jako tedy je jeho bytí nekonečné, jak bylo prokázáno (Kap. 43), tak jeho rozumění je nekonečné. Avšak jako se má konečné ke konečnému, tak též nekonečné k nekonečnému. Jestliže tedy dle našeho rozumění, jež je konečné, můžeme chápat konečné, tak i Bůh dle svého nekonečného rozumění může chápat nekonečné.

Dále: "Intelekt, poznávající největší poznatelné, nepoznává menší méně, nýbrž více", jak je zřejmé skrze Filozofa (III De Anima, 4, 5; 429 b), což vyplývá z toho, že intelekt se neporušuje z vynikajícího poznatelného jako smysl, nýbrž se více zdokonaluje. Uznáme-li však nekonečná jsoucna, ať už jsou jakéhokoli druhu, jako nekonečno lidí nebo nekonečné druhy, i kdyby něco nebo všechno bylo nekonečné co do mnohosti, pokud by to bylo možné, přesto jejich všeobecno by bylo méně nekonečné, než Bůh; neboť každé z nich a všechna současně by měly bytí přijaté a omezené nějakým druhem nebo rodem; a tak dle uvedeného bylo konečné, takže by nedosahovalo nekonečnosti Boží, jenž je nekonečný prostě, jak už bylo prokázáno (Kap. 43, 47). Když tedy Bůh sebe dokonale poznává, nic nebrání, aby poznával také souhrn nekonečných.

Dále: čím je nějaký intelekt účinnější a jasnější v poznání, tím více může poznat mnohé z jednoho: jako každá ctnost, čím je mohutnější, tím více je sjednocená. Avšak Boží intelekt dle účinnosti neboli dokonalosti, je nekonečný, jak je patrno z uvedeného (Kap. 43, 45). Bůh tedy může skrze jedno, jež je jeho bytnost, poznávat nekonečné.

Mimo to: Boží intelekt je dokonalý prostě, jakož i jeho bytnost. Nechybí mu tedy žádná rozumějící dokonalost , nýbrž to, k čemu je náš intelekt v možnosti, je jeho rozumějící dokonalost. Je však v možnosti ke všem pochopitelným podobám: avšak podobné podoby jsou nekonečné, ježto také druhy počtů a tvarů jsou nekonečné. Zbývá tedy, že Bůh poznává všechno nekonečné.

Taktéž: jelikož náš intelekt poznává nekonečná v možnosti, neboť může do nekonečna množit řady číslic, potom kdyby Boží intelekt nepoznával nekonečná také v uskutečnění, plynulo by z toho, že buď lidský intelekt by poznával víc, než Bůh, nebo, že Boží intelekt by nepoznával vskutku všechno, co poznává v možnosti; obojí je však nemožné, jak je zjevno z uvedeného (Kap. 16, 29).

Dále: nakolik nekonečné odporuje spočítání, natolik odporuje poznání: je totiž o sobě nemožné spočítat části nekonečného, jakoby se tím splétaly protiklady. Poznávat však něco sečtením jeho částí, tak poznává intelekt, poznávající postupně část po části, nikoli však intelekt, poznávající různé části současně. Poznává-li tedy Boží intelekt bez postupování všechno současně, (Kap. 55), tedy nevynakládá více na poznávání nekonečného, nežli konečného.

Dále: každá mnohost spočívá v jakémsi zmnohonásobení částí, takže počet je první z mnohostí. Kde tedy četnost nezpůsobuje nějakou odlišnost, tam ani něco, co sleduje mnohost, nepůsobí nějakou odlišnost. V Božím poznání se však mnohé poznává tímto způsobem jako

jedno; nepoznává se totiž skrze různé druhy, nýbrž skrze jeden druh, jímž je Boží bytnost (Kap. 46). Proto také Bůh současně poznává mnohé, a tak v Božím poznání četnost nezpůsobuje nějakou odlišnost; proto ani nekonečné, jež sleduje mnohost (I Phys., 2, 10; 185 a). V Božím intelektu se neodlišuje poznání konečného a nekonečného, takže poznává-li konečné, nic nebrání, aby poznával též nekonečné.

S tím souhlasí to, co se uvádí v žalmu: "Jeho myšlení obsáhnout nelze" (Ž 147, 5).

Z uvedeného je zřejmé, kterak lidský intelekt nepoznává nekonečné tak, jako intelekt Boží. Náš intelekt se totiž odlišuje od Božího intelektu ze čtyř důvodů: První je to, že náš intelekt je prostě konečný, kdežto Boží nekonečný. - Druhý je to, že poznává-li náš intelekt různými podobami, nemůže jít do nekonečna dle jediného poznání jako intelekt Boží.- Třetí plyne z toho, že náš intelekt, poznávající různé skrze různé podoby, nemůže současně poznat mnohé, a tak nemůže poznat nekonečná, leda postupně jejich počítáním; to však není v Božím intelektu, jenž současně nazírá mnohá, viděná jakoby skrze jednu podobu. - Čtvrtý je to, že Boží intelekt poznává to, co je, i to, co není, jak bylo prokázáno (Kap.66).

Je také zřejmé, kterak výrok Filozofa, že "nekonečné, pokud je nekonečné, je neznámé" (I. Phys., tamtéž), není na překážku danému názoru, neboť přísluší-li ráz nekonečného mnohosti, jak sám uvádí, pak nekonečné jako nekonečné by se poznalo, kdyby bylo známé skrze odměření svých částí; to je totiž vlastní poznání mnohosti. Bůh tak ale nepoznává. Proto, aby se tak řeklo, nepoznává nekonečno, pokud je nekonečné, nýbrž pokud se má k jeho vědění jako by bylo konečné, jak bylo prokázáno.

Musí se zajisté vědět, že Bůh nepoznává nekonečné nazíravým věděním (scientia visionis), abychom užili jiných slov, jelikož nekonečné v uskutečnění nikdy nebylo, není, ani nebude; vytváření totiž dle katolické víry není na žádný pád nekonečné. - Věděním prostého porozumění přece ví o nekonečných. Bůh totiž zná nekonečné, které nebylo, není, ani nebude , ačkoli v možnosti tvorstva je; právě tak zná nekonečné, které je v jeho možnosti, jež nikdy nebylo, není ani nebude.

Pokud to tedy náleží k otázce o poznání jednotlivin, lze odpovědět vyvrácením větší věty: jednotlivé totiž není nekonečné. Kdyby však přece jen bylo, pak by je Bůh poznával.

Kapitola 70.

O tom, že Bůh poznává všední

Když ale jsme si to osvojili, tak se musí prokázat, že Bůh poznává všední, a že to neodporuje vznešenosti jeho znalosti. (Kap. 63, Šestá)

Čím totiž je nějaká činná síla silnější, tím rozšiřuje svůj úkon ke vzdálenějšímu, což se jeví v úkonech toho, co je smysly vnímatelné. Síla Božího intelektu se však v poznávání věcí připodobňuje činné síle: Boží intelekt totiž nepoznává přijímáním od věcí, nýbrž spíše tím, že na ně působí. Když tedy má v rozumění nekonečnou sílu, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.45), je nutné, že se jeho poznání vztahuje k tomu nejodlehlejšímu. O stupni vznešenosti a všednosti se však uvažuje podle blízkosti a vzdálenosti od Boha, jenž je na vrcholu vznešenosti. Bůh tedy poznává jakkoli všední na jsoucnech k vůli největší síle svého intelektu.

Mimo to: všechno, co je v tom, co je, nebo jaké zajisté je, je v uskutečnění a je podobenstvím prvního uskutečnění; a z toho má vznešenost, že také to, co je v možnosti v řádu k uskutečnění, je účastníkem vznešenosti: tak se totiž nazývá bytím. Zbývá tedy, že každé o sobě uvažované je vznešené, kdežto s ohledem na vznešenější se nazývá všední. Nejvznešenější jiných věcí jsou však vzdáleny od Boha neméně, než poslední ze stvořených věcí jsou vzdáleny od nejvyšších; kdyby tedy tyto vzdálenost bránila Božímu poznání, daleko více by překážela ona, a tak by následovalo, že by Bůh nepoznával nic jiného mimo sebe, což bylo výše vyvráceno (Kap. 49). Jestliže by tedy poznával něco jiného, než je on, ať jakkoli vznešeného, z téhož důvodu by poznával cokoli, jakkoli by se zdálo nejvšednějším.

Dále: dobro řádu vesmíru je vznešenější, než dobro kterékoli části vesmíru, jelikož jednotlivé části jsou cílově zaměřovány k dobru řádu, jenž spočívá v celku, jak je zřejmé u Filozofa (XII Metaph., 10, 1; 1075 a). Poznává-li tedy Bůh nějakou jinou, vznešenou přirozenost, pak by nejvíce poznával řád vesmíru; to však poznat nemůže, leda když se pozná též vznešené a všední, v jejichž vzdálenostech a poměrech spočívá řád vesmíru. Zbývá tedy, že Bůh poznává nejen vznešené, nýbrž i to, co se považuje za všední.

Dále: všednost poznaného o sobě nevychází na poznávajícího; to, že poznávající podrží podobu poznaného dle svého způsobu, je totiž na rázu poznání. Všednost poznaných však případečně může vycházet na poznávajícího buď tím, že uvažováním všedního je odtrhován od přemýšlení o vznešeném, nebo tím, že uvažováním všedního se přiklání k nějakým jiným nenáležitým náklonnostem. To ovšem nemůže být v Bohu, jak je patrno z uvedeného (Kap.38, 39, 55). Nic tedy Boží vznešenosti nebrání v poznání všedních věcí, nýbrž spíše to náleží k Boží dokonalosti, na základě čehož má vše v sobě, jak už bylo prokázáno (Kap.29, 31, 34).

Dále: za malou se nepovažuje nějaká síla, která může málo, nýbrž je určena k malému: neboť síla, která může velké, může také malé. Tedy poznání, které může současně obsáhnout jak vznešené tak všední, nemůže se považovat za všední, na rozdíl od toho, jež může obsáhnout toliko všední, jako se stává u nás; neboť jinou úvahou přemýšlíme o božském a lidském, a jiné je vědění obojího; proto přirovnáním vznešenějšího se něco považuje za nižší a všednější. Avšak u Boha tomu tak není, neboť stejným věděním a stejnou úvahou uvažuje sebe sama a vše ostatní (Kap. 46). Jeho vědění se tedy nepřipisuje nějaká všednost z toho, že poznává cokoli všedního.

S tím však souhlasí to, co se uvádí o Boží moudrosti: "svou ryzostí proniká a prostupuje všecko; nic poskvrněného se do ní nevloudí" (Mdr 7, 24 a 25).

Z uvedeného je však zjevno, že důvod, jenž se namítal pro opak (Kap. 63, Šestá), neodporuje prokázané pravdě. Ke vznešenosti vědy se totiž přihlíží podle toho, k čemu je zařízeno vědění hlavně, a nikoli ke všemu, co do vědění spadá; pod nejvznešenější vědu totiž spadá u nás nejen nejvyšší ve jsoucnech, nýbrž také nejnižší. Vždyť filozofie rozšiřuje své první uvažování od prvního jsoucna až k jsoucnu v možnosti, jež je poslední ve jsoucnech. Tak se ale pod Boží vědění zahrnují nejnižší ze jsoucen, jakoby současně známá s hlavním poznaným: Boží bytnost je totiž to hlavní, od Boha poznané, a v ní se poznává vše, jak už bylo prokázáno (Kap. 48, 49).

Je také zřejmé, že tato pravda neodporuje slovům Filozofa v Metafyzice (XII Metaph., 9,2,3; 1074 b). Snaží se tam prokázat, že Boží intelekt nepoznává jiné, než je on, což je dokonalostí jeho intelektu jako hlavní poznané. Dle tohoto způsobu praví, že "všední se neznají lépe, nežli se poznávají" : je totiž jiné poznání všedních a vznešených, a uvažování o všedních překáží úvaze o vznešených.

Kapitola 71.

O tom, že Bůh poznává zlo

Nyní zbývá prokázat, že Bůh poznává také zlo (Kap.63, Sedmá).

Pozná-li se totiž dobro, pozná se opačné zlo. Bůh však poznává všechna částečná dobra, proti nimž jsou zla (Kap. 65). Bůh tedy poznává zla.

Mimo to: důvody opaků v duši nejsou opačné, jinak by nebyly současně v duši, ani by se současně nepoznávaly. Tedy důvod, jímž se poznává zlo, neodporuje dobru, nýbrž spíše náleží k rázu dobra. Nacházejí-li se proto v Bohu, k vůli jeho naprosté dokonalosti, všechny rázy dobroty, jak už bylo prokázáno (Kap.40), zbývá, že je v něm ráz, jímž se poznává zlo. Tak poznává též špatné.

Taktéž: "Pravdivé je dobrem intelektu" (VI Ethic.2,3; 1139a): na základě toho se totiž některý intelekt nazývá dobrým, že poznává pravdivé. Pravdivým je však nejen proto, že dobré je dobrým, nýbrž také proto, že zlé je zlým; jako totiž pravdivým je, aby bylo, co je, tak je pravdivým, aby nebylo, co není. Dobro intelektu spočívá tedy též v poznání zla. Ježto ale

Boží intelekt je dokonalý dobrotou, nemůže mu chybět nějaká intelektuální dokonalost. Má tedy poznání zla.

Dále: Bůh poznává odlišení věcí, jak už bylo prokázáno (Kap.50). V rázu odlišení je však popírání; odlišená jsou totiž ta, z nichž jedno není druhé; proto i prvá, která se odlišují sebou samými, navzájem uzavírají popírání sebe; z toho důvodu jsou v nich záporné věty bezprostředně, že žádná mnohost není podstatou. Bůh tedy poznává popírání. Zbavení je však jakési popírání v určeném podmětu, jak se prokazuje v Metafyzice (IV Metaph., 3,2,8; 1004 a); poznává tedy zbavení a důsledně tedy také zlo, jež není ničím jiným, než zbavením náležité dokonalosti.

Mimo to: poznává-li Bůh všechny podoby věcí, jak bylo výše prokázáno (Kap. 49 a 50), a též někteří filozofové to připouštějí a prokazují, je nutné, že poznává opačné, jednak, že podoby některých rodů jsou opačné, jednak, že odlišnosti rodů jsou opačné, jak je zřejmé v Metafyzice (X Metaph.,9,8; 1057 b). U opačných se však uzavírá protiva tvaru a zbavení, jak je patrno tamtéž (X Metaph., 4,6; 1055 a). Bůh tedy nutně poznává zbavení a důsledně zlo.

Dále: Bůh poznává nejen tvar, nýbrž i látku, jak už bylo prokázáno (Kap.65). Látka se však dokonale poznat nemůže, ježto je jsoucnem v možnosti, leda pozná-li se, k čemu se její možnost rozšiřuje, jak se také stává ve všech jiných možnostech. Možnost látky se však rozšiřuje ku tvaru a zbavení: co totiž může být, to může také nebýt. Bůh tedy poznává zbavení a tak důsledně poznává též zlo.

Taktéž: poznává-li Bůh jiné, než je on, poznává nejvíce to, co je nejlepší. To však je řád vesmíru, k němuž se zaměřují všechna částečná dobra jako k cíli. V řádu vesmíru je však něco, co je k odstraňování škodlivého, což může pocházet z něčeho jiného, jak je zřejmé z toho, co je dáno živočichům na obranu. Bůh tedy podobné škodlivé poznává. Poznává tedy zlo.

Mimo to: u nás se nikdy nehaní poznání zla, na základě toho, že náleží k vědění, tedy dle posouzení, jež se má o zlu; případečně však, podle čeho se někdo kloní ke zlu skrze úvahu o zlém. To však neplatí o Bohu, ježto je neměnitelný, jak už bylo prokázáno (Kap. 13). Bohu tedy nic nebrání v poznávání zla.

S tím souhlasí to, co se praví, že Boží "moudrost se nedá přemoci zlobou" (Mdr 7,30); "I podsvětí, říše zkázy, je na očích Hospodinu" (Př 15, 11); "čím jsem se kdy provinil, ti není skryto" (Ž 69, 6); "zná lidskou marnost, a vidí nepravost, což by tomu rozuměti neměl?" (Jb 11, 11)

Dlužno však vědět, že stran poznání zla a zbavení je tomu jinak u Božího intelektu a jinak u lidského intelektu; náš intelekt totiž poznává jednotlivé věci skrze jednotlivé vlastní podoby a různé, to co je v uskutečnění, poznává srozumitelnou podobou, skrze niž se intelekt stává uskutečněným. Proto také může poznat i možnost, nakolik se někdy v možnosti má k takové podobě, že - tak jako uskutečnění poznává skrze uskutečnění - tak i možnost poznává skrze možnost, a ježto možnost je z rázu zbavení. Zbavení je totiž popření; jeho podmětem je totiž jsoucno v možnosti. Z toho plyne, že našemu intelektu přísluší nějakým způsobem poznávat zbavení, nakolik je zrozen, aby byl v možnosti. Třebaže by se též dalo říci, že ze samotného poznání uskutečnění vyplývá poznání možnosti a zbavení, přesto Boží intelekt, jenž není žádným způsobem v možnosti, nepoznává zbavení uvedeným způsobem, ani něco jiného; kdyby totiž něco poznával skrze podobu, jíž není sám, nutně by následovalo, že přiměřenost k oné podobě by byla jako přiměřenost možnosti k uskutečnění. Proto je třeba, aby sám poznával pouze skrze podobu, jíž je jeho bytnost a v důsledku toho, že se poznává toliko jako první poznané. Přece však porozuměním sobě poznává jiná, jak bylo výše prokázáno (Kap.49), nikoli však pouze uskutečnění, nýbrž možnosti i zbavení.

Takový je smysl slov, jež uvádí Filozof: "jak se poznává špatné nebo černé; poznává se totiž právě jaksi podle své protivy. Je však třeba, aby poznávající podmět byl možností a aby měl poznání jedné z protiv. Jestliže však v něčem není žádné protivy příčin, poznává sebe sama, je

skutečností a něčím samostatným." (III De Anima, VI, 5,6; 430 b) Vůbec není třeba následovat výklad Averroúv (Comment.,25), který z toho vyvozuje, že intelekt, jenž je toliko v uskutečnění, nepoznává žádným způsobem zbavení; smysl je však jiný: ten, jenž nepoznává zbavení skrze to, co je v možnosti k něčemu jinému, poznává je tím, že poznává sebe sama a je vždy v uskutečnění.

Opět: musí se vědět, že kdyby Bůh poznával sebe sama tímto způsobem, že sebepoznáváním by nepoznával jiná jsoucna, jež jsou částečnými dobry, nepoznával by žádným způsobem zbavení ani zlo, jelikož dobro, jímž je on sám, nemá nějaké opačné zbavení a jako opačná jsou zrozena, aby byla stran téhož; a tak jemu, jenž je čiré uskutečnění, není opačným žádné zbavení a tedy ani zlo. Uznává-li se, že Bůh poznává pouze sebe sama, poznáváním dobra, jímž je on sám, nepoznává zlo. Ježto ale sebepoznáváním poznává jsoucno, v němž je zrozeno zbavení bytí, je nutné, aby poznával zbavení a zlo, opačné částečnému dobru.

Musí se též vědět, že tak, jako Bůh bez postupování intelektu sebepoznáváním poznává jiné, jak bylo výše prokázáno (Kap.57), tak není třeba, aby jeho poznání bylo postupující, jestliže skrze dobro poznává zlo. Dobro je totiž jakoby důvodem poznání zla, jelikož dobro není ničím jiným, než zbavením dobra; pročež se zla poznávají skrze dobra, jako věci skrze své vymezení, nikoli jako závěry skrze základy.

Nevede také k nedokonalosti Božího poznání, jestliže poznává zlo z nedostatku dobra, ježto se nepraví, že je zlem, leda nakolik je zbavením dobra. Proto je poznatelné pouze podle tohoto způsobu: každé má totiž z poznatelnosti tolik, kolik má z bytí.

Kapitola 72.

O tom, že Bůh je chtějící

Po projednání toho, co náleží k poznání Božího intelektu, zbývá nyní uvažovat o Boží vůli.

Z toho, že Bůh je rozumějící, vyplývá totiž, že je chtějící. Je-li totiž dobro intelektu vlastním předmětem vůle, je třeba, aby poznávané dobro, nakolik je takové, bylo chtěné; poznané se však praví k poznávajícímu. Je tedy nutné, aby poznávající dobro, nakolik je takové, bylo chtějící. Bůh však poznává dobro; je-li tedy dokonale rozumějící, jak je zřejmé z uvedeného (Kap. 44, 45), poznává jsoucno zároveň s rázem dobra. Je tedy chtějící.

Dále: kdokoli má nějaký z tvarů, má skrze onen tvar vztah k tomu, co je v přirozenosti věcí, jako bílé dřevo je svou bělostí podobné některým a jiným nepodobné. Avšak v rozumějícím a cítícím je tvar poznané a pocítěné věci, jelikož veškeré poznání je skrze nějaké podobenství. Je tedy nutné, že je vztah rozumějícího a cítícího k tomu, co je poznáno a pocítěno dle toho, jak je v přirozenosti věcí: není to však tím, že rozumějí a cítí, neboť tím by se více přihlíželo na vztah věcí k rozumějícímu a cítícímu, jelikož rozumět a cítit je dle toho, že věci jsou v intelektu a smyslu dle způsobu obojího. Má však rozumějící a cítící vztah k věci, která je mimo duši, vůlí a žádostí, pročež všechno cítící a rozumějící žádá a chce. Vůle však je v intelektu. Je-li tedy Bůh rozumějící, je nutně také chtějící.

Dále: ono, co sleduje každé jsoucno, je jsoucnu příhodné natolik, nakolik je jsoucnem. Co je však podobného, je třeba, aby se nacházelo především v tom, jež je prvním jsoucnem. Avšak, kterémukoli jsoucnu přísluší tíhnutí ke své dokonalosti a k zachování svého bytí: každému však dle jeho způsobu, tedy rozumějícím vůlí, živočichům smyslovou žádostí, a těm, kdo postrádají smysly, přirozeným tíhnutím. Jinak je tomu přece u těch, která mají a která nemají: neboť ta, která nemají, žádostivou silou svého rodu směřují touhou k poznání toho, co jim chybí; ta však, která mají, nalézají v něm uspokojení. Tohle však nemůže scházet prvnímu jsoucnu, jímž je Bůh. Ježto je sám rozumějící, je v něm vůle, jíž se mu líbí jeho bytí a jeho dobrota.

Taktéž: rozumění, čím je dokonalejší, je tím potěšitelnější pro rozumějícího. Avšak Bůh poznává a jeho rozumění je nejdokonalejším, jak už bylo prokázáno (Kap. 44, 45); tedy

rozumět je pro něj nejpotěšitelnějším. Avšak potěšení chápajícího je skrze vůli, jako potěšení cítícího je skrze žádost dychtivosti. V Bohu je tedy vůle.
Mimo to: tvar, uvážený intelektem, nepohne, ani nic nezapříčiňuje, leda prostřednictvím vůle; předmětem vůle je cíl a dobro, jímž je někdo pohnut k jednání, pročež bádavý intelekt nepohne, ani čirá obrazivost bez zhodnocení dobra nebo zla. Avšak tvar Božího intelektu je příčinou pohybu i bytí v jiných: způsobuje totiž věc skrze intelekt, jak se prokáže dále (Kn.II., Kap. 24). A tak je třeba, aby Bůh sám byl chtějící.
Taktéž: v pudících silách a majících intelekt se shledává prvnější vůle; vůle totiž používá každou mohutnost ke svému úkonu. Postřehujeme totiž, jelikož chceme, představujeme si, jelikož chceme, a tak podobně; a to má proto, že jejím předmětem je cíl, ač intelekt nepohne vůlí dle způsobu účinné a pohybující příčiny, nýbrž dle způsobu účelové příčiny, předložením sobě předmětu, který je cílem.. Prvému hybateli tedy nejvíce přísluší mít vůli.
Mimo to: "svobodné je to, co je příčinou sebe" (I Metaph., 2,9; 994 b), a tak svobodné má ráz toho, co je o sobě. Především ale vůle má svobodu v jednání; nakolik totiž někdo jedná dobrovolně, říká se, že svobodně koná jakýkoli úkon. Prvnímu konajícímu tedy nejvíce přísluší jednat skrze vůli, neboť mu nejvíce přísluší jednat o sobě.
Dále: cíl a jednající k cíli se vždy shledávají ve věcech téhož řádu. Proto blízký cíl, jenž je konajícímu přiměřený, spadá druhově v totéž s jednajícím, jak v přírodních, tak v umělých; neboť tvar umění, skrze který umělec jedná, je druh tvaru, jenž je v látce, a který je cílem umělce, a tvar tvořivého nadšení, jímž jedná, je téhož druhu s tvarem tvořeného nadšení, jenž je cílem tvorby. Bohu se však nepřiřazuje téhož řádu, leda on sám, jinak by byla četná první, ale opak toho byl výše prokázán. (Kap.42) On sám je tedy prvním jednajícím pro cíl, jímž je sám. Sám je tedy nejen vytouženým cílem, nýbrž toužícím takřka po sobě jako cíli též intelektuální touhou, jež je vůle, neboť je rozumějící. V Bohu je tedy vůle.
Tuto Boží vůli dosvědčuje také Písmo svaté: praví se totiž: "Všechno, cokoli Hospodin chce, to činí" (Ž 135, 6); "Může se někdo vzepřít jeho vůli?" (Ř 9, 19)

Kapitola 73.
O tom, že Boží vůle je jeho bytnost
Z toho se však ukazuje, že jeho vůle není nic jiného, než jeho bytnost.
Bohu je totiž příhodné být vůlí, nakolik je rozumějící, jak už bylo prokázáno (Kap. 72). Je tedy rozumějící svou bytností, jak bylo výše prokázáno (Kap.44, 45, 46), tedy také chtějící. Boží vůle je tedy sama jeho bytnost.
Dále: jako rozumět je dokonalost rozumějícího, tak i chtít je dokonalost chtějícího; obojí je totiž úkon, zůstávající v konajícím, avšak nepřecházející do něčeho trpícího, jako ohřívání. Avšak Boží rozumění je jeho bytí, jak už bylo prokázáno (Kap.45) tím, že je-li Boží bytí dle sebe nejdokonalejší, nepřipouští žádnou přistupující dokonalost, jak bylo výše prokázáno (Kap. 23, 28). Boží chtění je jeho bytí. Takže Boží vůle je jeho bytnost.
Dále: jelikož každý jednající jedná tak, nakolik je v uskutečnění, je třeba, aby Bůh, jenž je čiré uskutečnění, jednal svou bytností. Avšak chtít je jakási Boží činnost. Je tedy nutné, že Bůh je chtějící skrze svou bytnost. Proto jeho vůle je jeho bytností.
Dále: kdyby vůle byla něčím přidaným k Boží podstatě, když Boží podstata je něčím úplným v bytí, plynulo by z toho, že vůle by k ní přistoupila jako případek k podmětu. Následovalo by také, že Boží podstata by se k ní přirovnávala jako možnost k uskutečnění, a to by znamenalo složení v Bohu, což ale bylo výše vyvráceno (Kap.16, 18, 23). Není tedy možné, aby Boží vůle byla něčím přidaným Boží bytnosti.

Kapitola 74.
O tom, že hlavní chtěné Boží je Boží bytnost
Z toho se však dále ukazuje, že hlavní chtěné Boží vůle je jeho bytnost.

Dobro intelektu je totiž předmětem vůle, jak už bylo řečeno (Kap. 72). Avšak to, co Bůh hlavně poznává, je jeho bytnost, jak bylo výše prokázáno (Kap.48). Boží bytnost je tedy hlavně to, o čem je hlavně Boží vůle.

Taktéž: žádané se přirovnává k touze jako pohybující k pohybovanému, jak bylo výše uvedeno (Kap.44), a podobně se má chtěné ke chtějícímu, ježto vůle je z rodu žádostivých mohutností. Je-li tedy něco jiného hlavním chtěným Boží vůle, než sama Boží bytnost, pak z toho plyne, že je něco jiného nad Boží vůli, jež jí pohybuje, jenže z řečeného (Kap.44) se ukazuje opak.

Mimo to: hlavní chtěné je pro každé chtějící příčinou chtění: když totiž pravíme: Chci kráčet, abych se uzdravil, domníváme se, že přednášíme příčinu; a zkoumá-li se: Proč chceš být uzdraven, postupuje se v udávání příčin, až se přijde k poslednímu cíli, jenž je hlavním chtěným, jenž je příčinou chtění skrze sebe sama. Pokud by tedy Bůh hlavně chtěl něco jiného, než sebe sama, následovalo by, že něco jiného je mu příčinou chtění. Avšak jeho chtění je jeho bytí, jak už bylo prokázáno (Kap. 73). Tedy příčinou jeho bytí by pak bylo něco jiného. To však je proti rázu prvního jsoucna.

Dále: pro každého chtějícího jeho hlavní chtění je jeho posledním cílem; cíl je totiž o sobě chtěný a skrze něj se jiné stává chtěným. Posledním cílem je však sám Bůh, jelikož on sám je nejvyšším dobrem, jak bylo prokázáno (Kap. 41). Sám je tedy hlavní chtěné své vůle.

Dále: každá síla se přiměřuje dle úměrnosti ke svému hlavnímu předmětu; neboť síla věcí se měří podle předmětů, jak je zřejmé skrze Filozofa (I Caeli et Mundi, XI,6; 281 a). Vůle bytnosti se tedy dle stejnosti přiměřuje hlavnímu předmětu a podobně intelekt a také smysly. Avšak Boží vůli se nepřiměřuje nic dle stejnosti, leda jeho bytnost. Hlavním předmětem Boží vůle je tedy jeho bytnost.

Jelikož ale Boží bytnost je rozumění Boží a všechno jiné, o čem se praví, že je v něm, je dále zjevné, že tímtéž způsobem chce hlavně sebe poznat, chtít, být jedním a podobně.

Kapitola 75.

O tom, že Bůh chtěním sebe chce také jiné

Z toho se však může prokázat, že Bůh chtěním sebe chce také jiné.

Kdo totiž chce hlavně cíl, tak ten chce také to, co je k cíli z důvodu cíle. Samotný Bůh je však posledním cílem věcí, jak je poněkud zjevné z uvedeného (Kap.74). Tedy z toho, že chce, aby sám byl, chce také jiné, jež je k němu zaměřeno jako k cíli.

Taktéž: všechno z toho, co je k vůli němu samému od něho chtěné a milované, touží po dokonalosti. Vždyť to, co milujeme kvůli nim, chceme, aby bylo nejlepší a vždy pokud možno lepší a rozmnožené. Avšak sám Bůh chce a miluje svou bytnost kvůli ní samotné; přitom ale sám v sobě není zvětšitelný ani rozmnožitelný, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.42), nýbrž pouze je rozmnožitelný dle své podobnosti, na které mají podíl mnozí. Bůh tedy chce množství věcí tím, že chce a miluje svou bytnost a dokonalost.

Dále: kdokoli něco miluje dle něho a pro něho samého, ten chce důsledně vše, v čem se ono nachází, jako kdo miluje sladkost kvůli ní samé, ten nutně miluje všechno sladké. Bůh však chce a miluje své bytí dle něho a pro ně, jak bylo výše prokázáno (Kap. 74): všechno jiné bytí je ale jakýmsi podílnictvím jeho bytí dle podobnosti, jak je nějak zjevno z uvedeného (Kap. 29). Zbývá tedy, že Bůh tím, že chce a miluje sebe, chce a miluje jiné.

Dále: tím, že Bůh chce sebe sama, chce vše, jež v něm je. Všechno v něm však předem existuje svými vlastními rázy, jak už bylo prokázáno (Kap.28). Tedy tím, že Bůh chce sebe, chce též jiné.

Taktéž: čím je něco dokonalejší síly, tím se jeho příčinnost rozšiřuje k početnějším i vzdálenějším příčinám, jak bylo výše uvedeno (Kap. 70). Příčinnost cíle však spočívá v tom, že se kvůli němu touží po jiných. Čím je tedy cíl dokonalejší a více chtěný, tím spíše se vůle chtějícího cíl z důvodu onoho cíle rozšiřuje k početnějšímu a vzdálenějšímu. Boží bytnost je

však nejdokonalejší v rázu dobroty a cíle; nejvíce tedy rozlévá svou příčinnost na mnohé, takže kvůli ní je mnohé chtěné a zvláště od Boha, jenž ji chce dokonale dle své celé síly.
Mimo to: vůle sleduje intelekt. Avšak Bůh svým intelektem poznává hlavně sebe a v sobě poznává všechno jino. (Kap.49) Tedy podobně hlavně chce sebe a chtěním sebe, chce všechno jiné.
To se též potvrzuje autoritou Písma svatého. Praví se totiž: "Miluješ totiž vše, co je a neprotivíš si nic z toho, co jsi stvořil" (Mdr 11,25).

Kapitola 76.
O tom, že Bůh jediným úkonem vůle chce sebe a všechno jiné
Z dosaženého však vyplývá, že Bůh jediným úkonem vůle chce sebe a všechno jiné.
Každá síla se totiž jedinou činností neboli jediným úkonem vztahuje k předmětu a ke tvarovému rázu předmětu, jako stejným pohledem vidíme světlo i barvu, jež se stává viditelnou v uskutečnění světlem. Chceme-li však něco toliko kvůli cíli, tak to, po čem se touží kvůli cíli, přijímá ráz chtěného z cíle, a tak se cíl k tomu přirovnává jako tvarový ráz k předmětu, jako světlo k barvě. Chce-li tedy Bůh všechno ostatní kvůli sobě jako kvůli cíli, jak bylo prokázáno (Kap.75), pak jediným úkonem vůle chce sebe i jiné.
Dále: co se dokonale poznává a žádá, to se poznává a žádá dle celé své síly. Cíl je však silou, nejen dle čeho se v sobě žádá, nýbrž také dle čeho se jiné stává vytouženým kvůli němu. Kdo si tedy dokonale žádá cíle, touží po něm obojím způsobem. nemůžeme však uznat nějaký úkon Boha chtějícího, jímž by chtěl sebe a nechtěl by se dokonale, ježto v něm není nic nedokonalého. Proto každým úkonem, jímž Bůh chce sám sebe, chce naprosto sebe i jiné pro sebe: nechce však jiné, než je on, leda nakolik chce sebe, jak bylo prokázáno (Kap. 75). Zbývá tedy, že sebe a jiná nechce každé jiným úkonem vůle, nýbrž jediným a tímže úkonem vůle.
Dále: Jak je zřejmé z výše uvedeného (Kap.57), v úkonu poznávající síly se přihlíží k postupu, dle něhož odděleně poznáváme základy a z nich přicházíme k závěrům; shledáme-li totiž poznáváním samotných základů závěry v těchto základech, nešlo by o postup, jako o něj nejde, vidíme-li něco v zrcadle. Jako se však základy v bádání mají k závěrům, tak se cíl má k tomu, co je k cíli v činných a žádajících. Jako totiž závěry shledáváme skrze základy, tak z cíle vychází jak touha tak činnost toho, co směřuje k cíli. Pokud by tedy někdo chtěl odděleně cíl a ta, která jsou k cíli, pak bude jakýsi postup v jeho vůli. Je však nemožné, aby to bylo v Bohu, neboť ten je mimo jakýkoli pohyb. Zbývá tedy, že Bůh chce sebe a jiné současně a tímže úkonem vůle.
Taktéž: chce-li Bůh vždy sebe, pak kdyby chtěl jiným úkonem sebe a jiným úkonem jiné, plynulo by z toho, že jsou v něm naráz dva úkony vůle, což je nemožné.
Dále: Boží chtění je jeho bytí, jak bylo prokázáno (Kap.73). V Bohu je však jen jediné bytí. Tedy u Boha je jen jedno chtění.
Taktéž: chtění přísluší Bohu, dle čeho je rozumějící. (Kap.72) Poznává-li tedy jediným úkonem sebe a jiné (Kap.49), nakolik jeho bytnost je vzorem všech, tak jediným úkonem chce sebe a jiné, nakolik jeho dobrota je rázem veškeré dobroty. (Kap.40)

Kapitola 77.
O tom, že množství chtěných
neodporuje jednoduchosti Boží podstaty
Z toho však plyne, že množství chtěného neodporuje jednotě a jednoduchosti Boží podstaty.
Vždyť úkony se odlišují podle předmětů. Kdyby tedy četná chtěná, jež Bůh chce, působila v něm nějaké množství, plynulo by z toho, že v něm není toliko jedna činnost vůle, což odporuje dříve prokázanému (Kap.76).

Taktéž: bylo prokázáno (Kap.75), že Bůh chce jiné, nakolik chce svou vlastní dobrotu. Tímto způsobem se tedy něco přirovnává k Boží vůli, že je obsáhnuto Boží dobrotou. Avšak všechno je v jeho dobrotě jedním: je v něm tedy něco dle jeho způsobu, totiž hmotné nehmotně a mnohé sjednoceně, což je zřejmé z výše uvedeného (Kap. 55, 58). Zbývá tedy, že množství chtěným nerozmnožuje Boží podstatu.

Mimo to: Boží intelekt a vůle jsou stejně jednoduché, jelikož obojí je Boží podstata, jak bylo prokázáno (Kap.45, 73). Avšak množství poznaného nepůsobí množství v Boží bytnosti, ani v jeho intelektu složení. Tedy ani množství chtěného nezpůsobuje buď různost v Boží bytnosti, nebo složení v jeho vůli.

Dále: mezi poznáváním a žádostí je ten rozdíl, že poznávání nastává dle toho, že poznávané je nějakým způsobem v poznávajícím, kdežto žádost nikoli, ale naopak dle toho, že se žádost vztahuje k věci, po které je možno toužit, nakolik žádající hledá, v čem by spočinul; proto dobré a zlé, jež jsou s ohledem na žádost, jsou ve věcech. Pravdivé však a klamné, jež jsou se zřetelem k poznání, jsou v mysli, jak praví Filozof (VI Metaph., 5,4,1; 1027 b). Avšak to, že se něco má k mnohým, neodporuje jeho jednoduchosti, neboť i jednota je základem mnoha číslic. Tedy množství chtěného od Boha neodporuje jeho jednoduchosti.

Kapitola 78.

O tom, že se Boží vůle vztahuje k jednotlivým dobrům

Z toho se také ukazuje, že k zachování Boží jednoduchosti není třeba říkat, že chce jiná dobra v jakési všeobecnosti, nakolik chce být základem všeho dobra, jež může od něho plynout, že totiž je nechce jednotlivě.

Chtít je totiž podle přirovnání vůle ke chtěné věci. Avšak Boží jednoduchost nebrání, aby mohla být přirovnána k mnohým, také částečným: Bůh se totiž nazývá nejlepším, nebo prvním s ohledem na jednotlivé. Jeho jednoduchost tedy nebrání, aby zvláště nebo částečně chtěl jiné, než je on.

Taktéž: Vůle Boží se přirovnává k jinému, nakolik se podílí na dobrotě z řádu k Boží dobrotě, jež je Bohu důvodem chtění. Avšak nejen všeobecnost dober, nýbrž i jednotlivé z nich nabývá dobrotu od Boží dobroty, jakož i bytí. Boží vůle se tedy vztahuje k jednotlivým dobrům.

Dále: Dle Filozofa (XII Metaph.,10,1; 1075 a) se ve vesmíru nachází dvojí dobro řádu: jedno zajisté, dle čeho se celý vesmír zařizuje k tomu, co je mimo vesmír, jako se vojsko zařizuje k veliteli; jiné, dle čeho se části vesmíru, jakož i části vojska zařizují navzájem. Avšak druhý řád je pro první. Bůh však z toho, že chce sebe, že je cílem, chce jiné, co se zařizuje k němu jako k cíli, jak bylo prokázáno (Kap. 75). Chce tedy dobro řádu celého vesmíru k sobě i dobro řádu vesmíru dle jeho částí navzájem. Avšak dobro řádu spočívá v jednotlivých dobrech. Chce tedy také jednotlivá dobra.

Mimo to: nechce-li Bůh jednotlivá dobra, ze kterých sestává vesmír, pak následuje, že ve vesmíru je dobro řádu náhodou. Není totiž možné, že nějaká část vesmíru skládá všechna částečná dobra do řádu vesmíru, nýbrž pouhá všeobecná příčina celého vesmíru, jelikož je to Bůh, kdo svou vůlí jedná, jak se dále prokáže. (Kn.II, Kap.23) Je však nemožné, že by byl příčinný ráz vesmíru, ježto by z toho plynulo, že jiné mnohem pozdější by bylo náhodou. Zbývá tedy, že Bůh chce také jednotlivá dobra.

Dále: poznané dobro, nakolik je takové, je chtěné. Bůh však poznává také částečná dobra, jak bylo výše prokázáno (Kap.65). Chce tedy také částečná dobra.

To se potvrzuje také autoritou Písma svatého, jež zjevuje zálibu Boží vůle v jednotlivých dílech; uvádí: "Viděl, že světlo je dobré" a podobně o jiných věcech, a posléze o všech zároveň: "Bůh viděl, že vše, co učinil, je velmi dobré. " (Gn 1,31)

Kapitola 79.

O tom, že Bůh chce také to, co ještě není

Je-li však chtění přirovnáním chtějícího ke chtěnému, pak by se snad mohlo někomu zdát, že Bůh chce pouze to, co je: je totiž třeba, aby to, co má vztah, bylo současně, tedy aby po zániku jednoho zaniklo druhé, jak učí Filozof (Categ., V,16; 7b). Jestliže tedy chtít je skrze přirovnání chtějícího a chtěného, pak nikdo nemůže chtít, leda to, co je.

Mimo to: Vůle se nazývá podle chtěného, jakož i příčina a tvůrce. Nemůže se však ani říci, že Bůh je Tvůrce, nebo Pán, nebo Otec, leda toho, co je. Tedy se nemůže říci, že chce, leda to, co je.

Z toho by se mohlo dále vyvozovat, že Boží chtění je neměnitelné, jakož i jeho bytí, a nechce, leda to, co je v uskutečnění, takže nechce nic, co není vždy.

K tomu však někteří uvádějí, že to, co není v sobě samém, je v Bohu a v jeho intelektu. Takže nic nebrání tomu, aby Bůh chtěl to, co není v sobě samém, dle čeho je v něm.

To se však nezdá dostatečně řečeno. Vždyť to, že jakýkoli chtějící něco chce, se říká podle toho, že se jeho vůle vztahuje ke chtěnému. Pokud se tedy Boží vůle nevztahuje ke chtěnému,co není, leda podle toho, že je v něm samém, nebo v jeho intelektu, následuje, že Bůh je nechce jinak, nežli, že chce, aby ono bylo v něm, čili v jeho intelektu. To však takto hovořící nezamýšlejí, nýbrž, že Bůh chce, aby to, co ještě není, bylo také v sobě samém.

Opět: Přirovnává-li se vůle ke chtěné věci skrze svůj předmět, jenž je dobro intelektu; intelekt však nejenom poznává, že je dobrým v sobě, nýbrž také ve vlastní přirozenosti a vůle se přirovnává ke chtěnému, nejen dle čeho je v poznávajícím, ale i dle čeho je v sobě samé.

Řekneme tedy, že ač poznané dobro pohybuje vůlí, je třeba, aby samotné chtění sledovalo rozpoložení poznání tak, jako i pohyb jiných pohybovaných sleduje rozpoložení pohybujícího, jenž je příčinou pohybu. Avšak vztah poznávajícího k poznanému je samotný následující poznatek. Poznávající se totiž vztahuje k poznanému tím, že jej poznává. Jenže poznávající nejenom poznává věc podle toho, co je sama v sobě, nýbrž podle čeho je ve vlastní přirozenosti. Vždyť poznáváme nejen to, že věc je námi poznána (tedy, že ona je v intelektu), nýbrž i to, že ona byla, nebo je, nebo bude ve vlastní přirozenosti. I když tedy ona věc není, leda v poznávajícím, přece vztah, sledující poznatek k ní, není tak, jak je v poznávajícím, nýbrž je tak, jak je dle vlastní přirozenosti, jíž poznává poznávající. Tedy vztah Boží vůle k neexistující věci je, dle čeho je ve vlastní přirozenosti podle nějaké doby, a nikoli dle čeho je toliko v poznávajícím Bohu. Bůh totiž chce, aby věc, která není nyní, byla dle nějaké doby; a nejenom ji chce, protože ji sám poznává.

Rovněž není podobným vztah chtějícího ke chtěnému, ani stvořujícího ke stvořenému, ani činícího k učiněnému, ani Pána k podřízenému tvoru. Chtít je totiž úkon, zůstávající ve chtějícím: proto se nestává, že se rozumí něco mimo existující v uskutečnění. Avšak činit, stvořit a spravovat znamená úkon, omezený na vnější účinek, bez něhož podobný úkon nemůže být chápán.

Kapitola 80.

O tom, že Bůh nutně chce své bytí a svou dobrotu

Z výše prokázaného (Kap. 74) však vyplývá, že Bůh nutně chce své bytí a svou dobrotu, a nemůže chtít opačné.

Bylo totiž výše prokázáno, že Bůh chce své bytí a svou dobrotu jako hlavní předmět, což je mu důvodem pro chtění jiného. Bůh tedy chce v každém chtěném své bytí a svou dobrotu tak, jako zrak vidí v každé barvě světlo. Je však nemožné, aby Bůh nechtěl něco v uskutečnění. Pak by byl totiž chtějící toliko v možnosti. To je nemožné, protože chtění je jeho bytí. Je tedy nutné, že Bůh chce své bytí a svou dobrotu.

Taktéž: kterýkoli chtějící z nutnosti chce svůj poslední cíl: jako člověk nutně chce svou blaženost a nemůže chtít škodu. Bůh však chce, aby byl jako poslední cíl, jak je zjevno z uvedeného (Kap. 75). Nutně tedy chce, aby byl, a nemůže chtít, aby nebyl.

Dále: v těch, po nichž se touží a v těch, která se konají, má se cíl tím způsobem, jako neprokazatelný základ v bádání. (II Phys., 9,3; 200 a) Podobně, jako se ze základů v bádání vyvozují závěry, tak se v činném a vytouženém bere z cíle ráz všech, jež se musejí konat a po nichž se musí toužit. V bádání však intelekt nutně souhlasí s prvními neprokazatelnými základy, s jejichž opaky nemůže žádným způsobem souhlasit. Vůle tedy nutně ulpí na posledním cíli, ježto nemůže chtít opak. A tak, nemá-li Boží vůle jiného cíle, než je on sám, nutně chce, aby byl.

Dále: všechno, nakolik je, připodobňuje se Bohu, jenž je prvně a nejvíce jsoucnem. Leč všechno, nakolik je, přirozeně svým způsobem miluje své bytí. Tím spíše tedy Bůh přirozeně miluje své bytí. Jeho přirozeností však je, aby byl o sobě nutný, jak už bylo prokázáno (Kap. 13). Bůh tedy z nutnosti chce, aby byl.

Mimo to: veškerá dokonalost a dobrota, jež je v tvorech, je Bohu bytnostně příhodná, jak bylo výše prokázáno (Kap.28). Avšak milovat Boha je nejvyšší dokonalost rozumového tvora, protože tím se jaksi sjednocuje s Bohem. je tedy bytnostně v Bohu. Bůh tedy z nutnosti miluje sebe a chce, aby byl.

Kapitola 81.

O tom, že Bůh nutně nechce jiné, než je on

Jestliže však Boží vůle nutně chce Boží dobrotu a Boží bytí, pak by se někomu mohlo zdát, že nutně chce také jiné, než je on, jelikož všechno jiné chce tím, že chce svou dobrotu, jak už bylo prokázáno (Kap.75). Avšak správně uvažujícím se objeví, že chce-li jiná, pak to není z nutnosti.

Je totiž o jiných, jako o těch, která mají být zařízena k cíli jeho dobroty (Kap.75). Vůle se však nutně nevztahuje k těm, která jsou k cíli, může-li cíl být bez nich: tak totiž lékař nemá z podkladu vůle, kterou má k uzdravování, předepisovat nemocnému ony léky, bez nichž se uzdravení nemocného obejde. Jelikož se tedy Boží dobrota může obejít bez jiných, ba ani jí jiným nic nepřibude, není v ní žádná nutnost, aby chtěl jiné tím, že chce svou dobrotu.

Dále: jelikož poznané dobro je vlastním předmětem vůle, tak vůle může být o kterémkoli poznatku intelektu, kde se zachovává ráz dobra. Proto, i když kterékoli bytí, nakolik je takové, je dobré, kdežto nebytí špatné, přece však samo nebytí něčeho může spadat pod vůli, z důvodu nějakého připojeného dobra, jež se zachovává, třebaže ne z nutnosti; je totiž dobré, že něco je, také, když neexistuje jiné. Vůle tedy nemůže dle svého rázu chtít pouze ono dobro, aby nebylo, když by se jeho neexistencí zcela odstranil ráz dobra. Takové však není žádné mimo Boha. Vůle tedy dle svého rázu může chtít, aby nebyla kterákoli věc mimo Boha. V Bohu je však vůle dle celé své schopnosti: vše je v něm totiž všeobecně dokonalé (Kap.28). Bůh tedy může chtít, aby nebyla kterákoli věc mimo něho. Nechce tedy z nutnosti jiné, než je on.

Dále: Tím, že Bůh chce svou dobrotu, chce také jiné, než je on, pokud to má podíl na jeho dobrotě (Kap.75). Jelikož ale Boží vůle je nekonečná, jakož i nekonečnými způsoby účastná, je také sdílena jinými způsoby, než od těchto tvorů, kteří nyní jsou. Kdyby z toho, že chce svou dobrotu, chtěl nutně to, co má na ní podíl, plynulo by z toho, že by chtěl nekonečné tvorstvo, podílející se na jeho dobrotě nekonečnými způsoby. To je zřejmě klamné, jelikož kdyby chtěl, bylo by, neboť jeho vůle je základem bytí věcí, jak se prokáže později (Kn.II, Kap.23). Nechce tedy také z nutnosti to, co nyní je.

Taktéž: vůle moudrého z toho, že je o příčině, je o účinku, který nutně plyne z příčiny. Bylo by totiž pošetilé chtít, aby slunce existovalo nad zemí a přitom aby nebylo jasnosti dne. Avšak účinek, jenž neplyne z nutnosti příčiny, není nutný, aby jej někdo chtěl už proto, že chce příčinu. Od Boha však vychází jiné nikoli z nutnosti, jak se dále prokáže (Kn.II, Kap.23). Není tedy nutné, aby Bůh chtěl jiné tím, že chce sebe sama.

Dále: věci pocházejí od Boha jako umělecká díla od umělce, jak bude dále prokázáno (Kn.II, Kap.24). Avšak umělec, třebaže chce, aby měl umění, přece nechce umělecky tvořit z nutnosti. tedy ani Bůh nechce z nutnosti jiné, než je on.

Musí se tedy uvážit, proč Bůh zná jiné, než je on, avšak není nucen je chtít, když přece tím, že poznává a chce sebe, poznává a chce jiné. Důvodem toho však je: že totiž rozuměním poznává něco z toho, co je, že jeho intelekt se nějak má; leč z toho, že totiž něco vskutku poznává, je v poznávajícím podobnost toho. Avšak to, že chtějící něco chce, je z toho, že chtěné se nějak má. Chceme totiž něco buď proto, že je to cíl, nebo proto, že je to k cíli zařízeno. K tomu však, aby všechno bylo v Bohu, aby mohlo být od něho poznána, vyžaduje se nutně Boží dokonalost. Boží dobrota ovšem nevyžaduje z nutnosti, aby byla jiné, co k ní bude zařízeno jakožto k cíli. Proto je tedy nutné, aby Bůh znal jiné, avšak nikoli je chtěl. Pročež ani nechce všechno, co by mohlo mít řád v jeho dobrotě. Zná však všechno, co má jakýkoli řád k jeho bytnosti, skrze niž poznává.

Kapitola 82.

Důvody proti předešlému a jejich řešení

Zdají se ovšem následovat některé nepříhodnosti, pokud Bůh to, co chce, nechce z nutnosti.

Není-li totiž Boží vůle s ohledem na něco chtěného určována, co se toho týká, pak se zdá, že se má k obojímu. Avšak každá síla, která je k obojímu, je nějak v možnosti: při obojím druhu je totiž možnost nahodilého. Bude tedy Boží vůle v možnosti. Boží podstata tedy nebude taková, že v ní nebude žádná možnost, jak už bylo prokázáno (Kap.16).

Dále: jestliže jsoucno v možnosti (nakolik je takové) je zrozeno se pohybovat, a ježto to, co může být, může i nebýt, plyne z toho dále, že Boží vůle je měnitelná.

Mimo to: je-li Bohu přirozené něco chtít stran jeho zapříčiněného, tedy je to nutné. Nemůže v něm ale být něco nepřirozeného; nemůže v něm totiž být něco případečně, ani násilného, jak už bylo prokázáno. (Kap. 19 a 23)

Taktéž: je-li něco k obojímu a má se to nerozlišeně, potom nesměřuje k jednomu víc, nežli k druhému, leda, je-li určeno druhým; přitom je třeba buď to, že Bůh nechce nic z toho, k čemu se má libovolně, avšak byl prokázán opak (Kap. 75, 76); nebo to, že je od jiného určován k jednomu, takže by bylo něco dřívějšího, než on, co by jej určovalo k jednomu.

Není třeba sledovat nic z toho. Být totiž k obojímu může být nějaké síle příhodné dvojmo: jedním způsobem, z její strany; druhým způsobem ze strany toho, k němuž se praví. Ze své strany ovšem tehdy, pokud ještě nedosáhla svojí dokonalosti, jíž je určována k jednomu. Proto to padá na nedokonalost síly a ukazuje, že je v ní možnost: tak je zřejmé v intelektu pohybujícího, jenž ještě nedosáhl zásad, na základě kterých by byl určen ke druhému. - Avšak ze strany toho, k němuž se praví, ukazuje se, že je nějaká síla k obojímu, když dokonalá činnost síly není odvislá od žádného, ale přece obojí může být: jako umění, které může užít různých prostředků k témuž dílu vyhotovenému stejně. To však nenáleží k nedokonalosti síly, nýbrž spíše k její výtečnosti, nakolik přesahuje oboje z opačného, a kvůli tomu není určena k žádnému, ježto se má k obojímu. Takto je však v Boží vůli s ohledem na jiné, než je on. Její cíl totiž nezávisí na žádném z nich, když je přece se svým dílem nejdokonaleji sjednocen. Není tedy třeba uznávat v Boží vůli nějakou možnost.

Podobně však ani změnitelnost. Není-li totiž v Boží vůli žádná možnost, ani tak nepřijímá předem z nutnosti jedno z opačných stran jejich zapříčiněných, jakoby se uvažoval v možnosti k obojímu, že napřed je v možnosti chtějící obojí a potom chtějící v uskutečnění: nýbrž vždy je chtějícím v uskutečnění, cokoli chce, nejen stran sebe, nýbrž také stran zapříčiněných: avšak, že chtěné nemá nutný řád k Boží dobrotě, jež je vlastním předmětem Boží vůle, na způsob, jímž označujeme nikoli nutná, nýbrž možná vypovídaná, když není nutný řád přísudku k podmětu. Praví-li se tedy: Bůh chce toto zapříčiněné, pak je zřejmé, že vypovídané není nutné, nýbrž možné, oním způsobem, jímž se nazývá nějaké možné, nikoli "dle nějaké

možnosti", nýbrž, že "není nutné, že je, ani není nemožné, že je", jak podává Filozof v Metafyzice (V Metaph.,4,12, 7; 1019 b): jako trojúhelník, aby měl dvě stejné strany, je vypovídané možné, přesto nikoli dle nějaké možnosti, jelikož v počtech není možnost ani pohyb. Vyloučení uvedené možnosti tudíž neodstraňuje neměnnost Boží vůle, což také vyznává Písmo svaté: Vítěz "nad Izraelem" se nesmiluje a lítostí se nepohne (I Kr 15, 25-29)

Třebaže však Boží vůle není určena ke svým zapříčiněným, přece není třeba říkat, že by žádné z nich nechtěla, nebo, že není určena ke chtění něčím zevním. Určuje-li totiž poznané dobro vůli jako vlastní předmět, avšak Boží intelekt není od jeho vůle zevním, je-li obojí jeho bytnost, když je Boží vůle poznáním svého intelektu určována ke chtění něčeho, pak určení Boží vůle nebude vykonáno něčím zevním. Boží intelekt totiž poznává nejen Boží bytí, jež je jeho dobrotou, ale také jiná dobra, jak už bylo prokázáno (Kap. 49). Poznává je zajisté jako nějaké podobnosti Boží dobroty a bytnosti, nikoli jako její základy. A tak Boží vůle směřuje v ně, jako příhodná své dobrotě, nikoli však jako nutná ke své dobrotě. - Tak se ovšem děje i v naší vůli, jež příklonem k něčemu jakoby prostě nutnému cíli, pohybuje se v to jakousi nutností; směřuje-li však v něco jen kvůli příhodnosti, nesměřuje v to nutně. Proto ani Boží vůle nesměřuje nutně ve své zapříčiněné.

Kvůli předeslanému však není nutno uznávat v Bohu něco nepřirozeného. Jeho vůle totiž jediným a stejným úkonem chce sebe i jiné. Avšak jeho poměr k sobě je přirozený a nutný. Avšak jeho poměr k jiným je dle jakési příhodnosti, ne sice nutný a přirozený, ani násilný nebo nepřirozený, nýbrž dobrovolný. Co však je dobrovolné, to není ani násilné, ani není nutné, že je.

Kapitola 83.

O tom, že Bůh chce něco jiného,

než je on, nutností předpokladu

Z toho se však může mít za to, že ač Bůh nechce naprosto nic nutně stran zapříčiněného, přesto však chce něco nutně z podmínky čili z předpokladu.

Bylo totiž prokázáno (Kap.82), že Boží vůle je neměnitelná. Je-li však jednou něco v čemkoli neměnitelné, nemůže v něm potom nebýt: pohybovat totiž říkáme tomu, že se má jinak dříve a nyní. Je-li tedy Boží vůle neměnitelná, tak uznáme-li , že něco chce, pak je nutné, že to chce z předpokladu.

Taktéž: všechno věčné je nutné. Avšak to, že Bůh chce, aby bylo něco zapříčiněného, je věčné: jako totiž jeho bytí, tak i chtění se měří věčností (Kap. 73). Je tedy nutné, třebaže nikoli naprosto uvažováno, jelikož Boží vůle nezná nutný poměr k tomuto chtěnému (Kap.82). Je tedy nutné z předpokladu.

Mimo to: cokoli Bůh mohl, to může. Jeho síla se totiž neumenšuje, jakož ani jeho bytnost. Nemůže však nyní nechtít, co se uvádí, že chtěl, protože se nemůže změnit jeho vůle. Tedy nikdy nemohl nechtít to, co chtěl. Je tedy nutné, že Bůh chtěl z předpokladu, cokoli chtěl, jakož i chce: žádné však naprosto nutné, nýbrž možné, uvedeným způsobem.

Dále: kdokoli něco chce, nutně chce to, co se k tomu nutně vyžaduje, leda je-li z jeho strany nedostatek, nebo kvůli neznalosti, nebo, že někdy je od správného výběru toho, co je k cíli, odváděn nějakou vášní. To se ale nemůže říci o Bohu. Chce-li tedy chtěním sebe něco jiného, než je on, je nutné, že on chce všechno to, co se od něho z nutnosti vyžaduje k chtěnému, jako je nutné, že Bůh chce, aby duše byla rozumová, když předpokládáme, že chtěl, aby byl člověk.

Kapitola 84.

O tom, že Boží vůle není o nemožných o sobě

Z toho se také ukazuje, že Boží vůle nemůže být o tom, co je o sobě nemožné.

Jsou totiž podobné věci, jež mají v sobě samých rozpor: jako že člověk je osel, přičemž se uzavírá, že rozumné je nerozumným. Co však něčemu odporuje, to vylučuje něco, co se k

tomu vyžaduje, jako být oslem vylučuje ráz člověka. Jestliže tedy nutně chce to, co se vyžaduje k tomu, o čem se předpokládá, že je chce, pak je nemožné, aby chtěl to, co tomu odporuje. A tak je nemožné, aby on chtěl to, co je prostě nemožné.

Taktéž: jak bylo výše prokázáno (Kap.75), Bůh chtěním svého bytí, jež je jeho dobrota, chce všechno jiné, nakolik to má jeho podobnost. Podle toho však něco odporuje rázu jsoucna, nakolik ono nemůže zachránit podobenství prvního bytí, totiž Božího bytí, jež je pramenem všeho bytí. Bůh tedy nemůže chtít něco, co odporuje rázu jsoucna, nakolik je takové. Jako však rázu člověka, nakolik je člověkem, odporuje být nerozumným, tak rázu jsoucna, nakolik je takové, odporuje něco, co je současně jeho jsoucnem a ne-jsoucnem. Bůh tedy nemůže chtít, aby potvrzení a popření bylo současně pravdivé. To se však uzavírá v každém o sobě nemožném, co má k sobě samému odpor, nakolik spojuje protiklady. Boží vůle se tedy nemůže týkat toho, co je o sobě nemožné.

Dále: vůle není, leda po nějakém poznaném dobru. Tedy to, co nespadá do intelektu, nemůže spadat ani do vůle. Avšak to, co je o sobě nemožné, nespadá do intelektu, jelikož odporuje sobě samému, leda snad skrze neznající vlastnosti věcí, což se o Bohu říci nemůže. Nemůže tedy spadat do Boží vůle to, co je samo o sobě nemožné.

Dále: dle čeho se něco má k bytí, tak dle toho se má k dobrotě. Avšak to, co nemůže být, ani nemůže být dobrem, je nemožné. Nemůže být proto chtěno ani Bohem, jenž chce pouze to, co je, nebo může být dobrem.

Kapitola 85.

O tom, že Boží vůle neodstraňuje nahodilost z věcí

Z uvedeného však možno dojít k tomu, že Boží vůle neodstraňuje nahodilost, ani nedává věcem naprostou nutnost.

Bůh totiž chce vše, jež se vyžaduje k věci, kterou chce, jak bylo řečeno (Kap.83). Některým věcem však podle způsobu jejich přirozenosti přísluší, že jsou nahodilé, nikoli nutné. Chce tedy, aby některé věci byly nahodilými. Avšak účinnost Boží vůle vyžaduje, aby nejenom bylo, co Bůh chce, aby bylo, nýbrž také, aby bylo tím způsobem, jak Bůh chce, aby to bylo: neboť v přirozených jednajících, když konající síla je silná, připodobňuje sobě svůj účinek, nejenom, co se týká druhu, nýbrž i co se týká případků, jež jsou jakýmisi způsoby samotné věci. Účinnost Boží vůle tedy neodstraňuje nahodilost.

Dále: Bůh chce spíše dobro všeobecnosti svých účinků, než nějaké částečné dobro, nakolik se v něm plněji nachází podobenství jeho dobroty. Ucelení vesmíru však vyžaduje, aby bylo něco nahodilé, jinak by nebyly obsáhnuty všechny stupně jsoucna vesmíru. Bůh tedy chce, aby něco bylo nahodilé.

Dále: dobro vesmíru se uvažuje v jakémsi řádu, jak se ukazuje v Metafyzice (XII Metaph., 10,1; 1075 a). Avšak řád vesmíru vyžaduje, aby některé příčiny byly měnitelné, jelikož tělesa jsou z dokonalosti vesmíru, jež nepohybují, leda pohnutá. Od měnitelné příčiny však následují nahodilé účinky: nemůže však být, že je účinek jistější, než jeho příčina. Proto vidíme, že vzdálená příčina je nutná, je-li přece blízká příčina nahodilá, tedy je účinek nahodilý, jak je zřejmé z toho, co přichází stran nižších těles; ta jsou ovšem nahodilá kvůli nahodilosti blízkých příčin, třebaže vzdálené příčiny, jež jsou nebeské pohyby, jsou z nutnosti. Bůh tedy chce, aby se něco přihodilo nahodile.

Mimo to: nutnost z předpokladu v příčině nemůže uzavírat naprostou nutnost v účinku. Bůh však chce něco v tvorstvu nikoli naprostou nutností, nýbrž pouze nutností, jež je z předpokladu, jak bylo výše prokázáno (Kap.81). Z Boží vůle se tedy nemůže ve stvořených uvažovat naprostá nutnost. Pouze ona však vylučuje nahodilost: vždyť také nahodilost se rozšiřuje k obojímu z nutného předpokladu; jako je nutné, že se Sokrates pohybuje, pokud běží. Boží vůle tedy nevylučuje nahodilost z chtěných věcí.

Nenásleduje tedy, jestliže Bůh něco chce, že se to přihodí z nutnosti; nýbrž to, že toto podmíněné je nutné i pravdivé: Pokud Bůh něco chce, tak to bude". Není však třeba, aby důsledek byl nutný.

Kapitola 86.
O tom, že se může uvést důvod Boží vůle
Z uvedeného však můžeme shrnout, že se může uvést důvod Boží vůle.
Totiž cíl je ráz chtění toho, co směřuje k cíli. Bůh však chce svou dobrotu jako cíl, kdežto vše ostatní chce jako to, co je k cíli. Jeho dobrota je tedy důvod, proč chce jiné, co je od něho různé.
Opět: částečné dobro se upravuje k celkovému dobru jako k cíli, jako nedokonalé k dokonalému. Tak však spadá něco pod Boží vůli, na základě čehož se má k řádu dobra. (Kap.78) Zbývá tedy, že dobro vesmíru je důvodem, proč Bůh chce každé částečné dobro ve vesmíru.
Taktéž: jak bylo výše prokázáno (Kap.83), za předpokladu, že Bůh něco chce, následuje z nutnosti, že chce to, co se k tomu vyžaduje. Co však jinému dává nutnost, to je důvodem, proč to je. Tedy důvodem, proč Bůh chce ta, která se ke každému vyžadují, je, aby bylo to, k čemu se vyžaduje.
Tak tedy můžeme postupovat v označení důvodu Boží vůle. Bůh chce, aby člověk měl rozum k tomu, že je člověkem; chce však, aby člověk byl k tomu, aby doplňoval vesmír; chce však, aby bylo dobro vesmíru, jelikož to odpovídá jeho dobrotě
Přesto ale uvedený trojí důvod nepostupuje dle téhož poměru. Vždyť Boží dobrota přece nezávisí na dokonalosti vesmíru, ani jí z toho nic nepřibude. Třebaže však dokonalost vesmíru nutně závisí na některých částečných dobrech, jež jsou podstatnými částmi vesmíru, na některých přece nezávisí z nutnosti, a přesto z nich přibude vesmíru nějaké dobro či okrasa: jako z toho, co je pouze k připomenutí nebo k okrase jiných částí vesmíru. Částečné dobro však nutně závisí na tom, co se k němu vyžaduje naprosto, třebaže také to má něco, co je kvůli jeho lepšímu. Důvod Boží vůle tedy někdy obsahuje pouhou slušnost, někdy užitečnost, někdy též nutnost, jež je z předpokladu: avšak naprostou nutnost jedině tehdy, když chce sebe sama.

Kapitola 87.
O tom, že nic nemůže být příčinou Boží vůle
Ač se tedy může udat nějaký důvod Boží vůle, přece z toho neplyne, že jeho vůle má nějakou příčinu.
Pro vůli je totiž příčinou chtění cíl. Cílem Boží vůle je však jeho dobrota. Ona je tedy Bohu příčinou chtění, jež je samotným jeho chtěním (Kap.73).
Avšak z jiného, chtěného od Boha, nic není Bohu příčinou chtění, nýbrž jedno z nich je příčinou druhému, aby bylo v řádu k Boží dobrotě. Tak se rozumí tomu, že Bůh chce jiné kvůli jednomu z nich. Zajisté je zřejmé, že není třeba uznávat nějaký postup v Boží vůli. Tam, kde je totiž jediný úkon, neuvažuje se postup, jak bylo výše prokázáno (Kap.57) v záležitosti intelektu. Bůh však chce jediným úkonem svou dobrotu a všechno jiné, protože jeho úkon je jeho bytností.
Uvedeným se však vyvrací blud těch, kdo praví, že vše pochází od Boha dle prosté vůle, takže se nemusí ze žádného klást počet, ledaže Bůh chce.
To však odporuje Božímu Slovu, jež uvádí o Bohu, že vše učinil dle řádu své moudrosti, podle žalmu: "všechno jsi moudře učinil" (Ž 104, 24), a "Hospodin sám stvořil moudrost a vlil ji do všeho, co vytvořil" (Sír 1, 9-10).

Kapitola 88.

O tom, že v Bohu je svoboda vůle.
Z řečeného se však může prokázat, že se v Bohu nachází svoboda vůle.
O svobodě vůle se totiž vypovídá s ohledem na to, co někdo nechce nutností, nýbrž vlastní vůlí: proto je v nás svoboda vůle s ohledem na to, že chceme běžet nebo kráčet. Bůh však nechce jiné, než je on, z nutnosti, jak bylo prokázáno (Kap.81). Bohu tedy přísluší, že má svobodnou vůli.
Dále: Boží vůle v tom, k čemu není určován dle své přirozenosti, je nějak nakláněna svým intelektem, jak bylo výše prokázáno (Kap.82). Jenže člověk prý má před ostatními živočichy svoboudnou vůli proto, že je veden ke chtění úsudkem rozumu, nikoli drážděním přirozenosti jako zvířata. V Bohu je tedy svoboda vůle.
Taktéž: dle Filozofa "předmětem vůle je účel, to pak, pro co jsme se rozhodli, jsou prostředky" (III Ethic.,2,9; 1111 b; 5,1; 1113 b). Chce-li tedy Bůh sebe sama jako cíl, kdežto jiná jako prostředky k cíli, plyne z toho, že s ohledem na sebe má toliko vůli, kdežto s ohledem na jiné má volbu. Volba se však vždy děje svobodnou vůlí. Bohu tedy přísluší svobodná vůle.
Mimo to: Tím, že člověk má svobodnou vůli, je nazýván pánem svého jednání. Tím spíše to ale přísluší prvnímu jednajícímu, jehož úkon nezávisí na jiném. Samotný Bůh má tedy svobodnou vůli.
To však může plynou ze samotného rázu označení. Neboť "svobodným je to, co je svou příčinou" (I Metaph.,2,9; 982 b). To však nepřísluší nikomu více, než první příčině, kterou je Bůh.

Kapitola 89.
O tom, že v Bohu nejsou vášně citů
Z předeslaného se však může poznat, že v Bohu nejsou vášně citů.
Představíme-li si totiž citovost, pak není jiné vášně, než právě citové, jak se dokazuje ve Fyzice (VII Physicorum. 3,5; 246 b). Žádná taková citovost však nemůže být v Bohu: nemá totiž poznání smysly, jak zřejmé z uvedeného (Kap. 44 a 65). Zbývá tedy, že v Bohu není vášeň citů.
Mimo to: veškerá vášeň citu povstává na základě nějaké tělesné proměny: rozuměj, dle nějakého zúžení nebo rozšíření srdce nebo něčeho podobného, z nichž žádné není možné, aby se přihodilo v Bohu proto, že není tělem, ani silou v těle, jak bylo výše prokázáno (Kap.20). Není v něm tedy vášeň citů.
Taktéž: při každé citové vášni je trpící nějak tažen mimo své bytnostní postavení či přirozené rozpoložení; o tom svědčí to, že zvětší-li se podobné vášně, tedy způsobují živočichům smrt. není však možné, aby Bůh byl nějak tažen mimo své přirozené rozpoložení, je-li naprosto neměnitelný, jak už bylo prokázáno. (Kap.13) je tedy zřejmé, že v Bohu nemohou být podobné vášně.
Dále: každé pohnutí, jež je dle vášně, se vztahuje vymezeně k jednomu dle způsobu a míry vášně: vášeň má totiž náběh k nějakému jednomu, jakož i přirozenost; kvůli tomu je třeba ji mírnit a usměrňovat rozumem. Boží vůle však o sobě neurčuje k jednomu z těch, která jsou stvořena, leda snad v řádu své moudrosti, jak už bylo prokázáno (Kap.82). Není v něm tedy vášeň dle nějaké náklonnosti.
Dále: každá vášeň je možnost něčeho existujícího. Bůh je však naprosto svobodný od jakékoli možnosti, jelikož je čiré uskutečnění. (Kap. 16) Je tedy toliko konající, takže v něm žádným způsobem nemá místo nějaká vášeň.
Tak se tedy každá vášeň rázem rodu vzdálí od Boha.
Některé vášně se ovšem vzdálí od Boha nejen rázem rodu, ale i rázem druhu. Každá vášeň totiž přijímá druh od předmětu; tedy taková vášeň, jejíž předmět je Bohu naprosto nepříslušný, se od Boha odstraní i dle rázu vlastního druhu.

Takovými však jsou smutek a bolest: předmětem je zde zlo již lpící, jako je předmětem radosti přítomné dobro, které někdo má. Proto smutek a radost ze samotného svého rázu nemohou být u Boha.
Dále: ráz předmětu nějaké vášně se bere nejen z dobra a zla, ale i z toho, že se někdo má nějak k jednomu z nich: tak se totiž odlišují naděje a rozkoš. Jestliže tedy samotný způsob, jak se něco má k předmětu, jenž se obsažen v rázu vášně, pak Bohu nepřísluší, ba ani sama vášeň nemůže být Bohu příhodná z rázu vlastního druhu. Avšak naděje, třebaže má dobrý předmět, nikoli však obdržené dobro, nýbrž to, které se má obdržet, což zajisté nemůže Bohu příslušet z důvodu jeho dokonalosti, jež je taková, že se už nemůže nic přidávat. Naděje tedy ani nemůže být v Bohu z rázu svého druhu, a rovněž ani touha po něčem, co nemá.
Dále: jako Boží dokonalost vzdoruje možnosti nějakého přidávání dobra, které má Bůh obdržet, tak tím spíše vylučuje možnost ke zlému: strach má totiž ohled na zlo, jež může hrozit, jako naděje má ohled na dobro, které má obdržet. Strach se tedy vylučuje od Boha dvojím rázem, totiž že jej má ten, kdo existuje v možnosti, a dále, že má za předmět zlo, které může postihnout.
Taktéž: pokání způsobuje změnu náklonnosti. Proto i ráz pokání odporuje Bohu, ježto je nejen druhem smutku, nýbrž také, že způsobuje změnu vůle.
Mimo to: nemůže to být bez omylu poznávající mohutnosti, aby se to, co je dobré, poznávalo jako zlé. Neplatí, že zlo jednoho může být dobrem pro druhého, leda v částečných dobrech, kde "rozklad jednoho je zrozením druhého" (III Phys.,8,1; 208 a): všeobecnému dobru však nemůže nic přijít nazmar z nějakého částečného dobra, nýbrž každým je představováno. Bůh je ale všeobecným dobrem a cokoli se podílí na jeho podobnosti, vše se nazývá dobrým (Kap.29). Také ani nemůže být, že to, co je prostě dobré a není mu zlem, poznává jako zlo, protože jeho vědění je neomylné, jak už bylo prokázáno (Kap.61). Nenávist tedy nemůže být v Bohu také dle rázu svého druhu, tedy nejenom, že nenávist je druhem smutku, nýbrž také, že se rmoutí z dobra druhého a tak přijímá dobro druhého jako sobě zlé.
Dále: téhož rázu je též rmoutit se z dobra a toužit po zlu: neboť první je z toho, že se dobro považuje za zlo; druhé však je z toho, že se zlo považuje za dobro. Hněv je však touha po něčím zlu na pomstu. Hněv je tedy dle rázu svého druhu vzdálen od Boha, nejen proto, že je účinkem smutku, ale také, že je žádost pomsty, pojaté kvůli smutku ze způsobené křivdy.
Opět: ze stejného důvodu se od Boha vylučují kterékoliv jiné vášně těchto druhů nebo jimi zapříčiněné.

Kapitola 90.
O tom, že v Bohu je potěšení a rozkoš
Jsou však nějaké vášně, které - ač Bohu nejsou příhodné dle toho, že jsou vášněmi - přece však z rázu svého druhu nepůsobí nic odporujícího Boží dokonalosti.
Mezi nimi je však potěšení a rozkoš. Je totiž potěšení z přítomného dobra. Proto ani dle rázu předmětu, který je dobro, ani dle rázu způsobu, jak se má k předmětu, jenž se má v uskutečnění, neodporuje potěšení dle rázu svého druhu Boží dokonalosti.
Z toho je však zřejmé, že potěšení a rozkoš vlastně v Bohu je. Jako totiž dobro a poznané zlo jsou předmětem smyslové touhy, tak jsou i předmětem touhy intelektu. Obojí totiž sleduje dobro a vyhýbá se zlu, buď dle pravdy, nebo dle hodnocení, leda že předmět touhy intelektu je obecnější, než smyslové touhy, ježto touha intelektu bere ohled na zlo nebo dobro prostě, zatímco smyslová touha bere ohled na dobro nebo zlo podle smyslů; jako také předmět intelektu je obecnější než předmět smyslu. Činnosti touhy však nabývají druh od předmětů. V touze intelektu, jíž je vůle, se tedy nacházejí úkony dle rázu druhu podobné úkonům smyslové žádosti; odlišují se v tom, že ve smyslové touze jsou vášně kvůli její spjatosti s tělesným ústrojím, kdežto v touze intelektu jsou prosté úkony. Jako se totiž vášní strachu, jež je ve smyslové touze, někdo vyhýbá budoucímu zlu, tak touha intelektu koná totéž bez vášně. Ježto

tedy potěšení a rozkoš neodporují Bohu dle svého druhu, nýbrž pouze nakolik jsou vášněmi, ve vůli však jsou dle svého druhu, nikoli ovšem jako vášně, proto zbývá, že nechybí ani Boží vůli.

Taktéž: potěšení a rozkoš je jakési uklidnění vůle ve svém chtěném. Avšak Bůh, jenž sám v sobě je svým hlavním chtěným, se nejvíce uklidňuje, neboť má v sobě veškerou dostatečnost. Sám tedy skrze svou vůli má v sobě nejvíce potěšení a rozkoše.

Mimo to: potěšení je jakési zdokonalení činnosti, jak je zřejmé u Filozofa: "činnost totiž zdokonaluje jako krása mládí". (X Ethic.,VI,6,8; 1174 b) Bůh však má nejdokonalejší činnost v rozumění, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.45, 72). Je-li tedy naše rozumění potěšitelné k vůli své dokonalosti, Boží rozumění mu bude nejpotěšitelnější.

Dále: všechno se přirozeně těší ve svém podobném jako v příhodném, leda snad případečně, nakolik je překážející vlastní užitečnosti, jako "hrnčíři sokem je hrnčíř" (II Rhetorica, X,6; 1388 a) proto, že jeden překáží zisku druhého. Všechno dobro je však podobenstvím Boží dobroty, jak je zřejmé z uvedeného (Kap.40) a nic mu nepřijde nazmar z nějakého dobra. Zbývá tedy, že Bůh má rozkoš z každého dobra. Je v něm tedy vlastně rozkoš a potěšení.

Rozkoš a potěšení se však odlišují rázem. Potěšení totiž vzniká z dobra věcně připojeného, zatímco rozkoš to nevyžaduje. Pouhé uspokojení vůle však stačí k rázu rozkoše. Proto je potěšení vlastně pouze z připojeného dobra, kdežto rozkoš je ze zevnějšího. Z toho je jasné, že Bůh se vlastně sám v sobě těší, kdežto rozkoš má v sobě i v jiných.

Kapitola 91.

O tom, že Bůh je láska

Podobně však dle úkonu jeho vůle je nutné také to, že láska je v Bohu.

Jedině to je totiž z rázu lásky, že milující chce dobro milovaného. Bůh však chce dobro své a jiných, jak je patrno z uvedeného (Kap.74, 75). Z toho tedy plyne, že Bůh miluje sebe i jiné

Dále: k pravdivosti lásky je třeba chtít něčí dobro, jako své; chce-li totiž někdo něčí dobro jen proto, pokud patří k dobru druhého, miluje se případečně, jako ten, kdo chce zachovat víno, aby je pil, nebo člověka, aby mu byl užitečný nebo potěšitelný, miluje případečně víno nebo člověka; o sobě však sebe sama. Jenže Bůh chce dobro každého, dle toho, co je jeho; chce totiž, aby každý byl podle toho, podle čeho je v sobě dobrý, třebaže také jedno zařizuje k užitku druhého. Bůh tedy opravdově miluje sebe a jiné.

Dále: když všechno přirozeně chce a žádá svým způsobem vlastní dobro, a má-li ráz lásky to, že milující chce či žádá dobro milovaného, důsledek je, že milující a milované se mají k sobě, jako k tomu, co je s ním nějakým způsobem jedno. Z toho se zdá vlastní ráz lásky spočívat v tom, že náklonnost jednoho směřuje k druhému, jako jedno s ním nějakým způsobem. Proto Dionysius praví, že láska je "sjednocující ctnost" (De Div. Nom., 4). Čím je tedy větší to, proč milující je jedno s milovaným, tím je láska větší: více totiž milujeme ty, jež s námi sjednocuje původ rodu nebo užití hovoru či něco podobného, nežli ty, jež s námi sjednocuje pouze společenství lidské přirozenosti. A zase, je-li to, z čeho je sjednocení, milujícímu důvěrnější, tím se láska stává pevnější; proto někdy láska, jež je z nějaké vášně, stává se prudší než láska, jež je z přirozeného původu či z nějaké pohotovosti, avšak snáze pomíjí. Avšak to, proč se vše sjednocuje s Bohem, totiž jeho dobrota, kterou všechno napodobuje, je největší a nejdůvěrnější Bohu, protože on sám je svou dobrotou. V Bohu je tedy nejen opravdová láska, nýbrž také nejdokonalejší a nejpevnější.

Taktéž: láska ze strany předmětu nepůsobí něco Bohu odporujícího, protože je k dobru; ani ze způsobu, jakým se má k předmětu. Vždyť láska je k nějaké věci, nikoli menší, když se má, nýbrž větší; nějaké dobro se nám totiž stává příbuznějším, když se má; proto se hnutí v přirozených věcech zamýšlí z blízkosti cíle. Někdy se však případečně stane opak, jako zakusíme-li v milovaném něco, co odporuje lásce: tehdy se totiž miluje méně, když se má. Proto láska neodporuje Boží dokonalosti dle rázu svého druhu. V Bohu je tedy láska.

Mimo to: láska pohne k jednotě, jak praví Dionysius (Tamtéž). Je-li totiž kvůli podobnosti nebo příhodnosti milujícího a milovaného skutek milovaného nějak sjednocen s milovaným, pak žádost směřuje v dokonalost sjednocení, neboť jednota, která je již započata v náklonnosti, se doplní v úkonu: pročež je přátelům vlastní radovat se ze vzájemné přítomnosti a přirovnávání a obcování (IX Ethic.,; 1171 b). Bůh však naklání všechno ostatní k jednotě: nakolik totiž dává bytí a jiné dokonalosti, sjednocuje je se sebou způsobem, jaký je možný. Bůh tedy miluje sebe i jiné.

Dále: základem každé náklonnosti je láska. Rozkoš, jakož i touha totiž není, leda po milovaném dobru, strach a zármutek není, leda ze zla, které je opakem milovanému dobru. Z těch však vznikají všechny ostatní náklonnosti. V Bohu však je rozkoš a potěšení, jak už bylo prokázáno (Kap. 90). V Bohu je tedy láska.

Mohlo by se ovšem někomu zdát, že Bůh nemiluje více to, než ono. Je-li totiž snaha i uvolnění přirozenosti měnitelné, pak nemůže vlastně příslušet Bohu, jemuž je vzdálena každá měnitelnost.

Opět: nic z toho, co vypovídá o Bohu na způsob jeho činnosti, nevypovídá o něm více nebo méně: ani totiž více než něco jiného nepoznává, ani nenachází větší rozkoš v tom nežli v onom.

Rovněž se musí vědět, že týkají-li se jiné činnosti duše téhož samého předmětu, tedy pouhá láska se zdá vztahovat ke dvěma předmětům. Totiž tím, že poznáváme nebo se těšíme, máme se nutně k nějakému předmětu: vždyť láska někomu něco chce. O tom totiž vypovídáme, že milujeme, čemu chceme nějaké dobro dle uvedeného způsobu. Proto i o těch, po nichž dychtíme, sice jednoduše a vlastně říkáme, že po nich toužíme, nikoli však milujeme, nýbrž spíše sebe samy, kterým po nich dychtíme, a z toho případečně, nenáležitě říkáme, že je milujeme. - Jiné úkony se tedy nazývají podle síly úkonu, dle více nebo méně. To se však nemůže stát v Bohu. Vždyť síla úkonu se měří dle síly, kterou se vykonává. Avšak každý Boží úkon je jedné a téže síly. - Láska však se může říkat dvojmo dle více nebo méně: samozřejmě jedním způsobem z dobra, jež pro někoho chceme, a dle toho říkáme, že toho více milujeme, pro něhož chceme větší dobro. Jinak podle síly činu: říká se, že více milujeme toho, pro něhož chceme horlivěji a účinněji, když ne větší dobro, tak aspoň stejné. Prvním způsobem tedy nebrání nic říkat, že Bůh miluje něco víc než druhé, protože pro to chce jemu větší dobro; druhým způsobem se však nemůže říci to, co bylo řečeno z téhož důvodu o jiných.

Z uvedeného (Kap.89, 90) je tedy zjevné, že z našich náklonností není žádná, která by vlastně mohla být v Bohu, leda rozkoš a láska, ač také ty v něm nejsou dle vášně jako v nás. Avšak to, že v Bohu je rozkoš nebo potěšení, potvrzuje se autoritou Písma svatého: praví se totiž: "rozkoše na pravici tvé, jež trvají věčně" (Ž 16,11); "byla jsem mu ode dne ke dni rozkoší" (Přísl.8, 30), praví Boží moudrost, jíž je Bůh, jak bylo prokázáno (Kap.45, 60); v nebi "je radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání" (Lk 15, 10). - Také Filozof praví, že "Bůh se věčně raduje z jedné a jediné slasti." (VII Ethic.,XIV,8; 1154 b)

Písmo svaté připomíná také lásku: "Každý lid miluje" (Dt 33, 3); "miloval jsem tě odvěkou láskou" (Jer 31, 3); "vždyť sám Otec vás miluje" (Jan 16, 27). - Také někteří filozofové uznávali lásku Boží za základ věcí. S tím souhlasí výrok Dionysia, že "Boží láska nedovolila, že on je bez odnoží" (De Div. Nom., 4).

Musí se přece vědět, že také jiné dokonalosti, jež podle svého druhu odporují Boží dokonalosti, se říkají v Písmu svatém o Bohu, avšak nikoli vhodně, jak bylo prokázáno (Kap.89, 30), nýbrž obrazně kvůli podobnosti účinků nebo nějaké předcházející náklonnosti.

Říkám však účinků, jelikož někdy vůle z řádu moudrosti míří k tomu účinku, k němuž se někdo naklání z ubohé vášně. Soudce totiž trestá ze spravedlnosti, jako zase rozhněvaný z hněvu. Bůh se tedy někdy nazývá rozhněvaným, nakolik z řádu své moudrosti chce někoho trestat: dle onoho: "jestliže jen málo vzplane hněvem" (Ž 2, 12). - Nazývá se milosrdným,

nakolik ze své blahovůle odstraňuje lidskou bídu tak, jako i my kvůli vášni milosrdenství činíme totéž. Proto se uvádí v žalmu: "Hospodin je slitovný a milostivý, shovívavý, nejvýš milosrdný" (Ž 103, 8). - Někdy se také označuje mrzejícím se, nakolik dle věčného a neměnitelného řádu své dobroty obnovuje, co dříve zničil, nebo ničí, co dříve učinil, jako se shledává, že činí lítostí pohnuti: proto: "Jahvovi bylo líto, že udělal na zemi člověka, a rmoutil se ve svém srdci" (Gn 6, 6). Že se to ale vlastně nemůže tak rozumět, že zřejmé z toho: Vítěz "nad Izraelem" se nesmiluje a lítostí se neoblomí "vyhladí jej podle slova Hospodinova" (I Kr 15, 25,29).

Pravím však podobností předcházející náklonnosti, neboť láska a rozkoš, jež jsou vlastně v Bohu, jsou základy všech citů: láska zajisté na způsob pohybujícího důvodu, kdežto rozkoš na způsob cíle. Proto také trestající rozhněvaní mají rozkoš, jako ti, kdo dosahují cíle. Praví se totiž, že se Bůh rmoutí, nakolik se stává něco opačného těm, které sám miluje a uznává za dobré, jako i v nás je smutek nad tím, co se nám nechtě stává. A to je patrno z Izaiáše: "Hospodin to však vidí a je zlé v jeho očích, že není žádného práva. Vidí, že není nikoho, žasne, že nikdo nezasáhne." (Iz 59, 15-16)

Z uvedeného se však vyvrací blud některých Židů, kteří přisuzují Bohu hněv, smutek, lítost a všechny podobné vášně dle jejich vlastností, aniž odlišují, co se v Písmu svatém uvádí vhodně a co obrazně.

Kapitola 92.

O tom, kterak se stanoví, že jsou v Bohu ctnosti

Dále se však má prokázat, kterak je třeba stanovit, že jsou v Bohu ctnosti. Jako je jeho bytí všeobecně dokonalé a nějak v sobě obsahuje dokonalosti všech jsoucen (Kap.28), tak je totiž nutné, aby jeho dobrota v sobě nějak obsahovala dobra všech (Kap.40). Také ctnost však je jakési dobro: neboť "ctnostný se podle ní nazývá dobrý, a jeho dílo dobrým" (II Ethic.,6,2; 1106 a). Je tedy nutné, aby Boží dobrota obsahovala svým způsobem všechny ctnosti.

Žádná z nich se tedy nepraví v Bohu dle pohotovosti, na rozdíl od nás. Bohu totiž nepřísluší, aby byl dobrý skrze něco jiného, jemu přidaného, nýbrž skrze svou bytnost: je totiž naprosto jednoduchý (Kap.18, 38). Nejedná ani skrze něco přidaného své bytnosti, jelikož jeho úkon je jeho bytí, jak už bylo prokázáno (Kap.45, 73). V Bohu tedy není ctnost nějakou pohotovostí, nýbrž jeho bytností.

Taktéž: pohotovost nedokonalého úkonu je jaksi střední mezi možností a uskutečněním. Proto také ti, kdo mají tuto pohotovost, přirovnávají se ke spícím. V Bohu je ale nejdokonalejší úkon. Úkon v něm tedy není jako pohotovost, a vědění, nýbrž jako rozjímání, což je poslední a dokonalý úkon.

Dále: pohotovost je nějakým zdokonalením možnosti. V Bohu však nic není dle možnosti, nýbrž pouze dle uskutečnění. Pohotovost v něm tedy být nemůže.

Mimo to: pohotovost je z rodu případku, což v Bohu naprosto není, jak už bylo prokázáno (Kap.23). Proto ani ctnost se neuvádí v Bohu dle pohotovosti, nýbrž pouze dle bytnosti.

Lidský život se řídí lidskými ctnosti, avšak lidský život je dvojí: rozjímavý a činný. Ctnosti, které náležejí činnému životu, pokud zdokonalují tento život, však nemohou příslušet Bohu. Činný život člověka totiž spočívá v užívání tělesného dobra; proto též ctnosti řídí činný život k správnému užívání tohoto dobra. Podobné však nemohou být ani takové ctnosti, pokud řídí tento život, příhodné Bohu.

Dále: podobné ctnosti zdokonalují mravy lidí dle společenského chování. Proto se nezdají být příliš příhodné těm, kteří společenské styky nemají. Tedy ještě méně mohou být příhodné Bohu, jehož chování a život je daleko od lidského života.

Také z těch ctností, jež se týkají činného života, nás řídí některé stran vášní, jež nemůžeme v Bohu připustit. Totiž ctnosti, které jsou stran vášní, přibírají druh od samotných vášní jako od vlastních předmětů: pročež i mírnost se odlišuje od statečnosti, nakolik je tato kolem těch, po

nichž možno dychtit, zatímco ona kolem strachů a smělostí. V Bohu však vášně nejsou, jak bylo prokázáno (Kap. 89). Proto ani podobné ctnosti nemohou být v Bohu.
Taktéž: podobné ctnosti nejsou v intelektuální části duše, nýbrž v části citové, jak je prokázáno. (VII Physicorum, 3,5; 246 b) V Bohu však není citová část, nýbrž pouhý intelekt. Zbývá tedy, že v Bohu podobné ctnosti být nemohou ani podle vlastních rázů.
Avšak některé vášně, jichž se týkají ctnosti, jsou dle náklonnosti touhy na nějaké tělesné dobro, jež je potěšitelné dle smyslu, jako jsou pokrmy, nápoje a pohlavní, u kterých dychtivostí je střízlivost, cudnost a všeobecně mírnost a zdrženlivost. Proto, ježto tělesné potěšení je Bohu naprosto vzdáleno, uvedené ctnosti nejsou Bohu vlastně ani příhodné, neboť se týkají vášní, a také ani obrazně se v Písmu o Bohu neříkají; nelze totiž přijímat jejich podobnost v Bohu dle podobnosti nějakého účinku.
Některé vášně jsou však dle náchylnosti dychtivosti k nějakému dobru, jako je čest, vlastnictví, vítězství, pomsta a jiné podobné: stran jejich druhů a smělostí a vůbec žádostí, jsou statečnost, velkomyslnost, mírnost a jiné podobné ctnosti, jež zajisté vlastně v Bohu být nemohou proto, že se týkají vášní. Přece se říká v Písmě obrazně o Bohu, a to kvůli podobnosti účinku, jako je toto: "Chovej se statečně...to žádá tvůj Bůh" (I Kr 2, 2-3); "Hledejte spravedlnost, hledejte pokoru." (Sf 2,3)

Kapitola 93.
O tom, že v Bohu jsou ctnosti, které se týkají úkonů
Jsou však některé ctnosti, řídící činný život člověka, jež se netýkají vášní, nýbrž úkonů: jako pravda, spravedlnost, velkomyslnost, velkolepost, moudrost, umění.
Ctnost sice přijímá druh z předmětu nebo látky, avšak úkony, jež jsou látkou těchto ctností, nebo předměty neodporují Boží dokonalosti, a ani podobné ctnosti dle vlastního rázu nemají něco, proč by se vylučovaly z Boží dokonalosti.
Taktéž: podobné ctnosti jsou jakýmisi dokonalostmi vůle a intelektu, jež jsou základy činnosti bez vášní. V Bohu je však vůle a intelekt, jenž nepostrádá žádnou dokonalost. Ty tedy nemohou Bohu chybět.
Dále: vlastní důvod všeho toho, co vychází od Boha do bytí, je v Božím intelektu, jak už bylo prokázáno (Kap.66). Avšak umění je důvodem věci, která se má stát, v mysli konajícího: proto Filozof praví, že "umění je správný ráz toho, co se má vykonat" (VI Ethic.,4; 1140 a). Umění je tedy vlastně v Bohu, a proto se praví: "tomu mne naučila moudrost, umělkyně všeho". (Mdr 7, 22)
Taktéž: Boží vůle se určuje svým poznáním v jednom co je jiné, než je on sám, jak bylo už prokázáno (Kap.82). Avšak poznání pořádající vůli ke konání, je moudrost; jelikož dle Filozofa "moudrost je správný ráz toho, co se má konat" (VI Ethic., 5, 4; 1140 b). V Bohu je tedy moudrost. Odtud se praví: "U Boha je moudrost i bohatýrská síla" (Jb 12, 13).
Dále: výše bylo prokázáno (Kap.83), že z toho, že Bůh něco chce, chce to, co se k tomu vyžaduje. Co se ale vyžaduje k něčí dokonalosti, to každému přísluší. V Bohu je tedy spravedlnost, jemuž náleží rozdělovat každému své bytí. proto se v žalmu praví: "Hospodin je spravedlivý, miluje vše, co je spravedlivé." (Ž 11, 7)
Dále: jak bylo výše prokázáno (Kap. 75, 81), poslední cíl, kvůli němuž Bůh všechno chce, žádným způsobem nezávisí na tom, co je k jeho cíli, ani co se týká bytí, ani co se týká dokonalosti; proto nechce udílet svou dobrotu někomu kvůli tomu, aby mu z toho něco přibylo, ale že samo sdílení je mu příhodné jako prameni dobra. Avšak dávat, nikoli kvůli nějaké výhodě, očekávané z obdarování, nýbrž kvůli samotné dobrotě a příhodnosti obdarování, je úkon velkomyslnosti, jak je zřejmé u Filozofa (IV Ethicorum 1,12; 1120 b). Bůh je tedy nejvíce velkomyslný, a jak praví Avicenna, jedině on sám může být vlastně označován velkomyslným (Metaph. IV, 5; IX, 4); neboť každý jiný, jednající mimo něho, získává nějaké dobro z jeho úkonu, což je zamýšleným cílem. Tuto jeho velkomyslnost však

zjevuje Písmo, říkající v žalmu: "otevřeš ruku a nasytí se dobrým" (Ž 104, 28); a jinde: " Bůh dává všem štědře a nikoho neodbývá." (Jak 1,5)

Taktéž: je nutné, aby vše, co přijímá bytí od Boha, neslo jeho podobnost, nakolik jsou a jsou též dobrá a mají vlastní důvody v Božím intelektu, jak bylo výše prokázáno (Kap. 40, 54). To však náleží ke ctnosti pravdivosti, jak je zřejmé u Filozofa (IV Ethic.,VII,4,7; 1127 a), aby se ve svém jednání projevoval takovým, jakým je. V Bohu tedy je ctnost pravdivosti. Proto se praví: "Bůh je pravdivý" (Řím 3,4) a "všechna tvá přikázání jsou pravda" (Ž 119, 151).

Jsou-li však nějaké ctnosti, jež jsou zařízeny k nějakým úkonům, které konají podřízení k nadřízeným, pak takové nemohou být příhodné Bohu, totiž jako poslušnost, pocta nebo něco podobného, co je povinováno vyššímu.

Mají-li některé z uvedených ctností též nedokonalé úkony, nemohou se dle nich přisuzovat Bohu řečené ctnosti, jako moudrost, pokud se týká úkonu dobře poradit, nepřísluší Bohu. Je-li totiž rada "nějaká otázka", jak se uvádí v Etice (VI Ethic.,IX,1; 1142 a); přičemž Boží poznání není pátrající, jak už bylo prokázáno (Kap. 57): nemůže mu tedy být příhodné, aby mu někdo radil. Proto říká Job: "Komu jsi rady udělil? Snad nemoudrému?" (Jb 26, 3); "Kohopak o radu žádal, aby rozumnosti nabyl?" (Iz 40, 14) Tedy dle onoho úkonu, jenž je soudit o těch, braných v úvahu a vybrat schválená, nic nebrání tomu, abychom řekli o Bohu moudrost. Někdy se praví rada o Bohu kvůli podobnosti skrývání, neboť záměry se projednávají tajně: proto, co je v Boží moudrosti skrytého, se nazývá dle podobnosti radou, jak je zřejmé v Izaiášovi: "Tvé odvěké úradky jsou věrná pravda" (Iz 25,1); vždyť nakolik dává zadostiučinění radícím se; rozumějící bez postupu může totiž také poučovat pátrající.

Podobně i spravedlnost, pokud jde o úkon směny, nemůže příslušet Bohu, protože on sám od nikoho nic nedostává. Proto "dal mu někdo dříve něco, aby se mu to muselo oplácet?" (Řím 11,33); "Kdo mi napřed něco dal, abych mu to splatil?" (Jb 41,2) Říkáme však přece podobenstvím, že něco Bohu dáváme, nakolik Bůh přijímá naše dary. Nepřísluší mu tedy směnná spravedlnost, nýbrž jen podílná. Proto Dionysius praví, že "spravedlností se chválí Bůh, jako vše, podílející se na něm dle důstojnosti" (De Div. Nom.,8); "dal každému podle jeho schopností" (Mt 25, 15).

Je třeba vědět, že úkony, stran kterých jsou uvedené ctnosti, nejsou dle svých rázů odvislé od lidských věcí. Soudit o tom, co se má konat, nebo něco dát či rozdělovat není totiž pouze lidské, nýbrž je to každého, kdo má intelekt. Zajisté ovšem dle čeho se vztahují na lidské věci, tak od nich někdy přijímají druh, jako oblouk v nose činí druh ploskonosých. Podle čeho tedy uvedené ctnosti pořádají činný život člověka, tak podle toho se zařizují k těmto úkonům, jak se vztahují k lidským věcem, a přijímají od nich druh, dle kteréhož způsobu nemohou být Bohu příhodné. Avšak dle čeho se uvedené úkony přijímají ve své všeobecnosti, dle toho se mohou též přizpůsobit božským věcem; jako totiž člověk je rozdělovatelem lidských věcí, jako peněz, poct, tak i Bůh je rozdělovatelem všeho dobra vesmíru. Uvedené ctnosti mají tudíž v Bohu všeobecnější šíři, než u člověka; jako se totiž lidská spravedlnost má k obci a domu, tak Boží spravedlnost se má k celému vesmíru. Proto se i Boží ctnosti nazývají vzory našich ctností, neboť jsou zmenšeny a učiněny částečnými; jsou jakýmisi podobenstvími naprostého jsoucna, jako světlo svíce se má k slunečnímu světlu. Avšak jiné ctnosti, které Bohu vlastně příhodné nejsou, nemají vzor v Boží přirozenosti, nýbrž pouze v Boží moudrosti, jež zahrnuje vlastní rázy všech jsoucen (Kap. 54); tak je tomu i s jinými hmotnými věcmi.

Kapitola 94.

O tom, že v Bohu jsou rozjímavé ctnosti

U rozjímavých ctností nemůže být pochyby, že jsou Bohu nejvíce příhodné.

Spočívá-li totiž moudrost v "poznání nejhlubších příčin" podle Filozofa (I Metaphysicae, 2,7; 982 b); a pokud sám Bůh, jenž je příčinou všech, poznává obzvláště sebe, aniž něco poznává,

leda když poznává sebe, jak bylo prokázáno (Kap. 46, 47), potom je zřejmé, že se mu nejvíce musí připisovat moudrost. Proto "on má srdce moudré" (Jb 9,4); a "všechna moudrost je od Hospodina a je s ním navěky" (Sír 1,1). Filozof také praví na počátku Metafyziky, že je "Božím vlastnictvím, nikoli lidským." (I Metaph.,9,10)

Taktéž: jestliže vědění je "poznání skrze vlastní příčinu" (I Poster.,II,1; 71 b), avšak sám poznává řád všech příčin a účinků, a tím i vlastní příčiny jednotlivých, jak už bylo prokázánO (Kap.64), pak je zřejmé, že v něm vlastně vědění je: - ale nikoli, že by bylo dosaženo úsudkem, jako se zapříčiňuje naše vědění z prokázání, pročež: "Bůh je pánem věd" (I Kr 2, 3).

Dále: je-li nehmotné poznání některých věcí bez postupu intelektu, avšak Bůh má podobné poznání o všech, jak bylo výše prokázáno (Kap.50,57), je v něm tedy intelekt. Pročež: "u něho je rozvaha i rozum". (Jb 12, 13)

Také tyto ctnosti jsou v Bohu vzorem našich ctností, jako dokonalé nedokonalému.

Kapitola 95.

O tom, že Bůh nemůže chtít zlo

Z uvedeného se však může prokázat, že Bůh nemůže chtít zlo.

Ctnost je totiž věci, dle níž někdo koná dobro. Avšak veškerá Boží činnost je činnost ctnosti, protože ctnost je jeho bytnost, jak už bylo prokázáno (Kap.92). Nemůže tedy chtít zlo.

Taktéž: vůle se nikdy nevztahuje ke zlu, leda existuje-li v rozumu omyl, nejméně v částečném vybíratelném. Je-li totiž předmětem vůle poznané dobro, pak se vůle nemůže vztahovat ke zlu, ledaže se jí nějakým způsobem představí jako dobro; a to nemůže být bez omylu. V Božím poznání však nemůže být omyl, jak už bylo prokázáno (Kap.61). Jeho vůle tedy nemůže směřovat ke zlu.

Dále: Bůh je nejvyšší dobro, jak už bylo prokázáno (Kap.41). Nejvyšší dobro však nesnáší nějaký styk se zlem, ani jako nejvíce horké nesnáší přimísení studeného. Boží vůle se tedy nemůže klonit ke zlému.

Mimo to: má-li dobro ráz cíle, nemůže zlo připadnout do vůle, leda skrze odvrácení od cíle. Boží vůle se však nemůže odvrátit od cíle, ježto nemůže chtít nic, leda chtěním sebe sama, jak bylo prokázáno (Kap. 74, 75).

Nemůže tedy chtít zlo a tak je zjevno, že svoboda vůle je v něm přirozeně ustálena v dobrém.

Totéž se však praví: "Bůh je věrný a není nepravosti v něm" (Dt 32,4); "Tvé oči jsou čisté a nemohou se dívat na zlo." (Abk 1, 13).

Tím je však vyvrácen blud Židů, kteří v Talmudu říkají, že Bůh někdy hřeší a očisťuje se od hříchu, a Luciferiánů, kteří tvrdí, že Bůh zhřešil svrhnutím Lucifera.

Kapitola 96.

O tom, že Bůh nemá nic v nenávisti

Z toho se však objevuje, že Bohu nemůže být příhodná nenávist k nějaké věci.

Jako se totiž láska má k dobru, tak i nenávist se má ke zlu. Vždyť chceme dobro pro ty, které milujeme, kdežto zlo pro ty, jež nenávidíme. Nemůže-li se tedy Boží vůle naklonit ke zlu, jak bylo prokázáno (Kap.75), je nemožné, aby nenáviděl nějakou věc.

Taktéž: Boží vůle se vztahuje k jiným, jak bylo výše prokázáno (Kap.75), nakolik chtěním a milováním svého bytí a své dobroty chce ji pokud možno rozlévat sdílením podobnosti. Takže Bůh chce v jiných věcech, než je sám, aby v nich bylo podobenství Boží dobroty. Je však dobrem každé věci, že se podílí na Boží podobě, neboť kterákoli jiná dobrota je pouze nějaká podobnost první dobrotě. Bůh tedy chce dobro každé věci. Nemá tudíž nic v nenávisti.

Dále: od prvého jsoucna pochází vše ostatní. Jestliže tedy nenávidí něco z toho, co je, potom chce, aby to nebylo, jelikož to je každému dobré. Chce tedy, aby jeho úkon nebyl, jelikož to vede k bytí buď prostředečně nebo přímo: bylo přece výše prokázáno (Kap. 83), že chce-li Bůh něco, pak je třeba, že chce to, co se k tomu vyžaduje. To však je nemožné. Vždyť je to

přece zjevné, když vcházejí věci do bytí skrze jeho vůli, protože tehdy je třeba, aby onen úkon byl dobrovolný. Podobně, je-li přirozeně příčinou věcí, protože, jako se mu líbí jeho přirozenost, tak se mu líbí všechno to, co jeho přirozenost vyžaduje. Bůh tedy nemá v nenávisti žádnou věc.

Mimo to: ono, co se přirozeně nachází ve všech činných příčinách, je nutné, že se zvláště nachází v prvém konajícím. Všichni jednající však milují své účinky dle toho, že jsou takové, jako rodiče děti, básníci básně, umělci svá díla. Tím spíše bůh nemá v nenávisti žádnou věc, jelikož on sám je příčinou všech.

To je však to, co se praví: "Miluješ vše, co je, a nic z toho, co jsi stvořil nemáš v nenávisti" (Mdr 11, 25).

Praví se však připodobněně, že Bůh něco nenávidí, a to dvojím způsobem. Prvním způsobem z toho, že Bůh miluje věci a chce jejich dobro, tak chce, aby opak dobra, totiž zlo, nebylo; proto se praví, že má v nenávisti zlé. Proto se praví, že má v nenávisti zlé, neboť o tom, co chceme, aby nebylo, o tom říkáme, že to nenávidíme dle onoho: "Nezamýšlejte nikdo ve svém srdci proti bližnímu nic zlého. Nelibujte si v křivé přísaze. To všechno nenávidím, praví Hospodin" (Zach 8, 17). Toto ale nejsou účinky jako věci o sobě jsoucí, jež vlastně někdo má v nenávisti, někdo miluje.

Jiný způsob je však z toho, že Bůh chce nějaké větší dobro, jež nemůže být bez zbavení menšího dobra, a tak se říká nenávidět, ač je to spíše milovat. Nakolik totiž chce dobro spravedlnosti, nebo řádu vesmíru, jež nemůže být bez trestání nebo zničení něčeho, tak by se řeklo, že nenávidí to, co chce potrestat nebo zničit, dle onoho: "Ezaua však nenávidím" (Mal 1,3) a "nenávidíš všechny, kdo páchají ničemnosti, do záhuby vrháš ty, kdo lživě mluví. Kdo prolévá krev a jedná lstivě, ten se Hospodinu hnusí" (Ž 5, 6-7).

Kapitola 97.

O tom, že Bůh je živoucí

Z výše prokázaného nutně vyplývá, že Bůh je živoucí.

Bylo totiž prokázáno (Kap. 44, 72), že Bůh je rozumějící a chtějící. Avšak rozumět a chtít přísluší pouze živoucímu. Bůh je tedy živoucí.

Dále: něčemu je přisuzováno žití dle toho, že je to viděno, že se pohybuje samo od sebe, nikoliv od jiného. Proto také to, co se zdá, že se samo o sobě pohybuje, jehož hybatele lid nepoznává, označujeme podobenstvím, že žije: jako živá voda označujeme tekoucí pramen, nikoli však studnu či stojatou vodu, jako živé stříbro označujeme to, co se zdá mít nějaký pohyb. Totiž vlastně o sobě se pohybuje jedině to, co pohybuje sebe sama, složené z hybatele a pohybovaného, jako oživené. Pročež říkáme vlastně, že pouze toto žije; všechno ostatní je pohybováno něčím zevnějším, buď plodícím, nebo bránícím zpětnému pohybu, nebo pohánějícím; ježto citové úkony mají pohyb, pak všechno to, co se žene k vlastním úkonům, ač to není s pohybem, označuje se jako žijící: pročež rozumět, žádat a cítit jsou úkony života. Avšak Bůh nejvíce koná sám ze sebe, nikoli od jiného, ježto je první jednající příčinou. Ponejvíce tedy jemu přísluší žít.

Taktéž: Boží bytí obsahuje veškerou dokonalost bytí, jak výše prokázáno (Kap. 28). Avšak žít je jakési dokonalé bytí. Proto se dává živoucím přednost v řádu jsoucna před ne-živoucími. Boží bytí je tedy žít. On sám je tedy živoucí.

Potvrzuje se to i autoritou Písma svatého: Praví totiž: "Pozvedám ruku k nebi a pravím: Já žiji navěky!" (Dt 32, 40) a "mé srdce i mé tělo plesají vstříc živému Bohu!" (Ž 84, 3)

Kapitola 98.

O tom, že Bůh je svým životem

Z toho však je dále zřejmé, že Bůh je svým životem.

Život živoucího je totiž samotné žití, označené v jakési odtažitosti: jako běh není dle věci něco jiného, než samo běžení. "Žití žijících je však samo jejich bytí", jak je zřejmé skrze Filozofa (II De Anima,4,4; 415 b). Ježto se ale živočich nazývá živoucím z toho, že má duši, dle níž má bytí, jako dle vlastního tvaru, proto je nutné, že žití není nic jiného, než takové bytí, pocházející z takového tvaru. V Bohu však je své bytí, jak bylo výše prokázáno (Kap. 22). Jeho žití je tedy jeho život.

Taktéž: samotné rozumění je jakési žití, jak je zřejmé skrze Filozofa (II De Anima,2,2; 413 a): žití je totiž úkonem živoucího. Bůh však je své rozumění, jak už bylo prokázáno. (Kap.45) Bůh je tedy svým žitím a svým životem.

Dále: pokud by Bůh nebyl svým životem, když je živoucím, jak bylo prokázáno (Kap.97), vyplývalo by z toho, že by byl živoucím podílením se na životě. Ale vše, co je účastí na něčem, se přivede k tomu, co je skrze sebe samo. Bůh by se tedy převedl na něco dřívějšího, skrze které by žil, což je nemožné, jak je zřejmé z řečeného (Kap. 13)

Dále: je-li Bůh živoucím, jak bylo prokázáno (Kap.97), je nutné, že je život v něm samém. Kdyby nebyl on sám svým životem, bylo by v něm něco, co není on sám, a tak by byl složený, což už bylo vyvráceno (Kap. 18). Bůh je tedy svým životem.

A to je ono, co se praví: "já jsem život" (Jan 14,6)

Kapitola 99.

O tom, že Boží život je věčný

Z toho však vychází najevo, že Boží život je věčný.

Nic totiž nepřestává žít, leda oddělením života. Nic se však samo od sebe nemůže oddělit. Každé rozdělování totiž povstává rozdělením něčeho od jiného. Je tedy nemožné, aby Bůh přestal žít, jelikož on sám je svým životem, jak už bylo prokázáno. (Kap.98)

Taktéž: všechno ostatní, co někdy je a jindy není, je z nějaké příčiny. Nic totiž nepřivádí sebe sama z nebytí v bytí, protože to, co ještě není, tak nejedná. Avšak Boží život nemá nějakou příčinu, jakož ani Boží bytí. Není tedy někdy nežijícím a jindy žijícím, nýbrž žije vždy. Jeho život je tedy věčný.

Dále: v každé činnosti zůstává konající, i když úkon někdy přestává dle postupu. Proto také v pohybu pohybovatelné zůstává totéž v celém pohybu, třebaže nikoli dle rázu. Kde je tedy úkon sám konající, tam je třeba, aby nepřecházelo nic postupem, nýbrž zůstávalo celé současně. Avšak Boží rozumění a žití je samotný Bůh, jak bylo prokázáno (Kap.45,98). Jeho život tedy nemá postupu, nýbrž je celý najednou. Je tedy věčný.

Dále: Bůh je naprosto nehnutý, jak už bylo prokázáno. (Kap.13) Co však začíná nebo přestává žít, nebo trpí při žití postupem, je měnitelné. Něčí život začíná totiž zrozením, avšak přestává porušením. Postup je však kvůli nějakému pohybu. Bůh tedy nezačal žít, ani žít nepřestane, ani při žití netrpí postupem. Jeho život je tedy věčný.

Odtud je to, co se praví z úst pána: "Já jsem živ navěky" (Dt 32, 40) a "On je pravý Bůh a věčný život" (I Jan 5, 20)

Kapitola 100.

O tom, že Bůh je blažený

Z předeslaného však zbývá prokázat, že Bůh je blažený.

Blaženost je totiž vlastním dobrem každé intelektuální přirozenosti. Je-li tedy Bůh rozumějící, bude jeho vlastním dobrem blaženost. Nepřirovnává se však vůči vlastnímu dobru jako že směřuje do vlastního dobra, které ještě nemá; to je totiž u pohybované přirozenosti a existující v možnosti; nýbrž jako, že vlastní dobro už přijímá. Proto nejenže touží po blaženosti, jako i my, nýbrž se jí těší. Je tedy blažený.

Dále: to je nejvíce vytoužené, neboli chtěné od intelektuální přirozenosti, co je v ní nejdokonalejší; a to je její blaženost. Avšak nejdokonalejší v každém je jeho nejdokonalejší

činnost: blaženost a pohotovost se totiž zdokonalují činností; pročež i Filozof praví, že "dokonalá činnost je štěstím" (X Ethic.,7,1; 1177 a; 8,7; 1178 b). - Dokonalost činnosti však závisí na čtverém. Předně ze svého druhu, aby takto byla setrvávající v samotném konajícím. Říkám však činnost v samotném setrvávající, jíž se neděje nic mimo samotnou činnost, jako vidět a slyšet. To jsou totiž dokonalosti těch, jichž jsou činnosti a mohou být posledními, ježto se nezařizují k nějakému činu, který je cílem. Avšak činnost neboli úkon, z něhož následuje něco vykonaného mimo sebe, je dokonalostí vykonaného, nikoli konajícího, a přirovnává se k němu jako k cíli. Proto taková činnost intelektuální přirozenosti není blažeností neboli štěstím. Za druhé ze základu činnosti: že je nejvznešenější mohutností. Proto, dle činnosti smyslů není v nás blaženost, nýbrž dle činnosti intelektu a pohotovostí dokonalého. Za třetí z předmětu činnosti: proto je v nás nejvyšší štěstí v chápání nejvznešenějšího poznatelného. Za čtvrté z tvaru činnosti: že se totiž dokonale, snadno a se zálibou koná. Avšak takový je Boží čin, jelikož je rozumějící a jeho intelekt je nejvznešenější ze ctností, ani potřebuje nějaké zdokonalující pohotovosti, jelikož je sám v sobě dokonalý, jak už bylo prokázáno (Kap.28). Sám totiž poznává sebe sama, jenž je nejvyšší z toho, co je možno poznat, bez jakékoli nesnáze a se zálibou: je tedy blažený.

Dále: blažeností se upokojí každá touha, protože, když ji má, nezbývá už nic k toužení, neboť je posledním cílem. Je tedy nutné, že ten, kdo je dokonalý, je blažený vzhledem ke všemu, po čem může toužit.. Proto Boetius praví, že blaženost je " stav dokonalý shrnutím všeho dobra". (III De Consol.,2) Taková je však boží dokonalost, která obsahuje každou dokonalost v jakési jednoduchosti, jak bylo výše prokázáno (Kap. 28.31,54). Sám je tedy opravdu blažený.

Taktéž: pokud někomu schází něco, co potřebuje, není ještě blažený, jelikož jeho touha dosud není upokojena. Kdokoli je tedy sobě dostačující, nepotřebující nikoho, ten je blažený. Bylo však výše prokázáno (Kap.81, 82), že Bůh nepotřebuje jiných, protože jeho dokonalost není závislá od ničeho zevního, ani nechce jiné kvůli sobě, jako pro cíl, jakoby jich potřeboval, nýbrž pouze, že to odpovídá jeho dobrotě. Je tedy sám blažený.

Mimo to: bylo výše prokázáno (Kap. 84), že Bůh nemůže chtít něco nemožného. Nemožné však je, aby mu přišlo něco, co ještě nemá, jelikož on sám není žádným způsobem v možnosti, jak bylo prokázáno (Kap.16). Nemůže tedy chtít, aby měl, co nemá. Má totiž, cokoli chce. Ani nechce nic zlého, jak už bylo prokázáno (Kap. 95). Je tedy blažený: tak dosvědčují někteří, že je blažený ten, "jenž má, cokoli chce a nechce nic zlého." (Augustin - XIII De Trin., V., konec)

Jeho blaženost dosvědčuje též Písmo svaté: "On se pak ukáže ve svůj čas, blahoslavený a Pán panujících." (I Tim 6,15)

Kapitola 101.

O tom, že Bůh je svá blaženost

Z toho se však vyjevuje, že Bůh je svou blažeností.

Jeho blažeností je totiž jeho intelektuální činnost, jak bylo prokázáno (Kap. 100). Výše jsme však prokázali (Kap. 45), že samotné Boží rozumění je je jeho podstata. On sám je tedy svou blažeností.

Taktéž: jelikož je blaženost posledním cílem, je to, k čemu je každý zrozen, aby měl, nebo mající ji chce hlavně ji. Bylo už ale prokázáno (Kap.74), že Bůh chce hlavně svou bytnost. Jeho bytnost je tedy jeho blažeností.

Dále: každý ke své blaženosti zařizuje, cokoli chce: ona je totiž to, jež se nežádá kvůli jinému, a u níž končí pohyb touhy toužícího po jednom kvůli jinému, aby nebyla nekonečná. Chce-li tedy Bůh všechno ostatní kvůli své dobrotě, jež je jeho bytnost, je nutné, že jako on sám je svá bytnost, i svá dobrota, tak je svou blažeností.

Mimo to: je nemožné, aby byla dvě nejvyšší dobra: jestliže by totiž jednomu chybělo něco, co by druhé mělo, pak by žádné nebylo nejvyšší ani dokonalé. Výše však bylo prokázáno

(Kap. 41), že Bůh je nejvyšším dobrem. Blaženost se prokazuje také z toho, že je nejvyšším dobrem a posledním cílem. Tedy blaženost a Bůh jsou totéž. Bůh je tudíž svou blažeností.

Kapitola 102.
O tom, že Boží blaženost je nejdokonalejší a přesahuje každou jinou
Z předeslaného se však může dále uvažovat o výtečnosti Boží blaženosti.
Čím je totiž něco blíže blaženosti, tím dokonaleji je to blažené. Proto nazývá-li se někdo též blaženým kvůli naději na dosažení blaženosti, jeho blaženost se žádným způsobem nepřirovnává k blaženosti toho, který jí už dosáhnul v uskutečnění. Nejblíže je však blaženosti to, co se samotná blaženost, což bylo prokázáno o Bohu (Kap.101). On sám je tedy jedinečně dokonale blažený.
Taktéž: jelikož je potěšení způsobeno z lásky, jak už bylo prokázáno (Kap. 91), proto kde je větší láska, tam je i větší potěšení v dosažení milovaného. Avšak každé, když vše ostatní je stejné, více miluje sebe, než něco jiného. Výrazem toho je, že čím více je něco někomu bližší, tím více je přirozeně milováno. Více se tedy těší Bůh ve své blaženosti, kterou je on sám, než jiní blažení v blaženosti, jež není tím, co jsou oni. Tedy více upokojuje touhu a je dokonalejší blažeností.
Mimo to: co je bytnost, je dřívější, než to, co se označuje podílením se: jako se přirozenost ohně nachází dokonaleji v samotném ohni, než v horkých věcech. Bůh je však blažený svou bytností, což nemůže příslušet nikomu jinému: nic jiného mimo něho totiž nemůže být nejvyšším dobrem, jak se ukazuje z řečeného (Kap. 41); a tak je nutné, že je-li blažený kdokoli jiný od něho, nazývá se blaženým podílením se. Boží blaženost tedy přesahuje každou jinou blaženost.
Dále: dokonalá blaženost spočívá v činnosti intelektu, jak bylo prokázáno (Kap. 100). Avšak žádná jiná intelektuální činnost nemůže být přirovnávána k jeho činnosti. To je patrné, nejen z toho, že je to činnost jsoucí o sobě, ale proto, že Bůh jedinou činností dokonale poznává sebe sama, jak je a vše ostatní, co je i co není, dobré i zlé. Avšak u jiných chápajících poznání jej není jsoucí o sobě, nýbrž úkonem o sobě jsoucího. I samotného Boha, jenž je nejvyšším poznatelným, může někdo poznat tak dokonale, jak je sám dokonalý; bytí každého totiž není dokonalé, jako je dokonalé Boží bytí, aniž něčí činnost může být dokonalejší, než jeho podstata. Není ani nějaký jiný intelekt, jenž by poznával vše, tedy i to, co Bůh může konat, jelikož by tak obsáhnul Boží moc. Také to, co jiný intelekt poznává, nepoznává vše jediným a stejným úkonem. Bůh je tedy blažený nepřirovnatelně nade vše.
Taktéž: čím více je něco sjednoceno, tím je dokonalejší jeho dobrota a síla. Postupná činnost se však dělí podle různých částí doby. Jeho dokonalost se tedy nemůže žádným způsobem přirovnat dokonalosti činnosti, jež je celá najednou bez postupu, a zvláště, jestliže v okamžiku nepomíjí, nýbrž zůstává navěky. Boží rozumění je však bez postupu celé najednou věčně existující; zatímco naše rozumění má postupování, nakolik se mu případečně připojuje souvislé a doba. Tedy Boží blaženost do nekonečna přesahuje lidskou, jako trvání věčnosti přesahuje tok času.
Dále: únava a různá zaneprázdnění, jimiž je v tomto životě nutně porušováno naše rozjímání (ve kterém obzvláště spočívá lidské štěstí, je-li jaké v přítomném životě), a omyly a pochyby a různé náhody, jimž je podroben nynější život, prokazují, že lidské štěstí, zejména nynějšího života, je naprosto nesrovnatelné s Boží blažeností. Dokonalost Boží blaženosti se může uvažovat z toho, že obsahuje všechny dokonalosti dle nejdokonalejšího způsobu. Z rozjímavé blaženosti má neustálé nejdokonalejší uvažování sebe a jiných. Z činného života má však řízení, nejen jednoho člověka nebo domu či obce aneb státu, nýbrž celého vesmíru.
Klamné a pozemské štěstí totiž má pouze jakýsi stín oné nejdokonalejší blaženosti. Spočívá totiž v pateru, dle Boetia, totiž v "rozkoši, bohatství, moci, důstojnosti a dobré pověsti". (III De Consol.,2) Také Bůh má nejvýtečnější potěšení ze sebe a všeobecnou rozkoš ze svého bez

přimísení protivného. (Kap.90) - Místo bohatství má však všemožnou dostatečnost všeho dobra v sobě, jak už bylo prokázáno (Kap. 41, 100). Místo moci má nekonečnou sílu (Kap. 43). - Za důstojnost má prvenství a správu všech jsoucen (Kap. 13). - Za dobrou pověst má obdiv každého intelektu jej jakkoli poznávajícího.

JEMU TEDY, JENŽ JE JEDINEČNĚ BLAŽENÝM, BUDIŽ ČEST A SLÁVA NA VĚKY VĚKŮ. AMEN.