





5

ARISTOTELIS

ethica

lib. I.

cap. I.





C/3.3º C.39
S V M M A E

FIDEI ORTHODOXÆ

D. DIONYSIO CAR-

THVSIANO AV-

THORE.

TOMVS PRIMVS.

QVÆ HVIC TOMO CON-
tinentur sequens pagella docebit.

*Libera sint cuique sua iudicia, & tamen hac summa
iampridem ex Dionysio vtilius nihil prodijt.*



ANTVERPIÆ,

In ædibus Viduæ & Hæredum Ioannis Stedij.

M. D. LXIX.

Cum gratia & Privilegio.





ff M Leg
PRIMVS, AGIT DE DEO E-
iusque attributis, de angelis, de rerum om-
nium creatione, statu, gubernatione, de
animæ potentijs, demonum im-
pugnatione, & fato.

Ex dono D. a Cruce.

SECUNDVS, DE BEATI-
tudine hominis, de passionibus animæ,
de habitibus virtutum, de legibus
ac præceptis, gratiaque
& merito.

De J. J. J. J.

J. J. J. J.

REVERENDO
IN CHRISTO PATRI D. GEOR-
gio Sarens, Abbati & domino S. Trudo-
nis meritissimo, F. Theodoricus Loher
à Stratis Carthusianorum domus
S. Barbaræ in Colonia Vi-
carius. S. D.

Multa occurrunt, Reuerende pater, at
gumeta laudum tuarum, si mihi vel
animus, vel facundia esset laudandi.
Animus tamen non prorsus abest,
vel ingens (quis enim virtutum lau-
de prosequi non dignetur) ad tui commendationē
inhians. Verum scio modestiam tuam, scio humili-
tatem, ut cum sis dicarisque ab omnibus magnus,
ipse tamen teipsum nescias magnum. Vnde ne ma-
gnus quidem sed modicus, ne dicam vilis, potius
iuxta tuum iudiciū vis haberi. Porro quod facun-
dia mihi desit, ingenuè fateor, maximè quanta ijs
argumentis foret necessaria. Veruntamen non vi-
quequaque id mirum; cum tantam rei postulet
magnitudo eloquentiam, ut etiam si Demosthe-
nes ipse adesset, superatum se fateretur. Quas-
tamen R. T. P. ut si virtutes tacere cogar tuas:
quæ certatim occurrentes commendari postulant,
sinat ut quod in omnium admiratione, in om-
nium est ore, dicam: Nempe non absque maxi-
mo merito tuo esse factum, ut qui olim in monaste-
rio dicto Bone & ordinis Premonstratensis fueris
* ij Abbas,



EPISTOLA

Abbas, inde ascitus instantia & iussione Reuerendissimi D. Cardinalis tituli S. Grisogoni, Episcopi Leodien, cooperante Reuerendo D. Gerharδο Zulte Abbate D. Laurentij prope Leodium, monachis, clero, nobilibus, plebisq; idem petentibus, in arctioris ordinis S. Patris Benedicti, præclariorisque cœnobij D. Trudonis Abbatem sis præfectus. Quis, quæso pater Reuerende, vel hostis hic cogitare possit aliud, atq; vt res est, tanta industria, tanta virtute, tantaq; sapientia in priori dignitate enituisse, vnde felicem se prædicaret vel S. Trudonis vel familia quæcunq; alia, quæ te Abbatē, te rectorem, te dominum obtineret. Nec eos reuera fefellit opinio. Siquidem supra, id quod de te sibi promiserāt, tuis virtutibus præstas. In vtroque enim regimine monasterium tuum quotidie seipso facis tua prudentia foelicius. Nam quo monasticos mores reflorere faceres pristinos, quantocius virum aliquē insigniter tum eruditione tum moribus præstantem, qui fratribus tuis lectionem faceret, obtinere cura non postrema fuit. Sciens in scitiam ipsam ignavia dissolutioniq; multo maxime an sam præbere: ocium quoque (vbi sacra lectionis deest amor) religioni esse pestilentissimum. Obtinuisti certe ad hæc munia virum vnde cumq; doctissimum, editis libris clarum, nec minus integrum D. Gerhardum Moringum à Boëmel, sacra Theologiæ Licentiatum: qui non modo eruditione, verum etiam castis moribus valeat, & re ipsa præstet quod doceat. Solet enim (nescio quare) nitidior multo lucere virtus in homine (vt vocant) seculari si fuerit, atque in eo qui ex professione religioni est addictus. Adeo præ

terea

NVNCVPATORIA.

terea humaniter inter subditos conuersaris, vt fratre te benigna consuetudine, vt Abbatem auctoritate, te illis exhibeas, magisq; amari velis quam timeri: quanuis vtrunq; suo loco & tempore necessarium sit à subditis vt exigatur. Atq; ideò diligunt te omnes, ad reformationis vitæ studia vltro proneque occurrentes. Quid enim aliud subditi agerent, videntes se cogi magis bono exemplo quā verbo? Eam ob rem cum ipse literarum sis amator, atque omnes idcirco tuos veræ eruditionis esse optes studiosos, Dionysij nostri Carthusiani vestriq; conterranei (post maiora in vniuersam Bibliam aliaq; varia absoluta eiusdem opera) Theologiæ vniuersæ Summam R. T. P. dedico. Est ipse liber non admodum grandis, sed Theologiæ scientiam atq; adeo vniuersæ orthodoxæ fidei, summam omnia constringens. Reiecta enim argumentorum spinosa difficili & obscura sylua, patentes campos & florida theologiæ prata aperuit, hoc est omnium cōtrouersarum quæstionum conclusiones tatum ceu responsionem absolutam solidamq; qua argumenta si obiecta fuerint quæcunq; absq; vilo negotio possent refelli, breuiter posuit: imitatus per omnia doctore sanctum atq; angelicum Thomam Aquinatum, & ante hunc illuminatissimum illud iubar Augusti. Quicquid in scholastica necessariū est inquit theologia, hic inuenies, nec multis perlectis folijs, sed ab initio mox, vt inspexeris, scies quid ea de re, quæ inquiritur sentiendum sit. Vnde & Epitoma totius potest dici Theologiæ. Cæterum si quis longiorem amplioremq; quæstionum elucidationem desiderabit, simulque quid circa quanuis quæstionem do-

* iij. Atorum



EPIST. NVNCVPATO.

atorum turba varia senserit, habebit propediē Dionysium eundem in Sententias, quatuor libris distinctum, ubi miro artificio doctorum scholasticorum sententias conatus est conciliare: adeo ut in eodem codice, non vnus Dionysij tantum, sed omnium fere doctorum, præcipue qui grauioris sunt opinio- nis, sententias in vnum colligatas admirabitur. Itaque Reuerende pater hoc ientaculum tibi præmisi- mus, in quo nobis tamen fortuna non parum no- uercata est, ut ob temporis breuitatem, aliasq; tum necessitates, tum chalcotyporum occupationes, nō potuerimus præter hos duos primos libros dare: re- liquos daturi adhuc ante S. Iohannis vigilias, qui fortassis & ampliori & venustiori epistola instructi R. T. P. dedicabuntur. Interea ne animus tuus le- ctione huius fraudetur, expectatioque multorum rideatur, priores offero: quibus (quod nulli dubium est) patrocinium, fauorem, auxiliumque impēdes: quo multo plura Dionysij huius volumina in lucē prodeunt. Doctor est enim omnibus idoneus, luci- dus, planus, affatim eruditus: qui nihil videtur non legisse, nihil ignorasse: atque (quod ijs omnibus præ- stat) maxime pius ac contemplationi deditissimus. Vnde non solum illuminatum intellectum, sed af- fectum quoque habuit purgatum, liberum, atque diuini amoris gullu ex quotidiano deuotionis usu fere continuo inebriatum. Cum hoc, quæso, pariter & me habe inter tuos tibi quæ deditissimos com- mendatam. Ex Carthusia Agrippinensi Nonis Martij.

M. D. XXXV.

Arti-

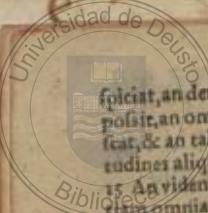
ARTICVLORVM

ATQVE QVAESTIONVM,

hoc est, omnium quæ præcipua in hisce duo-
bus libris Summæ fidei orthodoxæ
catholicæ tractantur.

INDEX.

- P**roemium: Neminē di- an sit summū bonū, an solus sit
ligit deus nisi qui cū sa- per essentia bon⁹, & an oīa alia
pientia inhabitat. 1.a sint bona bonitate diuina. 7.a
id est, facie prima. 8. An de⁹ sit infinitus, an aliqd
1. An sacra doctrina, id est theo præter deū potest esse infinitū
logia, sit homini necessaria, an secundum essentia, vel multitu-
sit scientia, an vnā vel plures, an dinem aut magnitudinem. 7.b
speculatiua vel practica, & de 9. An deus sit in omnib⁹ rebus,
comparatiōe theologiæ ad alias an sit vbique, an sit vbique per es-
scientias. 1.b sentia, potentia & præsentia, an
2. An sacra doctrina sit sapientia, esse vbique sit propriū deo. 8.a
de eius subiecto, an sit argumē- 10. An deus sit immutabilis, an
tarius, an metaphoris & sym- esse immutabilem sit propriū
bolicis locutionibus debeat uti, deo. 8.b
& an doctrina sacre scripturæ 11. Quid sit æternitas, an deus
sit multipliciter exponenda. 2.a sit æternus, an esse æternū deo
3. An deū esse sit per se notum, sit propriū, quomodo æternitas
an sit dei monstrabile & an deus distinguitur ab æuo, an sit solū
sit. 3.b vnū æuū sicut est vna æternitas,
4. An deus sit corpus, an sit cō- & vnum duratæ tempus. 9.a
positus ex forma atq; materia, 12. An vnū superaddit aliquid
an sit in eo cōpositio esse & esse enti, an opponitur multo, an
tia, generis quoq; & differētiæ deus sit vnus, an sit maxime v-
vel naturæ & ite suppositi. 4.a num. 10.b
5. An deus sit perfectus, an sit 13. An aliquis intellectus crea-
vniuersaliter perfectus, an crea- tus potest videre diuinam essen-
tiam dici possint deo similes. 5.b tiam, an diuina essentia videtur
6. An bonū & ens sint idē, vtrū per aliquam similitudinem, an
eorum sit prius, an omne ens sit deus possit oculo corporali vi-
bonum, ad quam causam ratio dei an intellectus creatus natu-
boni reducatur, an ratio boni rali virtute valeat deū per assen-
sū consistat in modo, specie & ordi- tiam videre. 11.b
ne, & de diuisione boni. 6.a 14. An intellectus creatus indi-
7. An deo cōueniat esse bonum, get lumine creato ut deum cōq



INDEX.

soliciat, an deum comprehendere
possit, an omnia in ipso cogno-
scat, & an talia videat per simi-
litudines aliquas. 12. b
15. An videntes diuinam essen-
tiam omnia simul videant que
in ipsa cognoscunt, an in presen-
ti vita quis possit deum per ef-
fentiam videre, an deum per na-
turalem rationem cognoscere
possimus, & si est in hac vita a-
liqua cognitio dei per gratiam
altior naturali dei notitia. 13. b
16. An deus sit à nobis nomina-
bilis, an aliquod nomē de ipso
substantialiter predicetur, an
aliquid propriè de deo dicatur,
an nomina de deo dicta sint sy-
nonyma, an nomina de deo ac-
creaturis dicantur æquiuocè, a-
nalogicè, & de quo dicatur per
prius. 14. a
17. An aliqua nomina dicantur
de deo ex tempore, an hoc no-
men. Deus sit nomē naturæ vel
operationis, an sit nomen com-
municabile, an dicatur vniuocè
de deo per naturam & dijs per
participationem, an hoc nomē.
Qui est sit proprium Dei no-
men, & si possit aliqua propo-
sitiō affirmatiua formari de deo
folio 15. b
18. An in deo sit sciētia, an deus
intelligat se, an comprehendat
se, an suū intelligere sit sua sub-
stantia, an intelligat alia à se, &
an habet de alijs propriam co-
gnitionem. 17. a
19. An diuina sciētia sit discursi-
ua, an sit causa rerum, an sit eo-
rum quæ nō sunt & malorum
ac singularium. 18. a
20. An diuina sciētia sit infini-
torum & contingentium futu-
rorum atque enunciabilium,
an sit variabilis, an sit specula-
tiua vel practica. 19. a
21. An in deo sint idē, an sint
in eo plures idē, an omnium
quæ cognoscuntur à deo idē
in deo sint. 20. a
22. An veritas sit in intellectu
vel in re, an sit solum in intello-
ctu componentē & diuidentē,
an verum conuertatur cum ente,
& quomodo habeat se ad
bonum. 21. a
23. An deus sit veritas, an omnia
sint vera vna veritate, an veritas
sit æterna & incommutabilis 21. b
24. An falsum sit in rebus, an sit
in intellectu & sensu & de opo-
sitione veri & falsi. 22. a
25. Quorum sit viuere, quid sit
vita, an conuenit deo & an om-
nia sint vita in eo. 23. b
26. An in deo sit voluntas, an
deus vult alia à se, an quicquid
deus vult necessario vult, & an
diuina voluntas causa sit rerum,
fol. 24. a
27. An diuine voluntatis possit
causa seu ratio assignari, an sem-
per impletur, an sit immutabi-
lis, an rebus necessitate imponat. 25. a
28. An deus vult mala, an habet
liberū arbitrium, an sint in deo
distingueda signa, atq; de quin-
que signis voluntatis diuine 26. b
29. An in deo sit amor, an deus
omnia amat, an plus amat vnū
quam alium, an semper amat
plus meliores. 27. a
30. An in deo sit iustitia, an in
iustitia dei sit veritas eius, an in
deo sit misericordia, an in om-
ni

INDEX.

ni tempore dei sint misericor-
dia atque iustitia. 27. b
31. An prouidentia rerum deo
cōueniat, an omnia diuina pro-
uidētia sint subiecta, an diui-
na prouidētia sit immediate de
omnibus, & rebus necessitate
imponat. 28. b
32. An deo conueniat prædesti-
natio hominum, quid est præde-
stinatio, an aliquid ponit in præ-
destinato, an deo conuenit re-
probatio hominum, & si præde-
stinati eliguntur. 29. b
33. An merita sint causa præde-
stinationis & reprobationis, an
prædestinati infallibiliter saluen-
tur, an numerus prædestinatio-
rum sit certus, an prædestinatio
possit iuari orationibus san-
ctorum. 30. a
34. Quid sit liber vitæ, cuius vi-
tæ est liber iste, an aliquis de li-
bro vitæ possit deleri. 31. a
35. An in deo sit potentia, an po-
tentia dei sit infinita, an deus sit
omnipotēs, an possit facere præ-
terita nō fuisse, an potest facere
quæ nō facit vel prætermittere
quæ facit, & an possit ea quæ fa-
cit facere meliora. 32. b
36. An beatitudo cōuenit deo,
an secundū quid cōpetat ei, an
deus sit essentialiter beatitudo
cuiuslibet rei, & an beatitudo
dei oēm felicitatē includit 33. b
37. An sit processio in diuinis,
an aliqua diuina processio sit
generatio, an præter generatio-
nē sit in deo aliqua processio, an
illa sit generatio, an in deo non
sint nisi duæ processiones. 34. a
38. An in Deo sint relationes
reales, an sint solum ab extra af-
fixæ vel ipsa diuina essentia, an
in deo possint esse plures rela-
tiones realiter distinctæ, &
de numero quoque earum 35. b
39. De distinctione personarum, de
comparatione eius ad substantiam
& hypostasim, an nomen
personarum in diuinis conueniat,
& quod ibi significet. 36. b
40. An sint plures personæ in
diuinis, de numero earum quid
termini numerabiles in diuinis
designant, & de communitate
nominis personarum. 38. a
41. An in diuinis sit trinitas, an
filius sit alius à patre, an dile-
ctio exclusiua addi potest termi-
no essentiali in diuinis, an addi
potest termino personali. 39. a
42. An per naturalem rationem
cognosci possint personæ diui-
næ, an sint eis aliquæ notiones
attribuendæ. 40. a
43. De numero notionū in di-
uinis, & si licet circa eas diuersi
mode opinari. 42. a
44. An patri conuenit esse prin-
cipium, an persona patris pro-
priè designetur hoc nomine, pa-
ter. 42. b
45. An pater per prius dicitur
de deo prout tenetur essentia-
liter vel personaliter, an esse in-
genitum sit propriū patri. 43. a
46. An verbum in diuinis dici-
tur essentialiter vel personaliter,
an sit proprium nomē filij,
an importat respectum. 44. a
47. An imago dicitur essentia-
liter in diuinis, an sit proprium
nomen filij. 44. b
48. An spiritus sanctus sit pro-
prium nomen diuinæ personæ,
an illa persona procedit ex pa-
tre



I N D E X.

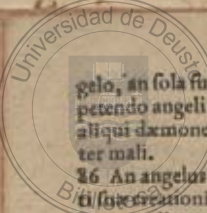
ter & filio, an procedit ex patre
per filium, an pater & filius sint
vnum principium spiritus san-
cti. 45.a
49 An amor sit proprium no-
men spiritus sancti, an pater &
filius diligunt se spū scto. 46.b
50 An donum sit nomen per-
sonale, an sit proprium spiritui
sancto. 48.a
51 An essentia in diuinis sit idē
quod persona, an tres personæ
sint vnus esse, an nomina essen-
tialia dicuntur de personis in sin-
gulari vel in plurali. 48.a
52 An adiectiua notionalia &
verba seu participia prædicuntur
de nominibus essentialibus con-
cretis, an dicantur de eis in ab-
stracto acceptis, & an persona-
rum nomina dicuntur de essen-
tialibus. 49.a
53 An essentialia attributa sint
approprianda personis, & quæ
attributa appropriantur perso-
nis. 49.b
54 An relatio sit idē cū diuina
persona, an relationes distinguat
constituantque personas, an eis
subtrahitis personæ remaneant
hypostases, an præsupponit a-
ctus personales vel e contra. 50.b
55 An actus notionales perso-
nis conueniunt, an hi actus sunt
necessarii vel voluntarij, an de
nullo sunt vel de aliquo. 52.a
56 An in diuinis sit potentia re-
spectu actus notionalis, quid
ista potentia designet, an actus
notionales ad plures personas
terminari possint. 52.b
57 An æqualitas sit in diuinis,
an inter personam procedentem
& eam à qua procedit sit æqua-

litas secundū æternitatem, an in
diuinis personis sit aliquis or-
do. 53.a
58 An diuinæ personæ sunt æ-
quales secundū magnitudinē,
an vna sit in aliis, an sunt equa-
les secundum potentiam. 54.a
59 An alicui diuinæ personæ cō-
uenit mitti, an missio sit tem-
poralis vel æterna, secundum
quod diuina persona inuisibili-
ter mittitur, & an cuiuslibet per-
sonæ conueniat mitti. 54.a
60 An inuisibiliter mitti con-
uenit filio atque spiritui sancto,
ad quos fiat inuisibilis missio,
de visibili missione spiritui san-
cti, an aliqua diuina persona
mittat seipsam. 55.a
61 An deus sit causa efficiens om-
nium rerū, an materia prima sit
creata, an deus sit causa exple-
ris atque finalis rerum. 55.b
62 Quid est creatio, an deus po-
test aliquid. 56.b
63 An creatio sit aliquid in crea-
tura, cui rei cōpetit creati. 57.a
64 An creare propriū sit deo,
an toti trinitati conueniat, an
vestigium Trinitatis sit in re-
bus creatis, an opus creationis
admiscetur operibus nature & c
voluntariæ. 57.a
65 An creaturæ semper fuerūt,
an mundum incepisse sit articu-
lus fidei, & quomodo dicitur
deus in principio creasse celū
& terram. 58.b
66 An distinctio & inæquali-
tas rerum sit à deo & de unitate
mundi. 59.b
67 An malū sit natura quædam,
an sit in rebus, an bonum sit e-
ius subiectum. 61.a
68 An

I N D E X.

malum corrumpat tota
liter bonum, de diuisione mali
in malum pōne & culpe quod
horum est prius. 61.b
69 An bonum sit causa mali,
an deus est causa mali, an sit ali-
quod summum malum cetero
diuidendo. 71.a
rum malorum principium. 62.a
70 An angelus sit incorporeus,
an sit ex forma & materia cō-
positus, de distinctione & in-
corruptibilitate angelorum. 63.a
71 An angeli habent corpora na-
turaliter sibi vnita, an assumunt
corpora, an in corporibus assum-
ptis exerceant opera vite. 64.b
72 An angelus sit in loco, an po-
test simul esse in pluribus locis,
an plures angeli possunt esse si-
mul in eodem loco. 65.b
73 An angeli mouentur locali-
ter, an moueantur de loco ad lo-
cum pertransendo medium, an
mouentur in instanti. 66.a
74 An intelligere angeli sit sua
essentia vel suum esse, an sua es-
sentia sit sua potentia intellecti-
ua, an in angelis sit intellectus
agens & possibilis, an habeant
aliam vim cognitiuam quā
intellectum. 67.a
75 An angeli cognoscant res per
propriam essentiam, an per spe-
cies connaturales, an angeli su-
periores cognoscant per species
vniuersaliores quā angeli in-
feriores. 68.a
76 An angelus cognoscit sei-
psū, an vnus intelligit alium,
an angelus per suā naturalia
deum cognoscit. 68.b
77 An angeli cognoscant ma-
terialia & singularia atque futu-
ra, cogitationesque cordium &

mysteria gratiarum. 69.b
78 An intellectus angelicus sit
quandoque in potentia, quan-
doque in actu, an potest plura
simul intelligere, an intelligit
discurrendo vel componendo ac
diuidendo. 71.a
79 An in intellectu angeli po-
test esse falsitas, cognitio quo-
que matutina ac vespertina &
de distinctione cognitionū ista-
rum. 72.a
80 An in angelo sit voluntas,
an distinguitur ab intellectu &
essentia, an angeli habent libe-
rum arbitrium, an competit eis
appetitus concupiscibilis & ira-
scibilis. 72.b
81 An in angelis sit naturalis
dilectio, an dilectio electiua, an
vnus diligit alium naturali di-
lectione, qua dilectione ange-
lus diligit seipsū, an naturali
dilectione plus amat deū quā
se. 73.b
82 An angelus habet causam
fui esse, an sit ab æterno, an fa-
ctus sit ante corporalem creatu-
ram, an in celo empyreo angeli
sunt creati. 74.b
83 An angeli fuerunt beati crea-
ti, an indiguerunt gratia qua cō-
uerterentur ad deum, an sunt
creati in gratia, an beatitudine
meruerunt. 75.a
84 An angeli post meritum fla-
tim beatitudinem acceperunt,
an gratiā & gloriam secundum
naturalem capacitatem adepti
sint, an cū beatitudine simul in-
cognitio, an possint post beatitu-
dinē peccare vel proficere. 75.b
85 An culpa potest esse in an-
gelo,



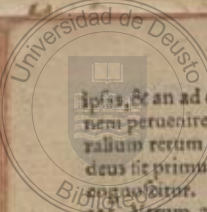
INDEX.

gelo, an sola superbia quid ap-
petendo angeli peccauerunt, an
aliqui demones sint naturali-
ter mali. 76.b
86 An angelos in primo instan-
ti sue creationis potuit esse ma-
lus, an aliqua mora fuit inter
creationem & lapsum, an sum-
mus cadentium fuit supremus
inter omnes angelos. 78.a
87 An primus angelus peccans
fuit alijs peccandi causa, an tot
peccauerunt quot permanerunt
folio 79.b
88 De obtenebratione intelle-
ctus & obstinatione voluntatis,
de dolore eorum & loco pœna-
rum. 80.a
89 An creatura corporalis sit à
deo, an sit propter diuinam bo-
nitatē creata, an sit facta à deo
per angelos, an formæ rerum
corporalium sunt causatæ ab an-
gelis. 81.a
90 An infirmitas materiæ di-
stinctionem eius tempore præ-
cessit, an sit vna omnium rerū
corporalium materia. 81.b
91 An calum empyreum sit cō-
creatum informi materiæ, an tē-
pus sit concreatum eidem. 82.b
92 An lux in spiritualibus pro-
pria dicitur, an lux corporalis
sit corpus, an sit qualitas, an cōa-
ueniens fuit lucem prima die
creari. 83.b
93 An firmamentum sit factum
secunda die, an aliqua aqua su-
pra firmamentum. 85.a
94 An firmamentum diuidat
aqua ab aquis, an sint plures
celi, an vnum duntaxat. 86.a
95 De congregatione aquarum
& productione platarum. 87.a

96 De productione luminariū
celi, de causa productionis eo-
rum, & an sint animata. 87.b
97 De opere quintæ diei. 88.b
98 De opere sextæ diei. 89.a
99 De consummatione operū,
de requie dei, de sanctificatione
& benedictione septimæ diei,
folio 89.b
100 De sufficientia septē die-
rum, an sint vnus dies, vel plus
res, de quibusdā modis loquen-
di quibus scriptura vtitur de-
scribēdo opera sex dierū. 90.a
101 An anima sit corpus, an a-
nima humana sit subsistens, an
animæ brutorum subsistant, an
homo sit sua anima. 91.b
102 An anima componatur ex
forma & materia, an anima sit
incorruptibilis, & si sit eiusdē
speciei cum angelo. 92.b
103 Vtrum intellectuum prin-
cipium vniatur corpori vel for-
ma, & an sit vnus intellectus in
omnibus. 93.a
104 Vtrū in corpore humano
sit solum vna anima, an sit in ea
aliqua forma substantialis, &
an tali corpori anima conueni-
ter vniatur intellectiua. 94.a
105 An anima vniatur corpori
mediantibus aliquibus disposi-
tionibus vel mediante alio cor-
pore, & si anima sit tota in qua-
libet corporis parte. 95.a
106 An anima sit sua potēcia,
an habeat multas potēcias, de
distinctione potēciarum & or-
dine earūdem adinuicem. 96.a
107 De subiecto potēciarum
animæ, an potēciæ fluunt ab
essentia animæ, an vna potēcia
oriatur ex alia, an omnes reman-
neant

INDEX.

neant post mortem in anima,
folio 97.a
108 An sint quinque genera po-
tentiarum animæ, & de specie-
bus partis vegetatiuæ. 98.a
109 De numero & distinctio-
ne sensu tam exteriorū quā
interiorum. 98.b
110 An intellectus sit potēcia
animæ vel eius essentia, an sit
passiua potēcia, de intellectu
agente, an sit ponendus, an sit
aliquid animæ, an sit vnus in
omnibus. 100.a
111 Vtrum memoria sit in par-
te intellectus, an distinguatur
ab intellectu, an ratio sit idem
cum intellectu, & vtrum ratio
superior atque inferior sint vna
potēcia animæ. 100.b
112 Vtrum intelligentia distin-
guatur ab intellectu, an intelle-
ctus speculatiuus, & practicus
sint diuersæ potētiæ, & si syn-
deresis ac conscientia sint poten-
tiæ intellectiue partis. 102.a
113 Vtrum appetitus sit specia-
lis potēcia animæ, de diuisio-
ne appetitus in appetitum sensi-
tiuū & intellectiuū. 102.b
114 An sensualitas sit vis appe-
titiua tantū, de diuisione ipsius
in appetitum concupiscibilem
& irascibile, & si appetitus sen-
sitiuus sit natus obedire ratio-
ni. 103.a
115 Vtrum voluntas aliquid ne-
cessario velit, an omnia de neces-
sitate appetat, an sit dignior in-
tellectu, & si distinguatur per
concupiscibile & irascibile. 103.b
116 An homo sit liberi arbitrij
quid sit liberum arbitrium, v-
trum sit potēcia cognoscitiua
vel appetitiua, & si sit idē quod
voluntas. 105.a
117 Vtrū anima cognoscat cor-
pora per intellectum, an cogno-
sca ea per species aliquas, an co-
gnoscat omnia per species natu-
raliter inditas, & si species rerū
inanima existentes fluant à for-
mis separatis. 106.a
118 An anima cuncta intelligat
per rationes æternas, an cogni-
tionē intellectiualem à sensu re-
cipiat, an semper intelligēdo se
conuertat ad phantasmata, & si
impediatur in actu intelligēdi
per impedimentum rerum sen-
situarum potēciarum. 107.a
119 Vtrum intellectus noster
cognoscat per abstractionem à
phantasmatibus & quomodo
species à phantasmatibus abstra-
ctæ ad intellectum se habeant,
folio 108.b
120 An intellectus noster primo
cognoscat vniuersalia, an pos-
sit plura intelligere, an intel-
ligat componendo & diuiden-
do. 109.a
121 An intellectus possit esse sal-
sus, an vnus eandē rē melius co-
gnoscat quā alter & si intelle-
ctus per prius cognoscat diuisi-
bilia quā indiuisibilia. 109.b
122 An intellectus humanus
cognoscat singularia, an cogno-
scaat infinita, an cognoscaat futu-
ra. 110.a
123 An anima intelligat seipsam
per suam essentiam, an etiā co-
gnoscaat habitus suos & actus
ac motus voluntatis. 111.a
124 An anima rationalis possit
in presenti statu cognoscere sub-
stantias separatas secundum sei-
plas,



INDEX.

ipias, & an ad earum cognitio-
nem peruenire possit per natu-
ralem rerum notitiam, & an
deus sit primum quod a nobis
cognoscitur. 111. b
122 Vtrum anima separata à
corpore intelligere possit, an in-
telligat substantias separatas, an
cognoscat omnia naturalia, an
cognoscat singularia. 112. b
126 An habitus scientie acqui-
site maneat in anima separata,
an actus habituum in anima so-
parata maneant, an localis di-
stantia cognitionem animae se-
parata impediat & si cognoscat
que hic aguntur. 113. b
127 An anima sit aliquid de sub-
stantia dei, an sit creata, an sit fa-
cta per angelos, an sit ante cor-
pus creata. 114. a
128 De materia corporis primi
hominis, à quo sit illud corpus
formatum, & de dispositione cor-
poris eius, & de modo ac ordi-
ne sue productionis. 114. b
129 An mulier in prima rerum
productione fieri debuit, an de
viro, an de coelesti viri, & an sit à
deo immediate facta. 115. b
130 An in homine sit dei ima-
go, an sit in irrationalibus, an
Dei imago sit magis in homine
quàm in angelo, an sit in omni
homine, & si imago ista atten-
ditur quàm ad essentiam dei
vel quoad personas. 116. a
131 An imago dei sit in homi-
ne secundum mentem solum, an
imago attendenda sit secundum
potentias vel habitus aut actus
an sit in homine solum per cõ-
parationem ad obiectum quod
est deus, & de differentia simili-

tudinis atque imaginis. 117. a
132 Vtrum primus homo vi-
dit oleum per essentiam, an po-
tuit videre substantias separa-
tas, an habuit omnium notitiam,
an potuit decipi. 119. b
133 An primus homo fuit in
gratia creatus, an in statu inno-
centie habuit animæ passionem,
an habuit omnes virtutes, an
opera eius fuissent tam merito-
ria sicut nunc. 119. b
134 Vtrum homo in statu in-
nocentie dominabatur anima-
libus, an dominabatur omni
creatura, an in statu innocentie
omnes homines fuissent aequa-
les & si unus homo alteri domi-
naretur in illo statu. 120. b
135 An homo in primo statu
fuisset immortalis, an fuisset im-
passibilis, an indiguisset cibis,
an immortalitatem consecutus
fuisset per eum ligni vitæ, fo-
lio 121. b
136 An in statu innocentie fuisset
generatio, & si per coitum
generassent. 121. b
137 An in primo statu inno-
centie pueri nati statim habuissent
perfectam virtutem corpoream,
& an omnes fuissent nati in se-
xu masculino. 123. a
138 An omnes nati fuissent in
originali iustitia, an omnes nas-
cerentur confirmati in ea. 123. b
139 An pueri nati mox fuissent
perfecte scientie, & an statim
post natiuitatem viam rationis
sortiti fuissent. 124. a
140 Vtrum paradísus sit locus
corporeus, an sit conueniens lo-
cus habitationis humane, cur
homo in ea positus fuit, & quæ

INDEX.

re Adam in paradiso formatus non est. 124. a
141 An mundus ab aliquo gu-
bernetur, de fine gubernationis
mundi, an gubernetur ab vno
& de gubernationis effectu, fo-
lio 125. a
142 Vtrum omnia diuine gu-
bernationi subdantur, an omnia
immediate gubernentur à deo,
an diuina gubernatio causatur
in aliquo, & an aliquid diuine
gubernationi renitatur. 125. b
143 An creaturæ indigeant cõ-
seruari à deo in esse, an cõser-
uentur immediate à deo, an ali-
quid possit à deo in nihilum re-
digi, & si aliquid redigatur in
nihilum. 126. b
144 An deus possit immedia-
te materiam mouere ad formam
vel ad corpus, vel ad intellectum,
vel voluntatem. 127. b
145 An deus operetur in om-
ni operante, an possit aliquid
agere præter ordinem rebus in-
ditum, an omnia sic facta sit mi-
racula, & de miraculorum di-
uersitate. 128. b
146 Vtrum vnus angelus illu-
minet alium, an moueat volun-
tatem alterius, an inferior ange-
lus possit illuminare superio-
rem, & si superior inferiorem il-
luminet de omnibus quæ co-
gnoscit. 129. b
147 An vnus angelus alteri lo-
quatur, an inferior loquatur su-
periori, an angelus deo loqua-
tur, an in tali locutione aliquid
operetur localis distantia, &
vtrum locutionem vnus ad an-
gelum alium alij omnes agno-
scent. 130. b
148 Vtrum omnes angeli sint
vnus hierarchia, an in vna hic-
rarchia sit tantum vnus ordo,
an in vno ordine sint plures an-
geli, & si distinctio hierarchiæ
& ordinis sit à natura. 131. b
149 De nominibus atque pro-
prietatibus singulorum ordi-
num, de cõparatione quoque
ordinum angelicorum ad inui-
cem. 132. b
150 Vtrum ordines duret post
diem iudicii, & si homines assu-
mantur ad ordines angelorum
sol. 133. b
151 An in demonibus sint or-
dines, an sit inter eos prelatio,
an vnus alium illuminati, & si
subiiciantur prelationi angelo-
rum sanctorum. 134. a
152 Vtrum creatura corporealis
administretur per spirituales,
an ei ad nutum obediât, an ab
ea immediate moueri possit, &
si angeli boni ac mali miracula
facere queant. 134. b
153 An angelus possit illumi-
nare eius affectum vel imagina-
tionem aut sensum. 135. b
154 An angeli mittuntur in mi-
nisterium, an omnes mittun-
tur, an qui mittuntur assistunt,
& de quibus ordinibus mittan-
tur. 136. b
155 An angeli custodiant ho-
mines, an vnusquisque homi-
num à speciali angelo custo-
diatur, an custodia pertinet ad
infimum ordinem, an omnis
homo habet angelum custo-
dem. 137. b
156 Vtrum angelorum custo-
dia à natiuitate hominum inc-
cipiat, an semper custodiant ho-
mines,



INDEX.

males, an dolant de damnatio
ne sibi commissorum, & vtrum
sit pugna inter angelos ratione
cultodix.

137. b
137. a An homines à demonibus
impugnetur, an tentare sit pro-
prium demoni, an omnia pec-
cata hominum ex demoni ten-
ratione vel suggestione contin-
gant.

139. a
138 An demones possint deci-
pere homines faciendo vera mi-
racula, & an demon semel vi-
ctus nunquam ad tentandum re-
uertatur.

139. b
139 An aliquod corpus sit acti-
uum, an in corporibus sint ra-
tiones seminales, & an corpora
coelestia sint causa eorum quæ
in inferioribus corporibus sūt,
fol.

140. a
160 Vtrum corpora coelestia sint
causa actuum humanorum, an

eorum influentijs, demones sub-
ijciantur, & an corpora coele-
stia imponent inferioribus ne-
cessitatem.

141. a
161 Vtrum fatum sit aliquid in
quo sit, an sit immobile, & si o-
mnia subiecta sint fato. 141. b
162 An vnus homo possit do-
cere alium, an homo potest do-
cere angelum, an homo per vir-
tutem animæ valeat immutare
naturam corporalem, & vtrum
anima separata queat mouere
corpora motu locali.

142. b
163 An anima sensitiua tradu-
catur cū semine, an intellectiua
sit ex traduce, & an omnes ani-
mæ sint simul creatæ.

144. a
164 Vtrum aliquid de alimēto
conuertatur in veritatem naturæ
humane, & an semen quod est
generationis humanæ principij
sit de superfluo alimento. 144. b

LIBRI SECVNDI

INDEX.

Avis bona cum omni fol.
concupiscentia audiet
sapientiam. Proximum,
fol.

146. b
1 Vtrum hominis sit agere pro-
pter finem, an agere propter fi-
nem sit proprium rationali crea-
turæ, an actiones capiant speciem
à fine, & de ultimo fine vite hu-
manæ.

147. a
2 An vnus hominis valeant ef-
se plures ultimi fines, an homo
omnia ordinet ad vltimum fi-
nem, quod omnium hominum
sit idem vltimus finis. Et an ali-
creaturæ in illo fine conueniat,

147. b
3 In quibus beatitudo consistat,
an sit in diuitijs, vel honorib⁹,
fama, seu gloria, in potestate,
vel aliquo bono corporis, vel
voluptate, vel in bono animæ,
vel in aliquo bono creatoris.

148. b
4 An beatitudo sit aliquid in-
creatum, an sit operatio. Et cu-
ius potentia sit actus, in quali
scientia & in quo cognoscibili
consistat.

149. b
5 Vtrum ad beatitudinem re-
quirantur delectatio, compæ-
hensio, corpus, perfectio corpo-
ris, exteriora bona, amicorum
societ-

INDEX.

societas. Et quid sit principa-
lius in beatitudine, visio vel des-
lectatio.

150. b
6 Quod homo potest beatitu-
dinem adipisci. Quod vnus po-
test alio beator fieri, an beatus
do potest in hac vita haberi vel
amitti, an potest ex naturalibus
acquiri, quomodo acquiritur
per cooperationem superioris
creature, propriorumque ope-
rum, & an omnes beatitudines
appetant.

151. b
7 An voluntarium insit homi-
ni, an etiam brutis, an possit ef-
se fine actus, an violentia potest
voluntati inferri. Vtrum violen-
tia ac metus concupiscentia, &
ignorantia reddant inuoluntari-
um.

152. b
8 Quid sit circumstantia, an sit
à theologo consideranda. Quot
sint circumstantiæ, & quæ sint
principales.

153. b
9 Vtrum voluntas sit tantum
boni & finis, an sit mediæ ad
finem, an mouetur vno motu
in vtrunque.

154. a
10 Vtrum voluntas moueatur
ab intellectu, ab appetitu sensiti-
uo, à seipsa, ab aliquo exteriori
principio, à corporibus quog;
coelestibus, vel solum à deo ves-
tat ab exteriori motore atque
principio.

154. b
11 An voluntas ad aliquid natu-
raliter moueatur, an mouetur
de necessitate à suo obiecto &
ab inferiori appetitu & deo, fo-
lio

155. a
12 Cuius potestis actus sit frui,
an soli intellectuali creature cō-
ueniat, an sit tantum vltimi fi-
nis ac boni adepti.

13 Ad quam potestiam spectat
intentio, an sit tantum de fine,
an possit esse simul circa plura,
an sit idem cum voluntate eius
quod est ad finem, & an brutis
conueniat.

156. b
14 An electio sit actus volunta-
tis, quibus conuenit, de quibus
habeatur, & an ex necessitate
aliquid eligat.

157. a
15 Quid sit consilium, de qui-
bus sit consilium, an consilium
procedat ordine resolutorio, an
etiam in infinitum.

157. b
16 De subiecto cōsensu, de ob-
iecto ipsius, an consensus in a-
ctum duntaxat, pertinet ad su-
periorelem animæ partem.

158. b
17 Cuius potentia actus est vs-
us, an brutis conueniat, de ob-
iecto eius & ordine eius ad ele-
ctionem.

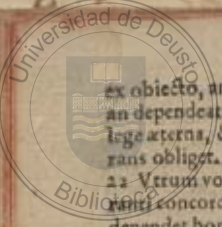
158. b
18 An imperare sit actus volun-
tatis, an brutis conueniat, quo-
modo se habeat ad vsū, an im-
perium & actus imperatus sint
idē, an imperare cōpetat actib⁹

voluntatis, rationis, appetitus sen-
situi, animæ vegetatiuæ, atque
exteriorum membrorum.

159. a
19 An omnis actio sit bona, an
omnis actio bonitatem sumat ex
obiecto, circumstantia vel fine,
an aliqua actio hominis sit bo-
na vel mala ex specie.

160. a
20 An actus habet speciem boni
vel mali ex fine, an species ex fi-
ne continetur sub specie ex obie-
cto, an aliquis actus sit indiffe-
rens secundū speciem, vel indi-
uiduum, & quomodo circum-
stantia reddat actum bonū vel
malum.

161. a
21 Quod bonitas voluntatis sit



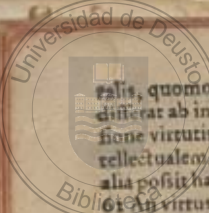
I N D E X.

ex obiecto, an solū ex obiecto, an dependat ex ratione, an ex lege aeterna, & verum ratio errans obliget. 161.a
22 Vtrum voluntas rationis etiam concordā sit bona. Vnde dependet bonitas voluntatis, & quantitas bonitatis eius in his quae sunt ad finem, an bonitas voluntatis humane sit ex cōfōrmitate ad voluntatem diuinam. Et ei qualiter conformanda sit, fol. 161.b
23 An bonitas & malitia sint primo in actū voluntatis, an tota bonitas exterioris actus sit vna bonitas, vel actus exterior aliquid bonitatis addat, an eūctus sequens aliquid adiciat bonitatis. Et an idē actus exterior potest esse bonus & malus. 161.b
24 Vnde actus humanus fortitur rationem rectitudinis & peccati, laudabilis & vituperabilis, meriti atque demeriti, folio 162.b
25 De passionibus anime in cōmuni & de subiecto earū. 162.
26 De differentiis passionū concupiscibilis & irascibilis, de cōtrarietate passionū irascibilis, an omnis passio habeat contrariū, an sint aliquae passionēs differētes specie in eadē potentia non contrariarē adiuvā. 163.a
27 An bonum & malū morale reperiantur in passionibus anime, an omnis passio sit mala moraliter, an addat vel minuat bonitatem aut malitiam actus, an aliqua passio sit bona vel mala ex propria specie. 166.a
28 De ordine passionum irascibilis ad passionēs concupiscibi-

lis, de ordine passionum concupiscibilis adinuicem, de ordine passionum irascibilis adinuicem atq; de quatuor principalibus passionibus. 167.a
29 An amor sit in cōcupiscibili, an sit passio, an sit idē quod dilectio, de diuisione quoque amoris. 168.a
30 An bonū sit causa amoris, an cognitio, an similitudo sit causa dilectionis, an etiam alia quā alia passio anime. 168.b
31 Vtrum vnio, mutua inhaesio, zelus & ecstasis sint effectus amoris, an amor sit virtus laetitia, an sit omnium causa quae agit amans. 169.b
32 De obiecto & causa odij, an sit fortis amor, an homo potest odire seipsum vel veritatem, & an aliquid possit odio haberi in vniuersali. 170.b
33 De subiecto concupiscibilis, an sit passio specialis, de diuisione concupiscētie, & an sit infinita. 171.b
34 An delectatio sit passio, an sit in tempore, an distinguatur a gaudio, an sit in voluntate, de diuersa comparatione delectationum adinuicē, an sit aliqua delectatio non naturalis. Et an vna sit alteri contraria. 172.a
35 De diuersis causis delectationum. 173.b
36 An dilatio & desiderium sui causare sint effectus delectationis, an delectatio vsum rationis impediat, an operationem periciat. 175.a
37 De bonitate & malitia delectationum. 175.b
38 An tristitia sit passio anime, an

I N D E X.

an sit idē quod dolor, an sit delectationi contraria, an delectationi cōtemplationis opposita, feruoris, taciturnitatis, & naturae tristitia aliqua, an tristitia sit magis fugienda, quā delectatio appetenda, an dolor exterior sit maior interiore dolore, & de speciebus tristitiae. 176.a
39 De varijs causis doloris, 53 An habitus potest esse in liō 177.a corpore, an sit in essentia anime, an possit esse in potentijs ris. 177.b
40 De diuersis effectibus doloris, 177.b
41 De multis remedijs tristitiae, & an sit in substantijs fol. 178.a
42 De bonitate atque malitia doloris seu tristitiae. 178.b
43 Quis sit spes, de subiecto actibus, an ex vno actu generaspei, an desperatio sit ei contrari possunt, & an sint aliqui habitus, de causa spei in quibus abūbitus a deo infusi. 186.a
44 An timor sit passio anime, an sit passio specialis, an sit alius, quis timor naturalis, & de spe. fol. 187.a
45 De obiecto timoris, & vnde sunt in vna potentia, an distinguantur per obiecta, an per bonum & malum, & vnde ex multa causa timoris. 181.a
46 An amor & defectus sint vni habitibus vnus fiat. 187.b
47 De effectibus timoris, & an reddat homines bene cōsiliatios, an audacia contrariatur timori, quomodo se habet ad spem. 181.b
48 De causa atque effectu audaciae. 182.a
49 An ira sit passio specialis, de obiecto subiectoque eius, an ira sit cum ratione, an sit connaturalior homini quā concupiscētia, an sit grauior odio, an sit solum ad illos ad quos est iniustitia, & de speciebus irae. 182.b
50 De causa effectus irae. ib. b
51 An ira sit causa delectationis, feruoris, taciturnitatis, & an maximē impediat vsum rationis. 184.a
52 Quid sit habitus, de ordine eius ad actum, & de necessitate habituum. 184.b
53 An habitus potest esse in liō 177.a corpore, an sit in essentia anime, an possit esse in potentijs ris. 177.b
54 An aliqui habitus insint doloris seu tristitiae. 178.b
55 An habitus augētur, an per additionē augmētentur, an qui perationem. 179.a
56 An habitus potest corrumpi vel minui, & de modo per quē, quis timor naturalis, & de spe. fol. 187.a
57 Vtrū multi habitus esse possunt in vna potentia, an distinguantur per obiecta, an per bonum & malum, & vnde ex multa causa timoris. 181.a
58 Vtrū virtus humana sit habitus operatiuus ac bonus, & de diffinitione virtutis. 188.a
59 De subiecto virtutis in cōmuni, an subiectū virtutis esse potest intellectus, an cōcupiscibilis quoque & irascibilis. 189.a
60 Vtrū habitus intellectuales speculatiui sint virtutes, de numero eorum, an ars sit virtus, an prudētia quoque, an prudentia sit homini necessaria, & de virtutibus ei adiunctis. 189.b
61 Vtrum omnis virtus sit nō



I N D E X.

alis, quomodo virtus moralis
differat ab intellectuall de diui
sione virtutis in moralem & in
lectualem, an vna earum sine
alia possit haberi. 190.b
61 An virtus moralis sit passio,
an potest esse cum passione, an
etiam cū tristitia, an omnis vir
tus moralis sit circa passionē,
an aliqua sine passione esse pos
sit. 191.b
63 De distinctione virtutum
moralium, an circa diuersas pas
siones sint diuersae virtutes mo
rales, & de numero earū quae sunt
circa operationes. 192.a
64 Vtrū virtutes morales sint
cardinales, de numero virtutū
cardinalium, & quae sint, & quo
modo differant, de diuisione ca
rum in virtutes politicas, purga
torias purgati animi, ac exem
plares. 193.a
65 De virtutibus theologis
quis sunt, quomodo ab alijs
differant, & de earum ordini
bus. 194.b
66 An aliqua virtus in sit a
natura, an ex consuetudine operū,
an per infusionem à deo, an vir
tus infusa sit vnius speciei cum
virtute acquisita. 195.a
67 An virtutes morales consi
stant in medio, an illud mediū
sit medium rei vel rationis, an
etiam virtutes intellectuales ac
theologicae consistant in medio
fol.
68 An virtutes morales sint cō
nexae, an esse valeant sine chari
tate vel charitas sine eis, an fides
& spes esse queūt sine charitate
vel charitas sine eis. 196.a
69 De aequalitate virtutū mora

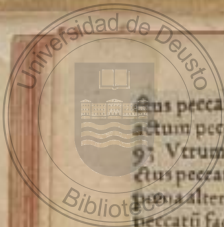
lium, de diuersa cōparatione ea
rū, de cōparatione virtutum
theologicarum adinuicē. 197.a
70 Vtrū post hanc vitam rema
neant virtutes morales & theo
logicae vel aliqua harum. 198.b
71 An dona distinguūtur à vir
tutibus, de necessitate donorū,
an sint habitus, quae sint & quot
fol. 199.b
72 An dona sint cōnexa, an ma
neant in patria, de cōparatione
eorum adinuicē & ad virtutē
tas. 200.b
73 De distinctione beatitudi
num à donis atque virtutibus,
an pramia pertinent ad vitam
praesentem, de numero beatitu
dinum, & de conuenientia pre
miorum earum. 201.a
74 An fructus sint actus, an à
beatitudinibus differant, de nu
mero fructuum & cōparatione
eorum ad opera carnis. 202.a
75 Quid vitium contrariatur
virtuti, quod peccatum sit cōtra
naturā, vtrum sit peius vitium
vel peccatum, an actus vitiosus
esse potest cū virtute, an in om
ni peccato sit aliquis actus, &
de definitione peccati secundū
Augustinum. 202.b
76 Vtrum peccata vel vitia di
stinguuntur per obiecta, an se
cundū causas & secundum cō
pensationes per quos peccatum cōmittitur,
an secundum diuersitatem reatoris,
an secundū omissionem & cō
missionem, an secundum direct
sum processum peccati & secū
dum circumstantias, & de distin
ctione spiritualium vitiorum à
carnalibus. 203.b

77 An vitia sint cōnexa, an sint
paria,

I N D E X.

paria, an grauitas vitiorum pen
setur secundum obiecta vel di
gnitatem virtutum quibus op
ponuntur, & an peccata carna
lia, sint spiritualibus vitijs gra
uiora. 205.a
78 Vtrum grauitas vitiorū pen
sanda sit secundū causas pecca
torū, secundum circumstantias, se
cundum quantitatem nocumēti,
secundum conditionem personae
in quam peccatur, & secundum
magnitudinem peccatis. 206.a
79 De diuersis vitiorum subie
ctis, & an peccatum mortale ef
se potest in sensualitate. 206.b
80 An delectatio morosa sit in
ratione inferiori, an ratio supe
rior est subiectum cōsensūs pec
cati, an ratio inferior sit subie
ctum peccati mortalis, vel ratio
superior venialis, & an ratio su
perior erret circa proprium ob
iectum. 207.a
81 De causa peccati, an pecca
tum habeat causam, & quo
modo, an peccatum vnum pos
sit esse causa alterius. 208.a
82 An ignorantia sit causa pec
cati, an sit peccatū, an à peccato
excuset, an ipsum diminuat, fo
lio 208.b
83 Vtrū passio appetitus sensi
tius possit mouere voluntatem,
vel vincere rationē, an peccatū
ex passione proueniens sit pecca
tum ex infirmitate, an passio a
moris sit causa omnis peccati,
de triplici cōcupiscentia, an pas
sio peccatū diminuat, vel excu
set, an peccatū ex passione proue
niens possit esse mortale. 209.a
84 An aliquis peccat ex certa
malitia, an omnis ex habitu ma

lo peccans peccet ex certa mali
tia, vel econtra, & an peccatum
quod est ex certa malitia seu in
dustria, sit graui⁹ peccato quod
est ex passione. 211.a
85 An deus sit causa peccati, an
sit causa actus peccati, an sit
causa obdurationis & excrē
tionis, & vtrum obduratio &
excrētio ordinantur in salutē
eorum qui obdurantur & ex
cācantur. 211.b
86 An dēmō sit causa peccati,
an ad peccatū persuadeat vel
cōpellat, & an omnia peccata
ex eius suggestionē proueniāt,
fol. 212.a
87 De translatione originalis
peccati, & aliorum in posteror,
an originale peccatum trāsire in
omnes qui naturali via gignun
tur, & an trāsiret in eos qui mi
raculose formarentur, & an foe
mina tantū peccante peccatum
fuisse traductum. 212.b
88 Vtrum originale peccatū sit
habitus, an sit tantum vnum in
vno homine, an sit concupiscen
tia, & an omnibus aequaliter in
sit. 213.a
89 De subiecto originalis pec
cati, & quae vires animae sint ip
so magis infectae. 213.b
90 An cupiditas sit omniū pec
catorū radix, an etiā superbia,
& quae sint vitia capitalia. 214.a
91 Vtrum per peccatū bonum
naturae diminuat vel auferat
tur, de quatuor vulneribus na
turae, an priuatio speciei, inodi,
ac ordinis sint effectus peccati,
an etiam corporales defectus,
vt mors, aegritudo, &c. 215.a
92 An macula animae sit esse



INDEX.

Actus peccati, & an macula post
actum peccati remaneat. 292.a
93 Vtrum reatus poenae sit effe-
ctus peccati, & an peccatum sit
poena alterius culpe, an aliquod
peccatū facit reum poena eter-
na ac infinita, an reatus poenae
manet post culpam, an omnis
poena pro peccato infligitur, an
vnus sit reus pro alio. 292.a
94 De distinctione peccati mor-
talis à veniali, an peccatū venia-
le disponat ad mortale, an fiat
mortale, an peccatū veniale per
circumstantia fieri potest morta-
le, & vtrum peccatum mortale
fieri queat veniale. 217.b
95 An peccatum veniale causat
in anima maculam, de diuisione
eius per lignum scænum, iti-
pulum, an homo in statu imo-
cetiæ, & angelus bonus vel ma-
lus potuerit peccare venialiter,
an primi motus infidelium sint
veniales, an peccatum veniale
potest esse in aliquo cum solo
originali. 218.b
96 Vtrum lex sit aliquid ratio-
nis, de fine legis, de causâ legis,
de promulgatione legis. 219.b
97 De diuersitate legis æternæ
ac naturalis, diuinæ atq; huma-
næ, & an sit tantum vna lex, &
an sit aliqua lex peccati. 210.a
98 De diuersis effectibus legis
folio 220.b
99 Quid sit lex æterna, an sit
omnibus nota & omnis legis
origo, an necessaria & contin-
gentia atque humana ei sub-
dantur. 221.a
100 Quid sit lex naturalis de
præceptis eius, vtrum omnes a-
ctus virtutum sint de lege natu-

rali, an sit vna apud omnes, an
sit mutabilis, an possit à mente
humana deleri. 221.b
101 De vtilitate, origine quali-
tate ac diuisione legis humane
folio 222.b
102 An lex humana sit potesta-
tis in communi, an habet omnia
vitia prohibere omniumq; vir-
tutum actus ordinare, an neces-
sitate imponat in foro cōscien-
tiæ, an omnes homines ei subdi-
tur, an licet existerit sub lege
agere præter verba legis. 223.b
103 Vtrū lex humana sit muta-
bilis, an semper occurrente ali-
quo meliori sit mutanda, an pe-
cū consuetudinem deleatur, an con-
fuerudo habeat vim legis, an le-
gis humanæ, vsus sit per disposi-
tionem rectorum mutabilis
sit. 224.b
104 An lex vetus sit bona & à
deo per angelos data, an data
sit omnibus, an omnes obliget
& vtrum data sit tempore con-
ueniente. 225.b
105 Vtrum lex vetus continet
præcepta multa & moralia ce-
remonia quoque ac iudicia &
aliqua alia: qualiter lex inducit
ad obseruantiam præceptorum
istorum. 226.a
106 An omnia præcepta mora-
lia veteris legis sint de lege natu-
ræ, an sint de actibus omnium vi-
tutum, an reducatur ad decem
præcepta decalogi, de numero
præceptorum ordine. 226.b
107 De modo tradendi præcep-
ta, an sint dispensabilia, an mo-
dus seruandi ea sit in præcepto,
de distinctione aliorum præcep-
torum moralium, & vtrū præ-

INDEX.

cepta moralia veteris legis iusti-
ficent. 227.b
108 Quæ sit ratio præceptorū
ceremonialium, an sint figuralia
ac multa, & de distinctione eo-
rum. 228.a
109 Vtrū præcepta ceremoni-
alia habeant causam, qualis caus-
am habeat, de rationibus quo-
que sacrificiorū sacrorum & ob-
seruantiarū veteris legis. 228.b
110 An fuerint cerimonie ante
legem, an præcepta ceremoni-
alia habeant aliquam vim iustifi-
candi, an Christo veniente ces-
sauerunt, an sine mortali pecca-
to possint seruari. 229.b
111 De præceptis iudicialibus,
an sint figuralia, de duratione
& distinctione ipsorum. 230.b
112 De rationibus prædictorū
præceptorum. 231.a
113 De qualitate & iustificatio-
ne legis nouæ. 231.b
114 An lex noua sit distincta à
veteri, an impleat eam, an con-
tineatur in ipsa, & quæ earū sit
grauior. 232.a
115 Quomodo se habeat lex no-
ua circa exteriora opera, & qua-
liter superaddit præceptis consi-
liæ. eodem.
116 An sine gratia possit homo
aliquod verum cognoscere, vel
aliquid bonū operari, aut vel-
le, vel deum super omnia dilige-
re, aut legis præcepta seruare,
vel vitæ mereri æternam. 232.b
117 Vtrum sine gratia possit
homo se ad gratiam preparare,
à peccato resurgere, malū vitare,
an homo existens in gratia va-
leat sine gratia bonum facere in-
bono perseuerare, atque pecca-
ta vitare. 233.a
118 Quid sit gratia, an sit quali-
tas, an distinguatur à virtute in-
fusa, & de eius subiecto. 234.a
119 De multiplici diuisione gra-
tiæ, & comparisone gratiarū
adinuicem. 234.b
120 Quod solus deus sit causa
efficientis gratiæ, an exigatur dispo-
sicio in recipiente, an talis dispo-
sitione necessario consequatur
gratia, an gratia sit æqualis in
omnibus, & vtrum homo scire
queat se esse in gratia. 235.b
121 Quid est iustificatio impij,
an requirantur ad eam infusio
gratiæ motus quoq; liberi arbi-
trij motusq; fidei, motus liberi
arbitrij cōtra peccatum, & cul-
pæ remissio. 236.b
122 An iustificatio sit in instan-
ti, de ordine eorum quæ ad eam
exiguntur, an iustificatio impij
sit maximū opus dei, & vtrū
sit miraculosa. 237.a
123 Vtrū homo potest aliquid
à deo mereri, an vitā æternam
possit sine gratia promereri, vel
gratia ex condigno, an gratia sit
principium promerendi median-
te charitate, & an quis potest
primam gratiam promereri, so-
lo. 237.b
124 Vtrū vnus homo potest al-
teri gratiā promereri, vel sibi
ipsi reparatione post lapsum, an
possit sibi ipsi mereri augmentū
charitatis ac gratiæ perseueran-
tiæq; finalis, & an temporalia bo-
na cadunt sub merito. 238.b

FINIS.



**D. DIONYSII
CARTHUSIANI, IN PRI-
MVM LIBRVM SVMMÆ FIDEI**
orthodoxarum in quo agitur de Deo, eiusque attribu-
tis, de trinitate personarum, de rerum creatione, de
angelis eorumque cognitione, de anima & eius po-
tentijs, de productione, statu, conditione, loco, &
propagatione hominis, de mundi guberna-
tione, de angelorum distinctione atque
officijs, deque impugnatione dx-
monum & fato.

PRÆFATIVNCVLA.

NEMINEM diligit Deus, nisi qui cum
sapientia inhabitat. Sapientia autem diui-
na est possessio atque diuinorum agnitio. Vn-
de non tantum Dei, sed separatim quo-
que substantiarum notitia, sapientia appel-
latur. Ideo theologus (qui solus perfectè
sapiens perhibetur inter omnes qui inter homines sapientes
censentur) non tantum de diuinitate & concernentibus eam,
sed etiam de entibus diuinis determinare habet: imò de om-
nibus quæ ad fidem ordinantur. Et quoniam anima rationa-
lis, est supergloriosissimæ trinitatis imago, & intelligentia
quedam obumbrata, secundum Isaac Israëlitam philosophum:
ideo in præsentī editione principaliter quidem de Deo, secun-
dario vero de angelis & anima intellectuali inquisitio fiet, se-
cundum quod incipientibus imperfectisque congruit, diffici-
liora & secretiora relinquendo alij loco.

¶ Præfatiuncule finis.

*¶ An sacra doctrina (id est, theologia) sit necessaria. 2. An sit scientia. 3.
An una vel plures. 4. An sit speculatiua vel practica. 5. Et de
comparatione eius ad alias scientias. Articulus. 1.*

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Quemadmodum ait Apostolus .2. ad Timotheum.
3. Omnis scriptura diuinitus inspirata (id est, sacra doctrina), utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum. Itaque necessaria est homini quædam supernaturalis doctrina seu sapientia. Primum, quoniam homo ad supernaturalem suam ordinatur, cuius cognitio naturali ratione comprehendi non valet unde oportuit per diuinam reuelationem ipsam agnosci, propter quod dedit Deus homini supernaturalem doctrinam, per quam homo supernaturalium virtutum est agnoscentius. Secundò, nam homo non peruenit ad diuinorum notitiam, nisi per longam moram & cum incertitudine quadam. Vnde inter philosophos est magna dissensio de diuinorum notitia. Debet igitur homo altiora se noscere, non quidem propria persequatione, sed fide humillima ac reuelatione diuina.

2. ¶ Propterea scientiæ duplices sunt. Nam quædam procedunt ex principiis in ipsis per se notis ex lumine naturalis intellectus, vt Arithmetica, Mathematica. Quædam verò procedunt ex principiis non nisi lumine superioris scientiæ agnitis vt perspectiua, quæ procedit ex principiis per Geometriam notificatis. Et hoc modo sacra doctrina scientia dicitur. Nam licet eius principia, scilicet articuli fidei, non sint homini per se nota: sunt tamē aliorum scientiæ, videlicet Dei ac beatorum, per se nota. Vnde quod dicitur: Omnis scientia procedit ex per se notis, intelligendum est vel immediate vel per reductionem ad altiorum scientiam.

3. ¶ Potro Theologia seu sacra doctrina est vna scientia. Vnitas namque habitus atque potentia, est secundum formalem unitatem obiecti pensanda: id est, secundum propriam rationem secundum quam habitus, vel scientia respicit ipsum obiectum. Omnia autem quæ in sacra doctrina traduntur, considerantur in ea secundum eandem rationem, videlicet prout sunt diuinitus reuelata. Et licet talium quædam pertineant ad Deum, quædam ad creaturas: non tamē impeditur scientiæ vnitas, quoniam sacra doctrina principaliter atque directe & per se est de creatore. De creaturis verò, secundum quod ordinationem habent ad Deum, qui est omnium vicinus finis. Pater ergo quod sacra doctrina est velut quædam scientia diuinæ impetio. Est enim proportionabiliter simplex ac vna,

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 2

ac vna, sicut & illa.

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

5. ¶ Est autem sacra doctrina omni naturali scientia tam speculatiua quàm practica dignior. Speculatiua enim scientia dicitur dignior, vel propter certitudinem, vel propter obiecti nobilitatem. Sacra verò doctrina diuinæ veritati prorsus infallibili est innitens. Et de his tractat quæ omnem naturalem inuestigationem transcendunt. Est ergo certissima atque dignissima. Practicarum autem scientiarum illa est potior, quæ finem altiorem, magisque vltimatum concernit: vt Politica est dignior Ethica. Cum ergo sacra doctrina æternam ac supernaturalem felicitatem pro fine respiciat: patet quod omnem practicam excedat scientiam. Virtus autem sacra doctrina naturali philosophia velut quadam ancilla ad ampliore diuinorum explanationem. Vnde ait Hieronymus in epistola ad Magnum oratorem vrbis Romanæ: Antiqui doctores in tantum libros suos philosophorum doctrinis atque scientiis refarciunt, vt nescias quid primū debeas admiri, scientiam seculi, an eruditionem scriptorū diuinæ.

¶ An sacra doctrina sit sapientia. 2. De eius subiecto. 3. An sit argumentatiua. 4. An metaphoris ac symbolicis locutionibus debeat vti.

5. Et an scriptura sacra doctrina sit multipliciter exponenda. Articulus. 2.

DICITVR autem scientia dupliciter sapientia, scilicet in certo genere. In qualibet enim arte sapiens dicitur, qui altissimas rationes ac causas illius artis considerat, atque per eas de alijs in illo facultate cōtēntis ordinat, discernit seu iudicat. Quædammodū in genere ædificij, artifex qui formā domus cōsiderat, sapiens architectus dicitur respectu inferiorum, qui ei subseruendo lapides dolat, atque materiā præparat. Quum ergo sacra doctrina, Deum consideret (qui est omnium causa altissima) non solum secundum quod ex rebus creatis valet agnosci, sed etiā secundum id, quod soli Deo de seipso est cognitum, nobis vero per reuelationem manifestatum: cōstat quod sacra doctrina sit potissime sapientia, & secundum Augustinum, est diuinorum, dignior cognitio. Et quoniam hæc sapientia ex

D. DIONYSII CARTHUSIANI

naturali ratione nō prodit, non spectat ad eam, aliarū scientiarū probare principia, sed iudicare de eis. Quicquid enim huic doctrinæ repugnat, tanquam falsum dijudicatur.

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

3. ¶ At verò nulla scientia propria probat principia: sed inferiorem scientiarum principia probari possunt, per principia superioris scientiæ. Quælibet verò scientia: ea quæ ad eam pertinent & in ipsa continentur, ex suis principiis probat. Conformiter sacra doctrina non probat sua principia, puta articulos fidei. Vnde Ambrosius libro de sacramentis testatur: Tolle argumenta, ubi quaeritur fides. Sed præsupponendo articulos fidei, vel sacram scripturam contra aduersarios argumentatur. Vnde ait Apostolus ad Titum: Potens est eos qui contradicunt, arguere. Si verò quis negat totam sacram scripturā, non potest sacra scriptura cōtra eum arguere: sed rationes cōtrarias soluere. Sicut nec Metaphysicus cōtra negantem prima principia potest arguere: sed rationes oppositas soluere. Maxime autē innititur sacra doctrina auctoritati nō humanæ, sed diuinæ, quæ protus firmissima est. Auctoritati autem Apostolorum & Prophetarum innititur: quasi demonstratiue, sicut diuina reuelatione doctorū. Aliorum verò doctorum auctoritati innititur probabiliter solum. Dicit enim Augustinus in epistola ad Hieronymum: Solis libris scripturæ canonicæ, hunc didici de ferre honorem, vt nullum eorum qui eos scripserunt, errasse humilissime credā: alios vero sic lego, vt quælibet sanctitate vel doctrina præpolleant: non ideo putem verum quod dicunt, quoniam ipsi ita senserunt. Interdum quoque sacra scriptura videtur auctoritate philosophorū, non quasi indigens ea, sed ex abundantia, vel ad explanationem maiorem, quemadmodum Paulus

Actuum

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I.

3

Actuum decimosextimo dicit: Quemadmodū quidam potitarum vestrorum dixerunt: Gens Dei sumus. Quod est verbum Arati philosophi.

4. ¶ Amplius (quoniam teste Dionysio primo cœlestis Hierarch. capitulo impossibile) est aliter nobis lucere diuinū radium, nisi varietate sacrorum voluminum circūtectum, apto sacra doctrina metaphoris vitur, nō solū propter præsentationem sicut poëtia, sed propter necessitatem vtilitatemque hominum. Nostra enim cognitio a sensu habet exordium, nec spiritualia agnoscere possumus: nisi per sensibilia. Deus autē singulis prouidet sicut capaces sunt. Gratia quidē, naturam nō tollit, sed perficit: vt nec charitas, naturalem inclinationem voluntatis ad bonum corrumpit, sed complet. Solet autem scriptura vti vilius formis sensibilibus rerum: ad designandum diuina, ne homo in talibus conquiescat, & vt diuina indignis occultentur, secundum Diony. 1. cœlestis Hierarch. capitulo.

5. ¶ Adhuc autem, quemadmodū homo, voces ad significandum instituit: sic Deus (qui est sacre doctrinæ author) res ipsas ad significandum res alias ordinat, instituit, atque coaptat. Vnde sacra doctrina proprium habet, quod res ipsæ significant, per voces significant etiam aliquid. Illa ergo significatio, qua voces significant res, spectat ad primum scripturæ intellectum: videlicet sensum historicum seu literalem. Significatio autem, qua res per voces significant, significant alias res, vocatur sensus spiritualis: qui semper literalem præsupponit, & in ipso fundatur. Hic vero sensus est triplex: Verus enim lex (teste Apostolo) est figura nouæ legis: sed & lex noua figura est status gloriæ, secundum Dionysium. 3. cœlestis Hierarchiæ capitulo. Rursus quæ in noua lege, de capite (id est Christo), scripta gesta quæ sunt, quid nos agere debeamus figurant. Sensus igitur allegoricus est, dum ea quæ veteris legis sunt, ea designant quæ ad nouam pertinent legem. Sensus quoque moralis est, secundum quod gesta Christi significant quid nobis agendum sit. Dum autem ea quæ sunt Christi & legis gratiæ, sunt signa eorum quæ concernunt & sunt in statu gloriæ, est sensus anagogicus. Dicit autem Augustinus duodecimo Confessionum, nō esse incompetēs sacram scripturam etiam: secundum literalem intellectum diuersis modis exponi. Sensus namque literalis est quem author scri-

Δ 3

ptu.

D. EPIPHANYSII CARTHYSIANI

perit, scilicet Deus, omnia simul intelligens intendit. Hæc demum multiplicitas sensuum non causat æquivocationem. Non enim vox una multa designat, sed res sunt signa rerum sed nec confusionem inducit, omnes enim alij sensus in sensu huiusmodi fundantur, & ex ipso duntaxat valet argumentum ad fidei probationem, secundum Augusti. in epistola contra Vincentium Donatistam. Sensus verò parabolicus ad litteralem reducitur. Sensus enim sermonis parabolici non est ipsa figura, sed res figurata, quemadmodum dum scriptura nominat brachium Dei, non est sensus quod in Deo sit membrum hoc corporale, sed virtus operativa.

¶ An Deus esse sit per se notum. 2. An sit demonstrabile

3. An Deus est. Articulus 3.

Est autem aliquid per se notum dupliciter, scilicet secundum se, & quo ad nos: ut prima principia, quæ mox terminis cognitis innotescunt, ut: Omne totum maius est sua parte, Alio modo secundum se, non tamē quo ad nos, ut dum prædicatum est de ratione subiecti: tunc enim proprium est per se nota secundum se, sicut cum dicitur: Homo est animal. Si verò homo ignoret quid sit quod subiectum & prædicatum important, non erit propositio per se nota quo ad illum. Unde secundum Boetium libro de Hebdomadibus: Quædam sunt communes animi conceptiones solis sapientibus notæ, quæ tamen per se notæ sunt secundum se, ut incorporalia non esse in loco. Itaque Deum esse, est per se notum secundum se, quia Deus est ipsum suum esse, non autem quo ad nos, quoniam esse divinum est nobis ignotum quid sit. Propterea quod ait Damascenus in sui libri principio. Omnibus naturaliter est inserta cognitio Deum esse, oportet intelligi secundum quandam rationem ac proprietatem confusam atque communem, in quantum videlicet Deus est beatitudo vel summum bonum, quod homo naturaliter appetit naturaliter; cognoscit, sed an tale bonum sit corporeum vel incorporeum, finitum vel infinitum, non est per se notum nec omnibus. Aliqui quidē posuerunt sollicitatē in sensibilibus bonis, & quidē opinati sunt Deum esse corpus. Ex quibus elicitur, quod forte non semper quis audiens hoc nomen Deus, intelligit id quo nihil maius cogitari potest. Omne enim corpus finitum est, & aliquid ei per intellectum adijci potest & sic qui ponunt Deum corpus, non asserunt nil eo maius concipi

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I.

4

concupi posse: imo dicere possunt id quo nil maius valet cogitari, non esse in rebus sed apprehensione duntaxat.

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

3. ¶ Præterea deum esse quinq; vijs demonstratur. Prima manifestior est, & sumitur ex ordine moventium atque mobilium. Oportet enim vnum primum esse motorem, vel nihil moveretur, & hic à nullo movetur, & sic Aristoteles octavo physicorum probat Deum esse. Secunda via est ex ordine causarum efficientium. Si enim non sit una prima causa efficiens à nullo effecta, nil fieri poterit: vel iterum in infinitum. Nil enim producit seipsum. Tertia via, est ex ordine possibilitium aliter se habere. Videmus enim quedā esse mutabilia & corruptibilia. Omne autē corruptibile potest non esse, & quādoque non erit, & non fuit secundum se. Oportet ergo aliquid esse, quod sit necesse esse, cuius esse nec incipit nec desinet, hoc ergo est Deus. Quarta via est: Nam in rebus est ordo in entitate & perfectione: sunt enim quedam quibusdam meliora ac nobiliora. Est ergo aliquod ens optimum & summè perfectum, magis enim & minus non dirigitur, nisi secundum accessum ad vnum principium simpliciter. Primum verò in omni genere est causa posteriorum. Est ergo vnum ens primum quod est alijs causa essendendi ac boni. Quinta via est ex ordine gubernationis rerum. Palam quippe apparet: quod naturalia (quæ cognitione carent) ad certum finem moventur, quem etiā ut frequentius adipiscuntur: non ergo moventur à seipsis, neque à casu, sed ab auctore naturæ, qui ipsis finem certum præstat. Quæ enim finem non noscunt, non tendunt in finem, nisi à superiori cognoscente dirigantur.

¶ An Deus sit corpus. 2. An sit compositus ex forma atque materia 3.

An sit in ipso compositio ex esse, & essentia 4. An sit in eo compositio generis, & differentie vel nature atque suppositi. Articulus 4.

Praeterea Deus, nequaquam est corpus. Primum, quoniam Deus est motor primus, immobilis, ut dictum est: nul-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

lum autem corpus mouet nisi motum. Secundūnam primū
ens oportet esse purum actum, & nullo modo in potentia:
quamuis enim in eodem potentia prior sit actū, simpliciter
tamen actus, est prior potentia, eo quod potentia, non per-
ducatur ad actum, nisi per id, quod est in actū. Tercio, nam
corpus non est ens perfectissimum, sed per formam perfec-
tur, & anima est eo præstantior. Deus verò iuxta, inductus est
nobilissimus entium. Subinde autem sacra scriptura attribuit
Deo, quasi dimensiones corporeas, sed tunc per quantitatem
molis, intelligenda est quantitas virtutis, ac spiritualis ma-
gnitudinis. Sic quoque corporalia membra, Deo ascribun-
tur: non nisi propter conformitatem actus: quemadmodum
oculi Dei designant intellectualem eius visionem: per pro-
funditatem autem quæ Deo ascribitur, intelligenda est virtus
eius, quæ omnia occulta cognoscit, per altitudinē, excellen-
tia eius, per longitudinem, suæ durationis æternitas, per lati-
tudinē affectus suæ dilectionis ad omnia: vel secundū Dio-
nysium nono cœlestis Hierarchiæ capitulo, per profundita-
tem, accipitur incomprehensibilitas Dei: per longitudinem
processus suæ virtutis omnia penetrantis, per latitudinem
quoque, ostensio diuinæ potentie: omnia sub se continentis.
2. ¶ Denique ex simili causa ostenditur: quod nō sit in Deo
ex forma & materia vno: quod enim materiam habet, imper-
fectum & mobile est, nec agit immediatē per seipsum. Deus
autem est primum agens, agit ergo per suam essentia. Forma
verò est agendi principium: Deus igitur est forma dūtaxat.
Insuper cum Deus non sit corpus, nec ens ex forma & ma-
teria formam indiuiduantē compositum, sed forma simplex in
se stans, non distinguitur in ipso, natura seu essentia & sup-
positum: in materialibus verò, differt natura à supposito: non
enim includit nisi essentialia atque specifica rei principia: vt
humanitas solum comprehendit, quod ad essentialē homi-
nis rationem spectat. Socrates autem includit materiam indi-
uidualem, quæ non est de ratione nature secundum se con-
sideratæ.
3. ¶ Amplius idem sunt in Deo esse, & essentia. Essentia est
quæ non est suum esse, nō dat sibi ipsi esse, sed est in potentia
ad ipsum, & recepit illud, & est ens per participationē. Hæc
autem diuinæ nature non congruunt, cum esse diuinum sit
simpliciter primum, & diuina essentia sit purus actus, & Deus
sit ens

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 5

fit ens per essentiam. Propter quod Hilarius, 7. de trinitate
Esse, inquit, non est accidens Deo, sed subsistens veritas, ma-
nens causa, & naturalis proprietas.
4. ¶ At vero dupliciter est aliquid in genere, scilicet pprie,
vt species, & per reductionem vt principia specierum & pri-
uationes. Deus autem non est in genere, vt species. In specie
enim concurrunt genus & differentia. Genus verò sumitur
ab eo quod est potentiale in re. Differentia ab illo quod est
per modum actus se habens. Deus autē cum sit actus purus,
nil habet potentiale admixtum. Non ergo est species. Item
si Deus est in genere, tunc ens esset genus eius, quoniā esse
Dei est sua essentia. Ens autem nō est genus, vt probat Phi-
losophus tertio Metaphysicę, cum sit de intellectu omnium.
Genus autem habet differentias, de quarum intellectu non
est. Rursus quicquid in genere est, habet esse aliud ab essen-
tia. Omnia enim quæ in vno genere continentur: in quiddi-
tate generis communicant, & secundum esse distincta sunt.
Aliud est enim esse hominis, aliud esse leonis, & aliud equi.
Deus verò, est suum esse. Deus quoque nō est in genere per
reductionem, cum non sit principium compositionem ingre-
diens neque intrinsecum.
5. ¶ Ad hoc, non est in Deo aliquid accidentis. Subiectum
enim se habet ad accidens per modum recipientis & potētia
lis ac imperfecti. Item Deus est suū esse. Sed licet ipsi, quod
est aliquid, posset adiungi extraneum, nō tamen ipsi quo est,
secundum Boetium lib. de Hebdomadibus, Calido nanq; ali-
quid additur, nō autem caloti, Deus ergo qui est esse simplex
& purum, accidens nequit in sua natura habere.
6. ¶ Ex istis facile innotescit, quod Deus sit penitus simplex.
Est enim esse diuinum primum ac independent. Esse autem
compositum ex partibus suis dependet, nec potest esse pri-
mum. Diuersa enim non conueniunt ad cōstituendum vnu,
nisi per causam adunantem atque priorē. Compositum quo-
que nō est primum nec penitus actuale, sed est posterius sa-
tis componentibus & causarum ex ipsis.
7. ¶ Denique elucescit, quod Deus nō est alicui commisci-
bilis, neque anima mundi vel primi cœli, vt quidam ponebāt:
nec esse formale omnium rerum, vt fertur fuisse Almanario-
rum opinio: nec prima materia rerum, quemadmodum Da-
uid de Didano stultiss, dixit. Deus enim prima causa efficiens,
causa

B. DIONYSII CARTHUSIANI

causa autem efficiens est causa extrinseca nec compositione ingreditur. Dicitur autem Deus causa esse omnium effectuum & exemplariter, secundum Dionysium.

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

Quamuis insuper antiqui philosophi non attribuebant primo principio esse perfectum & optimum, eo quod primum principium arbitrabantur esse quid materiale, & per consequens imperfectum: cum materia sit imperfectionis origo: alij tamen, qui agnouerunt Deum esse primum principium non materiale sed formale (id est, separatum & exemplare atque, efficiens) falsi sunt Deum esse perfectum, cum ei nil desit, quod ad eius perfectionem pertineat.

2. Porro ut commentator quinto Metaphysicæ asserit, Deus est vniuersaliter perfectus, ita quod nulla ei nobilitas deest. Perfectiones enim effectuum sunt eminentiori modo in causa quam in causatis: præferim in causis vniuersalibus & primis æquiuocis, Deus autem est omnium prima atque superposita causa. Rursus cum Deus sit ipsum esse, necesse est omnem essendi dignitatem in diuino esse includi, velut si calor esset in se separatim subsistens, nil ei deesset de perfectione caloris. Et has duas rationes Dionysius tangit, & capit, de diuinis nominibus, dicens quod Deus non quoddam est existens sed simpliciter & incircumscripse totum esse in se comprehendens.

3. Præterea similitudo in communicatione secundum formam fundatur. Quædam autem communicant in eadem forma secundum eandem rationem & modum ut duo equaliter alba, & hæc sunt non solum similia, sed etiam similitudine equalia. Quædam verò communicant in eadem forma secundum eandem rationem, sed non secundum eundem modum, ut duo corpora non æque alba. Quædam autem communicant in eadem forma, sed non secundum rationem nec eodem modo: ut sol dicitur calidus, sicut & ea quæ calefiunt à sole. Oportet quippe effectum aliquo modo præinexistere causæ. Aliqua verò dicuntur similia secundum analogiam sicut ens est commune substantiæ, & accidenti. Et hoc modo creaturæ Deo assimilantur, secundum debilem diuinæ perfectionis participationem. Quando verò causa est vnius speciei cum effectui, est prima similitudo: ut cum homo generat hominem. Et hæc

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I.

hæc dicitur causa vnioca. Cum verò causa est alterius ordinis, vocatur æquiuoca: & est similitudo minus perfecta: ut ignis & sol in calore conueniunt, non formaliter sed virtualiter: calor enim qui inest igni formaliter inest soli virtualiter.

An bonum & ens sint idem. 2. Præterea sit primum. 3. An omne ens sit bonum. 4. Ad quam causam ratio boni reducatur. 5. An ratio boni consistat in modo, specie, & ordine. 6. De diuisione boni in honestum, utile, & delectabile. Articulus. VI.

Porro ens & bonum sunt idem in re, & ratione distincti. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit appetibile, bonum est enim quod omnia appetitur. Vnumquodque autem in tantum est appetibile, in quantum est perfectum, & in actu verò est actualitas prima cuiuslibet rei. Vnumquodque ergo in quantum est perfectum in quantum est ens: itaque bonum & ens sunt idem in re, & ratione distincta sunt. Dicit enim Boetius lib. de Hebdomadibus. Intuemur in rebus aliud esse, quod bona sunt, & aliud quod sunt. Nam ratio entis est absoluta: & ergo vnumquodque dicitur esse simpliciter quando sortitur esse substantiale. Ratio autem boni super addit enti rationem perfecti, & appetibilis. Perfectum verò est aliquid non per esse substantiale, sed per vltimam operationem, quæ suo fini coniungitur. Vnde per illud esse quod per esse substantiale. Per illud quoque esse, quo est bonum simpliciter, id est, in suo ordine perfectum, est ens secundum quid. Operatio namque pertinet ad esse accidentale.

2. Præterea ens est, prius bono, secundum rationem. Primum namque quod intellectus apprehendit est ens, quia vnumquodque in tantum est cognoscibile in quantum est ens, in actu, secundum Philosophum nouo Metaphysicæ. Verumtamen Dionysius in libro de diuinis nominibus, prius determinat de bono, quam ente. Tractat enim de diuinis nominibus prout habitudinem causæ circa Deum insinuant, quoniam ex creaturis Deum agnoscimus & nominamus. Bonum autem includit rationem causæ finalis, quæ est prima causarum efficiens enim agens motus à fine. Causalitas igitur boni prior est causalitate entis: quemadmodum finis prior est forma, secundum intentionem saltem & præconceptionem agentis. Rursus secundum Platonicos, Bonum est latius atque communius ente. Existit se enim usque ad materiā, quæ bona est, cum appetat bonum: non autem ens secundum eos, cum sit pura potentia



DIONYSII CARTHUSIANI

potentia. Et ideo Dionysius astruit, quod participatio boni extenditur vsque ad non existentiam; quæ tamen extensio non est intelligenda secundum prædicationem vniuersaliorum quam sit prædicatio entis, sed secundum causalitatem. Hoc enim dicit solum habitudinem causæ formalis, bonum autem dicit ordinem causæ finalis: finis verò appetitur ab his quæ non sunt, id est, quæ actum adeptæ non sunt, sed sunt in potentia perueniendi ad actum.

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

4. ¶ Denique licet bonum rationem finis sortiatur, præsupponit tamen rationem causæ efficientis atque formalis, quævis enim in ipso agente finis sit primum in intentione, tamen in causato forma est primum in executione, quam non inducit nisi causa efficiens: & sic efficiens forma inducta operationis suæ finem acquirit, & effectus perfectionem, quæ finem concernit, ultimo obinet. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus quod bonum laudamus, ut pulchrum: Vnde bonum & pulchrum sunt idem in re, ambo enim fundantur super formam, sed ratione differunt. Nam bonum respicit appetitum, pulchrum verò vim cognoscitivam: pulchra sunt enim, quæ visui placent & debitam proportionem sortita sunt. Denique teste scriptura, omnia in numero, pondere & mensura sunt constituta: atque secundum Augustinum quarto super Genesim, ad litteram reducitur modus, species, & ordo. Mensura enim omni rei modum præfigit, & numerus omni rei speciem præbet, pondus verò omnem rem ad finem seu quietem stabilitatemque contrahit: & ubi ista non sunt, nullum est bonum. Vnumquodque nanque est bonum in quantum perfectum. Perfectio verò à forma est: forma autem quædam præsupponit, videlicet præparationem subiecti vel materiæ ad eam: quod significatur per modum. Ipsa quoque forma designatur per speciem, per formam nempe

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 7

res collocatur in specie: formam autem concomitatur inclinatio ad debitum finem, ad quem pertinet ordo seu modus. Hæc autem tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum seu bonum. Vnde ratio boni, secundum quod in perfectione consistit, in his tribus ponitur.

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

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

Bonum denique Deo potissime conuenire esse enim diuinum cunctis est appetibile: omnia nanque propria perfectionem desiderant, quæ à diuina bonitate dependent, eiusque quædam participatio extrinsece ideo omnia dicuntur Deum appetere, in quantum naturaliter proprias appetunt perfectiones quæ sunt diuinæ perfectionis quædam similitudines.

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

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



D. DIONYSII CARTHUSIANI

propriam naturam cōueniunt: ratio autem boni in quadā pē-
fectione consistit.

4. ¶ Propterea quamuis Platonis opinio quo ad hoc vera
non sit, quod species rerum posuit separatas: in hoc tamen
verum dixit, quod est vnum summum ens & bonum separa-
tum essentialiter tale, per cuius participationē cetera omnia
bona & essentia nominantur. Omnia itaq; bona, bona sunt
bonitate diuina, sicut prima causa exemplari & effectiua ac
que finali. Veruntamen vnumquodque creatum dicitur bo-
num formaliter bonitate intrinseca, quam à Deo sortitur. Di-
citur enim homo bonus vel sapiens propter virtutem & sa-
piētiā sibi inherētem.

¶ Verum Deus sit infinitus. 2. An aliquid prater Deum possit esse
infinitum, secundum essentiam, vel magnitudinem, aut
multitudinem. Articulus. 8.

Finitur autem materia per formam in quantum recipit
vnam formam iam limitatur ad certum esse specificū,
quæ secundum se ad omnes formas indifferenter se
habet. Forma quoque finitur per materiam, in quantum
communicabilitas eius in materia determinatur. Tam ergo
materia quam forma secundum se quodammodo infinita est.
Sed infinitas ex parte materiæ, est imperfectio eius: Materia
enim per formam perficitur, infinitas verò formæ habet ratio-
nem perfecti: Deus autem est esse omnino separatum & sim-
plex in se subsistens. Est ergo maxime infinitus, infinitate ad
perfectionem pertinente.

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

3. ¶ Insuper aduertendum, quia nō est idem esse aliquid in-
finitum, secundum essentiam & secundū magnitudinem, dato
enim quod esset ignis secundum diuisiones immēsus: adhuc
tamen esset in certa specie & determinata natura: vnde se-
cundum essentiam esset finitus. Est ergo inquisitio, An aliquid
possit esse magnitudine quantitatis infinitum? Sciendum
igitur, quod corpus seu magnitudo dupliciter consideratur, videli-

SVMMÆ PID. ORTHOD. LIB. I.

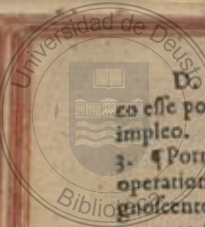
videlicet mathematice considerando ipsum, secundum solam
quantitatem per abstractionem à motu atque materia & na-
turaliter, scilicet considerando ipsum prout esse habet in re-
rum natura: vt pote sub aliqua forma atq; materia. Cum er-
go formæ naturales sint determinatæ, ad maximum & mini-
mum, constat non esse possibile, aliquod corpus esse infinitū
magnitudine, secundum esse naturale. Item corpus mathema-
ticum oportet esse figuratum. Figura autem est quæ termino
clauditur.

4. ¶ Rursus corpus non potest esse actualiter nisi per for-
mam naturalem. Propterea aliqui, vt Auicenna & Algazel, po-
suerunt posse esse multitudinem actu infinitam, nō quidem
per se sed per accidens. Sed hoc inconuenienter est dictum.
Omnis enim multitudo est in aliqua specie multitudinis: spe-
cies autem multitudinis sunt secundū species numerorum,
quæ semper finitæ sunt. Nam quilibet numerus unitate men-
suratur. Item omne creatum sub aliqua creatoris intentione
comprehenditur, alias Deus aliquid in vanum operaretur.
Omnis igitur multitudo creata, sub certo numero continet-
ur. Potest tamen aliquid esse infinitū in multitudine poten-
tialiter, eo modo quo continuum in infinita diuidi potest,
aliquid esse ens, simpliciter est bonū secundum quid, scilicet,
Sed illa potentia non potest tota simul in actum reduci: sicut
necesse dici, potest totum actualiter simul esse.

¶ An Deus sit in omnibus rebus. 2. An sit vbique. 3. An sit vbi-
que per essentiam, potentiam, & presentiam. 4. An esse
vbique sit proprium Deo. Articulus. 9.

Amplius autem, Deus in omnibus rebus est, nō vt
quæ quasi aliquid rerū, sed vt causa agēs atque cō-
seruans: oportet enim causam proximo suo ac pro-
prio esse actuali copulari. Cū ergo Deus sit ipsum es-
se, proprius Dei effectus in omnibus rebus est, esse quod ha-
bent. Et nō solum causat Deus esse in omnibus, sed quaudā
illud est à Deo cōseruari ineffabiliter eger: quem admodū sol
causat lumen in aëre, quod continuo indiget cōseruari à so-
lis presentia. Et quoniam esse est primum & summe intrinse-
cum, sequitur Deum omnibus esse intimum.

2. ¶ Denique Deus est vbique & omnia loca implet: nō vt
quæ corporaliter, vt locata, sed vt omnia in esse manu tenēs
ac potestatem tribuens, tam loco vt sit, quam locato vt in lo-



DE DIONYSII CARTHUSIANI

esse possit. Vnde Ierem. 23. habetur, Cælum & terram ego impleo.

3. ¶ Porro dupliciter dicitur Deus in aliquo. Vno modo vt operationis obiectum, quemadmodum cognitum est in cognoscente, & amatum in amante. Et sic Deus est in rationali creatura, & in bonis per gratiam. Secundo, vt causa agens, & sic est in omnibus per potentiam, essentiam atque presentiam. Per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Quod dicitur cōtra Manichæos, qui inuisibilia dicebant bono Deo subiecta: corporalia autem tenebrarū principi. Per presentiam quoque omnibus inest, in quantum omnia Deo nuda & cognita sunt. Quod contra eos dicimus, qui pruden- tiam Dei ad inferiora non extendebant. Est etiam Deus in omnibus per essentiam, in quantum dat omnibus esse. Quod cō- tra eos asserimus, qui ponebant: Deum nō creasse omnia im- mediātē, sed vnum & per illud alia. Dicitur autem Deus es- se in rebus per potentiam potius, quam per voluntatem & intellectum. Nam cognita & amata proprie dicuntur in co- gnoscente & amante. Potentia verō est principium agendi in aliud. Ideoq; secundum eam applicatur agens affectui.

4. ¶ At verō hoc modo esse vbiq; scilicet secundum se totū immediātē & in omnibus locis que sunt, dato q; multa sint, est proprium Deo. Vnde Ambrosius libro de spiritu sancto: Quis, ait, audeat creaturā dicere spiritū sanctū, qui in omni- bus & vbiq; semper est, quod vtiq; diuinitatis est proprium.

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

Insuper Deus omnino immutabilis est. Primò, quoniā est purus actus sicut ostensum est. Omne autē mobile est potencialitā admixtum. Secundò, quoniā Deus est peni- tus simplex. Omne autē quod mouetur, est aliquo mo- do compositum. Nam secundum substantiam manet idem, sed secundum dispositionem pertransit & differt. Tertiò, omne quod mouetur ad aliquid tendit, & aliquid adipiscitur quod ante non habuit. Hoc verō Deo non congruit, qui om- nium perfectionum plenitudinem comprehendit. Ideo Ma- lachię tertio dicitur: Ego dominus, & nō mutor. Quidam tām- en sanctorum doctorum dicūt deum, mouere seipsum vel moueri à seipso illo modo quo Plato differuit, primum mo- totem mouere seipsum, omnem operationem motū appel-

lans

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 9

lans Pariformiter, Sapientię septimo dicitur: Omnib; mobi- libus mobilior est sapientia. Dicitur equidem sapientia mobi- lis similitudinarię, quia se diffundit p̄ omnia, & vniuersa im- mutat atque disponit. Dicitur etiam deus appropinquare ho- minibus vel ab eis recedere ratione sui effectus, quemadmo- dum dicimus solem domū introire vel egredi, eo quod splē- dor eius intret vel exeat.

1. ¶ At verō omnis creatura aliquo modo est mutabilis. Sed aliquid dici potest mutabile dupliciter: scilicet per potentiam extrinsecam. Et sic, sicut omnia ex diuina volūate per crea- tionem esse cōpetunt: sic per eandem (si deo placet) in ni- hilum redigebantur. Secundo per potentiam intrinsecam. Et sic corporalia, quorum materia est in potentia ad aliam for- mam substantialem: sunt variabilia nō solum secundum ope- rationem, sed corruptionem & secundum esse. Corporea ve- rō, quorum materia vna forma repleta est, sunt mutabilia se- cundum locum & situm, non autem secundum esse. Substan- tiz quoque spirituales nullo horum modorum sunt variabi- les, sed solum quantum ad operationem: in quantum enim oc- cinantur ad finem sunt mutabiles secundum electionem, vt asserit Damascenus. Et quoniam virtus earū finita est, etiam secundum locum mutantur, non simuliter, vt corporalia, sed per applicationē suę virtutis ad varia. Mutabilitas autem e- lectionis in angelis beatis ex natura inherens, per gratiam est firmata.

¶ Quid sit eternitas. 2. An deus sit æternus. 3. An esse æternum deo sit proprium. 4. Quomodo eternitas distinguatur ab æuo & tempore. 5. Quomodo differat tempus ab æuo. 6. Et si sit tantaxat vnum æuum, sicut est solum vna eternitas vniūque tempus. Articulus. 11.

Quemadmodum insuper in simpliciū deuenimus noticiam ex rebus compositis: sic in agnitiōē æ- ternitatis assurgimus ex notitia temporis, quod est mensura motus, in quo est successio vnius partis post aliam, ex qua successione consideramus rationem tem- poris, dicendo quod sit numerus seu mēsurā motus secundū prius & posterius. Et per modum oppositum, considerando tem- per semper eodem modo se habentem ac vniūformiter stan- tem accipimus rationem æternitatis, dicentes cum Boetio: Æternitas est interminabilis vitę tota simul & perfecta pos- sessio.

B

DIONYSII CARTHUSIANI

lensio. Ex quibus autem notificatur eternitas. Primo, quod illud cuius est mensura est interminabile, carens tam termino ab ante, quam in post. Secundo, quod eternitas est tota simul tanquam successione carens.

2. Adhuc autem cum deus sit prorsus incommutabilis, est maxime eternus, imo sua eternitas est suum esse: alie autem res non sunt idem cum sua duratione, quoniam non sunt suum esse, ut habitum est. Dicitur autem nunc semper stans facere eternitatem secundum nostram apprehensionem, nam in renunc eternitatis est ipsa eternitas, quae est deus. Saep autem eternitas sumitur pro eternitate participata, sicut enim deo communicat rebus suam immutabilitatem, ita & eternitatem. Unde in libro de causis habetur, quod causa prima est ante eternitatem. Augustinus quoque libro. 83. questionum, De, inquit, est author eternitatis. Quod verò in Exodo legitur Dominus regnabit in eternum & ultra, intelligendum est sic, quod eternum ibi accipitur pro seculo, seculum autem est periodus cuiuslibet rei, secundum Philosophum libro de celo. Dominus igitur regnabit ultra eternum, id est, ultra quamcunque durationem datam vel dabilem. Ideoque alia translatio pro eterno continet seculum. Vel dicitur deus regnare ultra eternum, quia & si aliquid preter ipsum esset eternum, tamen ultra illud deus regnare censetur, eo quod regimen eius sit totum simul.

3. Preterea quoniam eternitas immutabilitatem esse sequitur, sicut secundum praestentiam, solus deus est prorsus incommutabilis: sic ei est proprium esse eternum secundum perfectam rationem eternitatis: creaturis vero competit secundum modum quo immutabilitatem participant: quarum quaedam sic eternitatem participant, quod nunquam esse desinunt, & sic scriptum est in Ecclesiaste: Terra in eternum stat. Quaedam vero dicuntur aeterna propter magnam durationem quamvis corruptibilia sint, ut in psalmo dicuntur montes aeterni, & Deuter. 33. De pomis collum eternotum. Substantiae autem separatae altiori modo eternitatem participant, maxime secundum illam operationem qua deo fruuntur, in qua vicissitudo non est, nec volubilitas aliqua.

4. Preterea elucescit quod distinctae mensurae sunt tempus atque eternitas, quamvis eternitas non sit realis mensura, tempus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 10

pus enim successivae naturae est, eternitas vero non solum est permanentis naturae, sed etiam est tota simul. Actuum autem inter eternitatem, & tempus est medium: cum enim eternitas sit mensura esse permanentis ac fieri, quo aliquid amplius ab esse secundi permanentia elongatur, eo plus distans efficitur ab eternitate. Quaedam ergo eatenus distans, quod tam esse eorum quam operationes corruptioni subduntur: & horum mensura est tempus. Aliqua autem minus ab eternitate recedunt quorum videlicet esse substantiale intrasmutabile est, ut corpora superiora & separatae substantiae: sed aliqua eis transmutatio potest accideri vel secundum situm ut in orbibus, vel secundum electionem ut in angelis, per naturam, vel secundum intellectiones atque affectus horum igitur xuum mensura existit. Tempus itaque habet prius & posterius secundum se, xum autem non habet ea secundum se, sed ei adiungi possunt, eternitas vero nec habet nec habere potest. Naturale ergo esse spiritualis substantiae mensuratum quo, quantum vero ad affectiones intellectuales, in quibus successio est, mensuratur tempore. Dicit nam, August. De creatura spirituali moveri in tempore: sed (ut ipsemet testatur) per tempus moveri est in ipso secundum affectionem moveri, quantum autem ad visionem beatificam, participat eternitatem.

5. Denique de unitate xui sunt variae opiniones, quibusdam dicentibus multa esse xua, alijs oppositum affirmantibus. Sed quoniam ex temporalium cognitione intemporalium indagamus notitiam, ideo secundum modum unitatis temporis inue stiganda est unitas xui: Tempus autem est tantum numero vnum. Tempus quippe est mensura motus, sed comparatur ad primum motum coelestem, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum, accidens autem fertur solum tanquam foritur. Ad alios vero motus tempus se paratur quo ad eos, non multiplicatur propter illos. Advertendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse vni speciei, ut Origenes vel multas earum, ut alij quidam. Aliorum autem opinio est, quod singula a se invicem specificè distinguantur. Quibus sanè videtur Dionysius, ponens in eodem ordine angelorum, primos, medios & ultimos. Secundum primam ergo opinionem, oportet concedere multa xua, prima atque equalia, secundum aliam autem positionem est tantum vnum xuum. Vnūquodque enim mensuratur simpliciter.

placissimo sui ordinis vel generis: secundum Aristotele. 10. Primus Philosoph.

Itaque omnium xuiternorum esse, mensuratur xuo, primi xuiterni: quod tanto est simplicius, quanto & prius. Et quoniam ista positio vetior est, ut patebit, dicendum est tantum vnum esse xuum. Interdum tamen accipitur xuum pro seculo, & sic poni possunt plura xua: quemadmodum in apocry. Elidre dicitur: Maiestas & potestas xuorum est apud te domine. Corporum quoque celestium substantiale esse mensuratur xuo primi xuiterni: quauis esset creata post Angelos (quod tamen non dico) quemadmodum omnia temporalis vno tempore mensurantur, licet vnum post aliud incipiat.

¶ Vnum vñ aliquid superaddat enti. 2. An opponitur multo. 3.

Andreas vñ. 4. An si maxime vñ. Arist. 12.

Vñ præterea nil addit reale ultra ens, sed indi-
uisionem duntaxat: aliud enim nil vñ designat, ni-
si ens indiuisum, idcirco cū ente cōuertitur. Om-
ne enim ens est vel simplex, & sic est indiuisum
actu atque potētia: vel cōpositum: & sic nō est quādiu par-
tes eius diuise sunt: illis autē vnus esse sortitur, & vñ
vocatur. Vnde Dionys. ultimo cap. de diuinis nominibus ait:
Nihil est existentium non participans vno. Quod nō esset, si
vnum cum ente non cōuēteretur. Verumtamen vnum quod
est principium numeri, aliquid addit supra rationē entis. Hoc
enim vñ est de genere quātitatis, ideoque includit aliquid
ad quantitatem pertinet. Quod quidam non penſantes, in
contrarios errores lapsi sunt. Plato enim atque Pythagoras,
quoniam non distinxerunt inter vnum, quod cum ente con-
uertitur, & vnum quod est principium numeri, opinati sunt
numeros esse substantias omnium rerum, eo quod numerus
ex vnitatibus conficitur.

¶ Auicenna autem vtrumque vnum ab ente distinguens di-
xit, ens esse vnum per aliquod super adiunctum. Quod ille
non potest. Nam quæretur de illo vno: per quod ens est v-
num, per quid sit vnum: an per se, an per aliud: si per se, habe-
tur propositum: si per aliud, tum rursus de illo, quæretur: &
sic ibitur in infinitum.

¶ Sciendum quoque, quod ens diuiditur per vnum & multa,
quasi per vnum simpliciter, & multa secundum quid. Neque
enim multitudo cōnectitur sub ente, nisi aliquo modo cōueni-

re.

recte sub vno: quia non est incōueniens id quod est, vno mo-
do diuisum esse, alio modo indiuisum. Vnde Dionys. ultimo
cap. de diuinis nominibus aſtruit, Non est (inquies) multitu-
do non participans vno. Nam quæ multa sunt partibus, sunt
vnum toto: & quæ sunt multa accidentibus, sunt vnum subie-
cto: & quæ multa sunt numero, sunt vnum specie: quæ multa
sunt speciebus, sunt vñ genere: & quæ multa sunt processi-
bus, sunt vnum principio.

1. ¶ Denique vnum (quod est principium numeri) opponitur
multo, sicut mensura mensurato. Vñ quippe habet rationē
primæ mēsuræ, & numerus & multitudo mēsurata per vñ.
Vñ autē cum ente cōuertibile opponitur multis per modū
priuationis multitudinis sicut indiuisum opponitur diuiso.
Agnosce dum quoque, quod priuationes formarū specificarū non
fundantur in ipsis formis, nō enim priuatio visus vel albedinis
fundatur in visu vel albedine: sed priuationes entis & veri ac-
que vnus fundantur in ente & verō ac vno, propter commu-
nitatem eorum. Ideoq; malū fundatur in bono, & est quod-
dam bonum: & multitudo fundatur in vno, & est quoddam
vnum. Priuatio namq; nō aufert esse simpliciter, sed quoddā
esse. Item multum sumitur dupliciter, scilicet absolute, sicq;
opponitur vni, alio modo secundū excessum, & sic opponitur
paucō. Primo modo duo sunt multa, nō tamē secūdo modo.

3. ¶ Insuper esse vnum deum, primo ostenditur ex diuina
simplicitate. Id enim quo aliquid est singulare, nō est com-
municabile multis, sed deus est sua essentia: essentia ergo di-
uina, deo duntaxat cōuenit. Secundo ex diuina perfectione.
Deus enim omnino perfectus est. Si ergo essent plures dii, vel
nō possent distingui, quia in nullo differret, vel si distinguerē-
tur, aliquid esset in vno quod alteri decesset, & sic neuter esse
perfectus. Tertio ex vnitāte mundi: videmus enim diuersa
& multa ordinata ad inuicem multa vero melius ordinantur
ad inuicem ab vno quā à multis: quia nec multa possunt re-
ducere diuersa in vnum ordinem, nisi in quantum in aliquo
vniuntur atque conueniūt & vnum sunt. Vnum ergo est per
se causa vñionis diuersorum, multa per accidentis. Hoc autem
quod omnia ordinat, deus est.

4. ¶ Porro cum vñ sit ens indiuisum, duo exiguntur vt ali-
quid sit maxime vñ. Primo, vt sit maxime ens. Secundo qd
sit maxime indiuisum. Cū ergo deus sit ens oēm perfectionē

B iij

com.

DIONYSII CARTHYSIANI

enplectens, & nec actū neq. potentia diuisibile, sed penitus simplex, sequit̃ deū esse maxime vnū. Propter q̃ dicit Bern. Inter omnia, qui dicūt̃ vnū, arcē tenet vnit̃as trinitatis.

An aliquis intellectus creatus possit diuinam videre essentiam

1. *An essentia dei videatur per aliquam similitudinem*

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

per essentiam possit videre. Ari. 13.

Porro vnumquodque est cognoscibile secundum quod ens est in actu. Cū ergo sic de puris actus, ex sua natura est maxime cognoscibilis: sed nobis sit aliquid incognoscibile propter suæ actualitatis seu perfectionis excessum: quemadmodū sol secundū se est summē visibilis, sed ob sui splendoris vigore à nobis videri nō valet. Patet for̃iter quidam dixerunt diuinam essentiam ab intellectu creato videri nō posse. Sed hoc inconuenienter est dictum: beatitudo enim intellectus creati in actione intellectus perfecta consistit, quoniam deus est principium creationis proximū rationalis creaturæ, perfectio eius consistit in vniōe ad deum, non enim est res perfectat̃ nisi cōiungatur suo principio. Beatitudo ergo creati intellectus in dei cognitione ponenda est. Si ergo deus per essentiam videri non potest, nunquam verā beatitudinē creatura obtinebit, quod est cōtra fidem. Item istud est cōtra rationem, scilicet quod deus videtur non per essentiam sed per solam refulgentiam quandā suæ lucis. Nulla enim species creata diuinam essentiam representat sicuti est in seipsa, cum in infinitum ab eius perfectione deficiat: sed intellectus habet naturale desiderium cognoscēdi causā, in viso effectu. Si igitur vsq. ad primā causā intuitionem perungere nequit, desiderium istud erit inane. Deus ergo per essentiam à sanctis videri potest. Ipse enim est lux. Lux autem seipsa videtur, & alia per ipsam. Deus itaque non nisi per seipsum conspici potest, ita quod lux diuina menti immediate vniatur. Auctoritates autem sanctorū scilicet Chrysostomi, Dionysij, dicentium deum omnino inuisibilem, sunt intelligendæ quo ad statum vitæ presentis, in qua perfectissima dei cognitio est per oblationes omnium ab ipso, vel de perfecta comprehensione diuinæ essentia.

2. ¶ Deniq. ad visionē duo concurrunt, videlicet virtus visionis, & forma seu similitudo visi per quā vnitur videnti: in corporali

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I.

11

poralibus autē substantia rei nō est in virtute visiva, sed species eius. Non enim est lapis in oculo sed similitudo ipsius. Deus autē est causa intellectus creati obiectū eius. Dat ergo intellectui vim vidēdi & formā per quā. Sic ergo ad visionē diuinæ naturæ requiritur similitudo ex parte potētis visus, per quā fiat idonea ad dei intuitum. Forma namq. est principium operādi. Sed ex parte dei nō potest esse aliqua similitudo creata, per quā deus videatur. Primo, nam species inferiorū rerū non possunt inducere ad cognoscendū substantiam rerū superiorū, secundū Dionys. 1. cap. de diuinis nominib. Secundo, quia solus deus est sui esse. Nō ergo potest videri per formas eorum quorum essentia nō est. Tertio, quoniam diuinā perfectio est incircūscripta & quomodolibet infinita. Vnde illi, cui est perfectio finita eā representat. Indigetergo intellectus quādam similitudine, s. lumine gloriæ, de quo scriptū est. In lumine tuo videbimus lumen: quo cōfortetur ac disponetur ad dei visionē, quam per illud lumē videre non potest, tanquam per formam intelligibilem diuinam naturam representantē: sed oportet ipsam diuinam essentiam menti vniri, cū ipsa sit sui esse, ipsaque prima veritas intellectualis.

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

4. ¶ Amplius cognitum non est in cognoscēte, naturaliter loquendo: nisi secundum modum cognoscētis. Sicut ergo est se diuinæ essentia: omnino excedit modum essendi omnis creati intellectus: sic non potest aliqua mens creata diuinā essentiam ex puris naturalibus cernere. Nempe eorum quæ suar, quorundam essentia non existit nisi individuali materia, vt omnium rerum corporearū: & harum cognitio est nobis in hac vita connaturalis, eo quod anima rationalis sit naturaliter forma corporis: quorundam natura in se immaterialiter stans: tamen esse eorum est idem cū essentia, vt spirituum substantiarum: quorum cognitio excedit intellectū humanum secundum statum præsentem, sicut & modus essendi. Solus autē deus sublimis & benedictus est ipsum suū esse.



D. DIONYSII CARTHYSIANI

se. Ideoque eius naturam in seipso cōspicere omnino supernaturalē existit, quemadmodū ait Apostol⁹ ad Romanos. 6. Gratia dei vita æterna. Quid autem sit vita æterna loan. testatur dum scribit: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum deum.

¶ An intellectus creatus indiget lumine creato, vt deum cōspiciat. 2. An deum comprehendere possit. 3. An omnia in eo cognoscit. 4. An simul talia videat per similitudinem. Articulus. 14.

Ex præinductis nunc liquet, quod diuinæ essentiz visio sit supernaturalis: nil autem eleuari potest ad formam & actionem altiore, præsertimque supernaturalē, nisi per dispositionem eminentem & supernaturalē. In visione autem diuinæ essentiz fit ipsa dei supergloriosi essentia, quasi intelligibilis species creatæ intēis. Indiget ergo ad hanc vñionem beatificam cōfortatione altissimā, vt sit capax excellentiæ tantæ, quod sit per infusionem luminis gloriæ.

¶ Porro beatorū vnus alio, deum perfectius feliciusque videbit, secundū quod vnus copiosius suscipit in se lumen gloriæ, quod intellectum creatum efficit dei formem: tãto autē in patria plus habet quis de lumine gloriæ: quãto plus habuit de charitate: maior etenim charitas feruentius provocat desiderium: desiderium vero desideratē apertum faciat & patulum ad desideratū suscepiōnē. Itaque qui plus de charitate habuerit, deum splendidi⁹ cernet, atque beator erit. Sic ergo diuersitas deū vidēdi, nō erit ex parte obiecti, id est dei nec ex diuersa participatione eius per similitudines differentes, cum in omnib⁹ sit diuina essentia loco intelligibilis formæ: sed erit secundum diuersam facultatem intellectus, non vtique naturalem, sed gloriōsam.

2. ¶ At verò illud proprie comprehendere dicitur, quod tantū cognoscitur, sicut cognoscibile est, sic q̄ perfectē secundum se totum agnoscatur. Vnumquodque autem cognoscibile est secundū quod in actu est. Sicut ergo deus est actus purus & re incircumscrip⁹ atque omni formiret immensæ perfectiōnis: sic infinitæ cognoscibilitatis cōsistit. Non ergo potest secundum totam suam virtutem & perfectiōnē cognosci, nisi ab intellectu infiniti potestatis: quod certū est soli diuino intellectui conuenire. Nullus ergo intellectus creatus deū proprie comprehendere potest. Item lumen gloriæ secundū cuius

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 13

cuius mensuram deus videtur, non potest esse infinitū, tum quia creatum est: tamē quia in intellectu finito recipitur nō ergo potest per ipsum deus cognosci, nisi per modū finitum. Interdum tamen comprehendere latius sumitur, prout aliquid immediatē attingitur, & sic deus à sanctis dicitur comprehendī: sicq̄, comprehensio est vna de tribus donis animæ correspondens spei, sicut visio fidei & suuio charitatis. Nunc autem comprehendere sumptum est, prout ab Augustino diffinitur in libro de videndo deum ad Paulinam, vbi ait illud comprehenditur quod totum videtur, ita quod nihil eius lateat videntem, & sic quasi continetur sub certis terminis in animo cognoscentis.

3. ¶ Amplius, omnia cognoscuntur in deo, sicut effectus in causa. Omnia enim sunt in deo tanquā in primo causali principio. Effectus autem cognoscuntur in causis per modū quod causa cognoscitur. Cum ergo nullus intellectus creatus prius causam comprehendat, sequitur quod nec omnia in deo cōspiciat, quæ deus facit aut facere potest, sed tãto plura in deo cognoscit, quanto eum clari⁹ cernit. Ideo equidem secundum Dionysium, superiores angeli inferiores purgāt illuminant, atque perficiunt. Quod autem dicit Grego. Quid est quod non vident qui omnia videntem cōspiciunt, intelligendum est, quantum ad sufficientiam obiecti, puta diuinæ essentiz, in qua omnia plenē reuolunt. Sciendum quoque, quod naturale desiderium intellectus non tendit ad notitiā omnium singularium euium, actionum vel affectionum, sed specierum vniuersi. Ergo omnes beati cognoscunt totum ordinem vniuersi rationemq̄ eius, qui ordo in speciebus mundi cōsistit. Veruntamen si hunc ordinem ignorarent, nihilo minus sic ex dei visione satiarentur, quod hoc eis prorsus sufficeret.

4. ¶ Adhuc autem ea quæ beati in diuina essentia vident, non vident per similitudines aliquas, sed per diuinā essentiam totum mentis vñitatem. Diuina enim essentia est index specierum, & ratio, itē, exemplar omnium suorum effectuum. Veruntamen sancti in patria cognoscunt res aliquas dupliciter, scilicet in diuina essentia, & sic res cognoscuntur in veto, nō per similitudines proprias intellectui inexistentes, sed per diuinā essentiam. Secundū cognoscunt res in seipsis, id est, per intelligibiles species formaliter inhzentes, & hoc modo Paulus



D. DIONYSII CARTHUSIANI

multa memoriter tenuit atque cognovit post raptum, quæ sæpe durante, in diuinæ essentia luce immediate conspexit.

¶ *An videntes diuinam essentiam omnia simul videant, quæ in ea cognoscunt. 2. An in presenti vita, possit quis videre essentia dei.*

3. *An deum per rationem naturalem cognoscere valeamus.* 4. *Et an sit in presenti vita quædam cognitio per gratiam altior, cognitione naturali.* Artic. 15.

DEnique ea simul possunt intelligi, quæ per eandem speciem cognoscuntur. Sicut enim corpus non potest simul figurari diuersis figuris, sic nec intellectus simul informari potest pluribus speciebus. Et quo-

niâ, modo non intelligimus multa nisi per species varias, idcirco non possumus plura simul intelligere. Cum ergo diuina essentia, quæ est summè simplex ac una sit idea & ratio omnium quæ in ea videntur, innotescit quod sancti omnia simul actu conspiciunt quæcumque immediate in diuina essentia cernunt, nec est ibi successio aliqua. Angeli quoque, quo ad naturalem cognitionem, quia cognoscunt per species iuditas, non omnia quæ sciunt, simul actu intelligunt: sed ea duntaxat quæ in vna intelligibili forma reuertuntur.

2. ¶ Porro cum modus agendi sequatur modum essendi, deus qui est omnino separatus & simplex, in presenti videri non potest ab aliquo puro homine secundum essentiam, viuente homine vita humana: anima enim intellectiva in presenti habet esse in materia, estque naturaliter actus corporis. Quod autem Iacob ait: Vidi dominum facie ad faciem, referendum non est ad diuinam essentiam, sed ad figuram deum sibi representantem. Veruntamen Augustino teste, Moyses Iudæorum Magister, & Paulus Gentium doctor in vita hac, deum per essentiam conspexerunt: quod omnino miraculosum erat, nec ipsi pro tunc aliqua actione vitali sensitua vel corporali viuendo sunt vti. De Moise quippe Num. 12. sic scribitur: Palam & non per ænigma videt deus.

¶ Amplius autem, creaturæ secundum quod sunt effectus dei, aliquam similitudinem eius sibi habent impressam, sed valde à diuina perfectione distant. Cum ergo nostra agnitio à sensibus inchoetur, possumus per sensibilia deum cognoscere, secundum quod in illis resplendet aliquid eius, ut quod sit prima omnium causa, & quod non sit aliquid aliorum, sed omnibus dignior.

3. ¶ Insuper ad hanc naturalem dei notitiam duo occurrunt, videlicet

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 14

videlicet diuinorum effectuum fantasmata, & lumen intellectus abstrahentis de illis intelligibilem speciem, gratia autem lumen confortat & perficit naturale lumen, per infusionem quoque luminis gratia sæpe in imaginatione formantur fantasmata deum eminentius representantia, quam fantasmata à rebus abstracta, quemadmodum in visionibus propheticis patet. Sequitur ergo quod cognitio dei quæ est per gratiam, altior sit atque perfectior cognitione naturali.

¶ *Utrum deus sit à nobis nominalibus. 2. An aliquod nomen de ipso substantialiter predicetur. 3. An aliquid propriè de ipso dicatur. 4. An nomina de deo dicta sint synonyma. 5. An nomina de deo & creaturis dicantur equinocè. 6. Vel anagogicè.*

Taliter insuper est vnumquodque nominabile, qualiter potest cognosci, nunc autem prædictum est qualiter deum in presenti statu valeamus cognoscere, scilicet per effectus seu ex creaturis, ex quibus cognoscimus deum per modum quo in eis reuertitur. Non ergo possumus deum nominare aliquo nomine exprimentem diuinam essentiam, secundum quod in se est, sed prout est causa atque principium omnium rerum, in qua est omnis perfectio, ac quæ non est aliquid secundorum. Vnde Dionysius ait. 1. cap. de diuinis nominibus, quod non est nomen eius nec opinio nec narratio. Et Proverb. 30. Quod nomen eius? & quod nomen filij eius? si nosti? Nominamus ergo deum prout ex visibilibus eum cognoscimus, in visibilibus autem nomina concreta significant aliquid perfectum subsistens, ut homo, lapis: abstracta vero designant non propriè quod subsistit, sed quo aliquid subsistit, ut humanitas.

¶ Ascribimus ergo deo concreta, ad insinuatandum quod ipse sit ens perfectum subsistens, itemque abstracta, ad designandum quod ipse sit penitus simplex.

2. ¶ Amplius autem quæ relatiue vel negatiue de deo dicuntur, ut dominus, incorporeus, non dicuntur de eo substantialiter, sed aliquid ab eo remouetur vel relationem important eius ad alia, vel potius aliorum ad ipsum. De his verò qui absolute, & affirmatiue de deo prædicantur, quidam dixerunt: quod non substantialiter nec positue de deo prædicantur, sed inuenta sunt ad remouendum aliquid de eo, ut cum dicimus deus est viuens, sensus sit: deus non est eo modo quo inanimata sunt, &

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ita in alijs. Et hæc fuit opinio Rabbi Mosi. Alij autem opinantur quod nomina ista imposita sunt ad designandum habitum diuinæ causæ eius ad creaturam, ut dum dicimus, deus est bonus, sensus est, deus est causa bonitatis in rebus.

Quæque autem positio inepta est. Nam secundum eas non est ratio, cui potius unum nomen dicatur de deo quam aliud. Sicut enim deus est bonus, quia est causa bonitatis: sic posset dici corpus, quia est causa corporum. Et per hoc remoueretur à deo modus qui sibi non competit, non enim est eo modo quo corpus. Item secundum has positiones, prædicta nomina per prius dicerentur de creaturis quam de deo. Rursus positiones hæc sunt contra intentionem, de deo loquentium, dum enim dicimus, deus est bonus, volumus dicere quod in seipso bonus consistat. Dicendum ergo quod prædicta nomina de deo substantialiter prædicantur, eiusque designant substantiam, non tamen eam perfecte exprimunt, pro ut est in semetipsa, ut dictum est, sed significant quod deo alio modo conueniant perfectiones significatæ per nomina, quæ creatis. Ideo 7. libro de Trinitate dicit Augustinus: Hoc est deo esse, quod fortem esse, quod sapientem esse, & si aliquid aliud de illa simplicitate dixeris, quo eius substantia designatur.

3. ¶ Ac verò in nominibus quæ deo conueniunt duo considerantur, videlicet perfectiones significatæ, & modus significandi. Quantum ergo ad primum, proprie deo conueniunt, bonitas namque & sapientia deo verissime in sunt, & magis proprie quam creaturæ alieni. Sed quoad secundum improprie deo ascribuntur, eo enim modo significantur, quo à nobis intelliguntur: non autem intelligimus ea, nisi secundum modum quo creaturis conueniunt, ex quarum notitia ad dei cognitionem procedimus. Vnde Ambrosius secundo de Trinitate testatur: Sunt quedam nomina quæ euidenter proprietatem diuinitatis ostendunt, alia autem quæ translatiue per similitudinem de deo dicuntur, quedam enim nomina significant perfectiones à deo procedentes in creaturas, sic quod ipsa imperfectio participandi, in significato nominis continetur, ut lapis significat ens materialiter, & hæc non nisi metaphoricè deo attribuntur. Alia, verò designant perfectiones quædam absolutæ, ut ens, viuens, bonum, &c. & hæc deo proprie ascribuntur, & tamen secundum Dionysium, verius de deo negantur, videlicet quantum ad modum significandi, nā excellentiori modo, deo conueniunt, quam concipiatur ratio.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 15

4. ¶ Præterea, nomina ista de deo dicta quamuis significant idem in re: sic quod intellectui omnium correspondet, unum esse diuinum & simplex: non tamen synonyma sunt dicenda, quia significant unum sub varijs rationibus proprietatibusque diuersis, videlicet prout diuini esse perfectio, varijs modis in entibus representatur atque cognoscitur, quæ in deo est vna simplexque, participatur autem secundum varios ordines rerum, iuxta diuinæ sapientiæ moderamen.

5. ¶ Adhuc autem nihil de deo creaturis vniuocè dicitur, effectus enim dei non adæquant virtutem creatoris, sed infinitè ab eius perfectione occubunt, non autem effectus recipiunt similitudinem causæ agentis secundum eandem rationem, nisi adæquant eius virtutem, id est, perfecte ei correspondent, & plenè proportionetur eidem, quod deo & rebus creatis non competit. Vnde cum dicimus deum sapientem & hominem sapientem, non est vniuoca ratio. Intendimus enim homini ascribere sapientiam, quasi aliquid ab eius essentia & potentia condistinctum: Deo autem eam ascribimus, sicut ei qui est essentialiter, non accidentaliter sua sapientia.

6. ¶ Veruntamen quæ deo & creaturis conueniunt, non dicuntur de eis æquiuocè, sic enim nihil possemus demonstrare de deo ex creaturis, sed committeretur fallacia super æquiuocatione. Ideo analogicè de eis prædicantur, id est secundum proportionem & ordinem creaturarum ad deum sicut ad primum principium, ad quod omnia aliquam habitudinem sortuntur, & hæc habitudinem est medium inter puram æquiuocationem & vniuocationem. Deus tamen est causa rerum, non vniuoca, sed æquiuoca, cum sit causa totius esse: quatinus enim in prædicationibus æquiuocum reducat ad vniuocum, tamen in causis agentibus necesse est non vniuocum esse ante vniuocum, quoniam vniuersalis est causa totius speciei & ordinis. Si ergo esset causa vniuoca, esset causa sui ipsius, quia & ipsa in illo ordine vel specie esset cōtēta. Eorum quoque qui analogicè dicuntur, quidam dicuntur per comparationem vnus ad alterum, quedam autem per comparationem multorum ad vnum. Primo modo sanum dicitur de medicina & animali, & est in vno, scilicet in medicina, ut in causa: in animali autem, formaliter. Et sic eadem dicuntur de deo atque creaturis: secundo modo sanum dicitur de vna & animali, etque



D. DIONYSII CARTHUSIANI

est que in vno sicut in signo, in alio autem veraciter.

7. ¶ At vero nomina quæ metaphoricè de deo dicuntur, proprius conueniunt creaturis, quam deo: quemadmodum sicut, quoniam de prato florentie metaphoricè dicitur, prius conuenit homini quam prato. Talia equidem nomina deo ascripta nil aliud innuunt, quam similitudinem dei ad creaturas. Vt cū dicitur deus leo, signatur quod de fortiter se habet in actionibus sibi conuenientibus, sicut leo in operationibus sibi propriis. Nomina vero quæ de deo substantialiter prædicantur, proprius dicuntur de deo quam alijs, quemadmodum ad perfectiones significatas: sed quantum ad impositionem, primò conueniunt creaturis, quia per prius iustitia sunt significare creaturæ: etiam & quantum ad modum significandi, primò creatis cōueniunt. Nam in modo significandi imperfectio quædam includitur, secundū præhabita.

¶ Vtrum aliqua nomina dicantur de deo ex tempore. 2. An hoc nomen Deus sit nomen nature, vel operationis. 3. An etiam sit nomen communicabile. 4. An dicatur vniocè de deo per naturā & de dijs per participationem. 5. An hoc nomen: Qui est sit proprium dei nomine. 6. Et an possit aliqua propositio affirmatiua formari de deo. Artic. 17.

Relatio denique quoniam duo extrema requirit, triplex est. Quandoque enim est tantum ens rationis quando videlicet habitudo & ordo extremorum nõ fundatur in re, vt est relatio eiusdem ad seipsum, vel non entis ad ens: vel entium rationis: vt generum ac specierum. Quandoque relatio est ex vtraque parte realis, vt quæ sequitur quantitatem, actionem vel passionē, vt duplū dimidium, pater, filius: tunc enim est in ambobus extremis mutua realis habitudo. Quandoque verò relatio est realis ex vna parte, ex alia parte solum rationis, quando videlicet extrema non sunt eiusdem ordinis, sicut sensus ad sensibile & scientia ad scibile: sensibile enim & scibile secundum naturale suum esse, non dependent à sensu, neque scientia. Cum ergo deus sit extra vniuersorum ordinem ens perfectum, à nullo dependens, relatio quæ est inter creaturas & ipsum, ex parte creaturatum realis est: sed in deo est rationis donatæ in quantum est terminus realis relationis eorum quæ ad ipsum referuntur. Tales ergo relationes ex tempore de deo dici possunt, non enim important mutationē factam in deo, sed

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 16

sed in creaturis, quæadmodū columna sine sui mutatione sit stanti dextra vel sinistra. Sciendum autem quod nominū significantium relationē in deo quædam importat directē habitudinē ad creaturā, substantiā vero indirectē significant, vt dominus, rex, &c. in quantum videlicet dominū potestatem præxigit. Aliqua verò directē significant essentiam dei, habitudinem autem ex consequenti, vt creator, saluator, significat actionem dei, quæ est eius essentia, & vtraque de deo dicitur temporaliter, quantum ad habitudinem, quā importat: non autē in quantum essentiam aliquo modo designat. Item relationes cōsequentes actionem dei ad intra, scilicet intellectus & voluntatis diuinæ circa creata, æternaliter deo conueniunt vt, prædestinator, amator, præuisor, &c.

2. ¶ Porro in his quæ secundū se nobis innotescunt, idem est id cui nomē imponitur & à quo nomē imponitur, vt sunt calor, albedo, nomina enim talium rerū ab essentia earū imponuntur. In his verò quæ nõ sunt nota secundū se, nõ idē sunt cui nomē imponitur, & id à quo nomē imponitur. Quemadmodū enim huiusmodi innotescunt nobis ex aliqua operatione vel proprietate, sic id à quo nomen imponitur est substantia rei. Lapidis enim nomen imponitur ab actione, videlicet læsione pedis, sed id quod significatur, substantia est. Itaq; hoc nomen deus, est nomē nature, quo ad id cui nomē imponitur. Et sic ait Ambrosius libro de trinitate, quod deus est nomē nature. Quantum vero ad id à quo nomē imponitur, est nomen operationis: imponitur nempe hoc nomen à quadam præcipua prouidentia. Hoc nanque omnes deum intelligunt, quod vniuersalem de rebus prouidentia habet. Propter quod Dionysius duodecimo capitulo de diuinis nominibus ait: Deitas est, quæ omnia videt prouidentia & bonitate perfecta. Et Damascenus dicit primo libro, quod deus dicitur à thein quod est curare vel fouere vniuersa: vel à thyon, quod est ardens. Deus nanque est igitis malitiam omnem consumens.

3. ¶ In super formarum quædam sunt communicabiles re, & ratione, vt humanitas: quædam sola ratione, vt natura solis, quæ intelligi potest secundum se, quædam nec re nec ratione, vt formæ immateriales in se subsistentes. Natura autē diuina maximè incommunicabilis est secundum rem, vt ante ostendit.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

re ostensum est, sed secundum opinionem communicabile est, eorum videlicet qui multos asserunt deos, de quibus dixit Dionysius Apostolus: His qui natura non sunt dii seruebatur. Sed advertendum quod aliquid communicabile dicitur dupliciter, scilicet proprie seu secundum totam suam rationem, sicut natura specifica suis individuis communicabilis est, & secundum similitudinem id est, secundum aliquam suam proprietatem, quemadmodum aliquis dicitur leo propter audaciam, vel Achilles propter fortitudinem vel magnanimitatem. Itaque hoc nomen deus quamvis non sit communicabile secundum totam suam rationem, est tamen secundo modo communicabile, prout creaturæ aliquid divinæ perfectionis emittenter participant, sicut Petrus Apostolus: Vt simus inquit divinæ nature consortes. Itemque in Psalmis: Ego dixi dii es, si vero aliquod nomē imponatur ad significandum deum sub ratione si propositi, non naturæ, hoc erit omnibus modis incommunicabile substantialiter diversis.

4. ¶ Præterea hoc nomen deus de deo vero & alijs analogice dicitur. In analogia enim oportet, ut nomen uno modo acceptum, prout videlicet alicui primo ascribitur, ponatur in diffinitione eiusdem nominis secundum aliam significationem, qua alijs convenit, ut sanum primo convenit animali, & deinde ponitur in diffinitione sani, prout convenit vel medicinali vel viri. Conformiter hoc nomen deus primo convenit vero deo. Et insuper ponitur in diffinitione eorum, qui vel opinantur, vel participative dii vocantur.

5. ¶ Amplius hoc nomē. Qui est, est maxime proprium deo. Præterea, propter suam significationem, significat enim non aliquam formam, sed ipsum esse: Solus autem deus, ipsum esse. Secundo, propter eius communitatem, alia enim nomina vel sunt minus communia, vel minus absoluta, & sic quodammodo informant atque determinant esse. Ideoque, minus proprie nominant deum, cum deus sit simplicissimum ac separatissimum esse. Et ergo quo aliquid absolutius atque communius est, eo deum plenius repræsentat, quem in præsentia cognoscere non valemus sicut in seipso consistit. Idcirco secundum Damascenum, quod est principalissimum dei nomen, tanquam pelagus quoddam comprehendens in se innumera divinæ substantiæ, omnia vero reliqua determinant modum substantiæ rei. Tertio, propter consignificationem

SUMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 17
designat enim esse, ut in præsentia: deus vero æterna præsentia in se ipso invariabiliter est, Constat igitur, quod hoc nomen, qui est, sit magis proprium nomen dei, quam hoc nomen deus, quantum ad id a quo nomen imponitur, & quantum ad significationem atque consignificationem: sed quantum ad id cui nomen imponitur, sic hoc nomen deus, est magis proprium dei nomen: imponitur enim ad significandum essentiam dei, & sic est magis communicabile, & adhuc magis proprium dei nomen est terra grammatica, quod est impositum ad designandum divinam essentiam & incommunicabilem & (ut ita liceat fieri) singularem. Rursus bonum est maxime proprium dei nomen, prout est causa rerum, esse enim præintelligitur ante rationem causæ. Unde Dionysius tertio capitulo de divinis nominibus asserit: quod boni nominatio est omnium divinorum processionum manifestatio. 6. ¶ Præterea quamvis deus sit se ipso penitus unus ac simplex, noster tamen intellectus hoc modo eum cognoscere nequit, sed sub diversis conceptionibus deum in suis causis intelligit quamvis optime sciat quod in re, unum simplex divinum esse omnibus suis conceptionibus correspondet: & ita propositiones affirmativæ de deo vere formantur, secundum quod subiectum & prædicatum ratione distinguuntur. In omni quippe propositione extranea materialiter identificantur & formaliter differunt: prædicata namque tenentur formaliter, subiecta, materialiter. Quod autem Dionysius asseruit secundo celestis Hierarchiæ capitulo, quod affirmativæ de deo dictæ sunt veræ negationes vel incompatibiles, eo cuius alia translatio habet inconuenientes, ideo dicitur, quod nullum nomen deo competit secundum modum significandi quem habet.

¶ An in deo sit scientia. 2. An deus intelligat se. 3. An comprehendat se. 4. An suum intelligere sit sua substantia. 5. An intelligat alia à se. 6. Et utrum habeat de eis propriam cognitionem. Arist. 19.

Certum autem in ordine tertio, quia quo forma magis fuerit limitata & immersa materiæ, eo amplius distat ab intellectuali perfectione, & quo plus eleuatur supra materiā eo sunt magis cognitionis participes. Divina autem natura simplicissima est & actus purus, secundum præinducta, ideoque maxime intellectualis est, & sic deo scientia convenit.

D. DIONYSII CARTHYSI ANI

2. ¶ Porro scire & intelligere sunt actus in operante manentes, & ergo obiectū eorum est in ipso agente: deus autē est actus purus: in ipso igitur obiectum cognitionis est semper actualiter intellectui coniunctum imō vnum, cum deus sit purus simplex: deinde deus semper & invariabiliter intuetur seipsum, sed & perfecte comprehendit seipsum: nihil enim ei latet vel evadit suam notitiā: & sicut actualitas atque perfectio diuinę substantię est immensa, sic virtus cognoscitiua diuina infinita est utique.

3. ¶ Verumtamen ille proprie dicitur aliquid comprehendere, qui includit & quasi in se clausum tenet aliud: unde omne comprehendit se finitū. Sic ergo deus nō comprehendit seipsum, quasi intellectus eius sit aliud quā ipse, & claudat vel capiat ipsum infra se, sed tales locutiones negativę sunt exponendę. Quemadmodum enim deus dicitur in seipso quoniam non continetur ab aliquo alio, sic dicitur deus comprehendere se, quoniam nil sui suam cognitionem excedit vel latet. Conformatur cum deus dicitur sibi ipsi finitus, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis. Nam sic se habet non excedendo suum intellectum, sicut se habet aliquod finitum non excedendo intellectum finitum: non autem est sibi finitus quasi intelligat se aliquod bonum vel esse finitum.

4. ¶ Porro cum intelligere sit intelligendi perfectio, si in deo actus intelligendi nō esset diuina essentia, oporteret quod diuina substantia haberet se per modum potentię & perfectibilitatis in ordine ad actū intelligendi: non ergo esset actus purus nec in seipsa perfecta. Operatio ergo dei, est eius natura. Intelligere verō non est actus foris progrediens, sed in rus manens, & sicut esse consequitur formam, sic intelligere sequitur intelligibilem speciem. In deo autem non est forma, quę sit à diuino esse diuersa. Cum ergo diuina essentia sit intelligibilis species diuini intellectus, de necessitate consequitur, quod intelligere dei est sui esse & suę essentię: imō in deo idēfiteritur omnino, intelligens, quod intelligitur, intellectus, species intelligibiles, & intelligendi actus.

5. ¶ Denique deus se ipsum ac propriam virtutem actiuam plenē cognoscit, perfecte autem non cognoscitur virtus, nisi ea cognoscantur ad quę se virtus extendit: Deus ergo illa cognoscit quę suę virtuti subduntur, videlicet alia à se. Item cū di-

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. I. 18

diuinum esse sit intelligere dei: quicquid in deo est, intelligibiliter in ipso consistit. Dupliciter verō cognoscitur aliquid, scilicet in seipso, id est, per propriam suam speciem sibi adequatam, ut dum lapis per propriam similitudinem intelligitur, & item in aliquo, in quo eius imago relucet. Deus ergo cognoscet se ipsum in se ipso, alia autē cognoscit non in ipso, sed in se ipso, prout in diuina essentia continetur, & idēfiter deit Augustinus libro. 32. questionum, quod de nihil intrinsecus extra seipsum, id est per speciem extrinsecam.

6. ¶ Præterea quorundam erat opinio, quod deus non cognoscit alia à se nisi in cōmuni, inquantū sunt entia, nō autē secundum quid à se invicem distinguuntur, & secundum speciales proprietates quas habent. Sed hoc irrationabiliter dictū est, cognitio enim huiusmodi confusa est & imperfecta, habet enim se ad cognitionem distinctam, sicut potentia ad actū. De^o enim omnia nōscit etiā in particulari, atque distincte: ipse enim est causa totius perfectionis & ordinis terribilis, omnisque perfectio creaturarum, in ipso fontaliter & supereminenter præexistit. Omnia ergo plenē & in singulari intelligit. Imō diuina essentia cōparatur ad res, non sicut commune ad propria, sed sicut actus perfectus ad actus imperfectos. Imperfecti autē actus: per actus perfectiores perfecte cognosci possunt. Nam qui hominem perfecte nōscit, animal quoque perfecte intelligit. Item omnis natura creata per hoc est, quod aliquid diuinę bonitatis participat, nō autem deus se ipsum perfecte sciret, si ignoraret quantum sua perfectio participatur ab alijs, sed nec esse suum perfecte cognoscere, si nō omnes modos & gradus essendi sciret.

¶ An diuina scientia sit discursiua. 2. An sit causa rerū. 3. An sit eorū quę non sunt. 4. An sit malorū. 5. An etiam singularium. Art. 19.

Duplex præterea inuenitur in nobis discursus, vnius secundum tempus, ut dū post considerationem vnius, incipimus considerare & aliud. Alius secundum causalitatem, ut dum ex cognitione principiorum procedimus ad notitiā cōclusionum. Cum ergo deus inuariabilis sit & semper perfecte in actu, nullus horū discursus competit ei, sed ipse omnia simul cognoscit.

2. ¶ At vero sicut se habet scientia artificis ad artificia, sic diuina scientia, se habet ad omnia. Scientia autē artificis causa est artificialium rerū, inquantū huiusmodi pariformiter



D. DIONYSII CARTHUSIANI

diuina scientia, causa est omnium creaturarum. Veruntamen forma intellectus, secundum quod est perfectio intellectus, non habet ordinem & causalitatem nisi adiecta inclinatione ad effectum, quæ est per voluntatem. Nam cum eadem sit oppositorum scientia, constat quod forma intelligibilis, se ad opposita habet: non ergo certum effectum produceret, nisi per voluntatem determinaretur ad unum, quemadmodum. 9. prima Philosophiæ habetur. Vnde quod ait Origenes super epistolam ad Romanos: Non propterea erit aliquid quia scit deus id futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a deo antequam fiat: ideo dictum est quia scientia secundum se, non competit causalitatem nisi voluntate adiuncta. Quod vero dicitur ideo dictum aliquid sciri, quia futurum est intelligendum est, secundum causam consequentis, non secundum causam essentis sequitur: namque si est futurum, quod deus illud præscit: non tamen futurum essentis est causa æternæ scientiæ. Itaque verbum Origenis bene intellectum non est, contra Augustinum, qui. 10. de Trinitate fatetur. Vniuersas creaturas, non quia sunt, nouit deus: sed quoniam nouit, sunt. Res demum naturales sunt mediæ inter scientiam diuinam atque humanam, nostra enim scientia à rebus dependet, quantum, dei scientiæ causa est: & ergo sicut res sunt mensura humanæ scientiæ, sic diuina scientia vniuersarum rerum extat mensura.

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

4. *¶* Adhuc autem qui rem perfecte intelligit omnia, scit quæ illi rei accidere possunt: sunt autem multa bona, quibus malum accidere potest. Omnia ergo huiusmodi mala deus cognoscit. Taliter verò est aliquid cognoscibile, qualiter est: et se autem

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 19

se autem malorum non est nisi bonitatis priuatio. Eo ipso igitur quod deus cognoscit bona, intelligit mala: quæadmodum tenebræ cognoscuntur per lucem. Ideo septimo capit. de diuinis nominibus Dionysius ait: Deus per se ipsum tenebrarum præcipit visionem, non aliunde nisi à lumine. Quod autem Aristoteles. 3. de anima asserit, intellectum qui non est in potentia, non cognoscere priuationem, intelligendum est quod non cognoscit priuationem per priuationem in ipso existentem. Vnde diuinus intellectus non cognoscit malum, nisi per bonum oppositum.

5. *¶* Denique ex præinductis innoscit deum singularia quæ cognoscere, cum eius cognitio sit perfecta. Nam Aristoteles. inconueniens reputat aliquid à nobis cognosci quod deus ignoret. Nos autem singularia noscimus. Ergo & deus. Itē. 3. Metaphysicæ. & 1. de anima arguit contra Empedoclem, quod deus insipientissimus esset si discordiam ignoraret. Itaque cum deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum extenditur diuina scientia, sicut causalitas eius. Deus autem est causa non solum naturæ communis, sed etiam determinatæ formæ atque individualis materiæ. Et sic singularia distinctè cognoscit. Rursus quæcunque diuina essentia aliquo modo continentur, per eam à deo intelliguntur. Omnia autem continentur in ea, quæ aliquid de perfectione eius participat. Sed quicquid est, in quantum est, de diuino esse participat. Quicquid ergo est, deo innoscit.

¶ Verum diuina scientia sit infinitorum. 2. An sit contingentium futurorum. 3. An sit euentualium. 4. An sit variabilis. 5. An sit speculatiua. Articulus. 20.

Nunc paulo ante ostensum est, quod omnia quæ sunt vel esse possunt, deus benedictus agnoscat. Talia autem sunt infinita: nam diuina potentia non potest in tot quin possit in infinitis plura. Dicuntur autem aliqui quod deus non scit infinita scientia visionis, quia non ponimus mundum ab æterno fuisse, nec generationem inferiorum sine fine mensuram. Sed istud non est verum. Nam affectiones & cogitatus ac motus beatorum in patria in infinitum multiplicabuntur, & tamē deo noti sunt omnes. Diuina nempe essentia similitudo est omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quo ad principia singulis propria. Vnde Augustinus duodeci



D. DIONYSII CARTHUSIANI

mo de Clivitate dei: Quavis (inquit) infinitorum numeros nullus est numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

¶ Amplius, contingens dupliciter consideratur, videlicet in se ipso proutiam in actu est, & sic non est cōtingens, sed determinatum & certitudinaliter cognitum etiam sensui: ut video Socratem sedere, id est, sedet. Secundò, cōsideratur in sua causa, quæ se habet ad vtrumlibet, & sic est futurū atque contingens ac indeterminatum, & solum coniecturaliter cognitum Deus autem cognoscit contingentia, nō solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout vnumquodque eorum est actu in seipso: nō enim successi uē ea cognoscit, licet successiue fiat: omnia enim quæ sūt in tempore sunt deo ab ætē no præsētia, non ideo tantum quia rationes rerum semper præsētes habet apud se ut aliqui asserūt, sed quoniam etiam introitus fertur in ea ab ætēno, secundum quod in sua præsēntialitate existūt. Sic ergo cōtingētia à deo infallibiliter & præsēntialiter agnoscuntur, & tamen sunt futura contingētia suis causis comparata, licet enim causa prima sit infallibilis, & eius scientia necessaria, tamen effectus esse possunt cōtingentes propter causas proximas, quemadmodum generatio plantæ contingens est propter causam proximam, quavis motio solis sit necessaria. Similiter sicut necessarium est deum sciuisse aliquid futurum contingens, sic quoque necessarium est illud fieri, dummodo referatur ad diuinę cognitionis præsēntiam, aliter non sequeretur.

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

4. ¶ Insuper quoniam dei scientia est eius essentia, constans scientiam dei inuariabilem esset non enim depēdet à rebus. Soler autē queri: an quicquid de⁹ scit, scit: sic videtur quod non, nam sciuit Christum nasciturum, cuius modo oppositū scit. Ad istud respōderunt antiqui nominales: Idē esse enuntiable, Christum nasci, Christum esse nasciturū, & Christum esse natum, quia vna res per hæc significatur, videlicet Christi natiuitas. Et secundum hoc concedendū esset, quod quicquid

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 10

quid de⁹ sciuit, scit. Sed ista opinio falsa est, sequeretur enim quod quicquid semel verum est, semper sit verū, quod est cōtra Philosophū. Ideoq; dicēdum, quod nō omnia quæ deus sciuit, scit, si ad enuntiable referantur, nec tamen eius sciētia variabilis est. Quemadmodum enim deus scit eandē rē quandoq; esse & quandoq; non esse absq; suæ scientiæ variatione, sic scit idem enuntiable quandoque esse verum, quādoque falsum. Si verò cognosceret enuntiable per modum enuntiablem (sicut & nos cōponendo & diuidendo) sequeretur scientiam dei esse mutabilem.

5. ¶ Præterea aduertendum, quod quædam scientiæ sunt tantum speculatiuæ, quæ dā tantum practicæ, quædam autē secū dū aliquid sunt speculatiuæ, & secundū aliquid practicæ. Itē scientia tripliciter speculatiua vocatur. Primò, ex parte rerū scitarū, quæ non sunt operabiles à sciente. Secundò, quantum ad modum sciendi, ut si res operabiles solum speculatiue cōsiderantur, s. diffiniendo, diuidendo, &c. Tertiò, ex parte finis, autem de se ipso non habet nisi speculatiuam scientiam, sed de alijs habet scientiam speculatiuam, quantum ad modū cognoscit enim quicquid ad paritatem proprietatem quæ entium pertinet, & practicam quantum ad finem id est operationem. De his autem quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, non habet scientiam practicam quārum ad finem: nō enim eorum cognitio ordinatur ad opus.

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

¶ Porret verò in mēte diuina ideas et eorum fieri: idea em̄ Græcè, Latine forma vocatur. Idea autē ad duo valet. Est enim principium cognoscēdi, cū sit exemplar rei cuius est idea, & est principiu pōductionis rei ideatæ. Deus autem est causa rerum per intellectum propter aliquem finē. Oportet ergo quod habeat in se rationes exemplares omnium quæ cognoscit & efficit. Et hæc diuini intellectus rationes nominantur ideae, de quibus libro 3. quæstionum ait Augustinus. Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectus sapiens esse nemo possit. Quod autem Dionysius ait. 7. cap. de diuinis nominibus: quod deus non cognoscit res secundum ideas, accipiēdum est de ideis separatis, quas Plato posuisse narratur.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

2. ¶ Præterea in omni effectu vltimus finis ab agēte est summe integritus. Optimum autem in rebus est bonum ordinis vniuersi, secundum Philosopho. 12. Metaphi. Deus ergo est causa ordinis vniuersi. Ergo partes vniuersi proprijs rationibus cognoscit. Sic ergo in quantum deus proprijs rationibus noscit atque producit, dicitur multas in se ideas habere, quæ tamen multitudo diuinæ simplicitati non derogat. Non enim sunt in deo multe ideas, nisi per comparisonem ad creatura secundum quod deus propriam essentiam concipit, ut multis modis à creaturis imitabilem. De ideis istis ait Augustinus in 81. questionum: Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes quædam stabiles & incommutabiles, quæ ipsæ formæ non sunt, ac per hoc æternæ sunt semper eodem modo se habentes, quæ in diuina intelligentia continentur, & cum ipse neque oriuntur neque intereant, secundum ipsas tamē secundatur omne quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit.

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

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 21

dua proprias habent ideas.
¶ An veritas sit in intellectu vel in re. 2. An sit solum in intellectu componente & diuidente. 3. An verum, conuertatur cum ente. 4. Quomodo habet se ad bonum. Articulus 22.

Bonum insuper est obiectum appetitus, verum autem intellectus. Perfectio autem appetitus est per hoc, quod tendit in rem & ei vnitur. Cognitio verò perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente. Et ergo appetitus cuius motus terminatur ad rem, dicitur bonus ratione rei quam appetit, quæ si bona est, bonus est appetitus. Intellectus verò cuius terminus, est in seipso, dicitur verus: prout conformitatem sui ad rem cognitam. Vnde bonum primò est in re & secundariò in appetitu. Verum autem primò est in intellectu, & secundariò in re, secundum ordinem quem habet ad intellectum, res autem comparatur ad intellectum diuinum per se, quia ab ipso instituta sunt, & ego simpliciter verè dicuntur, secundum quod diuino intellectui conformantur, id est prout naturam participat, sicut deus eis dare disposuit, sicut & vera domus vocatur, quæ assimilatur formæ domus quæ est in mente artificis. Per accidens verò comparatur ad intellectum humanum à quo causari non sunt, vnde nec ab eo in veritate dependent, nec ipse est mensura veritatis earum. Diversimodè autè describitur veritas, dicit enim Augustinus: Veritas est, quæ ostenditur id quod est. Et Hilarius: Verum est declaratum vel manifestatum. Et Anselmus: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Et alij dicunt: Veritas rei, est proprietas sui esse quod ei stabilitum est.

2. ¶ Deniq; cum res sit vera, prout propriæ naturæ formam sortitur, intellectus cognoscens dicitur verus, in quantum habet conformitatem rei cognitæ, quæ est forma eius, secundum quod est cognoscens. Propterea veritas diffinitur esse conformitas intellectus ad rem. Itaque hanc conformitatem cognoscere, est veritatem conspiceret. Quod sensui nullatenus conuenit, quantum rem sensibilem per speciem suam apprehendit, non enim cognoscit comparisonem inter rem visam suamque apprehensionem, sed hoc intellectui conuenit, non vniquæ quādo apprehendit de aliquo solum quid est, sed dū iudicat aliquid de re secuti est. Sic ergo veritas propriè non est nisi in intellectu componere & diuidente, secundum quod cognitum est in cognoscente, in sensu autem & intellectu



D. DIONYSII CARTHUSIANI

cognoscente quod quid est, non est veritas nisi sicut in rebus: non enim aliquid dicunt neque enuntiant de aliquo: & simile est de vocibus complexis.

3. ¶ Amplius, sicut bonū convertitur cū ente superaddens rationem appetibilis: ita & verum cū ente convertitur, superaddens comparationē ad intellectum seu ordinē ad cognitionem. vnumquodque equidē in tantum est cognoscibile, quantum habet de entitate.

4. ¶ Deniq; verū formaliter loquēdo, pri^{us} est bono. Primo, quia vicinius est enti quod est simpliciter primū. Verū enim respicit ipsum esse simpliciter & absolute in quantum enim habet esse, est cognoscibile: bonū verō non consequitur ipsum nisi secundū quod est aliquo modo perfectū, aliter nō esset appetibile. Item verum concernit cognitionem, bonum autem appetitum: cognitio autem naturaliter appetitum precedit. Nunc autē non sumitur veritas prout est virtus moralis, per quā se homo talē ostēdit verbis & factis, qualis est.

¶ *An deus sit veritas. 2. An omnia sint vera vna veritate. 3. An veritas sit eterna. 4. An sit incommutabilis. Articulus. 23.*

Veritas itaque est in intellectu prout concipit rem si curi est, & item in re secundum quod esse eius, est in intellectu cōformabile: deus autē se ipsum & omnia summē atq; perfectē intelligit: & esse diuinum non solum diuino intellectui extat cōforme, sed etiā substantialiter idem. Deus ergo est maximē verus & omnis veritatis mēsurā, cum sit omnium rerum prima causa. Et quauis non sit in deo compositio & diuino, in quibus veritas propriē est: tamen ipse secundum suā naturā simplicitatem vniuersā cognoscit & indicat.

2. ¶ Insuper cū veritas per prius sit in intellectu, & posterius in re, analogicē dicitur esse in intellectu & rebus. Vnde secundum propriam rationem est in intellectu, in rebus autem prout ad intellectum ordinantur. Res autem sunt in intellectu diuino sicut in primo exemplari principio, a quo esse & speciem & per consequens naturalem veritatem sortiuntur. Et quoniam diuina veritas, quam omnia creata aliquo modo per assimilationem quandam participant, est vna & eadem: ideo hoc modo omnia dicuntur vera vna veritate. Veritas quoque est in intellectu creato, & sic sunt multę veritates participare, diuinam veritatē aliquo modo participare.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 23

icipantes. Sicut enim ab vna facie resultant multę similitudines in speculo: sic ab vna veritate diuina, multę veritates resultant. Sūt quippe in nobis multę veritates, tum propter diuersitatem subiectorum, tum propter distinctionem rerū seu obiectorum. Omnis ergo veritas, etiam huius propositionis. Adulter, fornicator, est a deo: adulterium tamen a deo non est.

3. ¶ Denique sicut sanitas est in vrina sicut in signo, in animali autem per essentiam atque formaliter: sic veritas est in voce, sicut in signo, in intellectu autem secundū suam essentiam. Veritas ergo esse non potest æterna, nisi sit aliquis intellectus æternus. Solus autem diuinus intellectus æternus est. In eo ergo durat: habet veritas esse æternum. Veritas igitur creata non est æterna, nisi prout in deo consistit exemplariter atque causaliter. Et per hoc solui possunt multę authoritates doctorum veritatem æternam esse dicentium.

4. ¶ Porro cum veritas sit cōformitas intellectus ad rē cognitā, veritas potest mutari tam ex parte intellectus, qui mutatur de veritate in falsitatem, secundum succedentes sibi opinionones, quam ex parte rerum quę variabiles sunt. Nam si opinio eadē manet, sed res ipsa mutetur, veritas variatur nō sic quod veritas sit mutationis subiectum, præsertim cum dicat Boetius, quod simplex forma, subiectum esse non valeat. Diuina autem veritas nullo modo mutabilis est, cū diuinus intellectus inuariabilis sit, & ipse veritatē a rebus nō elicit, sed omnia in se ipso cognoscit. Sciendum autē, quod propositio duplicem veritatem habere potest, vna prout id implet ad quod instituta est, et sic propositio falsa est vera, significat enim id ad quod significandum instituta est. Vnde secundū Anselmum veritas est rectitudo quardam, secundum quā aliquid implet, id quod de eo est in mente diuina. Secundō modo propositio continet veritatem speciali modo, scilicet prout designat aliquid esse in rebus de quibus formatur, & sic propositio falsa non vtiq; vera est.

¶ *An falsum sit in rebus. 2. An sit in sensu. 3. Et sit in intellectu. 4. Et de oppositione veri & falsi. Artic. 24.*

Opposita autem circa idem fieri habent. Cum ergo verum & falsum opponantur, eo modo est falsitas in rebus sicut & veritas, quę non est in rebus nisi per comparisonem ad intellectum, sicut nunc paruit.

DIONYSII CARTHUSIANI

quit. Res autem per se comparantur ad intellectum à quo de-
pendent. Vnde sicut artificialia per se ordinem habent ad in-
tellectum artificis hominis, sic omnes creaturæ per se referuntur
ad intellectum diuinum. Ab eo verò quod est per se, no-
men & ratio accipiuntur, ideoque res artificiales simplicitate
falsæ vocantur, quæ non assequuntur similitudinem formæ
artis, quæ est in mente artificis: vt falsa domus dicitur, quæ
non fit secundum formam domus, quæ est in conceptione
domificatoris. Res autem non possunt esse falsæ per compa-
rationem ad intellectum diuinum. Quicquid enim in enti-
bus fit ex diuinæ mentis ordinatione procedit nisi voluntari-
æ agentibus, qui libere se ab ordine legis diuinæ subducere
possunt. Et sic peccata & mala, falsitates & falsa dicuntur, &
per oppositum, opera virtuosa, veritates vitæ appellatur. Quæ
admodum Ioannis tertio dicitur: Omnis qui facit veritatem
venit ad lucem. Res verò naturales comparantur ad intel-
lectum considerantem seu humanum, per accidens: ideoque, ra-
tione eius non dicuntur simpliciter veræ vel falsæ, sed secun-
dum quid, & hoc dupliciter. Primo secundum ordinem signi-
ficati, vt illud dicatur in rebus falsum, quod significatur falso
intellectu, & sic quælibet res potest dici falsa, vt Iuppiter est
falsus deus, & Tragoedus falsus lector, & oppositum dicitur
verum in rebus secundum quid. Secundò sic illud per modum
causæ & sic res dicitur falsa, quæ nata est facere falsam opi-
nionem in animo, nostra autem cognitio à sensu inchoatur:
vnde illa falsa dicuntur, quæ forinsecus videntur talia, qualia
intus non sunt, vt vel est falsum mel & stannum est, falsum
argentum, & hypoerita falsus homo, & cōfictor ac falsorum
amator falsus dicendus est.

3. ¶ Denique vt habitum est, veritas non est in sensu, sed in
cognoscente veritatem, id est, habitudinem vel conformita-
tem sui ad rem. Sed sicut in re est veritas, ita in sensu, inquan-
tum apprehendit rem secundum, quod est: & per oppositum
falsitas in sensu est, prout rem aliter percipit vel indicat quæ
est. Sensus verò sic rem apprehendit secundum quod eius
similitudinem in se recipit, similitudo autem in sensu triplici-
ter esse potest. Vno modo, primo, & per se, vt species coloris
in visu. Secundò per se, sed non primò, vt similitudo figure in
visu mediante colore. Tertio solum per accidens, vt similitu-
do hominis est in visu, non per speciem accidentis. Sensus et
go

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 33

go circa sensibilia per se non errat, nisi raro atque per acci-
dens, sicut ei qui habet indispositum gustum, dulcia videntur
amara propter corruptionem organi. Circa sensibilia verò per
accidens sensus frequenter falsus esse potest, quamuis sit or-
ganum bene dispositum, quoniam sensus non ordinatur dire-
ctè nec immediatè ad illa.

4. ¶ Potrò sicut naturalia habent esse per formas substantia-
les, sic intellectus habet cognoscere per rerum similitudines.
Sicut ergo naturalia non deficiunt ab illo, quod per se ad for-
mam consequitur, scilicet ab esse specifico: quicunque enim
habet animam rationalem, habet esse naturæ humanæ, sed defi-
cere possunt ab his quæ accidentaliter consequuntur, quem-
admodum homo potest non habere duos pedes. Sic intelle-
ctus non deficit à vera cognitione eius cuius similitudine in-
formatur per se, obiectum autè intellectus est, quod quid est,
id est, quidditas rei. Ideo circa cognitionem eius nō fallitur,
sed nec sensus circa sensibilia propria. Potest tamen decipi cit-
ca proprietates & accidentia quidditatis, attribuendo ei quod
non competit, vel negando quod competit. Quod Aug. li. 23.
quæst. dicit. Omnis qui fallitur, illud in quo fallitur non intel-
ligit, intelligendum est quod formaliter illud non cognoscit,
potest tamen actio intellectus esse falsa. Item quod dicit Phi-
losopho. Intellectus semper est rectus, verū est de intellectu pri-
morum principiorum, quæ naturaliter omnibus innotescunt.
Insuper negatio nec aliquid ponit, nec subiectum sibi deter-
minat, priuatio autè nil ponit, sed subiectum determinat, ex-
eum namque non dicitur, nisi quod videre est natum: contra-
rium verò aliquid ponit atque subiectum sibi determinat, vt
nigrum contrariatur albo: falsum autem aliquid ponit in re,
quia secundum Philosophum 4. Metaphysicæ, falsum est ex
eo quod dicitur esse quod non est, vel non esse quod est. Vn-
de sicut verum importat adæquatam acceptionem rei, sic fal-
sum designat acceptionem rei non adæquatam. Cōstat ergo,
quod verum & falsum sunt contraria, nec opponuntur solum
sicut negatio & affirmatio. Aduertendum quoque, quod deo
nihil est contrarium, nec priuatiuè, neque cōtrariè. Opposita
enim sunt circa idem, in deo autem esse nō potest nisi bonū
& verum, vnde 14. de ciuitate ait August. Diuinæ substantiæ
nil est contrarium. Veruntamen in apprehensione nostra ha-
bet contrarium, prout vera æstimatio de deo opponitur falsæ
opinionem



D. DIONYSII CARTHUSIANI

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

¶ Quorum est vivere. 2. Quid vita. 3. An vita deo conveniat.

4. Et an omnia sint vita in ipso. Articulus. 25.

Porro ex his quorum vita per se nota est, vapore animalem, accipiendum est quorum sit vita. Animalia autem tam diu vivere perhibentur, quamdiu movent se ipsa sine motu sumator pro actu imperfecto, ei quod est in potentia, siue pro actu perfecto, quem modum intelligere atque sentire motus dicuntur. Quæcunque ergo agunt se ipsa ad operationem vel motum secundum aliquam speciem eius, vivunt: alia vero non vivunt nisi per similitudinem, sicut dicuntur atque vivere, quæ fortiter cōtinuum fluxum, quem tamen non habent à se, sed à causa generante.

2. Denique nomen vitæ imponitur ab operatione vitali exterius apparente: essentias autem rerum cognoscimus per operationes & proprietates earum, & secundum hoc nominamus easdem. Nomina ergo substantiarum quæ à proprietatibus ipsarum imponuntur, interdum propriè accipiuntur pro substantijs rerum, quandoque autem impropiè pro ipsis proprietatibus: sicut hoc nomen corpus impositum est ad designandum quoddam genus substantiæ, in quo consistit terna dimensio: interdum verò accipitur pro ipsa trina dimensione. Pariformiter vita imponitur ad designandum substantiam rei viventis, cui in est movere vel agere seipsum: & sic vivere non est aliud nisi esse. Propter quod ait Philosophus. 2. de anima: Vivere vivere est esse. Vita ergo in abstracto nominat viventis essentiam. Sic quoque vinum non est accidentale sed substantiale predicatum. Interdum autem vita impropiè sumitur pro operatione vitali: quemadmodum sentire dicitur vivere, presertimque operatio delectabilis dicitur vita, vel vivere animale. Sicut quidam dicuntur vitam agere luxuriosam, & cognoscere deum est vita æterna: sic quoque, dividitur vita in cōreplatiivam & activam.

3. At verò cum deus sit motor & author, maxime est causa propriæ operationis & motus, ideoque vita sibi potissimè cōvenit. Propter quod Philosophus. 11. Metaphysicæ postquam probavit quod deus est intellectus, concludit quod vita dei sit perfectissima ac sempiterna, & quod intellectus divinus sit summè perfectus & semper in actu. Sunt autem quatuor genera viventium in rebus sensibilibus. Primum in plantarum, quæ moventur

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 24

ventur solum motu augmenti & nutrimenti & generationis eis enim præfigitur forma, quæ est principium operandi & finis propter quem, à natura: & ergo non movent se ipsas, nisi quantum ad exercituum motus. Aliud genus est eorum, quæ ultra hoc movent se ipsas, quantum ad formam, quæ est agendi principium: non enim solum moventur secundum impressionem naturæ, sed etiam secundum aliquam apprehensionem. Et hoc est triplex genus. Nam quædam non habent nisi sensum tactus, ut ostrea: & ergo solum moventur infra se motu dilationis & constrictionis. Quædam verò apprehendunt aliquid extra se in remotum, quæ videlicet naturam sensitiivam perfectè participant, & ista localiter se movent, non tamen finem sibi præstunt, nec rationem proprii motus vel actus, sed est eis à natura impressus. Et istud est tertium genus viventium. Quorum genus est eorum, quæ ultra prædicta sine sibi præfigunt, & libere agunt, ut rationalis creatura, cuius vita perfectior est.

4. Præterea omnia sunt in deo sicut cognita in intelligentia: deo autem idem sunt esse & intelligere, intelligens & ipsum quod intelligitur: sicut ostensum est. Quicquid ergo est in deo, esse, intelligere & vivere vitæque eius secundum quod in ipso est. Ideo Ioan. 1. habetur. Quod factum est: id est, omnis creatura in ipso vita erat. Advertendum tamen quod res sunt in deo dupliciter. Vno modo sicut in conservante & cōtinente: & sic res in seipsis acceptæ sunt in deo sicut in virtute eas regente. Et sic ait Apostolus Actuum. 17. In ipso vivimus & sumus. Alio modo sunt in deo, sicut in causa exemplari, ut nunc dictum est: sicque sunt omnia, vita, in ipso. Si verò queratur an res materiales habeant verius esse in deo vel in se ipsis, respondendum, quod in deo habent esse nobilius, scilicet increarum non verius, quia de ratione atque essentia materialium, rerum est ipsa materia: res autem materiales non habent in deo esse materiale. Si vero poneremus, materiam non esse de essentia rerum huiusmodi, tunc omnibus modis haberent verius esse in mente divina, quam in se. Unde Plato dixit, quod homo separatus, esset verus homo, homo autem materialis esset homo, per participationem hominis separati.

¶ An in deo sit voluntas. 2. An deus velit alia à se. 3. An quicquid vult ex necessitate vult. 4. An eius divina voluntas sit causa rerum. Articulus. 26. Consequi-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Consequitur autem voluntas intellectum, quem admodum appetitus naturalis seu sensitiuus sensum. Dicitur enim, quod intellectus in actu est per speciem intelligibilem, sicut res naturalis per formam specificam. Quilibet autem res inclinationem habet ad propriam formam, quoniam forma est perfectio eius, & cum res formam non habet, mouetur ad eam, ea quoque adepta in ipsa quiescit. Cum ergo in deo sit intellectus, palam quod in eo voluntas sit, & ipsa dei bonitas est obiectum & finis diuinae voluntatis, & ergo voluntas dei non mouetur ab aliquo nec est imperfecta, quia non tendit in aliud, quo perficiatur. Unde diuinae voluntati non competit propriè desiderare & moueri, sed amare & delectari.

2. ¶ Denique sicut naturalia suam bonitatem alijs communicant: nam vnumquodque dum est perfectum, agit sibi simile, sic deus suam bonitatem ad extra diffundit, ac per hoc etiam alia velle censetur, nam seipsum diffundere, actio est voluntatis in intellectuali natura, nec enim naturalia perfectiores suas in alia transfundunt, nisi prout aliquid de diuinae voluntatis similitudine à deo participant. Veruntamen quoniam deus non vult alia nisi propter seipsum, cum bonitas eius sit omnium rerum vltimus finis, nil extra deum mouet voluntatem ipsius vt alia velit, sed propria bonitas eius in his quae per quae volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis. Item sicut deus omnia vno actu intelligit, sic omnia vno actu voluntatis amat seu vult. Sicut ergo diuinus intellectus est simplex & vnus, sic & voluntas, non enim diuersitas voluntatis secundum exteriora obiecta.

3. ¶ Praeterea necessarium duplex est, scilicet absolutum, vt homo est animal, & ex suppositione, quem admodum necessarium est hominem ambulare dum ambulat. Aliqua ergo vult deus necessitate absoluta, videlicet propriam bonitatem, quae est directum diuinae bonitatis obiectum, quilibet enim potentia necessarium habitudinem ad suum proprium obiectum sortitur, vt visus ad colorem, & voluntas naturaliter appetit felicitatem. Alia vero à se deus non vult ex necessitate absoluta, sed ex suppositione, videlicet dato quod ea velit, tunc enim non potest ea non velle. Videmus enim quod ea quae sunt ad finem non appetuntur simpliciter ex necessitate, sed modo finis absque eis valeat adipisci. Bonitas autem diuina quae

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 25

quae est diuinae voluntatis finis, deo aeternaliter praesens & idem est, neque à rebus dependet. Itaque licet deus res alias ab aeterno velit, non tamè sequitur quod eas velit de necessitate nisi ex suppositione: quod enim alia vult, nec est deo naturale nec innaturale, sed voluntarium, cuius ratio est, quia diuina voluntas non habet necessariam habitudinem ad creatura: quod est non propter imperfectionem dei, sed rerum, vt pote quoniam tales sunt, quod deus sine eis omnino perfectus est: potest namque causa necessaria habere non necessariam habitudinem ad effectum propter imperfectionem effectus, vt sol ad quaedam generabilia. Veruntamen quicquid deus facit, necesse est eum scire necessitate simpliciter dicta: scilicet entia enim de rebus habetur prout sunt in ipso scienter: necesse est autem omnia esse in deo: sed voluntas comparatur ad res prout in seipsis existunt.

4. ¶ At verò deus est causa rerum per voluntatem, & non per necessitatem naturae. Quod ex ordine rerum patet: naturalia namque agunt propter finem, & quoniam finem non cognoscunt, oportet quod à causa superiori eis finis praefigatur & media necessaria pertingendi ad finem. Deus ergo qui est auctor naturae, per intellectum & voluntatem est operans. Rursus virtus naturalis agentis determinatur ad vnum, quia necessario agit, sol enim non potest non illuminare quantum in se est. Et ratio est, quia esse naturalium rerum est determinatum ad vnum: & ergo quandiu est, idè agit nisi impeditur. Cum ergo esse diuinum sit indeterminatum vniuersaliter, perfectum, virtus sua agendi non potest esse aliqua necessitate archata. Iterum cum omnia sint in deo intellectualiter, patet quod per intellectum causantur, ideoque Apostolus ad Ephesios. 5. Omnia, inquit, operantur secundum consilium voluntatis suae.

¶ Vtrum diuinae voluntatis possit causa assignari. 2. An diuina voluntas semper impleatur. 3. An sit inmutabilis. 4. An rebus necessitatem imponat. Articulus. 27.

Nunc autem praeductum est, quem admodum voluntas assequatur intellectum. Sicut ergo in intellectu, qui principia & conclusiones seorsum cognoscit, principiorum cognitio causa est notitiae conclusionis: si verò intellectus vtrumque simul cognoscat, non vnum ex alio sed conclusionem in ipso principio, non erit assignare

D. DIONYSII CARTHUSIANI

signare causam notitiae conclusionis ex parte principij, eūdem non sit causa sui: nihilominus principia intelliguntur esse quasi causae conclusionis: Sic in volēte, qui seorsum vult finem & ea quae ad finem referuntur, volitio finis est causa volendi ea quae sunt ad finem: si verò velit vno actu vtrumque tunc ita non erit, & tamen ordinabit ea quae sunt ad finem in fine. Deus autem vno actu vult omnia in sua bonitate, quē admodum vno actu cuncta intelligit in sua essentia. Sicut ergo in deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed intelligit effectos esse ex causis: sic in eo velle finem non est causa volendi alia quae sunt ad finem. Vult tamē ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult igitur hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult. Voluntas itaque dei semper rationabilis est, secundum Augustinum: non quod sit aliqua causa eius, sed vult vnum propter aliud.

2. ¶ At verò sicut in causis formalibus nil potest deficere vel ordinem egredi causae vniuersalis, quauis à forma particulari deficere queat: potest enim aliquid fieri, quod nō sit homo, vel ignis vel brutū: sed aliquid fieri quod nō sit ens impossibile. Conformiter in causis agentibus est: quauis enim aliquid deficere possit ab ordine causae particularis, tamen exire potest ordinē causae vniuersalis, sub qua omnes causae particulares contentae sunt. Quomodo enim corporalis effectus in istis inferioribus licet influentiā alienius talis possit evadere, nō tamen vniuersalem virtutem primi cuius. Quod enim causa particularis deficit à suo effectū, contingit ex alia causa particulari impediēte. Cum ergo dei voluntas omnes causas complectatur atque includat, oportet ei semper impleri. Nam quod ordinē eius secundū vnum modum videtur exire, vt peccator, secundum alium modum in eundem relabatur, vt prope secundum ordinē diuinā iustitiae. Quod autē dicit Apostolus, Deus vult omnes saluos fieri, tripliciter potest exponi. Primò, vt sit distributio accommodationis, & est sensus: Deus vult saluari omnes homines qui saluantur. Secundo, vt sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum: & est sensus, quod de omni statu hominum vult deus quosdam saluari. Pro tertio intellectu aduerte notandum, quod secundum Damascenū voluntas dei est duplex, videlicet antecedens & consequens: quae distinctae non sumuntur ex parte voluntatis diuinę, in quam nihil est prius aut

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 2
us aut posterius: sed ex parte volitorū. Deus enim vult omnia in quantum sunt bona: est autem aliquid bonum secundum vnam & communem vel primam sui considerationem, quod non est bonum secundum aliam, videlicet, adiuncto aliquo accidente: sicut bonum est hominem viuere, sed nō est bonum hominē homicidam viuere: & sic quod quis vno modo vult, alio modo non vult. In quantum ergo deus vult omnia prout sunt quaedam bona, sic in deo dicitur voluntas antecedens: sed prout vult aliud secundum viciniam & plenam considerationem, est in eo voluntas cōsequens. Et quia voluntas fertur in rem secundum quod in seipso est, ideo illa quae volumus, solum antecedenter nō simpliciter volumus, sed secundū quid: & talis volitio est potius dicenda quēdā velleitas, quā absoluta voluntas. Itaque verbū Apostoli accipiendū est de voluntate antecedente, nam bonum est omnes homines saluari secundū se: sed nō est bonū peccatores saluari. Quicquid ergo deus absolute vult, semper impletur.

3. ¶ Denique diuina voluntas omnino immutabilis est. Dupliciter enim voluntas mutatur. Primò, dū aliquid de nouo sit ei bonum, vt sedere ad ignem bonum est patienti frigus, quod sibi ante bonum non fuit. Secundo, dum intellectus de nouo cognoscit aliquid esse bonū. Deus autem semper perfectus est & vniuersa cognoscens, Nil ergo sibi recenter sit bonum vel cognitum. Quod autem saepe dicitur deus poenitentiam agere, metaphorice dictum est. Sciendum verò, quod quādoque deus praevinciat aliquid esse futurū quod tamen non sit. Nam aliquid potest dici futurum secundum ordinem causarum inferiorum, vel naturalium, vel meritoriarum, quod tamen non sit secundum ordinem quem habet in diuinā providentiae mente. Vnde Gregorius dicit: Deus mutat sententiam, sed non mutat consilium, scilicet propriae voluntatis.

4. ¶ Amplius deus est causa ordinis rerum, ideoque vult quaedam necessariò fieri, approprians eis causas medias necessarias ex quibus necessariò fiant aliqua verò contingenter vult fieri, deputās eis causas quae deficere possunt. Tanta est enim efficacia diuinę virtutis, vt res sortiantur ab ea non solum quod sunt & sunt, sed etiam modū sciendi atque essendi. Patet ergo, quod diuina voluntas quibusdam rebus necessitatem imponit, quibusdam ponit.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

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

P Alām est nūc nil esse appetibile, nisi sub ratione boni, malum verò bono opponitur: non ergo est secunda, se appetibile, sed solum per accidēs ratione boni cōiuncti vel inde proveniētis. Itaque malū culpae

q. prius ordinem ad bonum diuinū, deus nullo modo vult: sed malum pōne vult per accidēs ratiōe iustitiæ, quæ in eo relucet: item malum naturalis defectus.

2. ¶ Deniq; quoniā declarātū est, deum, nō omnia necessariō velle, sed quædam liberē: sequitur in deo esse arbitriū liberum. Est enim liberum arbitrium respectu eorum, quæ nō naturali instinctu aut ex necessitate, sed sponte volumus.

3. ¶ At verò passiones deo nō ascribuntur nisi metaphoricē, scilicet propter similitudinem effectus, qui in nobis est signum passionis in animo existentis: tale autē signū passionis in nobis deo ascribitur nomine passionis, sicut punitio signum est iræ in nobis, & ideo ira vocatur. Similiter præceptum in nobis, signum est voluntatis. Vnde in deo præceptum voluntas dei nominatur metaphoricē, quasi signum diuinæ voluntatis. Sicut cū dicimus: Fiar voluntas tua sicut in cælis &c. Et quoniā hæc signa sunt multa, dicuntur in deo multæ voluntates, id est, signa diuinæ voluntatis, nō quod significet deum velle, sed quia in nobis solent esse signa volendi.

4. ¶ Insuper signa huiusmodi quinque sunt. Possumus enim demonstrare nos aliquid velle quinque modis, scilicet per nos vel per alios. Per nos dupliciter, puta directē, & indirectē seu per accidēs. Directē, dū aliquid agimus, & sic operatio ponitur signū. Indirectē verò, nō impediedo operationē, & sic permissio signum est voluntatis. Itē per alium declaratur homo aliquid velle, ordinando alium ad operandum, vel in ductione necessaria, & sic præceptum est signum: vel in ductione persuasoria, & sic consiliū ponitur signum. Prohibitiō etiam signū est voluntatis, prout aliquid vetatur ne fiat, quod est præcepto contrariū. His ergo nominibus velut signis diuina voluntas sæpe exprimitur. De eadē verò re potest etiam voluntas beneplaciti & voluntas signi: sed operatio semper est de illo, de quo est voluntas beneplaciti.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I.

¶ An in deo sit amor .1. An omnia amet .3. An plus amet vnum quam aliud .4. An semper plus amet meliora. Art. 25.

A Mor præterea est primus motus voluntatis & appetitus. Cū enim appetitus sit immediatē circa bonum, & secundario circa malū, actus qui respiciūt bonū sunt naturaliter priores actibus ad malū spectantibus, sicut amor est prior odio, gaudium tristitia. Actus quoque voluntatis quidā cōcernūt bonū sub speciali cōditione, vt gaudiū & delectatio, quæ est de bono præsentī & habito, spes & desiderium de bono nōdum adeptor: amor autē respicit bonū in cōmuni, siue sit habitū siue non, ideoq; est primus motus omnis voluntatis ac appetitus, & omnes alij motus eū supponunt tanquā radicē. Nil enim desideratur neq; speratur nisi ametur: nec aliquid cōtrahitur vel odio habetur, nisi bono amato cōtrahitur. Cū ergo in deo voluntas sit, sequitur quod in deo sit amor & etiā gaudiū: nō autē propriē desiderium vel spes, quæ imperfectionem includunt, cum sint de bono absentī: amor enim & gaudium non tantū sunt in per se sentitiua, sed etiam intellectiua.

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

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

D. DIONYSII CARTHYSIANI

4. Ex quibus innoteſcit, quod deus meliora ſemper plus amat. Quod autē Sapientie. 6. dicitur, Aequaliter ei cura eſt de omnibus, dictum eſt, quoniam ex æquali ſapientia & voluntate omnibus providet, non tamen omnibus æqualia bona providet: imò Chriſtum ſecundum quod homo, plus diligit, quàm totam univeſum, quoniam maius bonū ei dedit, videlicet unionē cum verbo. Dubitatio autē qua quaeritur, an Chriſtus plus dilexit Petrum vel Iohannē, diverſimodè ſolvitur. Auguſtinus enim refert ad myſterium, ut per Iohannem plus amaret & minus amantē, deſignetur futura vita & cōtemplativa, per Petrū plus amantem & minus amatum, vita præſens & activa. Alij dicunt, quod Petrus plus dilexit Chriſtum in ſuis mēbris, & ſic fuit à Chriſto magis dilectus, quia cōmiſit ei eccleſiam: Iohannes verò magis Chriſtum dilexit in ſeipſo, & ſic Chriſtus eū magis dilexit, nā matrē ſuā ei recōmendavit. Alij dicunt eſſe incertum, quis eorum magis amavit Chriſtum amore charitatis: & etiā, quem eorū Chriſtus magis dilexit quo ad gloriā viſionis. Sed Iohannes magis erat dilectus quātum ad quēdam charitatis indicia, propter familiaritatem quam ſibi Chriſtus exhibuit propter ſuam iuēntutem & puritatē. Petrus vero magis fuit dilectus à Chriſto, quantum ad promptitudinem quādam. Alij tamen dicunt Petrum plus dilectum, quātum ad donum Charitatis, Iohannem quoad donū intellectus: & ſic Petrus erat ſimpliciter melior magis quē dilectus Iohanne. Sed hoc dicere videtur præſumptuoſum: ſpiritu enim ponderato eſt dominus & nō alius, Prover. 16. Itē poenitentes & innocentes ſe mutuo excedūt in aliquo: ille tamē ſimpliciter eſt melior, qui eſt in charitate amplior, ſed & innocentia ſecundum ſe amabilior eſt.

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

Q Vanus in deo non ſit iuſtitia commutativa, quæ eſt circa humanas commutationes ſcilicet emptionem & venditionem: eſt tamē in deo diſtributiva iuſtitia, per quā unicuique dat ſecūdū proportionem ſuam capacitatē & dignitatē, & omnia diſponit & reſert id ad quod ordinata ſunt, quēadmodū quarto capitulo de divinis nominibus aſſerit Dionyſius. Iuſtitia ergo dei in ordinibus

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 28

nibus rerum reſplendet tam naturaliū quàm voluntariarū. Quāvis ergo deus nulli ſit debitor propriē, cum ipſe ad nihil ordinetur, tamen dicitur rebus debitor iuſtè impendere cum præſtat quod rebus cōvenit, & hoc eis debitū eſt, quia ordinata ſunt ad debitum finem. Ruſus enim deus ab ipſe cōmunicaſcit, facit quod concedet eum, & ſic iuſtè agit. Ideo ait Ancelmus ad deum: Cum punis malos iuſtum eſt, quia illorum meritis congruit: & cum parcis malis, iuſtum eſt, quoniam bonitatem tuam decet.

2. ¶ Amplius autē quoniam intellectus divinus eſt rerū cauſa, veritas divina eſt meſura & regula rerum, & inſtantium aliquid eſt unum, in quantum divino intellectui adæquatur. Cum ergo hoc ſit divina opus iuſtitie, ut in rebus ſtatuat ordinem divine ſapientie corſpondentem ac divina ratio in ſeu legi conformem: bene iuſtitia dei veritas eius appellatur, nam in nobis quāq; eſt veritas quādam iuſtitie,

3. ¶ At verò virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, non cōveniunt deo niſi metaphorice propter ſimilitudinē effectus: quæ aut ſunt circa operationes, propriē deo competere poſſunt, ut iuſtitia, magnificencia, &c. Miſericordia ergo maxime convenit deo ratione effectus, non ſecūdum paſſionis affectum: dicitur namq; miſericors, quaſi eorū miſerum habens, nam alterius miſerie condoleat tanquam propriæ: & ſic poſtulat Damascenus miſericordiam eſſe triſtitiæ ſpeciem nec ſic convenit deo, ſed ex compaſſione prædicta conſequitur, ut miſericors alterius miſeriam releuet, atq; pro poſſe expellat, & ſic deo noſtris defectibus ſubveniēdo miſericordiam habet: ſubvenit autem nobis ſuam bonitatem, ſeu perfectionē communicando, quæ communicatio ſolet aſcēſu bonitatis diſtingui, & itē iuſtitie ac liberalitati atq; miſericordie, tamē ſecundum diverſas rationes. Nam communicatio bonitatis absolute accepta, pertinet ab bonitatem, in quantum autem præſtantur ſecundum proportionem capacitatēq; rerum, pertinet ad iuſtitiam: ſed prout dantur à deo non propter ſuam utilitatem, pertinet ad liberalitatem, ad miſericordiam verò ſpectat, prout defectum atque miſeriam tollit.

4. ¶ Adhuc autem neceſſe eſt in omni opere dei concurrere iuſtitiam & miſericordiam, quemadmodum ſcriptum eſt, Univerſe viæ domini miſericordia & veritas: ſumendo miſeriam pro omni defectu. Deus enim nihil facere poteſt, niſi quod

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quod est sœ sapiencie & bonitati conueniens: & similiter nulli facit in creaturis, nisi secundum congruentem proportionem ad ordinem, nunc autem dictum est, quod debiti ex diuina iustitia datum, est vel debitum deo, quia eū decet, vel debitum creaturæ propter ordinationem ad finem. Opus demum iustitiæ dei semper supponit opus misericordiæ & in eo fundatur, nam quicquid boni vel debiti in creaturis consistit, ex diuina pietate originaliter fluxit, quia & nostra merita à deo dependent. In omni ergo opere dei inuenitur misericordia quo ad primam radicem, cuius virtus manet in omnib⁹ quæ sequuntur, & amplius operatur, quoniã causa prima plus in fluxit, quædam tamen opera potius adscribuntur iustitiæ, quia & magis apparet in eis iustitia, sicut dñatio reprobis quæ tamen misericordiã temperatur, quia circa condignum puniuntur. Similiter in iustificatione impij magis apparet misericordia, in qua tamē est quædã iustitia, dū deus culpas dimittit propter dilectionem, quia ipsemer tunc elementer iustificat, quemadmodū de Maria Magdalena dictum est, Dimittis sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum, Luc. 7.

¶ An prouidentia rerum deo conueniat. 2. An omnia prouidentia diuina subiecta sint. 3. An diuina prouidentia sit immediate de omni-
bus. 4. An imponat necessitatem prouisi. Articulus 31.

EX quo iã præostensum est, q̄ deus est causa rerū per intellectū, & quod est causa ordinis rerum: sequitur, quod ipse vnumquodq; ad propriū finē ordinauit, hoc enim ordo consistit. Ratio quoq; ordinis rerum in finem prout est in animo ordināis, est propriē prouidentia. Nā secūdu Philosoph. 6. Ethicorū, Ordinate aliquid in finem est proprius act⁹ prudētiæ, cui⁹ est prouidentia pars principalis. 2. Deniq; Epicurei quidā prouidentia omnino negabūt, dicentes mundū factū à casu. Aliqui verō solū in corruptibilia & species corruptibilium dicebant subesse prouidentiam dei, quos sequitur Rabi Moyses, hoc excepto quod in diuina specie humana astruit sub diuina prouidentia cōtineri propter splendore intellectus quo participant. Sed dicendū omnia etiā minima in speciali sub prouidentia cadere. Cū enim per hoc aliquid alicuius prouidentia subijciat, quod ab eo debet finem ordinatur, sequitur omnia diuinæ prouidentia subdi, quæ agunt propter finē naturaliter indicū. Videm⁹ autē omnia etiam inanimata propter finē agere & naturaliter ap-
petere.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 39

petitu bonū appetere. Hoc ergo habent ab authore naturæ, qui species rerū instituit atq; distinxit. Itē diuina causalitas attingit vsq; ad individualia rerum principia. Ante quoque probatū est, q̄ deus vniuersa distinctē cognoscit. Quicquid autem causat aliquid per intellectū, ordinauit illud in debiti finem, & sic habet prouidentiam eius. Vnde Apostolus ad Romanos. 13. Quæ, inquit, à deo sunt, ordinata sunt. Quāvis autem deus omnī prouidentia habeat, non tamen decet vt omne malū à reb⁹ excludat. Particularis quippe prouisor excludit quantum potest malū ab his, quorū curā gerit: sed vniuersalis prouisor, cuius est respicere ad bonum ordinis vniuersi, quæq; particularia mala permittit, ne bonum totius impediatur: nam generatio vni⁹, aliterius est corruptio, sed & species multarū rerum periret, si corruptio nulla esset. Deus autem speciali modo prouidentia habet hominum electorum, in quantum non sinit eis accideri aliquid quod eorum salutē finaliter auferat: reprobos vero relinquere dicitur, nō quod penitus à sua prouidentia eos excludat, sed quia nō retrahit eos à malo culpæ. Quod autē Apostolus dicit primæ ad Corinthios nono. Nūquid cura est deo de bob⁹? ideo dixit, quia actus eorum non cadunt sub ratione meriti vel demeriti.

3. ¶ Præterea ad prouidentia pertinet duo, videlicet dispositio seu ratio ordinis rerū in suos fines, & executio ordinatio istius. Quantum ergo ad primum, deus immediatam habet omnium prouidentiam sicut & omnia distinctē cognoscit, & quicquid res habent à causis secundis, non est nisi secundum dispositionem primæ causæ. Ideoq; Iob. 34. habetur: Quem constituit alium super terram? aut quem posuit alium super orbem, quem fabricatus est? Vbi Giego. ait: Mū dum per seipsum regit, qui cum per semetipsum condidit. Quantum autē ad secundū, deus quibuslibet prouidet per se, scilicet superioribus: quædā autē per alios regit, vt inferiora per superiora, quatenus causis creatis etiā hūc perfectionē communicat, q̄ diuinæ causalitatis & ordinationis consortes sint atq; participes, quāvis de⁹ glorios⁹ & fortis null⁹ eorū ope indigeat, sed ppter bonitatis suæ exuberantiā sic se cōmunicat. 4. ¶ Insuper teste Dionysio. 4. de diuinis nominib⁹. capitulo. Prouidentia dei non est naturas rerum corrumpere, sed cōseruare. Optimū autem in rebus, est ordo vniuersi, qui in speciebus mundi consistit. Species autem rerum differunt per
D 3 necessitati.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

necessarium & contingens. Deus ergo per suam providentiam nequaquam omnibus necessitatem imponit, sed quibusdam duntaxat: id divina cognitio est causa quod aliqua non sunt necessaria. Quavis ergo nil sit casuale vel fortuitum seu contingens, quo ad certitudinem divinæ notitiæ, tamen aliquid est casuale, vel contingens in propria natura seu specie, & quoad proximas causas. Sed & divina providentia hoc discernit & concipit, ut Vnumquodque fiat, & sit secundum suæ naturæ qualitatē & modū, ideoq; ad eā spectat ut cōtinuē cōtingēter fiant, & hoc deus infallibiliter prægnoscit.

An deo conveniat prædestinatio hominum, & quid sit prædestinatio. 2. An aliquid ponit in prædestinati. 3. An deo conveniat reprobatio hominum. 4. Et utrum prædestinati elegantur. Articulus 31.

Per introductionem iam est atque ostēsum quod omnia divina providentiæ deinceps subduntur, quoniam vniūquodque in debitum finem ordinavit, & media perueniendi ad finē disposuit. Finis autē rationalis creaturæ est duplex, videlicet naturalis, ad quem ex naturalibus potest pertingere; & est naturalis felicitas, de qua loquuntur philosophi. Alius est finis supernaturalis, scilicet & æterna supernaturalis felicitas, quā edocet fides, ad quā adipiscēdam nō sufficit naturalis facultas aut virtus, sed necessaria est supernaturalis directio atque divinum auxilium, itaque secundum quod deus intellectuales creaturas ad hunc supernaturalem finem ordinavit, & media perueniendi ad eū præparavit atque providit: sic competit ei prædestinatio, idem præmissio, qua quidam quasi à deo prouisi sunt mitti in vitam æternam. Prædestinati ergo angelis cōpetit atque hominibus.

2. Denique cum prædestinatio sit quædam pars providentiæ, respiciens quædam eorum quorum est providentia, ideo sicut providentia non est in rebus prouisis, sed in prouisione cum sit rō quædam ac dispositio sui intellectus: sic prædestinatio nihil ponit in re, sed est in mente dei prædestinantis: est enim rō ordinis vel ordinatio aliquorū in salutem æternam in divina mente consistens. Veruntamen sicut providentiæ executio, id est gubernatio rerum, in reb; est passivē, in deo actiue, sic executio prædestinationis dei passivē in rebus existit: executio autem prædestinationis, sunt vocatio & magnificatio, quæ in rebus existunt.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 30

3. Adhuc autem præhabuit est, quod deceat vniuersalē prouidentem quædam mala permittere propter bonum ordinis vniuersi. Sic ergo deus hominē reprobare dicitur, inquit gratiam ei nō tribuit. Est ergo reprobatio pars prouidentie respectu malorum, quemadmodum prædestinatio respectu bonorum. Prædestinatio autem est causa & gratiæ in præsentia & gloriæ in futuro, sed reprobatio nō est causa culpe in præsentia, sed pœnæ in futuro. Sciendum vero, quod nec electio, nec reprobatio aliquid aufert de potentia hominis. Vnde non est necesse prædestinatum saluari vel reprobum cōdemnari necessitate absoluta, sed conditionata, quæ non viuit libertatem arbitrij.

4. Præterea prædestinatio est pars providentiæ, providentia autē est pars prudentiæ, prudētia vero est ratio intellectus præceptiua ordinationis aliquorū in finem: nullus autē ordinatur aliquid in finem, nisi præexistente voluntate finis, id est, nisi velit rem illum finem sortiri. Prædestinatio ergo aliquorū in vitam æternam supponit, quod deus velit eos æternam adipisci salutem, ad quod pertinet electio atque dilectio: nā quibusdam hoc vult, ex charitate emanans quod autem Patet ergo quod prædestinati elegantur, quemadmodum ait Apostolus ad Ephesios primo: Elegit nos in ipso ante mūdi constitutionem. Aduertēdum quoque, quod in nobis electio præcedit dilectionē, eligimus enim quem diligamus, sed in deo est econtrario, cuius ratio est, quod voluntas in nobis diligendo nō causat bonū quod amat in alio, sed ex præexistēti bono incitatur ut diligat: divina vero voluntas diligendo est causa bonitatis eorum quæ amat, & sic secundum rationem in deo dilectio præsupponit electionem.

Utrum merita sint causa prædestinationis & reprobationis. 2. An prædestinati infallibiliter saluantur. 3. An numerus prædestinatorum sit certus. 4. An prædestinatio possit iuari oratione sanctorum. Articulus 32.

Quoniam quidem ergo prædestinatio voluntatem prædestinantis includit, sicut diuinæ voluntatis nulla est causa, quantum ad actū volēdi, sic nemo fuit tam vesanæ opinionis, qui diceret merita esse causam prædestinationis quo ad actum dei prædestinantis. Sed sicut voluntatis diuinæ assignatur ratio ex parte volutorum in quantum



D. DIONYSII CARTHUSIANI

inquātm deus vult vnum propter aliud, sic est questio, an etiam hoc modo possit prædestinationis ratio dari, an scilicet deus prædestinauit se effectum prædestinationis, seu gratiam daturum alicui propter merita. Quidam ergo, quorum dux fuit Origenes, asseriebant, quod propter merita animarū in alia vita nunc dentur hominibus gratiarum dona diversa. Ponebant enim animas autē mundum omnes simul fuisse creatas, atq; secundum operum suorum diversitatem nunc varios status in hac vita sortiri. Sed istud est contra Apostolum, qui ad Romanos. 9. testatur: Quam nondum, inquit, nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, ex vocante dicitur: Maior (scilicet Esau) seruier minori. j. Iacob. Alij ergo, vt Pelagiani, dixerunt effectum prædestinationis dari propter merita vitæ præsentis. Ponebant enim initium boni esse ex nobis, consummationem autem ex deo. Sed contra hos alij Apostolus. 1. ad Cor. 3. cap. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, nil enim cogitationem præcedere potest. Ideo alij asseruerunt gratiam dari à deo, non per merita præcedentia sed sequentia, scilicet quod id eo deus præordinauit se daturum alicui gratiam, quoniam sciuit eum bene debere gratia vii. Hoc autem incōuenienter dicitur. Si enim aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis effectus, & hoc nō potest esse ratio prædestinationis, quia in prædestinatione non includitur sed non est distinctum quod est ex gratia ac libero arbitrio, sicut non distinguitur quod est ex causa secunda & ex causa prima, cum diuina providentia sit causa operationū secundarū causarū. Merita ergo sequentia nō sunt causæ effectus prædestinationis. Respondendū ergo, quod effectum prædestinationis dupliciter considerare possumus, videlicet in particulari, & sic meritū quod ex gratia priori præcedit, potest esse causa meritoria gratiæ posterioris. Secundū in communi, & sic impossibile est totum prædestinationis effectum habere causam ex parte nostri. Quicquid enim in homine est ipsum ordinans ad salutem, sub effectu prædestinationis comprehenditur, etiam primū ad gratiam preparationis quæ non nisi per diuinum auxilium habeat iuxta illud sermōis vltimo: Conuertere nos domine ad te, & conuertemur. Vnde quod ait Apostolus ad Roma 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit. Itemque Glossa Ambrosij super illud Ro. 9.

Miserere.

SVMME FID. ORTHOD. LIBI. 31

Miserere cui misereor, &c. Misericordiam illi daboque scio toto corde reuerfurū ad me: sic accipi debet quod vsus gratiæ præscitus, est causa collationis gratiæ secundū rationē causæ finalis. Ideo enim deus disposuit se gratiam præstaturū, quatenus homo bene vtatur eadem. Sic ergo causa prædestinationis, ipsa est diuina voluntas quæ irrationabilis esse non potest neq; iniusta, cum non sit nisi diuina bonitas. Ex ipsa verō dei bonitate ratio assignatur cur deus quosdam elegit, & aliquos reprobauit. Deus enim fecit & condidit omnia, quatenus diuina perfectio, quæ in se vna & simplex est in rebus multiformiter, in diuersis rerum speciebus atq; ordinibus relaceret. Diuinæ autem perfectiones quæ in deo sunt idem, sunt iustitia atq; misericordia. Quosdam ergo deus elegit, vt in eis misericordia resplendat: quosdam verō deficere & peccare permittit seu reprobat, vt in eis iustitia sua appareat. Electi ergo sunt vasa misericordiæ, reprobi vasa iræ. Et hanc causam reddit Apo. ad Roma. 9. dicens: Volens deus ostendere iram (i. vindiictam) iustitiæ, & notam facere potestiam suam, sustinuit (i. permisit) in multa patientia vasa iræ apra in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriā suā. Item secunda ad Timoth. capite. 2. In magna autem domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed lignea & fictilia: & quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. Cur vero hos elegit in gloriā, & illos reprobauit, non habet rationem, nisi diuinā voluntatem. Ideoque Augustinus: Quare (inquit) hunc trahat, & illum non trahat, noli iudicare, si nō vis errare. Cuius simile est in naturalibus: Materia enim secundum se, vna est & eiusdem rationis, sed quod vna eius pars à principio fuit creata sub forma ignis, alia sub forma aquæ vel terræ, ideo factum est, vt species rerum compleretur, sed cur hæc pars sit sub hac forma, & alia pars sub alia forma, ex sola creatoris voluntate dependet. Idcirco ad Romanos nono dicit Apostolus. An non potestatem habet singulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud autem in contumeliam? 1. Præterea prædestinatio, cum sit pars providentiæ, certa est, atque effectum suum infallibiliter obtinet, si referatur ad diuinæ dispositionis & ordinationis intuitum: nec tamen rebus necessitatem imponit, comparando eas ad proximās causas



D. DIONYSII CARTHUSIANI

causas naturales & proprias. Vnde quod ait Augustinus super illud Apocalyp. 1. Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, alius non est accepturus, nisi ille perdidit, sic accipi congruit. Corona enim dicitur dupliciter. Primo, ex parte predestinationis, & sic amitti non potest neque acquiri. Secundo, consideratur corona ex parte meritorum gratiarum operantis, & sic ab uno amittitur, & a deo reparatur quo ad alterum. Deus enim non sineret vnum cadere, nisi vellet alium loco cadentis erigere, secundum illud Job: Conteret multos & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis. Quemadmodum pro apostatis angelis substituti sunt homines, & pro Iudeis Gentiles.

3. Preterea numerus predestinatorum deo penitus certus est, non solum ratione cognitionis, sicut & cetera omnia, sed ratione electionis & dilectionis. Omne enim agens indit facere aliquid finitum, ut ante ostensum est deus ergo numerum certum in seipso determinato eorum qui sunt saluandi, videlicet qui concurrunt ad integritatem multitudinis electorum. Quidam autem asserunt tot homines esse saluandos quot angeli corruerunt. Alij autem, quod tot homines saluabuntur quot angeli permanserunt. Ceteri quoque affirmant tot homines esse saluandos, quot angeli lapsi sunt, & ultra hoc quod primo creati sunt. Sed melius dicitur, quod soli deo cognitus est numerus electorum in eterna felicitate locandus. Videmus autem in rebus, quod bonum excedens communem perfectionem ac statum, inuenitur in paucis, quemadmodum pauci sunt, qui sufficientem scientiam habeant dirigendi seipsos & alios. Cum ergo beatitudo aeterna sit supernaturalis, non est mirum quod pauci ad eam pertingunt, modo in hoc maxime dei misericordia lucet, quod vel aliqui ad eam perueniunt a qua tam multi deficiunt.

4. Adhuc autem ex praedictis evidens esse potest, quod praedestinatio non potest iuari precibus, vel mutari, quod actum dei praedeterminantis: qui vtiq; actus aeternus est, & essentialiter ipse deus praedeterminans. Ideoque, 1. Reg. 15, habetur. Triumphator in Israel non parces, nec poenitudine flecterem. Sed quantum ad effectum suum, praedestinatio potest precibus operibusque virtuosius iuari. Divina enim providentia, cuius praedestinatio pars est, non aufert causas secundas, sed ordinem earum complectitur. Sic quoque praedestinatur aliquis salu-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 32
a deo, ut sub predestinationis ordine cadat quicquid hominem ad salutem promouet, siue sint preces & opera suis ipsius, siue aliorum. Conandum est ergo hominibus predestinationis effectus certitudinaliter adimpleri. Vnde, 1. Petri 1, dicitur. Saragite ut per bona opera vestra, certam vestram vocationem & electionem faciatis.

Quid liber vitæ. 2. Cuius vita sit iste liber. 3. Et an aliquis de libro vitæ possit deleri. Articulus 4.

Liber autem vitæ in deo metapharice dicitur. Sicut enim apud homines conscribi solet, qui specialiter ad eos pertinent, sic ipsa electorum conscriptio in mente divina, id est, summa ac tenax memoria siue notitia eorum, quos deus saluare decreuit, liber est vitæ. Vnde liber vitæ propriè non est nisi ipsa praedestinatio dei. Et quoniam non est consuetum eos conscribi qui repudiantur, ideo reprobis non correspondet liber mortis, sicut praedestinis liber vitæ. Quandoque verò dicitur liber vitæ quædam vis diuina, qua fiet, ut vniuersique opera sua bona vel mala in memoriâ reducantur, & sic loquitur Augustinus de libro vitæ. 22. libro de ciuitate dei.

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

3. Porro, quidam ponunt nullum deleri de libro vitæ, secundum veritatem, sed secundum hominum cognitionem: ut tunc aliquis dicatur de libro vitæ deleri, quando gratiam perdit, & mortale peccatum incurrit, qui tamen si finaliter peccet, nunquam veraciter scriptus extitit in libro vitæ. Sed apertius dici potest, quod nemo deletur de libro vitæ quantum ad praedestinationem praedeterminatoris, sed solum quantum ad effectum praedestinationis videlicet gratiam. Quicumque enim habet gratiam dei gratum facientem, dignus est vita aeterna, & sic dicitur scriptus in libro vitæ qui tamen deficere a gratia excidere potest: & si exidit, deleri dicitur, sed tunc non fuit scriptus in libro vitæ simpliciter & ex praedestinatione diuina, sed secundum quid & ex gratia. Sic ergo deleri potest a libro vitæ, non per comparisonem ad dei notitiam



D. DIONYSII CARTHUSIANI

initium, quæ utique certa est atque immobilis, sed per comparationem ad rem scitam, quam deus scit dignam vitam gloriæ dum gratiam habet, indignam verò, dum eam amittit.

¶ *Utrum in deo sit potentia. 2. An potentia dei sit infinita. 3. An deus sit omnipotens. 4. An possit facere præterita non fuisse. 5. An possit facere quæ non fecit, vel prætermittere quæ fecit. 6. Et si ea quæ fecit, possit facere meliora. Articulus. 35.*

Duplex denique est potentia, scilicet actiua & passiva. Passiua autem potentia deo non cõperit, sed actiua. Oñsum est enim, quod deus est actus purus, cuius semper in actu atque perfecti. & sic diuina potentia est summè actiua, ipsa enim omnia perficit & à nullo perfici potest, sed est in se omnino completa. Nec potentia dei ab eius actione distinguitur, sed utrunque est diuina essentia, quoniam in deo idem sunt esse posse & agere.

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

3. ¶ Porro secundum philosophum quinto Metaphysicæ possibile dupliciter dicitur. Vno modo, quo ad certam ac determinatam potentiam. Alio modo, simpliciter & absolute. Deus ergo est omnipotens absolute loquendo, quidquid enim fieri potest, deus facere potest: omne autem illud fieri potest cuius extrema non sunt incompossibilia, id est, cuius prædicatum non repugnat subiecto: sicut possibile est hominem esse senem, impossibile verò est hominem esse asinum. Vnicuique denique actiue potentie correspondet passiua potentia seu possibile, quoniam omne agens producit simile sibi. Diuina autem potentia est ipsum esse diuinum, quod illimitatum & infinitum est: quidquid ergo non est prohibitum ab esse, id est, omne cui non repugnat ratio entis, fieri potest à deo. Enti verò opponitur non ens: quæcunque autem contradictionem implicant, habent repugnantiam ad hoc ut sint: Ideoque talia fieri nequeunt, & melius dicuntur non posse fieri, quàm quod deus non possit ea facere. Ea verò quæ ad passiuam potentiam spectant, ut moueri, & quæ imperfectionem vel defectum includunt, diuine omnipotentie nequaquam cõueniunt, nec eam diminunt, sed ostendunt. Dicitur autem deus omni-

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I 33

omnipotentiam suam parcendo & miserando maxime manifestare, per hoc enim quod peccatū liberè donat, ostenditur nullius superioris legi astringi, sed omnia secundum propriam voluntatis libertatem peragere: qui enim superioris legi subijciatur, non ignorat nec agit nisi secundum voluntatem alterius.

4. ¶ At vero præterita, inquantum præterita, non fuisse, contradictionem implicat, sicut contradictionem implicat, Petrus non sedere dum sedet. Pater ergo, quod præterita non fuisse non subest diuine potentie. Itaque licet deus posset omnem corruptionem mentis & corporis tollere & ablatur integritatem restituere, scilicet castitatem & sexus integritatem, non tamen possibile est corruptam, inquantum huiusmodi, non fuisse corruptam, quemadmodum impossibile est eum qui peccauit, non peccasse.

5. ¶ Amplius aduertendum, quod deus possit alia facere, immo alium rerum ordinem & cursum procedere quàm modo facit, licet enim diuina potentia nil agere possit nisi secundum ordinem diuine sapientie, cum dei potentia sit sua sapientia: tamen diuina sapientia non est ad hunc rerum modum vel ordinem limitata. Ratio namque ordinis quem sapientia suis effectibus imprimit, ex fine accipitur, finis autem omnium rerum vltimus & summus est bonitas dei. Hunc autem finem creaturæ non æquant, nec est ipsis iste finis proportionatus, sed incomparabiliter eas excedit. Propter quod diuina potentia vel sapientia nullatenus determinata est vel coartata ad aliquem certum ordinem, cursum, vel modum rerum. Ex quibus duplex error confunditur. Primus, eorum qui asserunt necessitatem naturæ: sic enim non posset à deo alia spectetum natura & alius ordo procedere quod nunc est. Secundus, error illorum, qui opinabantur diuinam potentiam ad istum entium ordinem limitari propter ordinem sapientie atque iustitie dei, sine quo deus nil agit. Quoniam verò potentia sumitur velut exequens, sapientia sicut dirigens, voluntas ut imperans: ideo quod attribuitur diuine potentie secundum se consideratur, dicitur deus posse absoluta potentia, & huiusmodi est omne id, in quo ratio entis potest saluari: quæ autem attribuitur diuine potentie tanquam exequenti imperii voluntatis iustitiae, dicitur posse de ordinata potentia.

6. ¶ Præterea bonitas rei est duplex, videlicet substantialis & ad essentiam.

TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

DIONYSII CARTHUSIANI

ad essentiam & speciem pertinēs, & hanc deus nō potest, facere meliorem in rebus, species enim consistunt in indivisibili: & si aliqua eis perfectio adijciatur, non permancbūt eē de naturā & species, velut si addatur quaternario vnitas aliqua, erit mox alia species numeri. Alia autē est bonitas quę accedit rebus, vt sapientia pulchritudo, & quo ad hęc potest deus facere ea quę fecit, meliora. Et quoniam ratio boni in perfectione consistit, simpliciter concedendū est, quod deus posset facere meliora ea quę fecit. Considerandum quoq; quod Christi humanitas ex hoc quod est verbo vnita & beatitudo creatura, quia est dei fructio, & beata virgo, quoniam est mater dei, sortiuntur quandam dignitatem immensam ex bono diuino infinito & quo ad hoc nō potest aliquod melius eis fieri.

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

Beatitudo preterea in duob; consistit. Pertinet enim ad eam quod sit bonum perfectum. Secundū, quod sit in natura tali quę possit propriam operationem & perfectionē cognoscere, & actus sui dominū possidere. Cum ergo deus sit bonum immensum & intellectuālis natura atq; voluntatis libertatē, constat beatitudinem deo summe competere: & est in ipso omnium bonorum cōgregatio vel magis possessio, nō per modum compositum, sed simplicem, indiuisum & vnum.

2. Denique beatitudo cōpetit Deo secundū intellectuālem operationem, sicut & alijs beatis, quāuis in ipso sint idē esse & agere. Perfectissimū namque in omni intellectuāli natura, est actio intellectus, qua omnium capax consistit.

3. Duo autem considerantur in beatitudine, scilicet obiectum intellectuālis operationis, & ipsa operatio intellectus. Solus autem deus est essentialiter beatitudo omnium, quātū ad felicitatis obiectū, in ipso enim omniū beatitudo consistit, sic quod diuina essentia est obiectum intellectus beatorum deo fructum, sed quo ad actum beatitudinis, sic beatitudo est aliud creatum in creatis, videlicet operatio intellectus deum cernentis. In deo autem actio atque obiectum sunt idem.

4. Porro dei beatitudo omnem felicitatem completitur, quid

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 14

tur, quidquid enim desiderabile est, vel in vera vel in falsa beatitudine, in deo eminētissimē & vere existit. Nā de contemplatiua beatitudine habet sui & omniū cognitionē perfectam, de felicitate quoque actiua habet totius mundi gubernationem, de terrena verō felicitate quę in diuinis, voluptate, potestate & fama reponitur, habet pro diuinis omni modam sufficientiam, pro voluptate, gaudiū de se, & delectationem de omnibus operibus suis, pro potestate omnipotentiam, pro fama habet omnis creaturę admirationem. Et hęc omnia in deo vere & intellectualiter sunt, & in alijs inordinate & false queruntur.

1. An sit processio in diuinis. 2. An aliqua diuina processio sit generatio. 3. An prater generationem sit in deo aliqua processio. 4. An illa processio sit dicenda generatio. 5. Et vtrum sint solum due processiones in deo. Artic. 37.

Postquam considerata sunt quę ad diuinę essentię vnitatem respiciunt, tunc de his considerare oportet, quę personarū trinitatem concernunt. Quoniam ergo scriptura diuersis nominibus ad processionem spectantibus docet in deo esse aliquam processionem, quemadmodū Iohan. 5. Christus ait: Ego a deo processi, Ideo diuersi diuersimodē hanc processionem intellexerunt. Atrius enim exposuit eam secundū quod effectus procedit a causa: vnde dixit filium dei esse: potentiam patris creatam, & spiritum sanctum esse vtriusque creaturam. Sabellius vero hanc processionem accepit secundum quod causa procedit in suum effectum, mouendo ipsum, vel similitudinem suam ei imprimendo. Vnde asseruit patrē esse filium, prout ipse pater carnem assumpsit, eundēque esse spiritum sanctum, prout rationalem creaturā sanctificat, & ad vitam mouet. Vtriusque autem istorum non accipit processionem diuinam nisi pro emanatione ad extra, & sunt contra virosque sufficientia scripturę testimonia. Sciendum ergo, q; processio est secundū aliquam actionem. Actio vero est duplex, videlicet in agente manēs, vt velle, cognoscere: & egrediens, vt calefacere, & edificare. Itaque secundū actionē immanentem accipitur quędam processio ad intra, quemadmodum in intellectu potissimē patet: ex hoc enim quod intellectus intelligit, procedit intra ipsum quidam conceptus de re intellecta ex eius notitia proficiens, quē conceptum vox oris significat appellatur.

E a que

D. DIONYSII CARTHYSIANI

hinc verbum cordis, quod designatur verbo vocis. Hæc ergo dei ad intra processio, non est intelligenda secundum corporalem rerum, sed secundum intellectualium substantiarum modum: qui etiam modus à perfecta divinæ processionis representatione occumbit. Divina ergo processio non est localis aut corporalis, sed intellectualis & immanens: ppter q̄ procedēs in diuinis nō est diuersum ab illo, à quo procedit. Nā quo aliquid secundum intellectualē emanationē perfectius procedit, eo similis est magisque vnū cum illo à quo procedit: quo enim quid magis intelligitur, tātō eius conceptus est intelligētī plus vnitus & intinuis. Intellectus nāq; per hoc quod actū intelligit, vnū efficitur cum re intellecta. Quoniā ergo diuinum intelligere est penitus simplex, oportet verbum diuinæ mentis omnino esse idē in essentia cum eo, à quo procedit, sine omni diuersitate.

1. ¶ Porro generatio vno modo accipitur cōmuniter pro omni mutatione de nō esse ad esse: & sic omnib; generalibus cōuenit. Alio modo sumitur propriē, prout in rebus viuētib; inuenitur, & sic generatio designat originē alicuius viuētis à principio vitæ coniuncto, & vocatur natiuitas. Nec tamen sic procedens dicitur genitū, nisi procedat secundū rationem similitudinis, non enim capillus capitis est filius hominis. Similitudo quoque non quælibet sufficit, nō enim vel mis ex carne hominis nascens est filius hominis. Itaque nō sufficit similitudo in genere, sed exigitur similitudo specificā scilicet vt procedēs sit eiussdē naturę in specie cū illo à quo procedit, vt homo generat hominem, leo leonē. Generatio ergo eorum viuētium quæ procedunt de potētia in actum, includit primam rationem generationis, videlicet exitū de nō esse ad esse. Generatio autem eius quod nō tendit de potentia in actum, excludit primam generationis rationē, sed admittit secundum, vt scilicet genitum accipiat à generante naturam secundum propriam similitudinē. Et hoc modo verbi diuini intellectus processio, generatio est vocāda. filius enim est similitudo patris & eiussdē cū eo essentia, quoniā in deo sunt idem intelligere & esse. Vnde verbū humani intellectus non est filius hominis, nec eiussdē cum intellectu essentia, quia in nobis non sūt idem intelligere & esse, sed in deo sunt vnū & idem esse atque cognoscere seu intelligere, ideoque verbū dei est verus deus & veri dei verus filius.

us patris

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 35

us patri cōsubstantialis. Quauis autē filius à patre acceptus esse & quicquid habet, non tamen esse filij est sic receptum, quasi non sit in se subsistens, sed in aliquod subiectum insitum: dicitur ergo acceptum, quia non est à seipso.

3. ¶ Amplius, cum diuina processio sit secundū actionē ad intra actio vero ad intra in intellectuali substantia nō est nisi actio intellectus & volūtatē: propterea processio quæ in diuinis est, præter verbi generationē, nō est nisi secundū volūtatē operationē, secundū quam amor à volūtate procedit per quē amatum in amante consistit, sicut per verbi conceptionem res quæ intelligitur, in intelligētē esse asseritur. Quauis ergo dei voluntas & intellectus sint vnū in re, distinctę tamen processionē eis conueniunt & secundum ordinem se habētēs. Nam amoris processio verbi processionem prætergit cum nihil sit in voluntate nisi per intellectum apprehensum, nō enim amatur incognitum. Quemadmodum ergo est ordo verbi ad principium à quo profuxit, quauis secundum rem sit vtriusque vna essentia: sic quauis in diuinis intellectus atque voluntas sunt idem, tamen quoniam de ratione amoris est vt non procedat nisi à conceptione intellectus, ideo habet processio amoris distinctionem ordinis vel originis à processione verbi in diuinis.

4. ¶ Præterea ista amoris processio in diuinis nō est generatio, hæc enim ponitur inter intellectum & voluntatem distinctio, quod intellectus perficitur per hoc q̄ inclinationē habet ad rē volitam. Vnde processio intellectus est secundū rationem similitudinis, propter quod generatio dicitur. Nā omne generans generat sibi cōsimile. Processio demum voluntatis nō est secundum rationem similitudinis, sed impellens atque mouētis in aliquid. Quod ergo in diuinis procedit per modū amoris, nō procedit vt genitum vel filius, sed vt spiritus, quo nomine motio atq; impulsio designatur, prout quis ex amore ad aliquid agendum moueri, impelliq; dicitur. Quauis ergo spiritus sanctus ab vitroque diuinā naturam accipiat, non tamen natus censetur, quia non secundū similitudinis rationem producit. Pertinet tamen similitudo aliquo modo ad amorem, non quod amor sit similitudo amati, quemadmodum verbum est similitudo intellecti, sed inquantum similitudo est amoris principium, quia etiā processio verbi in diuinis habet speciale nomē, dicitur enim generatio.

E 3

D. DIONYSII CARTHUSIANI

neratio, ideo nomen processionis remanet quasi proprium spiritui sancto.

5. *¶* Insuper non sunt in diuinis nisi predictæ duæ processionis ad intra, quoniam actio ad intra seu immanens nō est in intellectuali natura nisi secundum intellectū & voluntatem. Potentia vero est principium agendi in aliud, unde secundum potentiam sumitur emanatio ad extra, scilicet creaturam à deo. Rursus quoniam deus vno simplici actu cuncta intelligit, vnoque actu omnia vult, non potest in eo esse processio verbi ex verbo aut amoris ex amore, sed est in eo vnum solum verbum perfectum, & vnus amor perfectus in quo perfecta dei fecunditas manifestatur.

¶ *Utrum in deo sint relationes reales. 2. An sint solum ad extra affixæ vel diuina essentia. 2. An possint in deo esse plures relationes realiter distinctæ. 4. Et de numero eorum.*
Artemius. 33.

Sciendum vero, quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, dicitur aliquid esse secundum rationē & non secundum rem. Alia enim genera prædicamentorum secundum propriam rationem important aliquid ali-
cui inhiærens: quæ autem dicuntur ad aliquid, ex sua ratione solum respectum designant vnus ad aliud, qui respectus interdu-
m est in ipsa re, & cum aliquæ res secundum naturam suam adinuicem ordinatæ sunt, & intellectionem mutuam habent, vt seruus & dominus: tales ergo relationes oportet esse reales. Dum vero iste respectus est solum in apprehensione rationis, dicitur relatio secundum rationem. Cum vero aliquid procedat à principio eiusdem naturæ, oportet vtrumque vnus atque eiusdem ordinis esse, & sic realem relationē formatur adinuicem. Diuinae autem processionis sunt in eadem natura, ideoque reales sunt. Quod ait Boëtius relationes in diuinis vnus ad alium esse similes relationi eiusdem ad seipsum, verum est quo ad hoc, quod in diuinis non est personarum essentialis diuersitas.

3. *¶* Præterea in quolibet prædicamento accidentis duo considerari possunt. Primum est esse, quod competit vnicuique eorum prout est accidens, & hoc est inesse. esse namque accidentis est inesse. Secundū est propria ratio cuiuslibet eorum, quæ in omnibus accidentis generibus, præter in ad aliquid sumit per cōparationē ad subiectū cui inest: sicut quantitas est mensura

mensura substantiæ, &c. Sed propria ratio relationis nō attenditur in cōparatione ad subiectum cui inest, sed in cōparatione ad aliquid extra. Si ergo consideremus in rebus creatis relationes in quantum huiusmodi, sic sunt assistentes non quasi intrinsecus, sed foris affixæ, sed significantes respectum quodammodo contingentem rem relatum, prout ab ea tendit in alterum. Si autem consideretur relatio, prout est accidens, sic inhiæret subiecto, habens esse accidentale in ipso. Itaque Gilbertus Porretanus, qui dicitur posuisse, quod relationes in diuinis sunt assistentes seu affixæ extrinsecus (quod tamen postea in Remensi concilio fertur reuocasse) non considerauit relationes nisi primo modo. Quidquid vero in rebus creatis importat esse accidentale, hoc prout deo ascribitur, designat esse substantiale. Unde relatio prout in creatis dicitur esse subiecto inhiærens, transferatur ad diuina: sic quod in deo realiter est, non tamen vt accidens, sed idem cum diuina essentia in re, differens ab ea sola ratione. Relatio namque respectum seu habitudinem dicit, non ad diuinam essentiam, sed ad suum oppositum, essentia vero absolute accipitur. Dicuntur autem non nisi duo prædicamenta esse in diuinis, puta substantia & ad aliquid. Omnia enim alia habitudinem includunt ad id à quo dicuntur, tam secundum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nil autem in deo potest habere habitudinem, ad id, in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter simplicitatem diuinam. Verū tamen sicut. 8. de trinitate dicit Aug. Omnis res quæ relatiue dicitur, est aliquid præter relationem. Dominus enim, & homo est, & aliterius princeps. In rebus autē creatis est aliquid reale sub relatione. Sed in diuinis non est aliquid absolutum realiter, aliud à relatione, sed ratione duntaxat. Nam diuina essentia propter immensam suæ perfectionis plenitudinem nullo nomine perfectē exprimitur, sed ipsa in se eminentissimè cōtinet, tam id, quod nomine absolute exprimitur, quàm id, quod importat relatio.

3. *¶* At vero quoniam de ratione relationis est respectus ad alterum, sicut in deo est, realis relatio, sic oportet quod in eo sit realiter relatiua oppositio, quæ semper distinctionem includit. Itaque in deo est realis distinctio, non vtique, secundum aliquid absolutum, i. in diuina essentia, sed secundum rem relationem. Paternitas quippe & filiatio realiter distinguuntur

Universidad de Deusto
Biblioteca

D. DIONYSII CARTHUSIANI

inter se, sed ambe sunt vna supersimplex diuinitatis essentia. Id autem quod dici solet, quæ vni tertio sunt idem, sunt idem inter se, verum est in his quæ sunt idem re, & ratione, vt vestimentum, & tunica. Sic igitur patet quod in libro de trinitate dicit Boëtius: Substantia in diuinis continet unitatē, relatio autem multiplicat trinitatem.

4. ¶ Insuper secundum Philosophi. 1. Primæ Philosophiæ: Omnis relatio fundatur super quantitatem, vt duplū dimidium vel super actionem, & passionem, vt dominus seruus, pater filius. Cum ergo in deo non sit quantitas, omnis diuina relatio fundatur super actionem, secundum quam in deo est processio. Dictum est autem, quod in deo sunt due processiones secundum duplicem actionem ad intra, videlicet intellectualem, & voluntariam. Secundum utramque autem processionem sumuntur duæ relationes oppositæ, quarum vna est eius quod procedit, alia ei⁹ à quo est processio. Processio ergo verbi dicif generatio relatio autem principij generationis paternitas dicitur, relatio quoque procedētis à tali principio filiatio nominatur. Processio autem amoris in deo propriū nomē nō habet, vnde nec relationes eā cōsequētes propria nomina sortiuntur, sed relatio principij huius processionis, vocatur spiratio, relatio vero procedētis, processio: quāuis hec duo nomina nō ad relationes, sed ad originem seu processionem pertineāt.

¶ De distinctione personarum. 2. De comparatione eius ad substantiam hypostasim. 1. An nomen personæ in diuinis conueniat. 4. Quid etiam ibi designet. Articulus. 39.

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

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 37

nunc tamen accipitur pro ipsa essentia rei.

1. ¶ Denique substantia vno modo significat, quidditatem quam definitio explicat: & sic greci substantiam vocant vñā, nos autem essentiam vel naturam. Secundo, substantia dicitur subiectum vel suppositum, quod in genere substantiæ subsistit, & vocatur suppositū, quod est nomen intentionis. Itē vocatur res nature, in quātum nature communi supponitur, & subsistentia, prout consideratur vt in se subsistens, nō inherens. Dicitur quoque hypostasis vel substantia, secundum quod accidentibus substat. Est id quod tria hæc nomina in toto genere substantiarum communiter important, hoc nomen personæ in genere intellectualium substantiarum designat. Haber tamen nomen hypostasis apud Græcos ex propria significatione, vt significet quodcunque indiuiduum substantiæ: quāuis ex vsu loquendi sumatur communius pro indiuiduo rationalis naturæ, causa excellentiæ suæ. Vnde quemadmodū nos dicimus in diuinis tres personas & substantias, sic Græci dicunt illic tres hypostases & substantias.

3. ¶ Porro nomen personæ deo maxime competit quantū ad id cui nomen imponitur, pertinet enim hoc nomen ad perfectionē. Nam homines in dignitate cōstituti personæ solent vocari. Propter quod aliqui personā definiendo dicunt: Persona est hypostasis proprietate ad dignitatem pertinēte distincta. Sciendum autem, quod nomen hypostasis deo nō competit, quantū ad id à quo nomē imponitur. Nunc enim inductum est: quod hypostasis dicit, eod quod accidentibus substat. Sed quo ad id cui nomen imponitur, deo congruit imponitur namque ad significandam rem subsistentem. Dicit tamē Hieronymus sub nomine hypostasis latere venenum. Nam antequā significatio eius erat aperta apud Latinos, hæc reici per hoc nomen de ceperant simplices vt confiterentur in diuinis plures essentias, sicut confitemur plures personas, propter hoc fit quod nomen substantiæ, cui correspondet in Græco nomen hypostasis, à Latinis sumatur pro essentia.

4. ¶ At vero quid nomen personæ in diuinis significet, difficultatem sortitur ex hoc, quod de tribus personis pluraliter dicitur præter cetera essentialia nomina. Item nō est nomen relatiuum, non enim ad aliquid dicitur. Quidam ergo dicunt, quod nomen personæ ex propria vi non nisi substantiam seu essentiam in diuinis designet, sicut hoc nomen de-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

vel sapiens, sed propter instantiā hereticorum accommodatum est nomen hoc ex ordinatione Concilij, vt poni queat pro relationali, præsertim in plurali, vel cū nomine numerali, aut partitio. Sicut cū dicim⁹, Tres psonæ: Et, Alia est psona pater, &c. In singulari verò numero possit sumi indifferenter absolute & relative. Istud autem videtur non sufficere. Si enim hoc nomen ex visu significationis non importet nisi essentiam in diuinis, sic hereticorum peruersa loquacitas ac loquax peruersitas, impudens & garrula, nō fuisset contenta: sed magis ad resistendum confortata atque accessit. Ideoque alij asseruerunt, quod nomen personæ in diuinis simul significet essentia & relationē. Quorū quidam dixerūt quod significaret essentiam in recto, relationem verò in obliquo, dicitur enim persona quasi per se vna. Alij autē dixerunt quod significaret essentiam in obliquo, relationem in recto: & hi veritati magis appropinquauerunt. Aduertendum ergo, quod aliquid est de significatione minus communis, quod non est de significatione magis communis. Vnde alia est significatio personæ in communi, de qua nunc dictum est, & personæ diuinæ. In omni vero natura intellectuali persona significat substantiam rationalem individualemente individuum, quod est individuum seu indistinctum in se & distinctum ab alijs. In diuinis autem distinctio non est nisi per relationes originis, quæ non sunt accidentales in deo, sed sunt diuina essentia, vnde & per se subsistunt quædammodū diuina essentia. Sicut ergo deitas est deus, ita paternitas diuina est deus pater, qui est persona diuina. Persona igitur significat relationē vt subsistentē, & hoc est significare relationem per modū substantiæ, quæ est subsistens hypostasis in diuina natura. Hoc ergo modo verū est, quod persona significat relationem in recto, essentia in obliquo. Significat quoque essentiam in recto, & relationem in obliquo, prout essentia est idē quod hypostasis: hypostasis verò in diuinis significatur vt relatione distincta. Sic ergo innoscitur, quod persona stat pro relationali non solum ex visu loquentium, sed etiam ex propria significatione. Quia demum persona significat relationē nō per modum relationis, sed vt subsistentem personam, idcirco septimo de trinitate ait Augustinus. Cū dicimus personā patris, non aliud dicimus quam substantiā patris: ad se quippe dicitur persona, non ad filiū, Sciendū quoque, quod hæc vox quid,

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 38

quid, quandoque querit essentiam, vt cū queritur, quid est homo, responderetur, animal rationale: interdum verò querit suppositum, vt dum interrogatur, quid natus in mari & dicitur, piscis. Et sic querētib⁹ quid sunt tres? scilicet pater, verbum, & spiritus, respondendum est, tres personæ. Quāuis autem in ratione personæ diuinæ comprehendatur relatio, nō tamen nomen personæ equiuoce competit deo & angelis atque hominibus: Quāuis nec vniuocē eis cōueniat, cū nihil dicatur vniuocē de deo & creaturis, iuxta præhabita.

¶ An sint plures persona in diuinis. 2. De numero earum. 3. Quid termini numerabiles significant in diuinis. 4. Et de communitate nominis, persona.

Articulu.

40.

Consequitur deniq; ex præostensis, q; in diuinis sint plures personæ. Persona namque significat relationem, vt subsistentem in diuina natura hypostasin. Cū ergo sint in diuinis plures relationes, sunt quoque ibi plures personæ. Hoc tamen diuine simplicitati nō derogat. In deo enim est vritas atque simplicitas summa corū quæ absolute dicuntur. Et sic ait Boetius, quod in deo nō est numerus. Relationem autem distinctio compositionem nō facit in eo in quo est, quia ad alterum semper refertur.

1. ¶ Præterea quauis in deo sint quatuor relationes, non tamen nisi tres personæ. Nam relationes non cōstituunt distinctionem personarum, nisi ratione oppositionis relationali. Ideoque oportet duas relationes oppositas ad duas pertinere personas. Relationes autem non oppositæ ad eādem spectant personam. Vnde paternitas & filiatio duas personas cōstituunt & paternitas est pater subsistens, filiatio autem, subsistens persona filij seu subsistens, fili⁹. Aliæ verò duæ relationes, scilicet processio & cōmunis spiratio, nec paternitati, nec filiationi opponuntur, sed sibi inuicem: nō ergo eīdē personæ cōueniunt, sed vna earum ad distinctam personam pertinet, alia verò, patri & filio competit. Processio verò per modum amoris ad spiritum sanctum est pertinens.

3. ¶ Porro omnis pluralitas diuisionem consequitur. Est autem duplex diuisio, scilicet materialis ex diuisione continua ex qua causatur numerus, qui est de genere quātitatis, & solum inuenitur in rebus materialibus. Alia verò diuisio vocatur formalis, & fit per oppositas differentias, ad quā sequitur numer⁹ seu multiitudo quæ nō est de aliquo certo genere,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

re, sed est transcendens, secundum quod ens patitur per vnum & multa. Talis ergo numerus seu multitudo in corporeis inuenitur. Quidam autem non nisi primam multitudinem considerant, quia in deo non est quantitas discreta, dixerunt quod termini numerabiles nil ponunt in deo sed remouent solum suum oppositum, & hoc magister in Sententijs asserit. Nos verò qui affirmamus terminos numerales aliquid ponere in diuinis, accipimus terminos hos non à multitudine materiali vel numero, qui est species quantitatis, sed prout sumitur à multitudine vel numero transcendente: Hæc autem multitudo se habet ad ea de quibus prædicatur, sicut vnum quod conuertitur cum ente ad ens, quod vnum nihil reale addit super ens, sed in diuisionem duntaxat. Dicitur enim vnū, quod est indiuisum. Quicquid ergo dicitur vnū, designatur vt indiuisum. Pariformiter cū dicuntur res multe, multitudo sic accepta designat res illas cum indiuisione circa vnamquæque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, & vnum quod est principium eius, ponunt aliquod accidens, & super addit aliquid enti. Vnde termini numerales in diuinis significant ea, de quibus prædicantur, nil addendo nisi indiuisiōnem quæ nil reale adiungit, & quoad hoc magister bene asseruit, & auctoritates Hilarij atque Ambrosij ita concordant, ait nempe Hilarius quatto de trinitate. Sustulit solitudinis ac singularitatis intellectum processio consortij, idem pluralitatis. Itemque Ambrosius libro de trinitate. Cū vnum deum dicimus, vnitatem pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in deo ponimus.

4. ¶ At verò certum est, nomen personæ aliquo modo esse commune tribus personis in diuinis, nam vnaquæque earum vocatur persona, & omnes simul sunt tres personæ, hæc autem communitas non est cōmunitas rei, qualiter nomen essentis tribus cōmune est, quia quælibet diuina persona est diuina essentia, & oēs simul sunt vna essentia. Si ergo persona esset tribus personis cōmune, secundū rē, oporteret tres personas esse vnā personā. Vnde cōmunitas ista nō est solū cōmunitas intentionis vel negationis, sed rationis, eo modo quo in rebus humanis indiuiduū vagū commune existit. Tale enim indiuiduū, scilicet aliquis equus, quidam homo in portat naturam communem cū determinatio modo existendi, qui singularibus competit. Genera verò & species ipsas naturas cō-

munera

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 19

munes important, sed ipsum singulare, vt Socrates vel Cicero, significat aliquid determinatum atque distinctum in natura. Nomen autem personæ non est impositum ad significandum indiuiduum ex parte naturæ, sed ad designandum rem in tali natura subsistentem. Hoc verò secundum rationem commune est tribus personis, nam vnaquæque earum subsistit in diuina natura, & est distincta ab alijs. Nomen ergo personæ secundum rationem commune est tribus.

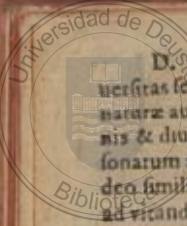
¶ An in diuinis sit trinitas. 2. An filius sit alius à patre. 3. An dictio exclusiua addi possit termino essentiali in diuinis. 4.

An possit adiungi termino personalis. Art. 51.

¶ Quoniam in diuinis cōceditur pluralitas personarum quæ numerum diuinarum personarum indeterminatè designat, vtendū est nomine trinitatis, quo prædicta pluralitas determinatè exprimitur. Dicitur enim trinitas secundū etymologiam nominis, quasi triū vnitatis, & sic significat vnam essentiam triū personarum. Secundum proprietatem autem vocabuli importat numerum personarum ab vnius essentia, non autem significat personarum relationes, vnde secundum nomen non refertur ad aliud. Sciendum quoque quod nomen collectivum duo includit, videlicet pluralitatem quādam & ordinem ad aliquod vnū. Quantum ergo ad primum, hoc nomen trinitas cū nominibus collectivis cōmunicant, non autem quoad secundū, quia in deo non solum est vnitatis ordinis, sed etiam essentia. Nō est autem in deo triplicitas, quæ est species inæqualitatis, sed nec trinitas est trina, sic enim sequeretur quamlibet trinitatis vnitatem, id est vnamquamque personam esse triuam.

¶ Amplius, vt ait Hieronymus, ex verbis inordinatè prolati inuenitur hæresis. Ideoque secundum Augustinū. 1. de Trinitate. Cum de trinitate loquimur, cū cautela atque modestia est agendum, dū verò de trinitate loquimur, duos errores oppositos oportet vitare, & mediū temperatē seruare. Arius enim concessit cum trinitate personarum trinitatem naturarum. Sabellius verò cū vnitatem personarum vnitatem essentia. Idcirco ad vitandum Arii errorem, cauere debemus in diuinis nomina diuersitatis & differentia, ne vnitatis tollatur essentia. Possumus verò vti nomine distinctionis ratione relationalis oppositionis. Si ergo alicubi in scriptura authentica differentia vel diuersitas personarum asseritur, sumitur di-

uersitas



DIONYSII CARTHUSIANI

ueritas seu differentia loco distinctionis. Rursus ne diuinæ naturæ auferatur simplicitas, vitandum est nomen separatio-
nis & diuisionis, quæ est totius in partes. Et ne tollatur per-
sonarum æqualitas, vitatur disparitas. Ne autem negetur in-
deo similitudo, vitandum est nomen alieni & discrepantis. Itē
vitandum errorem Sabellij, vitandum est nomen singulari-
tis, ne tollatur communicabilitas diuinæ essentiae. Vnde se-
ptimo de trinitate ait Hilarius. Patrem aut filium singularem
deum prædicare, sacrilegum est. Ne autem tollatur numerus
personarum, vitare oportet nomen vnici, & eam nomē cō-
iuncti, ne auferatur ordo naturæ à diuinis personis. Propter
quod Ambrosius primo de trinitate dicit: Nec confusum est,
quod vñ est, nec multiplex esse potest, quod indifferēs est.
Vitandū nec ostentiam nomen solitarij, nec cōsortium trinita-
tis negetur. Vnde. 4. de trinitate ait Hilarius: Nobis (inquit)
nec solitarius, neque diuersus deus confitendus est. Verūm
hoc nomen, aliis, masculinē acceptum, non nisi personalem
distinctionem designat, & ergo conuenienter dicitur filius
alius à patre, quia est aliud suppositum, aliaque diuinæ natu-
ræ hypostasis, quā pater. Diuersitas verò requirit distinctio-
nem substantiæ. Differentia etiā distinctionem ex parte for-
mæ insinuat. Forma autē in diuinis vna sola est. Et ergo no-
men differentiae non propriē conuenit in diuinis. Virtus
tamen eo Damascenus in diuinis, secundum quod proprietates
relatiua per modū formæ significatur in diuinis. Dicit enim,
quod hypostases non differunt adinuicem secundum sub-
stantiam, sed secundum determinatas proprietates.

3. ¶ Adhuc autem aduertendum, quod hæc dictio solus, re-
nē potest categoricē & syncategoricē. Dicitur autem di-
ctio categorica, quæ ponit rem significatam, circa aliquod
suppositum, vt albus circa hominem quum dicitur albus. Sic
ergo accipiendo hoc nomen solus, addi non potest alicui
termino in diuinis. Poneret enim solitudinem circa illud, &
sic sequeretur deum esse solitariū. Dictio autem syncathe-
gorica nominatur, quæ ordinē prædicati ad subiectū impor-
tat, vt omnis, nullus, & etiā hæc dictio solus, quādo excludit
omne aliud suppositum à subiecti cōsortio, vt cum dico so-
litate solus scribit, non est sensus quod Socrates sit solitari-
us, sed quod nullus sit ei in actu scribendi coniunctus, quan-
tis multi secum existāt. Hoc igitur modo potest hæc dictio
solus,

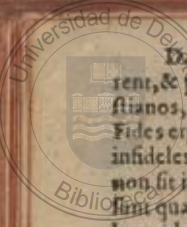
SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 40

sol' addi termino essentiali in diuinis, prout omnia alia à cō-
sortio prædicati tolluntur, sicut cum dico, solus deus est æ-
ternus. Sciendum verò, quod si in diuinis non esset persona-
rum pluralitas, de' solitarius diceretur, licet angeli & animæ
sanctæ cum eo existerent. Solitudo enim non tollitur per as-
sociationem rerum alterius naturæ. Nam homo stans in hor-
to dicitur esse sol', quāuis sint ibi multæ plātæ & arbores. An-
geli autē & animæ sunt extraneæ quidditatis à diuina natura.

4. ¶ Extranea hæc propositio vel sibi consimilis, Solus pa-
ter est deus, cum scilicet dictio exclusiua adiungitur termino
personali in diuinis, est multiplex. Nam, vt dictum iam est, si
solus seruetur, categoricē falsa est: si verò teneatur syncate-
goricē, multiplicem sensum habet. Nam si excludat, à for-
ma subiecti sic vera est, est enim sensus, Sol' pater est de', id
est, ille cum quo null' alius est pater: & sic sexto de trinitate
exponit eam Augustinus: hic tamen sensus non est in modū
loquendi consuetus. Vnde secundum proprium sensum ex-
cludit à prædicati cōsortio: si ergo excludit alium masculi-
nē, est falsa: si verò aliū excludit neutraliter, vera est, filius eni-
m & similiter spirit' sanctus est alius à patre, nō aliud. Sed
quoniam solus propriē concernit subiectum, magis se habet
ad excludendum aliū masculinē, quā aliud. Ideo huiuscemo-
di locutio non est extendenda, sed exponenda, si alicubi cō-
periat in scriptura authentica. Ecclesia autem quæ cantat
de filio. Tu solus sanctus, Tu solus dñs, &c. nō absolute hoc
dicit, sed mox addit, Cum sancto spiritu in gloria dei patris;

¶ An per naturalem rationem possint cognosci diuina persona. 2. Et
an sint eis aliquæ rationes attribuenda. Articulus 52.

Q Stensum est autem in superioribus, deū non posse
agnosci per naturalem rationem, nisi ex creaturis,
prout causa cognoscitur per effectū. Cū ergo trīū
personarū sit vna virtus agendi & indiuisa actio ad
extra non possunt ex creaturis cognosci, nisi quæ ad diuinæ
essentiæ vnitatem respiciunt. Vnde trinitas personarū natu-
rali ratione non patet, Et qui eam demonstrare nituntur, du-
pliciter fidei derogant. Primò quātrū ad eius dignitatem,
quoniam fides est de inuisibilibus, naturalem rationem tran-
scendunt. Dicit enim Apostolus, quod est de non apparenti-
bus. Et hoc est dignitas eius. Secūdo, quātrū ad vilitatē
trahendi infideles ad fidem, qui cū rationes fidelis audi-
rent, &



DIONYSII CARTHUSIANI

rent, & propter illas eos credere aestimarent, desideret Christianos, quod propter huiusmodi rationes fidei assentiret. Fides ergo fidelibus est per auctoritatem probanda, contra infideles autem est per rationem defendenda, ostendendo quod non sit impossibilitas falsitatemve continens. Veruntamen sunt quaedam verba philosophorum & item sanctorum, ex quibus videtur quod diuine personarum philosophis quoque paruerint. At enim Aristoteles primo celi & mundi, Per hunc numerum (ternarium scilicet) adhibuimus nos ipsos & magnificare deum unum eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata. Item ex 7. Confess. ait Augustinus, ibi, id est, in libris Platoniorum, legi non quidem his verbis, sed hoc quidem multis & multiplicibus considerationibus, quod in principio erat verbum, & verbum erat apud deum, & deus erat verbum & cetera quae ibi sequuntur. Dicit quoque in glossa Exodi septimo, ubi habetur quod magi Pharaonis Resecerunt in tertio signo, id est, in notitia tertiae personae, videlicet spiritus sancti, ubi videtur innuere, quod ad minimum duas cognouerunt. Rursus Trismegistus asseruit, Monas gignit monadem, & in se suum reflectit autorem, per quae videtur generatio filii atque processio spiritus sancti insinuari. Sed respondendum, quod verbum Aristotelis non est sic intelligendum, quod Philosophi posuerunt numerum ternarium in deo, sed quod ternario quodam utebantur in cultu diuino, videlicet in sacrificiis & orationibus, propter ternarii numeri perfectionem. Quod vero ex verbis Augustini inducitur, soluitur. Nam Platonici posuerunt verbum in deo, non prout verbum dicit personam a patre distinctam, sed rationem idealem, per quam deus omnia agit, quae ratio filio appropriatur, cum sit ipse sapiens patris. Dicuntur autem gentiles vel philosophi defecisse in tertio signo vel notitia spiritus sancti, non quod patrem ac filium noverant, sed quia circa bonitatem, quae spiritui sancto appropriatur, errabant, eo quod cum cognouissent deum, non sicut deum glorificauerunt. Vel respondendum, quod Platonici ponebant unum primum ens, quod vocabant patrem totius vniuersitatis, post quem ponebant aliam substantiam creatam omnium in se rationes rerum continentem, quam appellabant mentem, vel paternum intellectum, ut refert Macrobius super Somnium Scipionis, non autem ponebant substantiam aliquam tertiam separatam spiritui sancto correspondentem. Sic ve

IO BON

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 41

id non ponit fides catholica patrem & filium secundum substantiam differentes, sed hic fuit error Origenis & Arii platonicos in isto sequentium. Verbum quoque Trismegisti non est referendum ad emanationem filii & spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus deus mundum produxit propter sui ipsius amorem. Veruntamen Richardus de sancto Victore conatus est sanctam trinitatem per rationem probare, maxime quia nullius boni possessio incunda est absque consortio. Alij hoc probauerunt ex immensitate diuinae bonitatis, quae se in infinitum gerit communicare atque effundere potest. Quidam vero id probabant ex processione verbi & amoris in mente humana. Sciendum ergo quod dupliciter potest aliquid probari. Primum per hoc, quod ostenditur ipsum fundamentum rei esse rationabile & sufficienter firmum ac certum, quemadmodum probant Philosophi, quod motus celi sit vniformis in velocitate. Secundum aliquid probatur, non quo ad suum radicale fundamentum, sed per hoc quod ostenduntur sequentia non esse dissimilia illi principio: sicut astrologi probant esse epistictos atque eccentricos, quia per hoc possunt saluari quae circa motum celi manifeste contingunt. Haec vero ratio non est sufficienter probans, forte enim per alium modum haec possent saluari. Et hoc secundo modo potest trinitatis mysterium probari. Quamuis autem immensa sit bonitas dei, non tamen conficitur deum infinitum producere, quia in creatione rerum ex solo hoc ostenditur bonitas dei & virtus eius immensa, quod cuncta ex nihilo condidit. Quod vero adijcitur, Nullius rei est incunda possessio sine consortio, verum est in his quorum unum non continet plenitudinem bonitatis perfectam, sed indiget associatione alterius. Similitudo quoque de verbo & amore nostri intellectus ad deum est omnino dissimilis. Denique Praepositus diuinam simplicitatem attendens, proprietates seu notiones dixit non esse ponendas in diuinis personis: sed si alicubi in scripturis inueniatur, exponebat abstractum pro concreto, ut cum dicimus, Rogo tuam benignitatem, te benignum. Sed sicut praereductum est, non derogat diuinae simplicitati uti abstractis notionaliter in diuinis. Sicut enim deum cognoscimus, sic eum nominamus. Cognoscimus vero eum ex sensibilibus rebus, in quibus ipsum quod est copleum atque subsistens significatur per nomen concretum, simplex autem for

F m a e.

DIONYSII CARTHUSIANI

ma eius significatur in abstracto, ut humanitas. Pariformiter de ratione suae substantiae & perfectiōis significat per nomen concretum, ratione vero suae simplicitatis in abstracto. Oportet demum non solum essentialia nomina in diuinis significari, sed concreta quae abstracta, sed etiam personalia. Sicut enim dicimus de & deitas, sic oportet nos dicere, pater & paternitas: ad quod duo nos cogunt. Primum est, hereticorum instans. Nam sicut confitemur patrem & filium & spiritum sanctum esse unum deum tresque personas: ita oportuit nos dicere quod essent unum, & quo tres. Unde sicut respondemus eas esse unum deitate, vel essentia: sic fateri oportet, quod sint tres qui busdam proprietatibus, quae notiones dicuntur, atque in abstracto significantur. Secundo, oportet ponere notiones in diuinis, quoniam una persona refertur ad duas personas, videlicet licet pater ad filium & spiritum sanctum: non autem una relatione, quia sic duae personae referrentur ad patrem una relatione. Cumque sola relatio in diuinis personas multiplicet, sequeretur duas personas esse unam personam. Nec valet praepositum responsio, quia ait, quod sicut deus ad creaturas uno modo se habet, non autem econtra sic pater ad filium & spiritum sanctum una relatione referatur, licet filius & spiritus sanctus diuersimode se habeant ad patrem. Nam specifica ratio relatiui, est esse ad alium. Non ergo possunt duae relationes esse distinctae, si ex opposito una eis relatio correspondeat. Omnes autem creaturae secundum unam speciem relationis referuntur ad deum, videlicet secundum quod sunt creaturae ipsius. Filius vero & spiritus sanctus non secundum unam relationis speciem referuntur ad patrem. Non ergo simile de creaturis & ipsis. Item relatio dei creatoris ad creaturas non est realis, sed rationis: relatio autem patris ad filium & spiritum sanctum realis est. Itaque notiones significatur in diuinis non ut res quaedam, sed ut rationes quibus cognoscuntur personae, quauis notiones sint realiter in deo: hinc ergo contingit, quod ea quae dicuntur aliquem actum vel essentialē vel personalem, non possunt de notionibus dici, hoc enim repugnat modo significandi ipsarum. Non enim possumus dicere paternitas generat, vel sapiens est: sed essentialia quae non habent ordinem ad actum, sed remouent conditionem creaturae a deo, de notionibus praedicantur. Dicere etiam possumus: Paternitas est aeterna, filio est immensa, &c. Similiter

SUMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 41

Similiter propter identitatem rei possunt substantia & personalia de notionibus praedicari, dicendo: Paternitas est deus, & deitas est pater.

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

NOTIO igitur dicitur, id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personam: diuina autem personae multiplicatur secundum originem, ad originem vero exigitur a quo & alius qui ab illo. & secundum hos modos potest innotescere diuina persona. Cum ergo pater non sit ab aliquo, non innotescit per hoc quod est ab alio, sed per hoc quod est a nullo: sicque innascibilitas ponitur notio patris. In quantum autem alius est ab ipso, innotescit dupliciter. Nam prout filius est ab ipso, innotescit notione paternitatis: sed prout spiritus sanctus ab eo est, innotescit communis spiratione. Filius quoque innotescit dupliciter, nam prout est ab alio nascendo, innotescit per filiationem: prout vero alius, scilicet ad modum patris. Spiritus sanctus quoque innotescit per hoc, quod est ab alio vel alijs, & sic innotescit per processionem. Nulla autem persona diuina ab ipso producitur, nec tamen ex hoc potest sumi aliqua notio eius. Hoc namque ad dignitatem non pertinet. Notio autem est proprietas personae, quae ad dignitatem est pertinens. Quiaque ergo sunt notiones in diuinis, videlicet innascibilitas, paternitas filio, communis spiratio, processio. Quarum quatuor sunt relationes, innascibilitatis enim non exiat relatio. Quatuor quoque earum sunt proprietates, nam communis spiratio non existit proprietates, quia duabus personis competit. Tres vero sunt notiones personales, id est, constituentes personas, videlicet paternitas, filio, communis spiratio. Sciendum autem, quod sola oppositio facit pluralitatem in diuinis. Cum ergo plures proprietates unius personae non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter, nec tamen de se inuicem praedicantur ut distributum potentiae sic attributum scientiae, quauis potentia dei sit eius scientia.

2. Denique ad fidem aliquid dupliciter pertinet, scilicet directe, ut articuli fidei: & circa hoc falsum opinari, haereticum efficit, maxime si pertinacia assit. Secundo, pertinet aliquid

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ad fidem indirectè, videlicet ex quib⁹ sequitur aliquid fidei cōtrarium, vel si quis asserat Samuelem non esse Elchang filium, ex quo sequeretur scripturam diuinā falsum quid cōtingere. Circa talia autem licet diuersimodè opinari sine periculo heresis, antequā sit determinatū ex hoc sequi aliquid cōtra fidem, sic enim post hanc determinationē præsertim ab ecclesia factam quis aliter opinetur, incurritur heresis. Vnde nunc multa reputantur hæretica, quæ olim nō erant hæretica propter nouā determinationem ecclesiæ, vel quia nunc est magis apertum quid inde sequatur. Sic ergo dicendum, quod circa notiones diuinas aliqui sine periculo heresis diuersa opinati sunt, nō intendentes inducere aliquid cōtra fidem. Si verò aliquis circa notiones falsum opinaretur considerans quod ex hoc aliquid consequatur contrarium fidei, hæresim potius illaberetur.

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

Dicitur autē principiu, omne id, à quo aliquid procedit. Cum ergo filius sit à patre & etiam spiritus sanctus, constat patrem esse diciq; posse principiu filij & spiritus sancti. Græci autē videntur inuoluntè in diuinis nomine principij, & nomine causæ. Dicit enim patrem, esse causam filij. Sed latini doctores nō videntur nomine causæ in diuinis, qm principiu est magis cōmune, quā causa. Nam prima pars rei vel terminus appellatur principiu rei, nō causa. Nomina autē in tāto aptius competunt deo, quanto cōmuniōra sunt: quod enim fuerint cōmuniōra, tantò minus determinant modū specialem essendi. Causa autem importare videtur diuersitatem & dependentiā atq; distantiam inter effectū & se, sicut in omnibus causis generibus elucescit. Hæc verò non cōpetunt deo, & ergo nomē causæ est vitandū in diuinis. Rursus in dictis Græcorū habetur, quod filius & spiritus sanctus principientur. Latini autē quauis dicant patrem esse principiu, nō tamen affirmant filium vel spiritum sanctū esse principiatū, quatenus omnis occasio errandi vitetur. Principati enim ad innotationem ac subiectionem spectare videtur. Itaque licet pater sit principiu, nō tamen filius dicitur principiatu. Cui simile est quod 8. trinitate ait Hilarius: Donatus auctoritate pater maior est, non autem minor filius, est enim in p-

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 43

in patre quædam auctoritas respectu filij ac spiritus sancti, sed hæc nullā inferioritatem vel imperfectionem in filio & spiritus sancto admittit. Nam nomen principij prout in diuinis competit, non prioritatem sed originem dicit.

2. ¶ Potè nomen illud dicitur rei propriū, quod designat id quo res ab omib⁹ alijs differt. Cū ergo pater in diuinis per paternitatē à cæteris distinguatur, consequens est hoc nomen pater, personā patris propriè significare. Dictum est enim superius, quod hoc nomē pater in diuinis significat relationē paternitatis vt subsistentē in diuina natura, quæ admodum nomen personæ in diuinis importat relationem vt rem subsistentem. Aduertendum verò, quod generatio atq; paternitas, verbum quoq; & similia quædam propriè & nō metaphoricè in diuinis ponuntur, quantum ad rem significatā quauis non ad modū significandi: Imò per prius dicitur de deo quā alijs. Dicit enim Apost. ad Eph. 3. Benedictio generatio mea ad patrem dñi nostri Iesu Christi, à quo omnis paternitas in celo & in terra nominatur. Generatio quippe speciem sumit à termino ad quem, qui est forma seu natura generati, & quod forma hæc fuerit formæ generantis propinquior atq; similior, eò est generatio verior & itē perfectior. Nā generatio vniuoca est perfectior quā æquiuoca, quoniam de ratione generantis est, vt generet sibi simile in natura. In diuinis autem forma geniti ac generantis est etiam numero vna, in creatis verò est vna in specie. Ideoq; generatio & paternitas per prius dicitur in diuinis quā in creaturis: imò hoc ipsum quod in diuinis non est distinctio generantis & geniti nisi secundum relationes, ad veritatē & perfectionem generationis & paternitatis est pertinens.

¶ An pater per prius dicatur de deo prout tenetur essentialiter, vel personaliter. 2. Et an patri sit proprium esse ingentum. Art. 45.

Nomē deniq; vnumquodq; de illo per prius, dicitur, in quo tota sua ratio saluatur. Quemadmodū nomē hoc leo per prius dicitur de bruto quā homine. Oñsum est autē in præinductis, quod ratio paternitatis ac filiationis perfectè & verè est in deo patre deoq; filio. Palā est ergo, quod pater per prius dicitur de deo, prout pater personaliter dicitur. i. prout refertur ad diuinā personam: quā secundum quod essentialiter dicitur, id est, prout ad creaturas refertur. Creaturæ enim non nominantur.

Ingenitum autem secundum Augusti, de trinitate negationem generationis passiuæ importat, tñm enim valet si-
cut non-filius: quādoq; tamē accipitur negatiuē dūcaxat scilicet
pro non genito, & sic cōuenit spiritui sancto. Alio autē
modo accipitur priuatiuē, non tamen aliquā imperfectionē
includendo, videlicet aliquid quod natū est haberi: sed dici-
tur sic priuatiuē, quia natū est haberi ab alio, quod est eiūsdē
de naturā vel generis secū: & sic esse ingenitum dicitur pri-
uatiuē de patre, nam filius qui eiūsdē naturæ est cum eo, est
genitus. Veruntamē quia ingenitū sic dictū cōpetit sancto
spūi, si ingenitum erit propriū patri, oportet in nomine in-
geniti intelligere quid personæ tali cōueniat quæ nō est de
alia: sic enim propriū erit patri. Dicitur quoq; ingenitum
non essentialiter, sed per reductionem relatiuē, reduciū
enim ad genitum sicut negatio ad affirmationem.

Strand

Verbū præterea quatuor modis accipitur. Manifestū v^o accipitur pro verbo vocali quod ab interiori verbo procedit, quātum ad duo quæ in verbo existūt, q̄ sunt vox & significatio vocis. Vox quippe mentis conceptum significat, prout ex imaginatione procedit. Ideoq; primo atque præcipue interiori mentis conceptus verbum vocatur. Secundū, vox vocalis, quæ est interioris verbi representatio. Tertiū, verbum sumitur pro ipsa imaginatione vocis. Hos autem tres modos verbi Damascenus ponit. Quarto autem accipitur verbum improprie pro effectu vel opere verbi, vt dum dicitur: Hoc est verbum quod dixi tibi. Vel, hæc sunt verba quæ facies. Vnde. 15. de trinita. atq; August. Quisquis potest intelligere verbum, nō solum anteq̄ sonet vel antequam sonorum eius imagines cogitatione inuoluantur, iam potest videre aliquā verbi illius similitudinem, de quo scriptum est. In principio erat verbum. De ratione autem conceptus cordis exigitur, vt à corde concipientis procedat. Vnde verbum in diuinis proprie sumptum personaliter dicitur non essentialiter, sumitur enim pro persona quæ vere ab alia profuit. Quod veto ait Origenes super Iohannē quod verbum metaphorice in diuinis dicatur, origo fuit Arianae impietatis, cui⁹ vt. Tho. affirmat, Origenes sens fuit. Sciendū vero, quod inter omnia quæ ad intellectū pertinent, solum verbum personaliter relatiueq; dicitur, cætera enim absolute dicuntur. Cū ergo ait August. quod verbum est notitia patris, nō sumitur notitia pro actu vel habitu intelligentis, sed pro illo quod deus intelligendo cognoscit & concipit. Nomen autem cogitationis in diuinis proprie locū non habet, quauis Anselmus eo sepe vtatur improprie. Idcirco 15. de Trinit. dicit Aug. Ita dicitur illud de verbum, vt cogitatio non dicatur, ne aliquid quasi volubile credatur de deo. Item quemadmodum verbum in diuinis proprie dicitur personaliter, improprie vero essentialiter, ita & dicere. Sicut igitur verbum non est patri & filio atq; spiritui sancto commune, sed proprium filioz tres personæ non sunt vnus dicēs, quauis sint vnus intelligens. Cū ergo ait Ansel. quod pater est intelligēs, & filius est intelligēs, & c. sic vnacqueq; triū personalium

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sonari est dicens, improprie accipit dicere pro intelligere, quæ tamen differunt. Intelligere namque, solam habitudinem significat intellectus ad id quod intelligitur, nullam rationis originis importando; dicere autem principaliter importat habitudinem ad verbum mente conceptum, est enim dicere, verbu proferre, quod non competit nisi uni soli personæ in diuinis dici vero cuilibet personæ competit, quia & id quod verbo significatur, videlicet res ipsa, dicitur.

2. Porro quum verbum in deo non metaphorice sed proprie accipitur, ideo ponitur proprium nomen filij: significat equidem emanationem intellectus, quæ in deo generatio appellatur. Cum autem scriptura de filio dicit, Portans omnia verbo virtutis suæ, sumitur verbu improprie pro verbi effectu, puta imperio dei.

3. At vero verbum dei respectum habet non solum ad patrem, sed etiam ad creaturas. Sicut enim pater vno actu se ipsum & vniuersa intelligit: sic vna conceptione verbu producit, quod est imago patris & omnium creaturarum exemplar. Et hoc verbum est creaturarum expressiuum atque factiuum, patris vero est solum expressiuum.

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

AD rationem vero imaginis requiritur similitudo, nec sufficit nisi similitudo in specie, vel in aliquo signo speciei: signu autem speciei in rebus corporeis maxime representatur per figuram: ea enim quæ specie differunt, diuersas sortiuntur figuras. Similitudo vero prædicta non sufficit ad rationem imaginis, nisi ratio quoque originis competat: non enim est aliquid alicuius imago, nisi ex similitudine eius proficiscatur, secundum Augustinum libro octogintatium questionum. Ad hoc ergo, quod aliquid sit imago, oportet quod ex alio prodeat secundum similitudinem speciei, vel secundum similitudinem in signo speciei: quæ autem in diuinis originem vel processionem importat, personaliter dicitur: pater ergo quod imago in diuinis non essentialiter, sed personaliter dicatur. Exemplar vero proprie dicitur, ad cuius similitudinem aliquid fit: & sic quandoque imago accipitur pro exemplari, ut dum ait Augustinus in libro de fide ad Petrum: Vna est sanctæ trinitatis imago ad quæ factus est homo. Dicit autem Hilarius in libro de synodis, Ima-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 45

go est eius ad quam imaginantur res specie indifferentes: & sumitur hic species per forma producta ad imitationem alteri.
1. Preterea doctores Græcorum indifferenter dicunt spiritum sanctum & filium esse imaginem patris. Latini vero non nisi filio attribuunt nomen imaginis, quia de eo solo in canonica scriptura inuenitur, quemadmodum ad Colossenses primo dicit Apostolus, qui est imago dei inuisibilis, primogenitus omnis creature. Similitudo namque, includitur in ratione imaginis. Spiritus sanctus autem non procedit per modum similitudinis, sicut verbum. Unde nec natus vocatur, sed per modum cuiusdam impulsionis, cum sit amor, qui est vniionis origo. Aliet quoque est homo dei imago, quæ filius dei patris. Filius enim est patris imago prout imago est in re eiusdem nature secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo. Homo autem dicitur dei imago prout similitudo inuenitur in re alterius generis, quemadmodum imago regis est in denario.

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

Sicut autem præductum est, processio tertie personæ in diuinis non habet proprium nomen: & sic relationes quæ secundum eam sumuntur, non habent proprium nomen, sed explicatur per accommodationem nominibus processionis & spirationis, quæ potius actus rationales nominantur, quæ relationes: sic nomen tertie personæ proprium non habetur, sed accommodatum est ex usu scripturæ hoc nomen spiritus sanctus: & hoc conuenienter propter duo. Primo, nam cum spiritus sanctus sit amor & spiritus patris ac filij, recte exprimitur nomine vtriusque communis: nam pater spiritus est, & filius spiritus est, & vterque sanctus. Secundo, ratione significationis: spiritus namque in rebus corporeis impulsionem & motionem importat, nam venit & statum spiritum dicimus. Est autem amor hoc proprium, ut impellat & moueat amantem in amatum. Sanctitas quoque attribuitur rebus quæ in deum ordinantur. Cum ergo tertia persona per modum amoris qua deus amatur procedat, conuenienter spiritus sanctus est dictus, sumendo hoc scilicet spiritus sanctus, in virtute vniuersæ dictionis. Si enim sint duæ dictiones, tunc tota trinitas & quævis persona est spiritus.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

rus sanctus. Imò spiritus creati beati sunt spiritus sancti. Nā enim corporeus spiritus invisibilis sit & de materia modicū habeat, ideo omnibus immaterialibus invisibilibusque subliā ijs hoc nomē spiritus attribui solet. Quāvis demum de patre in divinis & etiam de spiritu sancto dicere valeamus. Patet noster & spiritus noster non tamen de filio dicimus, fili noster. In filio enim sola relatio ad patrē designatur, in nomine autem patris intelligitur relatio principij, & in spiritu sancto importatur vis quædam motiva. De^o autem est principium nostrum, mouetque nos.

2. Præterea oportet cōcedere spiritum sanctū nō solū ex parte, sed ex parte & filio, pcedere: aliter enim nō posset distinguī à filio, qm̄ sola relatio ratione oppositionis multiplicat psonas divinas. Nā in patre sunt duæ relationes, videlicet paternitas & cōmunis spiratio, quæ uō cōstituunt duas personas, eo qd oppositionē nō habeāt. Si ergo in filio & spiritu sancto nō sunt nisi duæ relationes p quas referūtur ad patrē, illæ relationes nō haberent oppositionē sicut nec duæ relationes patris, per quarū vnā refertur ad filiū, & p aliā ad spiritū sanctū. Quo dato, prædictæ relationes filij & spirit^{us} scilicet nō inducerēt personale distinctionē, sed cōstituerent vnā personā duas relationes habentē oppositas relationib^{us} patris: hoc autē est cōtra fidem. Necessē est ergo filiū & spiritū sanctum referri adinuicē per relationes oppositas. Oppositio autē relationū secundū originem sumitur in diuinis, videlicet principij, & eius qd est à principio. Vel ergo filius est à spiritu sancto, qd nemo cōcedit, vel spiritus sanct^{us} à filio, quod nos cōfitemur. Et huic veritati concordat ratio processionis amborū. Filius quippe procedit per modum intellectus vt verbū, spūs sanctus verō per modū voluntatis, vt amor. Amor autē necessārio à verbo procedit. Nil enim amam^{us}, nisi qd mētē conceptu seu verbo cognoscimus. Item in omni opere dei est ordo quidā, secundū quod ordinatē à deo procedunt diuersa, in quo sapientia dei resolvet. Cū ergo fili^{us} & spiritus sanctus à patre emanent, si nō sit inter eos ordo naturæ, vtz, quod sit vnus ab alio, nullus ordo erit inter eos. Vnde quidā Græcorum dicuntur concedere, quod spiritus sanctus sit à filio, & fuit ab eo, nolūt tamen admittere qd procedat à filio. Quod ex proteruita fieri certum est, cū nomē processionis conuenientissimum sit in his, quæ ad originem spectant.

Rationa-

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 46

Rationabiliter autem in nostro Symbolo additum est, Qui ex patre filioq; procedit. Hoc enim autoritate summi pontificis factum est propter errorem recentem insurgentem dicentium, quod spiritus sanctus non procedat à filio. In antecedentibus verò Symbolis non fuit necesse hoc addi, quia nondum fuit hic error exortus. In quolibet namq; Concilio institutum est aliquod symbolum propter errorem aliquem in Concilio condemnandum. Error verò de processione spiritus sancti ex Nestorianis incepit, sicut in Symbolo quodā eorum damnato in Ephesino Concilio patet, quem postea secutus est Theodoricus Nestorianus cum alijs multis, inter quos extitit Damascenus qui ait, Spiritum sanctum ex patre dicimus, & spiritum patris nominam^{us}: ex filio autem spiritum sanctum nō dicimus, sed spiritum filij nominam^{us}. Quod autem in legenda sancti Andreæ dicitur, Pax vobis & vniuersis dominum nostrum Iesum Christum, & in vnum filium eius. Cum ex patre procedentem, & in filio permanentem, istis nō derogat. Nam & filius in patre manet. Vel hoc dicitur de filio ratione humane naturæ, vel quia spiritus sanct^{us} est amor & sic quiescit in filio sicut amor amantis in amato.

3. Denique in omni locutione, qua aliquis dicitur operari per alium, præpositio per designat in casuali aliquod genus causæ vel principij actus illius. Quum autem actio sit inter agētem & id quod agitur media, interdum illud casuale, cui adiungitur præpositio per, est causa actionis, prout ab agente egreditur, & sic est causa agentis, vt agat in quocunq; genere causæ. Quum vero illud casuale est causa actionis, prout terminatur ad effectum, tunc non est agentis causa agendi. Vnde quidam dicunt, quod præpositio per, quandoque notat actionem in recto, vt quum dicitur per, quantum per balium. Quandoque in obliquo, vt enim dicimus: Balium agit per regem. Filius autem habet à patre, quod ab ipso procedit spiritus sanctus. Ideoque dici potest, pater per filium spirat spiritum sanctum. Vel spiritus sanctus procedit à patre per filium, quod idem est. Veruntamen aduertendum, quod in omni actione duo sunt, scilicet suppositum agēs, & virtus agendi. Quum ergo patris & filij sit vnā virtus spirandi, nullum est ibi medium ex hac parte. Si autem consideratur duæ personæ patris & filij, sic spiritus sanctus est à patre imme-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

immediate, prout ab eo procedit: & item mediate, secundū quod à filio est. Sic ergo filius non est causa spiritus sancti secunda vel instrumentalis, quāvis sepe spiritus sanctus dicatur à patre principaliter procedere, eo quod filius à patre accepit hoc ipsum, quod spiritus sanctus ab ipso procedit.

4. *¶* Amplius, ut nūq̃ verum prædictum est, sola oppositio relativa est causa distinctionis in diuinis. Pater ergo & filius sunt vnum in omnibus, in quibus nō cōuenit eis oppositio relativa. In hoc autem quod sunt principii spiritus sancti, non opponuntur relative. Ideoque sunt vnum principium spiritus sancti. Nam quāvis principium nō omnino absolute dicatur, sed proprietate importet, hæc tamē proprietates in diuinis substantiue significatur: & ergo accipit numerū à forma significata. Sicut igitur pater & filius sunt vnus deus, propter unitatē formæ seu essentia significatæ hoc nomine deus, sic sunt vnum principium spiritus sancti, propter unitatem proprietatis, quā nomen principij in diuinis significat. Conueniunt enim pater & filius in proprietate spiritali, quæ est in amobus vna, quemadmodum diuina essentia. Si vero considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus procedit à patre & filio, ut sunt plures. Procedit enim ab eis ut amor vnus amorum. Et ergo pater & filius possunt dici duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum, non tamen duo spiratores, propter vnā spirationem actiuā.

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

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

Milla in diuinis, quæ est per modum intellectus, sit notior quā illa quæ est per modum voluntatis. Et ergo inuenta sunt nomina magis propria, ad designandum illa quæ concernunt emanationem verbi ab intellectu, quā quæ ad processionē spiritus sancti pertinent, qui per

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 47

qui per modum emanationis voluntatis procedit. Ergo quibusdam circūlocutionibus videtur ad significandum ea, quæ tertiam in diuinis personam respiciunt. Verumtamen sicut ex hoc, quod aliquis rem intelligit, prouenit quedam conceptio intellectualis in intelligente de re intellecta, quæ verbum vocatur, sic ex hoc quod quis aliquid amat, prouenit quedam impressio rei amate in affectu amantis, per quam amatum est in amante, quemadmodum res intellecta in intelligente. Sed ex parte intellectus sunt inuenta vocabula ad designandum habitudinem intelligentis ad rem intellectā, ut intelligere quod essentialiter dicitur. Sunt quoque inuenta vocabula ad insinuandum processum intellectualis conceptionis, videlicet dicere & verbum. Sed ex parte voluntatis nō sunt inuenta vocabula quæ importent respectū impressionis seu affectionis rei amate, quæ ponitur in amante ad suū principium, aut e converso, præter diligere atq̃ amare, quæ proprie habitudinē dicuntur amantis ad amatum. Idcirco propter vocabulorum penuriam designamus habitudinem prædictæ impressionis ad suū principium nominibus amoris & dilectionis. Velut si ipsum verbum diceremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic itaq̃ amor atq̃ diligere essentialiter dicuntur in diuinis, secundum quod non important nisi habitudinem amantis ad rem amatam. Sed prout videtur eis ad designandum habitudinem personæ per modū amoris procedentis ad suū principium & contra, sic personaliter dicuntur. Nam sic amor est nomen rationis personæ & proprium nomen spiritus sancti. Amare verò & diligere sunt notionalia verba. Sic nempe per amorem datur intelligi amor procedens, & per diligere, amorum procedentem spirare. Cum autem dicitur spiritus sanctus amor patris in filium vel aliquid simile, non significatur aliquid transiens à patre in filium, cum spiritus sanctus sit subsistens persona, sed solū habitudo amoris in rem amatam. Ideoque spiritus sanctus dicitur nexus patris & filij, in quantum est amor amorum. Quis enim pater vnica dilectione amet se & filium, & e contra, importatur in spiritus sancto, secundū quod est amor, habitudo patris ad filium, & e contra, sicut amantis ad amatum. Verū ex hoc ipso, quod pater & filius se mutuo amant, oportet quod mutus amor, qui est spiritus sanctus, ab utroque procedat. Sic ergo spiritus sanctus non est medius nexus amorum secundum originem



D. DIONYSII CARTHUSIANI

originem, sed ab ipso procedit. Est autem medius nexus eorum, in quantum est amor. Sicut autem verbo conuenit intelligere essentialiter, non dicere personaliter, id est uerbum producere: sic spiritui sancto conuenit amare essentialiter, non notionaliter.

2. ¶ Præterea ista locutio, Pater & filius diligunt se spiritu sancto, hinc difficultatem sortitur, quia ille ablatus spiritui sancto constituitur in habitudine alicuius causæ, sicque apparet quod spiritus sanctus sit patri & filio diligendi principium, quod prorsus impossibile est, cum diligere patris & filij, sit esse eorum. Ideoque quidam eam negauerunt, dicentes Augustinum eam retractasse in suo simili, ista uidelicet: Pater est sapiens, sapientia genita. Alij autem dicunt, quod ille ablati uisus importat habitudinem signi, ut sit sensus, Spiritus sanctus est signum quod pater & filius se mutuo diligunt. Alij aliter dicunt. Aduertendum ergo, quod ex quo unumquodque denominatur à propria forma, illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc, habet modum & habitudinem formæ, quamuis interdum non sit forma, ut si dicamus: Iste est indutus indumento. Potest autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum ut actio, sed etiam ab illo quod procedit ut terminus actionis. Sicut enim dicimus, ignis est calefaciens calefactione, sic dicere possumus, arbor floret floribus, cum tamen flores non sint forma arboris, sed effectus. Itaque cum diligere in diuinis essentialiter tenetur, nullo modo pater & filius se diligunt spiritu sancto, sed diuina essentialia. Dum autem notionaliter sumitur, nihil est nisi amoris spirare, quemadmodum florere, est florem emittere, & dicere, est sic pater dicit se & omnem creaturam verbo vel filio.

¶ Pater quoque & filius diligunt se spiritu sancto vel procedente amore, sed pater nullo modo est sapiens vel intelligens sapientia genita. Nam esse sapientem vel intelligentem, solum essentialiter dicitur in diuinis. Item pater non solum filium, sed omnem creaturam diligit spiritu sancto. Nam sicut dicitur se & omnem creaturam diligere verbo, in quantum uerbum plene representat patrem & omne creatum, sic diligit se & omnia spiritu sancto prout spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis, secundum quam pater amat se & omnem creaturam. Sic ergo in filio & spiritu sancto designatur respectus ad creaturam secundum dationem.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 48
datio, in quantum ueritas & bonitas diuina principium est intelligendi atque amandi omne creatum.

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

DEnique in nomine doni designatur aptitudo ad hoc quod aliquid detur. Quod autem donatur, comparationem habet ad id à quo datur, & ad eum cui datur. Datur uero ab eo cuius est, & datur alteri ut sit ei. Persona autem diuina est alicuius uel ratione originis, ut filius est patris, uel quia ab alio habetur, qui ea libere fieri potest, & sic non habetur, nisi à rationali creatura deo coniuncta, quæ ad hanc diuine personæ conjunctionem non potest propria uirtute perungere, sed oportet quod detur ei ad hoc diuina persona. Donum ergo est nomen personale, secundum quod donum dicitur alicuius per originem. In comparatione uero ad eum cui donatur, importat liberum usum uel fructu. At uero donum proprie, est datio irredibilis, id est, gratuita, quæ uero sit amor. Non enim gratis alicui damus, nisi quoniam uolumus ei bonum. Amor igitur habet rationem primi doni quo omnia dona gratuita dantur. Qui ergo spiritus sanctus præcedat ut amor, procedit in ratione primi doni: & sic donum personaliter tenetur, est proprium nomen spiritui sancti. Unde quarto de trinitate asserit Augustinus: Sicut natum esse, est filio à patre esse, sic spiritui sancto donum dei esse, est ei à patre & filio procedere. Sic uero in nomine doni insinuat quod sit dantis per originem, per quod significat proprietatem spiritui sancti, puta processio.

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

EX diuina uero simplicitate mox innotescit, quod in diuinis idem sint secundum rem essentia & persona sed difficultas insurgit, eo quod multiplicatis personis, perseverat essentia unitas. Unde patet quod alia est ratio personæ quam essentia. Nam sicut præhabitu est persona in diuinis significat relationem ut subsistentem, essentia uero dicitur absolute. Sed ratio quæ in diuinis personam distinguit, atque multiplicat, si comparatur ad essentiam, non est nisi distinctio rationis. Si uero comparatur ad relationem oppositam.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

oppositam, habetur distinctio oppositionis realis, & sic essentia manet una, quantum multiplicetur persona.

2. *¶* Amplius, sicut divina ex sensibilibus noscimus, sic ea secundum modum sensibilibus significamus. In sensibilibus vero natura per materiam individuatur, sic quod natura se habet per modum formae, individuum vero ut suppositum formae. Unde & in divinis essentia significatur ut natura vel forma trium personarum, quae dicuntur supposita divinae naturae. Solemus autem in rebus creatis formam dicere esse eius cuius est forma, ut pulchritudinem dicimus esse hominis. Rem vero cuius est forma, non dicimus esse formae, nisi cum adiectione, ut quod dicimus, mulier ista est egregiae formae. Quoniam ergo in divinis multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam trium personarum, tresque personas unius esse, sic quod personae isti sumantur in designatione formae.

3. *¶* At vero nomina essentialium, quaedam designant essentiam substantientem substantivè, & haec praedicantur de tribus personis in singulari. Nam pater & filius & spiritus sanctus sunt unus deus, una essentia. Alia autem imponent essentiam adiectivè, ut sapiens, aeternus. Et haec si adiectivè servantur, pluraliter de personis dicuntur. Cuius ratio assignatur. Nam sicut substantiva designant rem per modum substantiae, scilicet ut per se habentem esse, sic habent una rem ex propria forma quam significant. Ab eodem enim accipitur veritas rei & esse eius. Adiectiva vero, quia significant rem per modum accidentis ut in alio, ideo unitate accipiunt à subiecto, vel secundum supposita. Quum ergo divina essentia sit una numero in tribus personis, nomina quae substantivè dicuntur, de personis in singulari praedicantur. Sed quia personae sunt plures, nomina adiectiva essentiam designantia in plurali, de personis praedicantur. Dicitur enim tres existentes, tres increatos, tres immensos, & cetera. Si tamen haec nomina substantivè sumantur, verum est quod Athanasius ait: Non tres increati, nec tres immensi, & cetera. Item sicut propter pluralitatem personarum, Graeci dicunt tres hypostases, sic Hebraei pluraliter dicunt Eloim.

SUMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 49

¶ An adiectiva nomina & verba seu participia praedicantur de nominibus essentialibus concretis, 2. An dicantur de eis in abstracto acceptis. 3. Et an nomina personarum dicantur de essentialibus. articulus 25.

Dicunt autem nonnulli, quod nomina essentialia in divinis in concreto accepta, ut deus, & similia, ex sua natura propriè non supponunt, nisi pro essentia. Ratione vero adiectivi nominalis trahuntur ad statum pro persona. Alij asserunt, quod praedicta nomina ex propria vi & natura accipi possunt pro persona, sicut hoc nomen homo. Quandoque ergo deus supponit pro natura, sicut cum dicitur deus creat, quia creatio coepit deo ratione deitatis. Interdum quoque accipitur pro persona vel una, ut cum dicitur deus generat vel duabus, ut deus spirat: vel tribus, ut ibi: Regi autem saeculorum immortalis, immutabili, soli deo honor & gloria.

¶ Sciendum autem, quod haec propositio est falsa: Pater genuit se deum. Se enim, quum sit pronomen reciproci, refert idem suppositum. Cum vero ait Augustinus, quod pater genuit se alterum, ibi se, est absoluti casus, ut sit sensus, genuit alterum à se. Haec quoque est falsa: Pater genuit alium deum. Significaretur enim deitatis divisio. Similiter haec est falsa: Deus genuit deum, qui est deus pater sed negatina eius est veritas, quantum praepositivus neget utranque.

2. *¶* Denique, sicut nunc dictum est, hanc veram esse, Deus generat, deus generatur, sic Abbas Ioachim concessit etiam nomina essentialia in abstracto posse praedicari de notionibus, & supponere pro personis. Unde concessit quod essentia gignit essentiam. Et motus fuit ex consideratione divinae simplicitatis, in qua idem est pater deus & essentia. Sed hoc inconvenienter asseruit. Ad veritatem enim requiritur non solum identitas rei, sed etiam considerandus est modus significandi. Deus autem significat deitatem, ut in habere, & sic statim potest pro persona. Deitas vero atque essentia divina naturam secundum se per modum formae abstracte impotat. Ideoque non competunt eis quae ad distinctionem & propria personarum se habent, quia significaretur esse distinctio in divina essentia.

¶ Quum ergo Augustinus alijque sancti doctores dicunt quod in divinis sapientia est de sapientia, & essentia de essentia,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

vel aliquid simile, huiusmodi locutiones non sunt extendenda, sed exponenda, ut sit sensus: Filius qui est diuina essentia vel sapientia est de patre, qui est eadem sapientia & essentia. Diuina quippe natura non generatur in filio, neque per se, neque per accidens, quum eadem essentiam à patre accipiat, quam pater habet.

3. Insuper personæ predicari possunt de nominibus essentialibus propter realem identitatem. Hæc ergo est veritas: Deus est res personæ, Deus est trinitas, &c. Personæ, sunt essentia diuina. Trinitas est diuina essentia. Nam hoc nomen deus ex se habet quod supponat pro essentia, quauis pro personæ proprie accipi possit.

¶ *En essentialia attributa sunt approprianda personis 2. Et quæ attributa sunt personis attribuenda. Artic. 93.*

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

2. ¶ Præterea quoniam intellectus noster ad creatoris notionem ex creaturis affurgit, oportet eum diuina considerare, proinde ex creaturis affluere. Creaturâ autem quatuor modis consideranda. Primò absolute, in quantum est res. Secundò, prout est res una. Tertiò, in quantum habet virtutem agendi. Quartò, secundum cōparationem ad suum effectum. Secundum hanc quadruplicem considerationem, inueniuntur quatuor deo appropriari. Nam cōsiderando deum primo modo, videlicet secundum esse, accipitur appropriatio sancti Hilarii, qui secundum de trinitate ait: Æternitas est in patre, species in imagine, virtus in munere. Æternitas nempe appropriatur patri, quia pater

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I 30

ter de nullo est, sed est principium non de principio. Species verò, id est pulchritudo, appropriatur imagini, id est, verbo seu filio, qui est splendor gloriæ, luxque intellectus, secundum Damascenum. Filius enim procedit à patre secundum rationem similitudinis, & ergo pulchritudo ei appropriatur: quoniam quicquid patris est, in ipso perfecta similitudine splendet. Virtus quoque appropriatur spiritui sancto, largè sumendo vii, prout comprehendit sub se frui, quod est cum gaudio vii. Virtus ergo quo pater & filius se invicem fruuntur, conuenit cum proprietate spiritus sancti, in quantum ipse est amor. Unde Augustinus illa dilectio seu delectatio, felicitas vel beatitudo, virtus ab illo (puta Hilario) appellatur est. Et rursus: Est, inquit, in trinitate spiritus sanctus genitoris genitricque suauitas iocundi largitate nos & ubertate profundens.

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

¶ Iuxta tertiam autem considerationem, prout in deo pensatur: sufficiens virtus ad causandum, accipitur tertia appropriatio, quia Augustinus attribuit patri potentiam, filio sapientiam, spiritui sancto bonitatem, quæ appropriatio est secundum rationem similitudinis & dissimilitudinis. Potentia enim quum sit principium alicuius, conuenit cum patre cœlesti, qui est vniuersorum principium, imò totius deitatis secundum Augustinum, id est, omnium diuinarum personarum, non tamen sui ipsius, nisi negatiue exponendo. Item sapientia conuenit filio, quum sit à patre per intellectualem emanationem, & bonitas spiritui sancto, qui est amor amorum. Dissimilitudo verò in hoc est, quod sepe in patre terreno potentia deficiit ex senectute, & in filio eius sapientia deficiit propter iuuentutem, in spiritu quoque terreno deesse solet pietas propter violentum impulsu. Virtus autem ascribitur filio, iuxta

D. DIONYSII CARTHVSIANI

ta illud Apostoli: Prædicamus Christum dei virtutem & dei sapientiam. Sed non sumitur hic virtus pro potentia, sed pro illo quod à potentia procedit, in quo vis causæ relictæ.

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

¶ An relatio sit idem cum diuina persona. 2. An relationes distinguant constituantque personas. 3. An eis subtrahitis persona remaneant hypostases. 4. Et an præsupponant actum personalem, vel econtra. Articulus 54.

Quoniam quidem autem in præcedentibus ostensum est, diuinas relationes, non solum esse ab extra adfixas, sed esse in personis, & quoniam deus omnino simplex existit: consequens est, quod relationes in deo sint, & sint ipsæ diuinæ personæ secundum rem, quamvis distinguantur ab ea secundum rationem. Ergo plures sunt relationes in diuinis quam personæ, quemadmodum prædeclaratum est.

2. ¶ Denique, duo sunt per quæ distinguuntur personæ in diuinis, videlicet origo atque relatio, quæ sola ratione differunt. Nam origo significatur per modum actus ut generatio. Relatio autem per modum formæ, sicut paternitas. Quidam ergo pensantes quod relatio sequitur actum, ponebant personas in diuinis

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 51

diuinis distingui per originem: ut quod pater sit alius à filio, quoniam generat, & filius, quoniam gignitur. Relationes vero dicebant esse signa distinctionis. Sed hoc propter duo stare non potest. Primo, quia distinctio est per aliquid rei intrinsecum. Origo autem non designat aliquid rei intrinsecum, sed est via ad rem vel à re: sicut generatio est via ad re generatam. Pater ergo & filius distinguuntur per quædam intrinsecam. Nil autem est in personis nisi essentia, in qua vni sunt, & relatio, ergo per eam distinctæ sunt. Secundò, istud non potest stare. Nam id quod in diuinis personas distinguit, personas quoque constituit. Origo autem cum sit actus, personam non constituit, sed præsupponit, quia agere non est, nisi subsistere rerum. Origo quoque passiuè significata, est via ad personam, & sic nondum continet eam. Melius ergo dicitur, quod personæ distinguantur per relationem, quam per originem. Licet utroque modo distinguantur, sed principaliter per relationem secundum modum intelligendi. Unde pater significat non solum proprietatem, sed etiam hypostasim. Genitum vero & generans, non nisi proprietatem significant. Quamuis autem relatio quando est accidens, præsupponat distinctionem suppositorum, non tamen quando est res subsistens, sicut in deo. Nam cum esse relatiui est ad aliud se habere, per aliud intelligitur correlatiuum, quod non est prius, sed simul natum.

3. ¶ Porro duplex est abstractio intellectus. Vna, secundum quod vniuersale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine & leone. Et in hac particulari, non manet in intellectu facta abstractione. Nam rationali ab homine per rationem separato, non remanet homo. Alia autem abstractio est prout intellectus abstrahit formam à materia, sicut in Mathematicis. Et tunc utrumque manet secundum intellectum post abstractionem. Abstracta enim forma circuli ab ære & ligno, manet tam forma circuli, quam materia æris in intellectu. Quamuis autem in deo non sit vniuersale & particulare, forma & materia proprie sunt tamen hæc in diuinis, secundum similitudinem quandam. Nam Damascenus assensit essentiam esse vniuersalem, hypostasim particularem. Si ergo loquamur de abstractione primo modo, sic non manent personæ hypostases relationibus per intellectum abstractis. Si vero loquamur secundum alium modum abstractionis, personæ manent hypostases, quamuis tollantur proprietates non personales. Nam da-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

to quod pater non sit ingenuus, nec spirans, adhuc manet hypostasis. Si autem auferantur proprietates personales, relationes personæ non manent hypostases. Nam relatio distinguit atque constituit personam, nec aduenit ei. Unde dicitur quod in diuinis relationes serant secum sua supposita. Illi verò qui dicunt personas distingui per solam originem, aliter dicunt. Illi verò qui non ponunt relationes nec trinitatem in diuinis dicunt deum esse personam omnino per essentiam absolutam, sicut Iudæi atque Pagani.

4. ¶ Adhuc autem dicentes, quod personæ in diuinis per originem distinguuntur, per relationes verò ut distinctæ cognoscuntur, affirmant secundum modum intelligendi, quod origo sit relatione prior. Sed quoniam modo ostensum est personas per oppositionem relationum distingui, respondendum, quod origo significatur actiue & passiue. Nam generatio est origo in patre actiue significata. Natiuitas autem in filio, atque processio spiritus sanctus, sunt passiue originis. Origines ergo passiue acceptæ, præcedunt secundum intellectum proprietates personales seu relationes personarum præcedentium constitutivas. Significantur enim ut viz ad personas proprietate huiusmodi constitutas. Similiter origo actiue significata, secundum intellectum præcedit relationem personæ originantis, non personalem. Verum proprietates personales consideratur dupliciter. Primum, in quantum relatio. Et sic rursus secundum intellectum actum notionalem consideratur, & est posterior eo. Secundum, prout est constitutiva personæ, sicque oportet relationem intelligi ante actum personalem, quemadmodum persona agens præintelligitur actioni.

¶ Denique, scire oportet quod omnia quæ propriè de deo prædicari & affirmari dicuntur, (ut in Elementatione Theologica propositione nona induxi,) magis propriè de ipso negantur & auferuntur, quoniam quid sit deus penitus ignoramus, imò quicquid ei conuenit asserimus, multo aliter, & insinuatius conuenit ei quàm intelligere possumus, idcirco prædicata & attributa quantumcunque perfectionalia, verius ab eo negantur, quàm de ipso affirmantur, loquendo de ipsis secundum quod nos in statu præsentis ea cognoscere valeamus. At verò de deo cognoscimus quid non est, & quia est, & quod omnis perfectio competit ei: sed quid sit in seipso, determinat

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 52

tè & distinctè cognoscere, omnem naturalem superat ratio nem: sicque intelligendum est quod diuinus Dionysius ultimo mystice Theologiae dicit capitulo, quod deus nec est vita nec viuens, nec lumen, nec lucens nec bonus, nec bonitas, nec verus, nec veritas, nec deus, nec deitas, nec vnus, nec vnitas, nec trinus, nec trinitas: non quod ista non conueniant ei verò & summè ac propriè ex parte rei significare, sed quia non competunt ei per modum quo apprehendimus ea, neque ut sunt in rebus creatis, neque vnice cum eisdem, imò per modum omni menti creatæ incomprehensibilem, comprehensibilem propriè dicta. Nec enim per creatam formam aut speciem intelligibilem cognosci potest deitas clarè, ut in propria luce consistit, sed omnis similitudo creata à clara & plena ac adæquata representatione superpurissima: deitatis occumbit ac deficit insinuat.

¶ An actus notionales personis conueniant. An sint isti actus voluntarij vel necessarij. 3. An sint de aliquo vel nihilo. Articulus 55.

Porro diuinarum personarum ordo est secundum originem vnius ab alia. Origo autem significari aptius nequit, quam per aliquos actus. Ideoque ad designandum originis ordinem in diuinis personis, necessarium est personis attribuire actus notionales, ut patet generatè, & ex.

1. ¶ Denique aliquid dicitur voluntarium dupliciter: scilicet concomitanter, sicut Petrus est homo voluntaria sua. Nā placet sibi quod homo factus est. Secundo dicitur voluntarium antecedenter, videlicet dum voluntas exeat principium operis: & sic actus notionales in diuinis non sunt voluntarij, nec sic pater generat filium voluntate, sed natura. Quod enim hoc modo voluntarium est, potest esse & non esse, quod longe est à diuinis personis. Natura vero determinatur ad vnum. Unde quod naturaliter ab aliquo profluit, non potest non esse si causa eius ponatur. Natura enim non agit, nisi per propriam naturalemque formam. Et ergo tale producit, qualis est ipsa. Voluntas vero operatur, non per vnā naturalemque formam, sed secundum formas rerum quas habet diuersas infusus. Deus ergo generat filium naturali emanatione. Sed & spiritus sanctus quauis per voluntatem dicatur procedere, non tamen sic quod possit non procedere. Imò & ipse necessariò naturaliterque procedit. Nam & ipsa voluntas cum sit quæ



D. DIONYSII CARTHUSIANI

dam natura, aliquid naturaliter vult, sicut homo naturaliter beatitudinem appetit. Et de^o naturaliter vult & amat seipsum. Ad alia autem volēda, non est determinata volūtas diuina. Et sic spiritus sanctus à patris & filij voluntate, tāquā à quādam natura naturaliter profluit. Proce- dit enim vt amor à deo, secundū quod se naturaliter diligit. Diuina ergo ad intra pro- ductio est necessaria, non quasi violenta vel coacta seu ad fi- nem necessario ordinata, eum deus non ordinetur ad finem sed tota trinitas vnus est finis.

¶ Dicitur ergo diuina processio, idcirco necessaria, quia non potest non esse. In diuinis enim non est, nec agitur aliquid propter finem, sed tota trinitas vnus est omnium rerum fi- nis. Vnde in libro de syodo dicit Hilarius, Omnibus crea- turis substantiam dei voluntas attulit, sed filio natura essen- tiam dedit.

3. ¶ Amplius filius dei non est ex nihilo, sed de substantia patris. Differunt autem generare & facere: Quoniam gene- rare, est ex propria substantia aliquid gignere. Facere autē, est aliquid de materia exteriori producere. Et sicut agēs crea- tū facit aliquid de praeexistenti materia, sic deus opitex om- nia fecit ex nihilo. Si ergo filius esset ex nihilo, non esset ni- si creatura, nec esset verus & proprius filius dei patris, quia nec esset eiusdem naturae cum patre. Quo contra ait in epi- stola sua Ioannes de filio: Hic est (inquit) verus deus & vita aeterna. Itaque filius dei dicitur vnigenit^{us}, inquantū est ver- naturalisque filius. Dicitur quoq; primogenitus per compa- rationē ad filios adoptiuos, qui filij dicuntur per assimilationem, quia per gratiam filij dei effecti conformantur filio na- turali, iuxta illud Apostoli ad Romanos octauo: Quos prae- scio, hos & praeordinauit conformes fieri imaginis filij sui vt sit primogenitus in multis fratribus.

¶ An in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium. 2. Quid est ista potentia designet. 3. Et an actus notionales, ad plures perso- nas terminari possint. Articulus 56.

Potentia porro principium dicitur rei. Sicut ergo in patre ponitur actus qui est generatio, atque in patre & filio cōmunis spiratio, ita oportet in patre esse po- tentiam ad generandum, & item in patre & filio po- tentiam ad spirandum. Sciendū autem quod possibile prout op- ponitur necessario, vt pote eū possibile dicitur, quod pos- test

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 55

test esse & nō esse, accipitur ab passiva potentia. Sed possibi- le quod sequitur ad necessarium, sumitur à potentia actiua. Ideoque primum possibile locum non habet in diuinis, sed secundum.

2. ¶ Pēterea potentia generandi vel spirandi in diuinis, nō importat relationem vt aliqui asserunt. Potentia nanque est, id quo aliquid agit. Omne autem agens producit simile sibi, secundum id quo agit. Nam cū natura in rebus creatis sit operandi principium, sicut homo per naturam speciei gene- rat hominem sibi in specie simile, sic oportet in diuinis per- sonam procedentem assimilari potentie personae se commu- nicantis. Praedicta ergo potentia aliud prorsus non est, nisi diuina essentia.

3. ¶ Amplius, processio in diuinis terminari non potest ad plures personas, ita quod possent esse plures filij aut spiritus sancti. Primò, quia relationes in diuinis, quae non sunt aliud nisi personae diuinae, multiplicari non possunt sic, vt sint plu- res paternitates vel filiationes. Nam forma vnius speciei multiplicari non potest, nisi secundum materiam, quae in di- uinis locum non habet. Secundò, quoniam pater omnia vno actu intelligit. Pater quoque & filius omnia vno actu amant & volunt. Ideo esse non potest, nisi vna persona in diuinis p- cedens per modum verbi seu filij, & vna per modum amo- ris, qui est spiritus sanctus. Tertiò, quia personae procedunt naturaliter. Natura autem non est nisi ad vnum. Quarto, nā cū filius in diuinis sit omnino perfectus, tota filiatio diuina in eo cōcreta est. Et idcirco est vnus solummodo filius, estq; de spiritu sancto consimilis ratio. Quauis ergo patris & fi- lij sit vna potentia, non tamen est amborum vna potētia ad generandū actiue. Quemadmodum etiam nō sequitur, quia amborum est vnum esse: quod ergo esse patrem, competat filio, propter notionale est adiunctū. Quod verò asserit Au- gustinus libro cōtra Maximum, filius non genuit filium deū, non ideo quia non potuit, sed quoniam non oportuit, nō de- bet intelligi, quod filius possit generare filium, sed quod nō est ex impotentia filij non gignere filium.

¶ An aequalitas sit in diuinis. 2. An sit inter personam proce- dentem & eam à qua procedit aequalitas secundum aeternitatem. 3. An sit aliquis ordo in personis. Artic. 57. Sicut

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Sicut denique quinta prior Philosophiae Aristoteles
astruit, æquale dicitur per abnegationem maioris &
minoris: in deo autem nihil est maius vel minus,
ideoque æquales sunt diuinæ personæ.

¶ Rursus inæqualia sunt quorū nō est quantitas vna. In deo
autē quantitas est diuina essentia. Si ergo in deo esset inæ-
qualitas, nō esset in deo vna personarum essentia, quod est
Arriani impiissimè impietatis. In diuinis ergo nō est quā-
titas molis aut dimissionis, sed perfectionis atque virtutis.
Vnde sexto de trinitate ait Augustinus: In his quæ nō mole
magna sunt, idem est esse maius quod melius. Itaq; vt asse-
rat Augustin⁹ libro de fide ad Petrū: Aequalitas est in pa-
tre & filio & spiritu sancto, inquantū nullus horū est præ
dit eternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potētia.

2. ¶ Amplius filius patri cōternus existit. Quod enim res
procedens non sit cōtra illi à quo procedit, dupliciter acci-
dit, scilicet ex parte agentis. Quod si sit voluntatiū, potest
tempus aptum & placens ad operandum eligere. Si verò sit
agens naturale, potest dilatio fieri propter imperfectionem
ac debilitatem agentis. Non enim homo potest gignere su-
bi similem, dum infans existit. Similiter ex parte actionis
contingit causatum non esse causæ suæ cōtrarium, propter
hoc quod actio causæ impeditur, obstaculo quodam. Item
quia actio est successiua, & sic non potest esse prius simul
cum causa. Cum ergo pater filium genuit, non voluntate
sed natura, nec generatione successiua, sed perfecta, tota ac-
cipitur in verbo dei patris natura ab æterno. Arrius autem
argumentatur contra fidem consubstantialitatis patris & fi-
lij, ponens duodecim modos generationis seu emanatio-
nis. In quibus omnibus consubstantialitas non perseverat
inter principium, & id quod ab ipso procedit. Sed sicut dicit
Augustinus libro de verbis domini: Nullus modus proce-
ssionis in creaturis plenè representat generationem diuinā
sed oportet ex multis modis eam colligere, quatenus sup-
pleatur ex vno quod deest in alio.

3. ¶ At verò ordo est per comparisonem alicuius ad sum-
mum principium. Cum ergo in diuinis vna persona, alterius exi-
stat principium sine prioritate: sic in diuinis est ordo origi-
nis sine proprietate, qui appellatur ordo naturæ, secundum
Augustinum: non quo alter sit prior altero, sed quo vnus est

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 54.
ex alio. Significat enim ordo naturæ notionem originis in
communi duntaxat. Dicitur quoque hic ordo potius ordo na-
turæ quàm ordo essentia, quia natura rationem importat
principij, essentia autem absolute est dicta.

¶ *An diuine persone sint æquales secundum magnitudinem. 2. An
vna earum in alia sit. 3. Et si sint æquales secundum
potentiam, Articulus 58.*

EX prædictis innotebit, quod dei magnitudo aliud
non est, nisi eius super simplex perfectio. Quoniā
ergo diuina natura à patre filio communicatur ple-
nè atque perfecte, sequitur filiū patri secundum mag-
nitudinem esse æquale: & quicquid dignitatis in patre est,
est quoque in filio. Dignitas enim & similitudo atque æqua-
litas in diuinis dicuntur ratione essentia, quæ in tribus per-
manet vna.

2. ¶ Præterea in patre & filio tria attenduntur, videlicet
essentia, relatio & origo. Ex propter quodlibet horum est pa-
ter in filio, & cōtrario. Cum enim pater sit sua essentia, si-
cut essentia patris est vere in filio: sic & pater in filio dici-
tur ratione essentia. Item vnum relatum est de ratione &
intellectu sui correlatiui, & sic est in eo. Rursus origo in di-
uinis est ad intra, non autem ad extra. Nō ergo vna persona
sic procedit ab alia, tanquam foras progrediens, sed interius
manens.

3. ¶ Insuper potentia concomitatur essentiam. Sicut ergo
filius totam diuinæ naturæ plenitudinē essentialiter habet
à patre, sic est omnino secundum potentiam patri æqualis. Si-
cut enim eadem essentia in patre existat paternitas, & in filio
filiatio: sic est eadē potentia qua pater generat, & qua filius
generatur. Ex quicquid potest pater, potest & filius. Non ta-
men sequitur: Pater potest generare, ergo & filius potest ge-
nerare. Mutatur enim quid, in ad aliquid.

¶ *An alicui diuina persone conueniat mitti. 2. An missio sit tempora-
lis vel æterna. 3. Secundum quid diuina persona inuisibiliter mittitur.
4. Et si cuiuslibet persone conueniat mitti. Articulus 59.*

Missio insuper duplicem habitudinem habet. Vide-
licet ad id à quo mittitur, ad & terminū ad quē.
Per hoc ergo quod aliquis mittitur, insinuatur p-
cessio quædam missi à mittente: vel secundū consiliū,
peritiam, sicut dominus mittit seruum: vel secundū consiliū,
sicut

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sicut consiliatores mittunt regem ad bellum: vel secundum originē, ut arbor mittit florem. Sic igitur missio diuinę personę potest competere, prout importat processionem originis a mittente, & item nouū modum essendi in alio ad quē missio terminatur. Vnde fili⁹ perhibetur missus in mundū, secundum quod per humanitatem assumptam nouo modo incepit esse in mundo, videlicet visibiliter apparēdo. Missio autem quę est secundum originem, non inducit minorationem in persona quę mittitur, sed ordinem exigit.

1. ¶ Porro eorū quę designāt diuinarū personarū originē quędam importāt solam habitudinem ad principū, ut processio, exitus. Quędam verō ultra hoc determināt processionis terminū, quorum aliqua determināt sibi terminū æternum, quemadmodū generatio, spiratio & processio dei ad intra. Quędam verō determināt terminū temporalem, ut missio & datio. Et hæc dicuntur de deo nō quidem æternaliter, sed temporaliter. Deus enim datur & mittitur homini, secundum quod incipit nouo modo esse in homine per gratiam seu vñionem. Generatio autem & spiratio, &c. dicuntur de deo æternaliter. Sed prima, videlicet processio aut exitus, dicuntur de deo temporaliter & æternaliter.

3. ¶ Præterea quoniam diuina persona mitti & dari perhibetur, secundum quod nouo modo incipit esse in creatura, vel haberi ab ea: sequitur quod missio inuisibilis diuinę personę non sit nisi ratione gratiæ gratum facientis. Nam cum deus sit in omnibus rebus modo cōmuni, videlicet per essentiam, præsentiam atq; potentiam: tamen in rationali creatura est speciali modo, prout cognitū est in cognoscente, & amantē in amante. Creatura enim rationalis, cognoscendoq; diligendoq; deum, ipsum deum attingit. Propter quod deus nō solum dicitur esse in ea, sed etiā habitare in ipsa tanquā in templo. Item deus datur homini sic ut sit hominis: quod enim alicui datur, est eius cui datur. Deus autem est hominis, prout homo libere fruatur eo, & quiescit in ipso, & vñitur donis eius: quod esse non potest sine gratia gratificatiue.

4. ¶ Ex prædictis elucescit, quod pater in diuinis non competit mitti, cum non habeat ab alia persona originem. Sed filio atque spiritui sancto conuenit missio. Vnde quarto de Trinitate dicit Augustinus, quod pater nunquam legitur missus. Dicitur tamen dare seipsum, prout se communicat alijs

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 55

alijs ad fruendum. Non autem datur prout datio includit auctoritatem dantis circa id quod datur.

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

Nunc præostensum est, quod diuina persona dicitur mitti, quę nouo modo incipit esse in creatura rationali. Sic tamē, ut in mittente sit quędā auctoritas super personam quę mittitur, quę in deo nō est nisi ratione originis. Cum ergo tam filius quam spiritus sanctus sint ab alio, atq; per gratiā de nouo inhabitēt rationalem creaturā, constat quod vtriq; conueniat inuisibiliter mitti, per hoc quod mentem intus inhabitare incipiunt sine exteriori sensibili signo. Omnia autē dona gratiæ dei, attribuentur spiritui sancto, in quantum sunt dona, eō quod spiritus sanctus habeat rationem primi doni. Quędam verō dona propter specialem rationem, attribuitur filio propter convenientiam quam habent cum filio, scilicet quia ad intellectum pertinent. Vnde tertio de Trinitate asserit Augustinus: Tunc filius inuisibiliter mittitur, cum a quocunque cognoscitur atq; percipitur. Et de sapientia dei quę est verbum patris ait scriptura: Mitte illam de coelis, &c. Sed quia per hanc missionem diuinatum personarum, conformatur rationalis creatura diuinis personis: ideo nō secundum quamlibet perfectionem ad intellectum vel voluntatē pertinentem mittitur spiritus sanctus vel filius, sed quando alicui charitas dei infunditur, mittitur spiritus sanctus, qui est charitas. Quando verō alicui infunditur vera & sapida illuminatio dei, tunc mittitur filius, qui est sapientia. Filius enim dei secundum August. non est qualecunque verbum, sed affectū inflammans & actiuans, filius vere mitti censetur.

2. ¶ Deniq; missio ista inuisibilis ad omnes facta est, a gratiam gratum facientē sortiti sunt. Nam in omnibus illis spiritus sanctus, vel dei sapientia, quasi de nouo esse ratione effectus incepit, eosq; renouauit atq; perfecit. Sed in nouo testamento spiritus sancti effusio copiosior fuit, etiam cum visibili signo. Propter quod Iohannis. 7. dicitur, Spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondū erat glorificatus. Rursus missio ista tunc quoque fit, dum aliquis in gratia proficit, & non

non solum dum eam primo acquirit. Sed quoniam Christus à principio suæ conceptionis omni gratia plenus fuit, prædicta missio ad eam facta non est, nisi in principio.

3. Præterea deus omnibus ordinatè providet secundum capacitatem & modum eorum. Homini autem connaturale est ex sensibilibus ad intellectualia atque divina assurgere, & ergo spiritus sanctus quandoque eum visibili signo est missus, & cum tali signo quo modus suæ processionsis aliquantulum testis nobis ostendi. Vnde spiritus sanctus, qui est amor in specie, ignis est missus, apparuitque in forma columbæ, quæ est animal simplex. Nam spiritus sanctus, est sanctificationis principium. Hæc vero spiritus visibilis missio facta est non in visione imaginaria prophetali, quia in illa nihil ostensum est oculis corporis, nec etiam facta est in visione sacramentali, in qua vna res ad significandam aliam sumitur, sed tunc spiritus sanctus visibiliter mittitur, dum est in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter deputatis, quæ creaturæ vel formæ sunt ministerijs angelorum factæ.

4. At vero quoniam dictum est, quod ad divinæ personæ missionem requiratur, ut persona quæ mittitur sit procedens ab alia, aliqui dixerunt personam divinam nullam mittere seipsam. Sed Augustinus secundo de Trinitate aperte oppositum ait quippe, quod filius mittit seipsum ratione divinæ naturæ, & mittitur à spiritui sancto, ratione naturæ assumptæ, quæadmodum in Isaac habetur de filio. Et nunc dominus misit me, & spiritus eius. Dicendum ergo, quod circa missionem duo attenduntur, videlicet persona ab alia existens. Et quantum ad hoc, non mittit persona seipsam, quo ad propriam naturam. Secundo, attenditur effectus gratiæ dei in ipsa missione. Et sic filius ac spiritus sanctus mittunt seipsos, sicut sanctæ causæ gratiæ in hominibus.

Quoniam deus sit causa efficiens omnium rerum. 2. An materia prima sit creata. 3. An deus sit causa exemplaris omnium rerum atque finalis. articulus 61.

Post considerationem processionsis divinarum personarum, nunc considerandum est de processione creaturarum. Ostensum est autem superius quod deus sublimis & benedictus est ens per essentiam, scilicet ipsam suam esse in se subsistens, rursus probatum est quod tale esse ratione suæ separationis, esse non potest nisi unum, vel

ut si esset albedo separata atque subsistens, esset solūmodo una. Omnia ergo citra deum habet esse receptum, nec sunt suum esse, sed illud participant à quodam priori alioque ente. Et secundum quod diversimodè participant esse à primo, sunt magis vel minus perfecta. Vnde Plato asseruit unum esse ante omnem multitudinem. Aristoteles quoque, 2. Metaphysicæ ait: Illud quod est maxime ens & verum, est causa veritatis & esse omnibus alijs.

2. Denique ex his sequitur, materiam primam esse creatam. Quicquid enim entitatis habet, necesse est eam à primo ente esse sortitam. Deus enim est causa entis, inquantum est ens, & ergo est omnium entium causa. Omne namque imperfectum à quodam perfectio dependet. Materia est pura potentia, deus autem est actus purus, sicut ergo passio est effectus agentis, sic pura potentia passiva, est effectus puri actus. Veruntamen quoniam deus sit actus, & omne agens producit sibi simile, non est materia à deo nada creata, vel sibi ipsi relicta, sed, est simul cum forma ipsam assuante producta. Idcirco, 11. Cōfessionum Augustinus: Duo fecisti domine, unum prope te, scilicet angelum, aliud prope nihil, videlicet materiam.

3. Insuper sicut prædictum est, Deus omnia agit atque cognoscit per ideales rationes: exemplar autem in deo aliud nihil dicit, nisi quod idea. Est enim exemplar similitudo, ad cuius imitationem aliquid fit. Et ergo exemplar est necessarium ad hoc quod effectus determinatam formam ab agente recipiat, quemadmodum in mente artificis necesse est esse formam domus, ad extra sciendam. Deus autem est causa ordinis universi, & species rerum distinguit, & secundum sapientie suæ institutionem omnia ordinatè producit: Ideoque est exemplaris rerum causa, & sicut superius dictum est quod idea est ipsa divina essentia, sed ponuntur in deo multe idcirco propter respectum & comparationem ad ideata seu creata, sic exemplar divinæ mentis, est dei essentia, & sola ratione differt ab ea, videlicet secundum habitudinem ad exemplata, id est, creata. Non ergo sunt aliqua rerum exemplaria prima extra deum, ut Platonici posuerunt. Possunt tamen in rebus creatis esse determinata & particularia quædam exemplaria, sicut forma sigilli est exemplar formæ in cera.

4. At vero omne agens, agit propter finem: aliis non sequeretur ex eius actione aliquid determinatum vel certum, nisi

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nisi à casu. Est autem idem finis agentis & patientis, sed nō eodem modo. Nā finem quem agens intendit inducere, patientis intendit recipere. Sunt autem quædam agentia quæ agendo patiuntur, & hæc sunt imperfecta: nec solum intendunt perfectionem effectus, sed etiam propriam. Alia vero solummodo agunt, & sic deus est agēs, & agit propter finē. Intendit enim perfectionem rebus imprimere, quæ aliud non est nisi participatio quædam bonitatis diuinæ. Res quodque creatæ intendunt propriam perfectionem, id est, diuinæ bonitatis communicationem participare. Sicque bonitas diuina est omnium rerum finalis causa, quemadmodum scriptum est: Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus. Vnde pater, quod deus est omnium rerum causa efficiens, formalis seu exemplaris, & finalis secundum diuersam rationem principiandi.

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

Circa considerationem insuper rerum oportet attendere non solum particularem productionem vniuersalis ab alio, sed etiam vniuersalem rerum productionem seu emanationem à primo principio. Et quāuis in particulari emanatione aliquid præsupponatur ipsi emanationi, ut dum leo generatur ex leone, est materia generationis subiectum, tamen in vniuersali rerum emanatione à primo principio nil potest præsupponi. Ideoque talis emanatio, est omnino ex nihilo. Hæc autem emanatio, vocatur creatio. Et ergo creatio, est aliquid ex nihilo factio. Interdum tamen creare, dicitur aliquid in melius reformare: ut cum dicitur homo creati in episcopum, & tunc non est ex nihilo facere. Est autem creatio, dignissima actio, quāuis ex nihilo. Et cōdicitur aliquid creati ex nihilo, præpositio ex, non denotat causam materiale, sed ordinem tantum, quemadmodum dicimus. Ex mane meridies fit, id est, post mane meridies sequitur.

2. ¶ Denique palam est ex præinductis, quod non solum possibile est, sed etiam omnino necesse, aliquid à deo creati, imo omnia originaliter ab ipso esse creata. Agens enim, quod in sua operatione aliquid præsupponit, non est causa eorum quæ præsupponit, quemadmodum artifex non est causa lignorum & lapidum, quibus edificando eget. Nunc autem ostensum est

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 17

omne esse, & omnē essentiam originaliter à deo fluxisse, cui ipse sit vniuersalis & prima causa totius esse. Quia verò creatio est totius rei instantanea factio, nō est realis mutatio. Nā de ratione mutationis est, ut aliquid aliter & aliter se habeat prius & posterius. Cū vero aliquid semel totaliter sit, non habet se aliter & aliter, nisi secundū rationem, videlicet quia primo non fuit, & postea est. In his equidē quæ sūt sine motu, simul sunt fieri & factū esse: siue id quod sit, sit terminus motus, ut illuminatio, simul nāque aliquid illuminatur, & illuminatum est: siue nō sit terminus motus, ut simul verbum cordis corde cōcipitur, atque conceptū est. Et sic aliquid simul creatur & creatum est.

3. ¶ Amplius, creatio aliquid ponit in creatura, videlicet relationē reālē ad creatorem. Cum enim sit sine mutatione & motu, aliud nō est nisi relatio ad causam, quia vnagūque productio motu subiecto, aliud nihil dicit, nisi habitudinem ad suum principium. Creatio autē actiua, est ipse deus creans, cum relatione ad creaturam, quæ non est realis relatio, quāuis deus sit realiter rerū creator. Creatio verò passiva, est quasi medium inter creatorem & rem creatā, nec creata est alia creatio, sed hoc ipsam quod est, est esse ad aliud atque ab alio.

¶ Adhuc autē creati & fieri ordinantur & tendunt ad esse. Sicut ergo esse propriē atque perfectē competit rebus subsistentibus, siue sint simplices ut separatę substantię, siue cōpositę ut materialia & sensibilia sic eis dūtaxat propriē cōpetit creati seu fieri. Vnde sicut partes seu formę atque accidentia non propriē per se sunt, sed toti vel subiecto coexistunt vel insunt: sic magis propriē dici possunt cōcreta quæ creata. Cum autem in libro de causis dicitur: Prima rerum creatarum est esse, ipsam esse, non dicit subiectum creatum seu creationis terminum: sed designat propriam rationem obiecti creationis. Ideo enim aliquid dicitur creati, vel creatura, quia est ens & esse recipit, velut si dicamus: Primum visibile est color, quāuis id quod videtur sit propriē coloratum.

¶ An creare sit proprium deo. 2. An toti trinitati conueniat. 3. An vestigium trinitatis in rebus creatis sit. 4. Et si opus creationis adificatur operibus naturę & voluntatis.

Articulus 53.

H

Oportet

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Oportet præterea effectus correspondere proportioni
narique causis, & eodem. Quæ ergo esse sit in om
ni effectu ultimæ, sequitur, quod causa eius sit pri
ma & universissima, scilicet deus. Ideoque in lib.
causarum dicitur, quod nec intelligentia, nec anima dar esse,
nisi prout agit operatione divina. Creare autem aliquid ef
fectu absolute, non in quantum est hoc vel hoc, ad rationem per
tinet creationis. Soli ergo deo creatio competit. Unde ter
tio de trinitate Augustinus asserit, quod nec boni angeli nec
mali esse possunt creatores alicuius rei. Quidam tamen, ut
Aviceenna & sui, dixerunt quod causæ secundæ possent crea
re in virtute causæ primæ quasi instrumentaliter, & non prin
cipaliter operando. Et hos quoque Magister sequitur, addi
mans quod deus possit creaturæ vim creandi communicare.
Sed hoc esse non potest. Nunquam enim causa secundaria
vel instrumentalis participat actionem causæ superioris nisi
propria virtute aliquid dispositivè agat principalis causæ ef
fectum: quemadmodum securis quæ virtute artificis impo
nit formam scanti, propria virtute scindit ligna. Si enim nil
ageret de proprio, frustra adhiberetur ad agendum, nec re
quirerentur determinata instrumenta ad determinatos effe
ctus. Illud verò quod est proprius creatoris dei effectus, vide
licet esse, supponitur omnibus alijs. Nihil igitur dispositione
vel instrumentaliter agere potest ad istum effectum. Nam
creatio non est ex aliquo præsupposito, quod queat dispo
ni per agens instrumentale. Homo enim esse potest causa
naturæ humanæ in hoc vel illo, & sic præsupponit determi
natam materiam: non autem naturæ humanæ secundum se
seu absolute, sic enim esset causa sui ipsius. Quavis autem
effectus creati quomodo sit finitus, non determinet infinitam
creationis potentiam, ostendit tamen infinitatem divinæ
potentiæ: Nam quod terminus à quo, seu passiva potètia am
plius distat ab actu seu termino ad quem, eò maior ex
igitur virtus in ipso agente. Quomodo ergo creationis termi
nus à quo, sit nihil seu nulla potentia præexistens, oportet
infinitam esse potentiam in creatore, quoniam nulla est ubi
li & entis proportio, sed infinita distantia.

2. ¶ Denique omne agens producit sibi simile. Esse autem,
quod est terminus creationis, est quædam participatio divi
ni esse, quod est tribus personis commune. Unde creatio est
opus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 58

opus totius superbenedictissimæ trinitatis, nec est proprium
alicui divinæ personæ, sed convenit singulis. Habent autem
divinæ personæ causalitatem creandi ratione processionum
ad intra. Deus enim est causa rerum (ut dictum est) per intel
lectum & voluntatem: sicque condidit creaturam per verbum,
quod est filius, atque amor, qui est spiritus sanctus. Verbum
nanque, emanatio est intellectus, & amor voluntatis: & secun
dum hoc processionis personarum sunt causa vel ratio ema
nationis creaturarum, in quantum includunt essentialia attri
buta, videlicet intellectum & voluntatem. Veruntamen sicut
divina natura, quavis sit tribus personis communis, tamè or
dine quodam convenit eis: ut pater habet eam non ab alio,
filius habet eam à patre, spiritus sanctus ab utroque: pariter
ter enim habet creaturam tribus congruat, tamè ordine debito. Pa
ter enim habet virtutem creandi non ab alio. De filio autem
dicit scriptura: Per quem facta sunt omnia. De spiritu sancto
habetur in Symbolo, quod sit dominus, & cuncta vivificans.
Et quoniam filius habet hanc potestatem immediate à patre,
dicuntur omnia facta per ipsum: vel quia filio appropriatur
sapientia, dicuntur facta per ipsum, nam per sapientiam suam
artifex agere perhibetur, spiritui sancto verò, quomodo sit à pa
tre & filio, congruit ut creata à patre per filium vivificet at
que gubernet, præsertim quoniam bonitas ei approprietur, & a
vitam præstare, quæ est sanctificatio mentis.

3. ¶ Amplius autem, omnis effectus repræsentat aliquo mo
do suam causam. Nam quidam repræsentant duntaxat causa
litatem causæ, sed non formam ipsius, ut fumus ignem, & ta
lis videtur repræsentatio vestigijs. Quidam vero effectus ostē
dunt formas causarum suarum, ut ignis generatus igne gi
gnentem, & statua Iouis Iovem. Talis autem est repræsentatio
no imaginis. Personæ autem divinæ procedunt secundum actio
nem intellectus ut verbum, & voluntatis, ex seu spiritus
sanctus. Ideoque in intellectu naturali creatura in qua est verbum
seu verbo progrediens, invenitur superbearum trinitatis repræ
sentatio per modum imaginis. In omnibus quoque creaturis
relicet repræsentatio super sanctæ trinitatis per modum vesti
gij. Quilibet enim creatura consistit per suum esse, & habet
formam per quam determinatur ad speciem. Habet etiā or
dinem

D. DIONYSII CARTHUSIANI

diem ad aliquid aliud. Itaque inquam est quædam crea-
ta substantia, repræsentat causale principium, scilicet deum
patrem, qui est principium de non principio. Sed prout ha-
bet formam specificam, repræsentat verbum, cuius est aliquid
distincte producere. Secundum vero quod ordinem habet
ad aliud, ostendit spiritum sanctum, qui est amor. Nam ordo
vnius creaturæ ad aliam est ex voluntate creantis. Et istud
de Trinitate ponit Augustinus. Ad quod reducit quod Sa-
piëntiæ. 11. dicitur: Omnia in numero, pondere, & mēsurā co-
stituiti. Mensura quippe refertur ad substantiā creatā po-
prij principij limitata, numerus ad speciem, pōdus ad or-
dinem. Ad quæ etiā pertinet, modus, species, & ordo. Et istud
quæ Augustinus ponit in libro. 3. questionum, quod cōstat,
quod discernitur, quod congruit. Nam vnumquodque per
substantiam constat, per formam cognoscitur, per ordinem
congruit.

4. Insuper secundum eos qui ponunt formas naturales
esse omnino ab extra, opus creationis missetur scilicet op-
rationi naturæ. Sed quoniam prædeclaratum est, quod non
subsistere & esse nō cōpetit nisi rebus perfectis & totis
aut partibus vel formis earum: sic eis duntaxat competet
creati vel fieri. Formæ vero naturales potius dicendæ
concreatæ, quam creatæ. Ipsum vero quod propriè sit ab
gente naturali, est totum compositum quod sit ex materia.
Vnde in operatione naturæ, nō admiscetur creatio, sed potius
supponitur ei, quia actio secundæ causæ, fundatur in actio-
ne causæ primæ.

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

IN superioribus demum probatum est diuinā volun-
tatem esse causam atque originem vniuersorum, itē arti-
culum est quod diuina voluntas nil velit de necessitate ab-
soluta, nisi diuinam bonitatem: non est ergo necesse
solūtè loquendo, mundum ab æterno fuisse, sed ex tunc
deus voluit ipsum esse. Non ergo possunt demonstrari
tiones induci, ad probandum mundū esse æternū. Nec
aristoteles estimauit se posse mundi æternitatem demon-
strare. Imò primo Topicorū apertè fatetur quædam esse pro-
blemata, de quibus rationes nō habemus. vt, An mundus
æternus sit.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 56

æternus. Itē semper dum de æternitate mundi argumen-
tur, inducit antiquorū testimonia, quod non est demon-
stratoris, sed persuasoris. Veruntamen satis demonstrat mundū
non potuisse incipere secundum modos, quos aliqui Philoso-
phi posuerunt. Vnde octauo Physicorum præmittit opinio-
nes Anaxagoræ & Empedoclis atq; Platonis, quas satis de-
stuit. Sic ergo ante mundi creationem, possibile fuit mun-
dum esse sola facientis potentia: & etiam, quia nō habuit re-
pugnantiam, vel impossibilitatem, mundū esse & fieri.
Quod autem Aristoteles dicit materiam esse ingentā, &
cælum esse ingentum, verum est de generatione naturali.
Rursus ante mundi creationem non exiit vacuum, quoniā
vacuum est spatium non repletum, sed ante mundum non
fuerat spatium. Sic igitur à voluntate incommutabili atque
æterna procedere potest actio recens, quia de omnia in se
ipso æternaliter cognoscit & ordinat. Nec est inquisitio, cur
non aut fecerit mundū, cum deus sit causa totius tempo-
ris, nec erat aliqui priusquā fieret mundus. Deus quoque
quoniam agens primum & per seipsum, non tamen agit
se secundum necessitatem naturæ, neque per suum esse, nisi in-
quoniam sua essentia est exemplar & ratio rerum, & volun-
tas eius libere secundum propositum suum exequitur.

3. Denique mundum de nouo incepisse sola fide tene-
tur, quāuis ratio probet mundū à deo fluxisse. Nouitas e-
nim mundi probari nō potest ex parte effectus seu mundi,
quia principij demonstrationis est quod quid est, vel quid-
itas rei. Quiditas autem rei abstrahit ab hic & nunc. Vnde
dicitur, quod vniuersalia sunt ubique & semper. Nam de
ratione effectus non est hic & nunc, id est certū tempus vel
locus. Item nouitas mundi ex parte dei ostendi non valet.
Diuina enim voluntas quæ est mundi causa, ratione inuestiga-
ti non potest, nisi circa ea quæ necesse est deū velle de ne-
cessitate absoluta, qualia nō sunt quæ deus vult circa creaturam.
Mundum ergo incepisse probari non valet, nec est scibile
vel demonstrabile, sed solū credibile. Et vtile est hoc aduer-
tere, ne forte quis ea quæ fidei sunt demonstrare præsumat.
Vnde Gregorius prima homilia super Ezechielē dicit, quod
Moses prophetauit de præterito dicēs. In principio creauit
deus cælum & terram. horum vero qui ponunt nondum
esse æternum, duplex fuit opinio secundum Augustinum. 11.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

de Civitate dei. Quidam enim aſtuebant ſubſtantiam mū-
di non eſſe à deo productam, quorū eſt intolerabilis error.
Vnde alij aſſerebant mundum ſubſtantiam eſſe creatam, à
me deo coruū. Quod quomodo poſſit intelligi declarat
Auguſtin⁹. 10. de Trinitate dei, dū ait: Si pes ex æternitate
fuisset in pulvere, ſemper fuisset veſtigium, quod à calcante
factū nemo dubitaret: ſic & mūdus ſemper fuisset, exiſtēte
ſemper eo. Dū enim eſt actio iſtantianea, non oportet cau-
ſam effectū duratione præcedere, vt in illuminatione vide-
mus. Item ponderes æternitatem mundi, dicit in cauſis ſub-
ordinatis, non poſſe proceſſum in infinitū eſſe. Sed in cau-
ſis per accidens ſe habentibus nō prohibet, & ſic potuerit
eſſe infiniti particulares generatores ante hoc vel illud indi-
uiduum genitum. Rurſum concedunt quidam eorum poſſe
eſſe multitudinem actū infinitā per accidens, & ſic admi-
tunt numerū animarum rationalium à corpore ſeparatarū
eſſe actū infinitum. Hoc tamen ante deſtructū eſt. Sed
quia obiectio de infinitate animarum eſt particularis, non
ſatis oſtendit, non poſſe mundum, vel certē aliquā creatu-
ram, vt angelum, ab æterno fuiſſe.

3. ¶ Præterea exordium illud libri Genetiſ. In principio cre-
auit deus cælū & terram, tribus modis exponitur, ad excu-
dendum triplicem errorem. Quidā enim ponebant mundū
non habuiſſe temporale initium, idcirco principio exponi-
tur: In principio, ſcilicet tēporis. Alij aſſerebāt duo eſſe prin-
cipia rerum, videlicet per ſe bonū & per ſe malum. Propter
cuius improbationē ſecūdo exponitur: In principio, id eſt,
in ſilio creauit deus parer cælum & terrā. Filius enim eſt à
mago patris, & rerum creatarū exemplar. Omnia namq; per
ipſum & in ipſo facta ſunt, ſecundum Apoſtolum ad Coloſ-
ſenſes primo. Quidā vero ponebant corporalia non eſſe im-
mediatē creata à deo, ſed mediātibz angelis. Vnde exponi-
tur tertio: In principio, id eſt, ante omnia. Sic ergo ponit-
tur quatuor ſimul creata, videlicet cælum empyreū, natu-
ra corporalis, quæ per terrā exprimitur, tempus æq; natu-
ra angelica. Dicitur autem omnia facta in principio tem-
poris, id eſt, ſimul cum tempore.

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

Diſtinctio

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 60

Diſtinctio inſuper rerum ex materia originaliter nō
dependet, cum ipſa materia creata ſit ſecundum
præhabita. Rurſus diſtinctio ſpecierū vniuerſi nō
eſt à cauſis ſecundis, ſicut Avicenna diſtinxit, qui
dixit à deo non eſſe creatam immediate, niſi vnā intelligē-
tiam primā & ſummā: & ab illa eſſe creatas intelligenti-
am ſecundā & primā animā nobilem (i. primū orbis mo-
tricem & formā) & primum cælum, tertiam quoq; intelli-
gentiam & ſecundā animā nobilem cum ſecundo orbe
ſi occedere ab intelligentia ſecundā, & ita deinceps. Proba-
tum eſt enim quod creare non competat niſi infinite po-
tentiz & ſic deo eſt proprium. Item ſecundum hanc poſiti-
onem, ordo rerum eſſet à cauſa, & præter intentionem primi
agentis. Relinquitur ergo quod rerum diſtinctio à deo de-
pendeat. Deus enim, vt dictum eſt, cuncta produxit, quate-
nus ſua perfectio in entibus diuerſimode relucet. Diuina
autē perfectio quæ in ſe ipſa vna & ſimplex eſt, propter
ſuæ plenitudinis immanſitatem in vno rerum ordine vel ſpe-
cie ſufficienter repræſentari non potuit. Ideoque deus vari-
as rerum ſpecies ſtatuit, in quibus ſapientia eius & bonitas
multiſormiter relucet. Quoniam vero ſapientia dei eſt cauſa
diſtinctionis rerum. Moſes aut res eſſe diſtinctas verbo dei,
quod eſt conceptio ſapientiz. Vnde Genetiſ primo habetur.
Dixit deus, fiat lux, & diuiſit lucem à tenebris.

¶ Præterea Origenes volens effugere errorem dicentū di-
uerſitatem in rebus eſſe propter contrarietatem primorum
principiorum, videlicet boni dei & mali, dixit deum omnia
primò ſeciſſe æqualia. At ergo, quod deus à principio ſolū
creauit ſpiritus rationales, quorum quidam ad deum conuer-
ſi ſunt magis vel minus. Et ex hoc conſtanti ſunt varij ordi-
nes angelorum. Aliqui vero à deo auerſi ſunt, & ſic ſunt cor-
poribus magis vel minus alligati, velut carceribus ſecundū
exigentiam culpæ. Sic ergo ſecundum eum diuerſitas rerū
proceſſit non ex deo, ſed ex diuerſitate meritorum, ſecundū
morum liberi arbitrij. Diuerſitas quoque corporum ſecun-
dum eum non eſt propter oſtenſionem bonitatis diuine, ſed
ob punitionem culpæ, quod eſt cōtra illud Genetiſ primo.
Vidit deus cuncta quæ ſecerat, & erant valde bona. Rurſus
vt vndecimo de Civitate dei aſſeruit Auguſtinus. Quid ſtul-
tius quā dicere ideo factū vnum ſolem, quoniam vna
anima

D. DIONYSII CARTHUSIANI

anima sic peccauit? Nam secundum hoc, si centum animae sic peccassent, facti essent centum soles. Dicendum ergo, quod sicut est causa distinctionis rerum, sic quoque est causa diversitatis earum. Est autem duplex rerum distinctio, scilicet formalis, puta eorum quae specie differunt; & materialis, videlicet eorum quae solo numero sunt distincta. Et quia materia est proprietas formae, forma enim est finis materiae sicut perfectum imperfecti. Idecirco materialis distinctio est propter formalem. Unde videmus quod in his in quibus species conservatur in vno individuo, non est materialis vel numeralis distinctio. Distinctio ergo formalis est principalior, sed ipsa esse non potest sine diversitate. Consistit namque in speciebus seu formis essentialibus rerum, quae se habent ut numeri, secundum Philosophum octavo primae Philosophiae. Quemadmodum ergo sapientia dei est causa distinctionis rerum propter decorem vniuersi, sic quoque est causa inaequalitatis, sine qua distinctio esse non valet.

¶ Unde ratio Origenis facillime soluitur. Arguit enim sic: Si cui iustum est aequalibus dare equalia, sic extat iniustum in inaequalibus dare inaequalia. Sed ante rerum creationem non habuit inaequalitas rerum, ergo deus omnibus aequalitatem perfectionem in prima rerum productione donauit. Haec quidem ratio locum non habet, nisi in his ubi merita donationem praecedunt. Sed prima rerum motio ex diuina bonitatis liberali atque liberrima ac sapientiali communicatione effluxit ad maiorem decorem vniuersi, cuius ordo & decor ab vniuersali causa principaliter intenduntur.

¶ Praeterea ipsa coordinatio rerum ad se invicem & ad finem primum principium ostendit mundi unitatem. Species enim rerum concatenatae atque connexae sunt. Ideoque omnes ad hunc mundum pertinent. Ordo etiam rerum ad finem suum ens terminatur, quod est vniuersitatis creatio, sicut ostensum est. Unde illi qui plures vel infinitos mundos ponebant, dixerunt mundum non esse ab aliqua sapientia conditum, sed a casu, videlicet ex concursu atomorum, id est insensibilium minimorumque corporum, sicut Democritus. Sed melius sentit Aristoteles, qui ex unitate ordinis, concludit vnum esse principium, gubernatoremque omnium. Plures quoque quam primo Thimei ex unitate aeterni exemplaris in mente divina probauit unitatem mundi ut exemplari.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 16

batum est etiam, quod deus est mundi causa finalis. Infinita autem multitudo, rationi finis repugnat, ut dictum est. Et quauis multos esse mundos melius esset, secundum multitudinem materialem, tamen huiusmodi melius non est de intentione dei agentis.

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

V Num porro oppositorum cognoscitur per reliquum, sicut tenebrae per lucem. Et ergo ex ratione boni debemus elicere quid sit malum. Bonum autem est id quod est appetibile. Et cum omne ens propria natura atque perfectione desideret, sequitur quod omnis natura rerum atque perfectio sit bona. Malum ergo uero dicitur quod ens, vel natura, seu forma; alioquin malum esset appetibile, inquantum huiusmodi. Ideo quarto capite de diuinis nominibus Dionysius ait, quod malum non est existens nec bonum. Quartum enim aliquid habet de entitate, tunc cum utique de bonitate sortitur. Et ergo si malum non est ens, ergo nec bonum. Et si non est bonum, ergo nec ens. Malum ergo quauis in moralibus sit differentia constitutum aduersus virtutes, hoc tamen non est inquantum precise est malum, sed prout est bono contrarium. Similiter malum non agit inquantum est malum, nec effectiue neque finaliter, sed solum formaliter sicut albedo dicitur facere album. Sic enim malum dicitur corrumpere bonum. Unde quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait: Malum non agit neque desiderat, nisi ratione boni adiuncti. Agere enim praesupponit esse. Principium quoque agendi, est forma.

¶ At vero ordo vniuersi diversos rerum gradus requirit, quatenus diuina bonitas in entibus multipliciter ignoscatur. Haec autem diuersitas in eo consistit, quod quaedam entia sunt deo similia & vicina, ac per hoc minus a deo auertibilia. Alia vero sunt imperfectiora, unde possunt a bono deficere. Quemadmodum & in mundo sunt aliqua, quorum natura est incorruptibilis & esse perpetuum, sicut coelestia. Quaedam autem quorum natura & esse corruptioni subiecta sunt, ut mixta. Sic ergo malum est in rebus quibusdam, tam malum culpa, quam poenae. Malum autem culpa est priuatio boni, & sic nec est habitus, nec pura negatio. Propter quod Dionysius dicit, quod malum differt ab existente & non

D. DIONYSII CARTHUSIANI

existente. Dicitur tamen privatio esse vel ens, non proutens nominat entitatem, sed propositionis veritatem: quodammodo dicitur furditas esse in aere.

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

¶ An malum corrumpat totaliter bonum. 2. De divisione mali in partem & culpam. 3. Et quod horum sit penus. Artic. 67.

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

2. ¶ Præter ratio boni in perfectione & actu consistit. Actus autem est duplex, videlicet primus, ut esse seu forma vel integritas rei. Et secundus, qui est operatio debita. Similiter duplex est malum, quoddam enim consistit in privatione actus

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 61

actus primi, ut corruptio, ut mutilatio membri, aut surditas. Alius verò consistit in carentia actus secundi, ut cum res debita operationem non habet. Malum autem & bonum in rationali creatura specialiter inveniunt. Vnde in ea illud malum dicitur malum culpæ, quod est privatio debite actionis. Hoc enim imputatur in culpam, si quis non agat quod sibi incumbit. Aliud verò malum, quod est privatio actus primi, est malum pœnæ. Nã de ratione pœnæ est, quod sit voluntati contraria. Voluntas enim naturalem perfectionem integritatemque appetit, quæ per pœnam leduntur vel auferunt. Itaque culpa & pœna non diuidunt nisi malum in rationali creatura. Dicit autem Augustinus in Enchiridio: Malum dicitur, quoniam malum culpæ nocet agenti in sua operatione.

3. ¶ Præterea culpa plus habet de ratione mali quam pœna aliqua, siue sit sensibilis, siue spiritalis, ut privatio gratiæ ac gloriæ. Primo, quia ex culpa sit aliquis malus, non autem ex pœna. Nam secundum Dionysium, non puniri est malum, fieri pœna dignum. Secundo, quia deus est author & causa pœnæ, non autem culpæ. Culpa enim contrariatur bono diuino in seipso, pœna verò non contrariatur bono diuino secundum se, sed inquantum creatura priuatur diuinæ bonitatis participatione: Quæ privatio inquantum est iusta, causatur à deo.

¶ An bonum sit causa mali. 2. An deus sit causa mali. 3. An sit aliquod summum malum ceterorum malorum principium. Articulus 68.

Malum ergo, est privatio boni debiti & nati habitatione deficit, non est nisi ex aliqua causa impedimentali & trahente rem extra habitudinem debitam: quemadmodum grave non moueretur sursum, nec leue deorsum nisi ab aliquo impellente. Malum ergo causam habet. Sed nil potest esse causa nisi bonum & ens, quia causare præsupponit existere. Nunc autem præhabitu est, quod bonum est causa materialis mali, quia est subiectum eius. Causam vero formalem aut finalem malum non habet, sed est privatio formæ & debiti ordinis ad finem sed causam habet per modum agentis, & hoc per accidens. Malum enim in actione agentis contingit ex defectu alicuius principalis actionis, ut claudicatio accidit ex defectu virtutis motiue, vel in dispositione tribus. Interdum etiam accidit malum in re propter

DIONYSII CARTHYSIANI

per indispositionem materię, quę nō est ea pax influxionis
causę agentis. Sępe quoq; euenit malum in re propter vehe-
mentem actiuitatem efficientis. Nam quō ignis est fortior,
eō amplius destruit aquā & aëtem, corumpendo eas, quare
ius propriam formam inducat, cuius inductionem inuēdit.
Corruptionem verō aëris non intēdit per se, sed per accidēs,
eō quōd ad proprię formę introductionem sequatur prio-
ris formę expulsio. Quod autem Christus in euāgelio dicit
de arbore bona & mala, secundum Augustinum libro cōtra
Iulianum, exponitur de voluntate bona & mala. Operatio
quippe voluntatis bonę esse non potest moraliter mala. Ta-
men motus voluntatis malę procedit ex rationali creatura
quę bona est: & sic bonum est causa mali per accidēs. Vnde
dicitur, quod malum potius habēt causam deficientem quā
efficientem.

2. ¶ At vero mali culpę non est deus causa efficiens, nec
etiam mali alicui⁹ quod ex defectu virtutis agētis causatur,
sed corruptionum quę sequuntur per accidēs ad præteritam
generationem vel motum, est deus causa per accidēs, sicut
per se est causa generationis rerum & ordinis mundi, quā
sine corruptione naturalium rerum esse non valet. Et sic
scriptum est Primo Regum: Domin⁹ mortificat & viuificat.
Viuificat enim per se, sed per accidēs mortificat. Propter
quod Sapientię primo habetur: Deus mortem non fecit.
Quod autem Isaię quadragesimo quinto habetur: Ego do-
minus faciens pacem, & creans malum. Et item Amos
tertio, Si erit malum in ciuitate, quod dominus non fecit, de
malo pœnę sumendum est.

3. ¶ Amplius autem impossibile est vnum esse purum ma-
lum, omniumque malorum causale principium. Nunc enim
ostensum est, quōd nullum ens potest esse per essentiam ma-
lum, quantum enim fortitur de entitate, tantum habet de bo-
nitate. Rursus ostensum est, quod malum nō potest omnino
destruere bonum, & sic nullum est purum malū. Iterū pro-
batum est, quōd malum non est natura aliqua, sed sola boni
privatio. Vnde quarto Ethicorū ait philosophus, Quod si co-
set aliquid totaliter malū, corrūperet semetipsum. Ostensum
est etiam, quōd necesse est dicere bonū fore causam mali &
quōd nō est causa nisi per accidēs. Qui autē duo rerū princi-
pia posuerunt, videlicet summū bonū & summū ac essentiali

SYMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 63

ter malum, idcirco in errore prolapsi sunt, quod non confide-
raverunt vniuersalē causam tot⁹ entis, sed particulares cau-
sas particulariū effectū. Vnde videntes quēdā in rebus esse
quibuscūq; alijs nociua atque cōtraria, ponebūt talium rerum
naturas esse malas: vt si dicamus naturā ignis esse malā, quia
combunt pauperis domum. Illud autem omnino rude & fri-
volū est. Iudicium enim de rebus accipi debet secundum
seipsum & secundum ordinem ad totum vniuersum, cui⁹ de
corem & ordinem vniuersalis primęque causa directe inten-
dit. Quauis enim causę particularē sint sibi inuicem con-
trarię, omnes tamen reducuntur ad vnā primam, commu-
nemque causam, quę est ordinis & distinctionis rerum ori-
ginale ac sapiendiale principium. Dicitur autem in rebus ali-
quid magis vel minus malum, non propter accessum ad vñ
summum malum, sed secundum recessum a termino a quo:
vel secundum maioris, sed dignioris boni priuationem.

¶ An angelus sit incorporeus. 2. An sit ex materia & forma
compositus. 3. De numero & distinctione ac incorru-
ptibilitate eorū.
Articulus 69.

Nunc autem latē ostensum est, qđ deus vniuersita-
tem rerū produxit, quatenus sua perfectio inentib⁹
relucet. Cū ergo sit deus causa rerum per intel-
lectū & voluntatē, requiritur ad perfectionem vni-
uersi, vt sint quędam intellectuales creatę substantię. Tunc
enim perfectio causę in suo effectū perfecte replēdet, dum
effectus idā causę participat, per quod causa effectum pro-
ducit. Intellectuales autem substantię incorporeę sunt, quo-
niam intelligere non potest esse actus materialis virtutis aut
corporis. Est enim per abstractionem ab hic & nunc, & per
recessum a materia. Nā quō est magis aliquid immateriale,
eō ex sua natura est magis intelligibile. Sic ergo perfectio
mundi, exigit esse quādam intellectuales incorporeasque
substantias, in quo error Sadduceeorum cōfunditur, dicen-
tium nec angelum esse nec spiritum. Verū tamen quoniam
substantię immateriales in comparatione ad diuinā sim-
plicitatem, quasi materiales corporalesq; sunt, Damascenus
libro secundo testatur quod angelus incorporeus & immate-
rialis est, quo ad nos. Comparatus autem ad deum, materi-
alis & corporeus inuenitur.

2. ¶ Anicebron tamen in libro fontis vitę & multi post
eum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

enim dixerunt substantias incorporeas habere spirituales
materiam: sic quod una est materia prima corporaliū &
spiritualiū rerum, & sic ponunt angelos ex materia & for-
ma compositos. Istud autem duo impossibilia continet. Est
enim impossibile esse unam materiam spiritualiū & corpo-
raliū rerum. Nam una pars materiæ non potest simul sub-
stare formæ corporali & spirituali. Sic namq; unū & idē esse
corporale & incorporeale. Oportet ergo aliā partem materiæ
esse in natura substantiæ incorporeæ, aliāque in natura sub-
stantiæ corporeæ. Sed materia per partes dividi nequit nisi
mediante quantitate, qua subtracta, indivisibilia remanent
secundum Philosophum primū Physicorum. Item impossibile
est esse qualemque materiam in substantia incorporeali. Op-
eratio enim ostendit naturam, & modus agendi patet
modo essendi. Intelligere autem est per abstractionem a
materia & circumstantiis eius, sicut obiectum intellectus de-
monstrat, a quo actus intelligēdi speciem suscipit. Obiectū
quippe intellectus, est quidditas rei, neque possibile est sin-
gularia a nobis intelligi, nisi per reflexionē ad sensum, quæ autē
a materia absoluta sunt, secundū se directe intelligibilia sunt.
Idcirco quarto capitulo de divinis nominibus Dionysius ait.
Primæ creaturæ sicut incorporeales, sic & immateriales intel-
liguntur. Quamvis enim intellectus recipiat, non tamē sicut
materia, sed recipit formas rerum secundum esse spirituale &
intelligibile. Nec est omnino simplex, sed cōponitur ex
est, & quo est, secundum Boetium. Habet enim aliquid per
modum potentiz, & aliquid per modum actus. Nā essentia
inquantum esse a deo participat, est quasi potentia & quod est.
Esse verō quod est actus primæ essentiz, est quo est. Unde in-
tellectuales substantiæ creatæ non est actus purus nec illumi-
natus.

1. ¶ At verō de numero substantiarum separatarum dicitur
simode sunt diversi locuti. Plato enim dixit, species rerū sen-
sibilium (quas appellant ideas) esse per se subsistentes. Et si
substantiæ separatz numerarentur secundum quantitatem
specierum sensibilium. Hanc autem opinionem Aristoteles
improbat, ponēs ista sensibilia a motibus atq; motorib; cor-
porum provenire. Et ergo tot dixit substantias separatas, quod
sunt motus cœlestes. Sed quoniam ista posito scripturæ
etridat, voluit Rabbi Moses concordare utrumque, dixitque
quod

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 64

quod angeli in quantum vocantur immateriales substantiæ,
numerantur secundum multitudinem motuum vel mobiliū
cœlestium. Sed prout dicuntur angeli, significant in scrip-
tis etiam homines sanctos: & item naturalium rerū virtutes
quæ omnipotentiam dei annunciant. Sed id omnino a con-
suetudine scripturæ alienum videtur, quod rerum naturalium
virtutes angeli nominentur. Ideoque dicendum, quod imma-
teriales substantiæ seu angeli sunt in maximo numero, omnē
materiale multitudinem quasi incomparabiliter exceden-
tes, quemadmodum decimo quarto capite cœlestis Hierarchy
Dionysius asserit. Quum enim finis creationis rerū sit,
ut divina perfectio in eis appareat, rationabile est ut ea am-
plius multiplicentur, in quibus maior perfectiois dignitas
plenitudo resultat. Et sic quo ordo superiorum spirituum
est deo vicinior, eo plures angelicos spiritus continet in se.
Item quemadmodum in rebus corporeis pensatur exces-
sus secundum magnitudinem: sic potest incorporeis atendi
excessus secundum multitudinem. Videmus autē quod cœ-
lestium corporum molem excedunt. Patet omniter substantiæ
immateriales sensibilibus rerum multitudinem quasi impro-
portionabiliter excedere arbitrandæ sunt.

4. ¶ Præterea aliqui asseriebant omnes angelos esse unius
speciei. Alij ponebant angelos eiusdem hierarchy vel ordi-
nis esse eiusdem speciei. Sed hæc stare non possunt. Quæ e-
nim specie conveniunt & numero differunt, materialiter sunt
diversa, sed in forma conveniunt. Forma enim est principium
naturæ specificæ, vel etiam ipsa species. Nunc autem proba-
tum est, quod angeli sint immateriales, unde impossibile est
duos esse angelos unius speciei, sed singuli a se invicem speci-
em, non tamen possent solo numero differre. Illa enim di-
stinctio ex parte materiæ non est secundum divisionem qua-
ritatis, quum incorporei sint, sed secundum diversitatem po-
tentiarum, quæ exigit non solum distinctionem speciei, sed
etiam generis. Sicut autem bonum speciei præponderat bo-
no in individuis: sic multiplicatio angelorum secundum species
præferitur multiplicationi in individuorum sub una specie.

5. ¶ Insuper nil corrumpitur, nisi per hoc quod forma a ma-
teria separatur. Formæ enim competit esse ex propria ratio-
ne.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ne. Quod autem competit rei secundum se, non potest ab ea
auferri nisi ratione alicuius alterius. Materia vero non habet
esse nisi per formam: & ergo totum compositum potest amitti
esse, cuius est forma principium, ratione materie. Sed
substantie illae, quae sunt simplices formae in seipsis subsisten-
tes, nullum habent intrinsecum corruptionis principium. Id
circo substantie separatae, ut angeli, ex propria natura sunt
incorruptibiles. Item operatio sequitur ipsum esse. Operatio
autem intellectiva est supra corruptioem mutationem, quia
obiectum intellectus est supra tempus atque perpetuum. Est
ergo intellectualis substantia incorruptibile est. Unde quat-
to capitulo de diuinis nominibus Dionysius dicit, quod in-
tellectus essentiae vitae habent indeficientem ab vniuersa
corruptione & materia & generatione immunem. Quod et
go dicit Damascenus, Angelus est substantia intellectualis
gratia & non natura immortalitatem suscipiens, accipiens
est de immortalitate quae est omnimoda immutabilitas. Item
quod ait Plato in Timaeo, O dii deorum, quorum pater opus
texque ego, natura quidem dissolubiles, sed me sic volente
dissolubiles, dictum est secundum intentionem Platonis de
corporibus celestibus, quae possunt ex propria natura desina-
re in alia esse. Verumtamen non sic est alicuius rei creatura esse
incorruptibile, quia incessanter diuinae virtutis conseruantur
ne indigeat. Omnia enim, teste Gregorio, indefinenter a deo
dependent, & nisi ab eo manu tenerentur, in nihilum cade-
rent, sed quia non habent (ut dictum est) intrinsecum corrup-
tionis principium.

*¶ An angeli habent corpora naturaliter sibi vnita. 2. An
assumant corpora. 3. Et an in corporibus assumpserint exer-
ceant opera vitae. Articulus 70.*

Porro quod alicui naturae accidit, non est vniuersali-
ter in illa natura: sicut esse alarum, quia accidit ani-
mali, non competit omni animali. Cum ergo secun-
dum ostensa & plenius ostendenda, intelligere sit actio
immaterialis in corpore: quae virtutis, esse corpori vniu-
ersaliter intellectuali naturae. Nam quod alicui competit, est per
perfectionem suam & communionem cum sensibili-
bus formis quemadmodum in anima rationali conspiciuntur. In
omni autem genere ubi est aliquid imperfectum, est etiam quod-
dam perfectum. Sunt ergo quaedam intellectuales substantiae
quae

S YMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I 65

quae corporibus in propria operatione non egent, sed sine il-
lis subsistunt & agere possunt. Ex quibus sequitur errasse
Origenem, qui in libris Petiarchon differuit: solus est dei
pater & filij & spiritus sancti naturae ad proprium, ut sine
omni materiali substantia, & materialis adiectionis societa-
te intelligatur subsistere. In multis nanque deceptus est,
antiquorum philosophorum opiniones sequendo. Rursus
quod ait Bernardus quinta homilia super Cantica: Demus
soli deo immortalitatem, sicut & incorporeitatem, cuius na-
tura sola nec propter se, neque propter aliud solatio indiget
instrumenti corpore: liquet autem omnem creatum spiritum
corporeo indigere solatio. Istud (inquam) intelligi potest
quod angeli corporeo egent instrumento, non propter se,
vel naturaliter sibi vnito, sed propter alia quaedam assumpto.
Quod verò Gregorius in homilia nominat angelum ratio-
nale animal, metaphoricè dixit, propter similitudinem
rationis.

2. ¶ Praeterea quidam dixerunt angelos nunquam assume-
re corpora, sed apparitiones angelorum solimodo factas
secundum visionem prophetalem seu imaginariam. Sed istud
est contra intentionem scripturae. Quod enim sola imagina-
ria visione apparet, non videtur indifferenter ab omnibus,
sed est solum in imaginatione videntis. Scriptura verò sic te-
statur, angelos apparuisse quibusdam, ut etiam interdum
multis vel omnibus ab eos pertinentibus visi sint: quemad-
modum angeli qui Abraham apparuerunt, à tota eius familia
visi sunt. Similiter angeli qui venerunt & intrauerunt ad
Loth, à ciuibus etiam visi sunt. Vnde hoc fuit secundum
corpoream exteriorumque visionem, quia aliquid extra vidē-
tem positum cernitur. Omnes autem apparitiones veteris
testamenti ad visionem filij dei in carne ordinatè consistunt.
Corpus verò vniuitur angelo tanquam mobile, non ut forma
vel pars.

3. ¶ Porro quaedam viventis opera aliquid sortiuntur com-
mune cum operationibus rerum non viventium. Sicut locu-
tio animalis conuenit cum sono inanimatorum, in quantum
est vox. Similiter progressio animalis cum aliorum motu co-
mune habet, quod est quaedam mutatio. Angeli ergo in assum-
ptis corporibus exercere possunt opera vitae, in quantum ad
id exat eis commune cum alijs. Non autem secundum id quod
I proprii

D. DIONYSII CARTHUSIANI

proprie competit operationi viuientium. Non enim habent
sensitivas potentias, ergo nec actus earum. Et sicut corpora
assumpta ab angelis non viuunt, sic nec opera vitæ, secundum
quod sunt opera viuientium, per ipsa aguntur. Vnde angeli
per corpora talia non vident, nec audiunt, nec aliquid senti-
unt, nec proprie loquuntur: sed secundum similitudinem quan-
dam, in quantum formant sonos in aëre vocibus hominum si-
miles. Mouentur tamē per accidens in assumptis corporibus,
quando corpora illa totaliter locum aliquem deserunt. Sed
mouendo corpora celestia nullo modo mouetur, quoniam
orbis coelestes non variant locum secundum se totos, sed
quantum ad partes. Nec determinatur motori orbis locum
secundum aliquam determinatam partem substantię orbis,
sed secundum determinatum situm, semper enim est in
occidente.

Item comedere & bibere angelis in corporibus assumptis
proprie non conuenit, quoniam comestio designat sumptum
nem cibi in fumentis substantiam convertibilis. Christus au-
tem post resurrectionem vero comedit quauis cibus reser-
uaretur in præiacentem materiam, nec in ipsum conuer-
tetur. Nam ipse talem naturam habebat, in qua cibus vere re-
uerteretur. Quod verò Abraham legitur angelis cibos co-
tulisse, peccato egit, quia eos homines aestimauit.

Aduertendum tamen, teste Augustino, quod multi se ex-
pertos affirmant vel ab expertis audisse, Sylvanos & Faunos,
quos vulgus in cubos nominat, mulieribus xpe improbare
isse, & eam expertisse & peregrisse concubitum. Vnde hoc
gare imprudens est. Si ergo ex coitu demonum aliqui im-
terdum nascuntur, hoc non erit per semē à demonibus vel
eorum corporibus decedens, sed aliunde acceptum, videlicet
quod daemon, qui est vira succubus, fiat seminis in cubo
admodum aliquarum semina rerum cōgregant ad quorundam
generationem effectum, secundum Augustinum tertio de Tri-
nitare. Vnde sic natus, nō est filius demonis, sed hominis
cuius daemon semen accepit, atque mulieri infudit.

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

¶ Vemadmodum angelo nō competit quantitas
mensura, sed virtualis: sic non est in loco per com-
mensurationem vel situm seu circumscriptionem, sed
diffinitiuē.

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 66.
diffinitiuē, prout per virtutem & actionem applicatur alicui
loco, à quo tamen continetur, sed potius continet ipsum.
Nam substantia spiritualis rem corporalem virtualiter tan-
gens, continet eam. Nam & anima sic est in corpore, quasi
continens ipsum.

2. ¶ Denique angelus esse non potest simul in pluribus lo-
cis, quoniam virtus & natura angelica sunt limitatæ atque fi-
nitæ. Cum ergo sit angelus in loco per extensionem seu ap-
plicationem virtutis, nō est nisi in vno loco, in quo est id cir-
ca quod virtus eius extendit & operatur. Veruntamen cir-
ca hoc quidam decepti sunt, asserentes angelum esse solum
in loco punctali. Non enim poterant imaginationem trans-
cendere, sed opinati sunt angelum esse indiuisibile, sicut &
punctus indiuisibilis est, quod falsum est. Nam quauis pun-
ctus sit impartibilis, habet tamen situm in continuo, quod cer-
tum est nequaquam angelo competere. Non ergo respōdet
angelo locus punctalis sed diuisibilis & maior vel minor, se-
cūdu quod virtus eius applicatur ad locū maiore, vel mino-
re. nō tamē oportet angelū qui cælum mouet, esse vbique.
Non enim applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab
ipso mouetur. Ite iteo Philosophus octauo Physicorū attri-
buit parti orientis virtutē motoris ecclesis. Sic ergo patet
quod corporalia sunt in loco circumscriptionē, spiritualia autē
diffinitiuē. Nā sic sunt in loco vno, quod non alio, secundū
Damascenū. Dens vero est in loco transcendenter, id est
vbique & semper.

¶ Præterea non possunt duo vel plures angeli esse in vno lo-
co, quia plures causa completæ non possunt habere eūdem
effectū, quauis causa remota & imperfecta sint plures res-
pectu eiusdem effectus. Angeli autem ponuntur in loco secu-
dum quod operantur alicubi. Non ergo esse potest nisi
vnus angelus in vno loco.

¶ Vtrum angeli moueantur localiter. 2. An moueantur de loco ad locū
per transiendum medium. 3. An moueantur in instanti.
Articulus 72.

¶ Insuper, sicut angelo aliter competit esse in loco quā cor-
pori, sic quoque moueri localiter aliter conuenit sibi.
Non enim mouetur localiter per commensurationē ad
locum, nec habet motum continuum secundū magnitu-
dinem medijsed sicut est in loco per applicationem spiritua-
lis

D. DIONYSII CARTHYSIANI

his virtutis, sic eius motus localis aliud nō est, nisi diuersus contactus diuersorum locorum successiuē, quia simul esse non potest, nec agere in locis diuersis. Si ergo aliquem locum successiuē relinquat, erit motus eius continuus, inquit, angelo assignatur diuisibilis locus. Totum enim id in quo agit, attribuitur ei quasi vnus locus. Si verò subito deserat locum vnum, applicando se alteri, erit motus eius nequaquam continuus.

2. ¶ Porro dum motus angeli est continuus, referendo cōtinuitatem ad locum, tunc angelus non mouetur de loco ad locum, nisi transiendo per medium. Sed quando motus eius est non continuus, non mouetur de extremo in extremum per mediū. Mobile nanque non pertransit omnes partes continui nisi per cōtinuitatem motus. Sic autem moueri non potest competere angelo, eō quod natura eius non sit corporalis, nec loco commensurabilis, vel contenta subdita loco, sed superior ipso. Ideoque in potestate spiritualis substantiæ est applicare se loco, per medium vel sine medio, prout vult.

3. ¶ Præterea quidam ponebant motum angeli esse in instanti, sic quod toto tēpore præcedenti est in termino a quo. In vltimo autē instanti illius temporis sit in termino ad quem. Sed istud non potest stare. De ratione nanque motus est, ut id quod mouetur, aliter se habet nunc & prius atque in quo libet nūc temporis motum mensurantis. Vnde oportet quod in vltimo nunc habeat formam, quam ante non habuit. Nō est ergo possibile, ut aliquid toto tempore præcedenti quiescat in vno termino, & postea in vltimo temporis illius instanti sit in termino alio. Imo mutationes instantaneæ sunt termini motus præcedentis continui, sicut generatio est terminus præuiae alterationis, & illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Oportet ergo in motu angeli dare nunc in quo sit vltimate in loco præcedenti, & nunc in quo est in termino ad quem. Vbi veto sunt multa nunc successiua, oportet esse tēpus, cū tēpus aliud non sit nisi numeratio prioris & posterioris in motu. Itaque motus angeli sit præpositio modo, continuus erit mensuratus tēpore continuo. Quod tamen non est idem cū tempore, quod est mensura motus celestis, ex quo motus angeli non dependet. Si verò motus angeli sit non continuus, mensurabitur non

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 67

non continuo, quod non est nisi successio quorundam ipsorum nunc mensurantium angeli motum. Et hoc tempus proportionem nō habet ad tempus quod est corporalium motionū mensura, cum nō sit eiusdem rationis cum ipso. Tempus tamen continuum motus angeli proportionem habet cum tēpore sensibilibus rerum ratione magnitudinū, in quibus sit motus. Sciendum vero, quod velocitas motus angeli nō est secundum quantitatem suæ virtutis, sed determinationem propriæ voluntatis. Item dum motus angeli est in tēpore nō continuo, angelus in vno instanti est in vno termino, atque in alio instanti in alio termino nullo existerē tempore inter medio. Si verò tempus motum angeli mensurans existat cōtinuum, angelus toto tempore præcedenti vltimum nunc, variatur per infinita loca & est partim in vno loco continuo, partimque in alio: nō quod sua essentia sit diuisibilis, sed secundū applicationes suæ virtutis ad diuersas partes locorū.

¶ Virum intelligere angeli, sit sua essentia. 2. An sit suum esse. 3. An sua substantia sit sua potentia intellectiua. 4. An in angelis sit intellectus agens cō possibilis. 5. An habeat aliam vim cognoscitiuam quam intellectum. Articulus. 73:

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

2. ¶ Amplius, nullius creaturæ nec angeli actio est sui esse. Est enim duplex actio, scilicet transiens in exteriorē materiam, ut edificare, calefacere. Et certum & tale in actionem nō fore esse agētis. Alia vero est actio immanens, quæ videlicet in operante quiescit vel permanet, ut velle, cognoscere. Talis autem actio ex sua ratione habet infinitatem, vel simpliciter ut intelligere, cuius obiectum est verū, & velle, cui obiectum est bonum: quorum utrumque conuertitur cū en-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Intelligere ergo & velle se habere ad omnia. Sentire vero habere infinitatem secundum quid. Nam visus est circa omnia visibilia, tactus circa tangibilia omnia. Esse autem cuiuslibet creaturæ determinatum est secundum genus & speciem. Sed actus specificantur vario modo secundum obiecta. Nullo igitur modo actio angeli est suum esse. Esse autem diuinum est simpliciter infinitum omnia comprehendens, secundum Dionysium quinto, capite de diu. nominibus, ideoque solius dei esse, est sibi agere, velle, cognoscere. Quod ergo dicit Philosophus secundo de anima, vivere, est in viuēibus esse, accipiendum est de vita prima, quæ est quoddam esse determinatum. Quod verò tertio dicit, vivere esse quoddam intelligere dictum est de vita secunda, quæ est actio vitalis.

3. ¶ Insuper potentia nullius creaturæ est sua essentia. Potentia enim dicitur ordinem ad actum. Et ergo secundum diuersitatem actuum, est diuersitas potentiarum. In omni autem eadem determinato potentia differt à suo esse, & comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Actus quoque, ad quem comparatur potentia operantia est operatio. In angelo autem non solum idem intelligere & esse, ut modo ostensum est. Ergo nec in ipso nec in aliqua creatura sunt idem essentia & potentia. Dionysius tamē vberius nominat angelos intellectus & mentes, id est quoniam tota eorum cognitio intellectualis exiliat.

4. ¶ At verò ratio ponendi in nobis intellectum possibilem fuit, quod non semper actualiter intelligimus, sed interdum ad actum intelligendi vacamus, & postmodum intelligimus. Id quoniam intellectus possibilis cognoscit essentias rerum sensibilium, quæ non sunt realiter separata à singularibus, ponitur esse in nobis aliam viam intellectivam quæ à singularibus naturæ communem abstraheret, & intellectui eā possibili præstentaret. Et hic est intellectus agens. Cum ergo angelus semper actu intelligat, nec species rerum à materialibus abstrahant, sed immateriales quidditates primo cognoscant, elucet cit quod in ipsis non est intellectus agens neque possibilis, nisi æquiuoce, ut pote prout illuminantur à superiori, & inferiores illuminant.

5. ¶ Præterea cum angeli sint immateriales & simplices, non possunt habere vires sensitivas, quæ sine corporeo instrumento vel organo operari non valent, sed sunt solum intellectualis naturæ. Unde, in primis Philosophiæ assensu committitur.

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 48

substantias separatas non diuidi nisi in voluntatem & intellectum. Ordo etiam rerum requirit, ut supremæ creaturæ sint penitus intellectualis naturæ, ut habitum est. Veruntamen Augustinus, 8. de Civitate dei ait, quod in angelis est vita quæ sentitur atque intelligitur. Et hoc viro modo accipi potest, quasi dictum secundum positionem dicentium angelos habere corpora naturaliter sibi unita, quæ positione sæpius vitur in libris sancti Augustini, quævis eam non asserat. Item, 11. de Civitate dei, dicit non esse super hac questione multum laborandum. Iterum potest istud exponi, ut angeli vita dicatur sensitiva propter similitudinem quadam ratione rerum cognitarum, quia ea quæ nos sentimus, angelus quoque cognoscit. Similiter Dionysius, 4. de diuinis nominibus, attribuit demonibus fantasiam proteruam metaphorice. Fantasiam namque appellat falsam eorum practicam estimationem de vero bono. Nam in nobis deceptio intellectus ex fantasia causatur, per quam sæpe inhaeremus imaginibus rerum, tanquam ipsis rebus, quæ admodum in dormientibus atque amentibus accidunt.

¶ An angeli cognoscant res per propriam essentiam. 2. An per species connaturales. 3. Et virum angeli superiores cognoscant per species vniuersaliores, quæ angeli inferiores. Artic. 74.

AD hoc autem quod potentia perfecte perficiatur per formam, requiritur ut omnia ad quæ se extendit potentia, sub illa forma coniungantur. Potentia verò intellectiva angelorum ad omnia intelligibilia se extendit, nam obiectum eius est ens seu verum communiter sumptum. Sed essentia eorum non comprehendit nec continet omnia in se, sic quod possit esse intelligibilis similitudo vel species omnium rerum. Est enim determinata ad certum genus & limitatam perfectionem specificam. Non ergo angeli intelligere possunt omnia per propriam essentiam, sed hoc deo est proprium, quippe cuius natura est extra omne genus, vniuersaliterque perfecta. Unde Dionysius, 4. de diuinis nominibus intelligibilia perficiuntur rationibus rerum, id est speciebus dispositione & modum naturæ angelicæ. Propter quod 7. capite de diu. nominibus ait Dionysius: Angeli ea quæ sciunt in terra, secundum propriam mentis naturam cognoscunt.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ Deniq; ordo atq; distinctio intellectualium substantiarum attenditur secundum similitudinem ordinis, distinctionisq; corporum. Videmus autem quod superiora corpora, puta coelestia, naturaliter propriis formis perfecta sunt, non enim habent potentiam ad alias formas. Inferiora vero corpora non complentur una forma, sed remanent in potentia recipiendi aliam formam, propter quod corruptibilia sunt.

¶ Pariformiter inferiores intellectuales substantiae, scilicet animae rationales, non sunt naturaliter à sui principio perfectae in intellectu per intelligibiles rerum species, sed eas à sebus successiue suscipiunt. Superiores autem intellectus naturae, videlicet angeli, formas rerum habent à principio sine influxu ab intellectu diuino: sunt enim immateriales & simplices intellectus. Vnde Dionysius. 7. cap. de diu. nominibus dicit. qd non congregant cognitionem à diuisibilibus & sensibilibus rebus. Aduertendum autem, quod cognitio angelica differenter se habet ad distans vel propinquum localiter, nec mouetur ad inferiora ut ea cognoscat, sed aliquid circa ea efficiat.

3. ¶ Adhuc autem quod intellectus creatus est deo propinquior, eo est sibi in cunctis similior. Intellectus autem diuinus vniuersa cognoscit una intelligibili specie quae est diuina essentia, sicut expositum est. Quando igitur angelus aliquis est altioris naturae & deo propinquior, eo cuncta quae noscitur intelligit paucioribus & corporibus intelligibilibus formis etiam perfectius, quia angeli inferiores per species plures & particulatiores. Quomodo autem veritatem aliquam in communi propositam quidam homines ingeniosi mox perfectè atque distinctè intelligunt, quam ceteri qui tardioris ingenij sunt, capere nequeunt, nisi eis sigillatim in particulari explicetur. Dicitur autem angelus aliquid in vniuersali cognoscere, non ex parte rei cognita (sic enim in vniuersali cognoscere, est indistinctè & imperfectè cognoscere) sed ratione modis cognoscendi, id est, ex parte intelligibilis formae, quae vniuersalis dicitur, quoniam multa includit atque ostendit.

¶ An angelus cognoscat seipsum. 2. An vnus intelligat alium. 3. Et an vnus angelus per sua naturalia deum cognoscat. Articulus 78.

Saepe iam dictum est duplicem esse actionem. Vnam videlicet in operante manentem, ut velle, sentire, cognoscere. Et in tali actione oportet obiectum seu terminum

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 69

minum actionis vniri potentiae agentis, quemadmodum sensibile vnitur sensui per radium visualem. Alia vero est actio exiens, id est, in exteriorem materiam procedens, ut aedificare. Cum ergo ipsa essentia angeli sit quaedam intellectualis immaterialisque forma in seipsa subsistens, actu intelligibilis est. Intellectus ergo angelicus seipsum per seipsum, id est, per propriam essentiam videt. Nam essentia sua est intellectui suo maxime praesens, & semper vnita.

2. ¶ Amplius secundum Augustinum secundo super Genesim ad litteram, res creatae quae ab aeterno fuerunt in dei verbo, dupliciter profluxerunt ab ipso. Primum, in intellectum angelicum. Secundò, ut in propriis naturis subsisterent. In verbo autem dei consistunt corporalia atq; spiritalia substantiarum rationes. Quomodo autem ergo deus ab initio naturaliter indidit angelis mentibus rationes seu species corporaliū rerum? sic utiq; eisdem impressit intelligibiles similitudines spiritalium naturarum. Vnus ergo angelus alium per speciem concreatam & intentionalem cognoscit, non autem per propriam essentiam.

3. ¶ Porro tripliciter aliquid cognoscitur. Primum, per essentiam suam in cognoscente existentem: quemadmodum angelus noscit seipsum, & oculus videt lucem. Et huic visioni assimilatur dei visio facie ad faciem seu per essentiam, quae secundum praeducta, impossibilis est omni menti creatae per naturalia sua, vnde nec sic angelus deum cognoscit per naturalia sua. Ideoq; nono cap. de diu. nominibus Dionysius astruit Super omnes mentes coelestes est deus incognoscibilis virtute locans. Et quoniam super omnem substantiam est, ab omni est cognitione segregatus: quod de perfecta dei comprehensione intelligi par est. Secundò cognoscitur aliquid per propriam similitudinem, sicut videmus parietem per speciem eius oculo inexistentem. Et hoc modo angeli naturali virtute cognoscunt deum. Nam ipsa eorum essentia per quam deum cognoscere possunt, est quaedam diuinæ naturae similitudo, cum sit simplex & indiuisibilis ac intellectualis essentia. Tertiò, aliquid cognoscitur non per propriam speciem, sed per speciem aliunde acceptam, vbi quaedam similitudo rei cognita lucet atq; resultat. Et sic nos in hoc statu videmus deum per visibilia, quod secundum Apostolum, est videre per speculum in enigmate. Naturalis ergo angelorum cognitio de deo,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

deo, inter hos tres modos est media; magis tamen vicina est
vltimæ cognitioni: eò quòd natura angelica non sit perfecta
diuinæ essentia: similitudo: vnde nec perfecte eam repræsen-
tat, sed quasi in speculo.

*Præterea angeli cognoscant materialia. 2. An cognoscant singularia. 3.
An sciant futura. 4. An noscant cogitationes cordium,
myseria quoque gratiarum. Articulus 76.*

O Rdo insuper reru elagitat, vt superiora inferiori-
bus perfectiora consistant, & inferioru reru perfe-
ctiones in superioribus per quandã excellentiam
simplicius atq; perfectius cõmoneantur: quæadmo-
dum inferiores formæ naturales in anima rationali virtuali-
ter includuntur. Sicut ergo inferiora omnia & materialia in
deo simplicissimè & supersubstantialiter idealiterq; existunt:
sic in intellectibus angelorũ hæc ipsa inferiora continentur
simplicius, quã in seipsis, compositius tamen quam in deo,
quia per plures species sunt in angelo quã in deo, vt dictũ
est. Omne autem quod extat in aliquo, est in eo secundum
modum sue nature. Natura verò angelica est intellectu-
alis, & ergo inferiora ac materialia intellectualiter in ipsa po-
nuntur, ideoque ea cognoscit.

2. *Præterea singularium cognitionem quidã omnino an-
gelis subtraxerunt. Quod non solum derogat fidei, quæ asse-
rit angelos custodire homines singulos, sed etiam naturali
Philoso: secundum quam angeli motores sunt orbium per in-
tellectum & voluntatem. Abjergo dixerũt angelos cognos-
cere singularia solum in suis vniuersalibus causis, in quas o-
mnes particulares causas reducũt. Sed per hanc positionem
saluari non valet, q̃ angeli cognoscerent singularia quantum
ad particulares circũstantias, s. prout sunt nũc hic, nunc al-
ibi. Aduertendum igitur, quòd ordo rerum id exigit, vt quòd
aliquid est altioris nature, eò sit virtus eius magis vnita, &
sic per simplicem agit ac vnã potentiã, quod inferiora per
plures potentias faciunt. Vnde sensus communis omnĩq;
particularium sensum cognosceat obiecta potest, quantum
sit vnus. Sicut igitur homo per aliam potentiã agnoscit sin-
gularia, & per aliam vniuersalia: sic intellectus angelicus, sim-
plex, vnusq; permanens, tam singularia quã vniuersalia no-
scit. Quod quomodo sit, nunc aduertendum est. Nunc quĩp-
pe prehabitu est, quòd res à deo procedunt dupliciter, sin-*
inteli-

SUMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 70

intellectum angelicum, & ad propriam subsistẽtiam: nõ au-
tem fortuitur à deo solum esse cõmune & indeterminatũ,
sed distinctum & indiuiduale, cum deus sit causa prima &
somma totius subsistẽtiae rerum, videlicet forme atq; materie.
Simili modo intelligibiles species angelis concretae repre-
sentant inferiora, & materialia, non solum quo ad esse com-
mune, sed etiam in quantum ad singularitatem ipsorum in-
quantum sunt quidam imagines idearum diuinæ mētis per
quas deus vniuersa distinctè cognoscit & efficit.

3. *Et verò futura cognoscuntur dupliciter. Vno modo in
seipsis, sicq; futura cognoscere, deo est proprium: cuius æ-
ternitati omnia præterita, præsentia atq; futura incommuta-
biliter extant præsentia. Secundò, in suis causis, & sic futura
quæ de necessitate ex suis causis proveniunt, certitudinaliter
possunt præfati, vt solem crastino oriturũ. Futura verò quæ
non semper, sed frequenter ex causis suis proveniunt, non
certitudinaliter, sed coniecturaliter possunt præfati, quæad-
modum medicus præagnoscit sanitatem futuram. Futura au-
tem quæ non frequenter, sed vt in paucioribus sunt, nullo
modo præfati valent, vt casualia atque fortuita. Hic tamen
modus cognoscendi futura, tanto amplius conuenit angelis
quã nobis, quanto rerum causas vniuersalibus, perfectiusq;
cognoscunt. Non autem cognoscunt semper actualiter de
rebus quæ postmodum sciunt. Nam & ipse res præterite, præ-
sentes & futurae, diuersimodè se habent ad species intellectus
angelici, secundum quod diuersis temporibus sunt in actu.*
4. *Præterea cogitatio cordis dupliciter potest cognosci.
Primo modo, in suo effectu, & sic nedũ angeli boni, sed etiã
dæmones intelligere possunt cordium cogitationes, quæ se-
pe reuolunt in exteriori effectu, sæpe in cõmuratione vultus,
vel quibusdam affectionibus sensitiuæ partis. Et quò intelle-
ctus aliquis extat in horum effectuum cognitione subtilior,
eò profundius, atque facilius cogitationes perpendit, quem-
admodum in libro de diuinatione dæmonũ Augustinus re-
stat. Alio modo cogitationes possunt agnosci, secũdũ quod
sunt in ipsa intellectu, vel affectiones in voluntate: & sic à so-
lo deo noscuntur. Nam soli deo voluntas creata subiecitur,
ipseq; solus in eam immediatè agere potest, cum sit principa-
le eius obiectum, ac vltimus finis. Ea igitur quæ in voluntate
sunt, vel ex ea sola dependent, solus deus cognoscit. Actualis
autem*

D. DIONYSII CARTHUSIANI

autem consideratio seu cogitatio ex sola voluntate liberè operante dependet. Et ergo iuxta Apostol. 1. ad Corin. 2. quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sic ergo in patria vnus beatorum nō videt cogitationes aliorum, quāuis hoc nō sit, propter grossitiem corporis, quæ tūc non erit, sed propter voluntatem suā in se fecerit claudere. Quod vero dicit Gregorius, quod vnus erit in patria perspicibilis alteri, accipiendum est idē dictum, quia tunc nō erit ista quæ nunc est grossities corporum.

3. Præterea angelorum cognitio duplex est, vt pote naturalis: & sic non agnoscunt mysteria gratiæ, quia mysteria gratiæ ex sola dei voluntate dependent. Et ergo minus naturaliter innotescunt quā cogitationes cuiuscunq; intellectus creati. Secunda est angelorum cognitio beatifica, quæ videtur verbū resq; in verbo. Et per hanc cognoscunt mysteria gratiæ, non tamen omnia, nec omnes æqualiter, sed prout spiritus veritatis dignatur eis ostēdere. Superiores vero plurā & altiora mysteria sciunt & inferiores de eis illuminant. Aliqua quoq; mysteria gratiæ à suæ creationis primordio intellexerunt, aliqua autem postea didicerunt, prout in eorum officiis edocentur. Sciendum verò, quod mysterium incarnationis omnibus angelis à principio suæ felicitatis innotuit, quantum ad substantiam mysterij seu in generali: non autem in speciali, seu quantum ad speciales cōditiones. Omnia enim angelorum officia ad incarnationē verbi potissimè ordinantur. Omnes autē sunt administratorij spiritus teste Apostolo. Ideo de isto mysterio omnes à principio communiter sunt edocti. Sed de cognitione quarundam conditionum seu circumstantiarum mysterij huius sunt postea plenius edocti. Et sic veritatem habet quod ait Aug. super Genesim ad literā libro quinto: Sic erat absconditum istud mysterium, vt nec angelis innotuerit. Imò ipsi angeli à Iesu instructi sunt ascendere vt. 7. capite cœlestis Hierarchiæ Dionysius docet. Quæ quid autem prophetis per angelos reuelatum est, ipsis angelis à deo plenius exitit reuelatum. Apostoli verò quædam specialia circa incarnationem nouerunt, quæ prophetis nō paruerunt, quemadmodum etiam posteriores prophetæ quædam sciverunt, quæ priores ignorauerunt, iuxta illud Psalmi: Super senes intellexi.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 71

¶ Virum intellectus angeli sit quandoque in potentia, quandoque in actu. 2. An possit plura simul intelligere. 3. An intelligat discurrendo. 4. An cognoscat componendo & diuidendo.

Articulus 77.

Dupliciter autem dicitur intellectus esse in potentia. Primum, sicut nondum habitum scientialem sortit. Et sic angelicus intellectus nunquam est in potentia, respectu eorum quæ ad naturalem suam cognitionem respiciunt. Est enim à principio naturali perfectione perfectus, vt dictum est. Sed respectu eorum quæ per reuelationem cognoscit, potest hoc modo esse in potentia & de nouo doceri, secundum Dionysium. Secundò dicitur intellectus in potentia, sicut habitum scientiæ iam adeptus, sed actualiter non considerans. Et hoc modo potest angelus esse in potentia ad eorum notitiam, quæ sibi naturaliter nota sunt. Ad ea verò quæ in primo cognoscit, & ad diuinitatis cōtemplationem pertinent, nō est in potentia, sed semper in actu. In his enim beatitudo consistit, quæ in patria interrumpi nō valet. Vnde secundo super Genesim ad literam asserit Augustinus: Angeli ex quo creati sunt, ipsa verbi eternitate sancta & pia cōtemplatione perficiuntur. Quāuis autem desiderij sit propriè rei non habitæ, tamen angelis, imò omnes beati, dicuntur dei prospectum desiderare, in quem secundū Archiam postolum angeli desiderant prospicere: non prout desiderij excludit rei amaræ præsentiam, sed fastidiū. Vel desiderat dei prospectū propter nonas illustrationes, quas à deo recipiunt secundum opportunitatem causarum, exigentiamq; negotiorum.

2. Denique sicut motus unitatem sortitur à termino: sic operatio unitatem habet ab obiecto: idcirco multa secundū quod talia, simul intelligi nequeunt. Multa verò secundum quod in vno conueniunt, vel sub quadam unitate ordinantur, simul possunt cognosci, vt subiectum & prædicatū vni positionis intelligunt simul. Res autē intelligibilis est iuxta modū, quo similitudo suā intellectu cōsistit. Ille ergo intellectus vno actu intelligere potest, quæ sub vna intelligibili specie continentur. Quæ autem per diuersas species cognoscuntur, non simul intelliguntur. Cōtingit enim multa scire, vnum verò, intelligere secundum Philosoph. 1. Topicorum. Omnia ergo quæ sancti in patria in verbo cognoscunt, simul

D. DIONYSII CARTHYSIANI

semper actualiter noscunt. Omnia enim per unam speciem, per divinam essentiam, cernunt. Et quod ad hoc non sunt volubiles cogitationes in patria. Ea vero quae intelligunt per species concretas, in tantum simul uno actu cognoscunt, in quantum per unam speciem intelligibilem representantur. Quae autem diversis speciebus continentur, non simul intelligunt.

3. ¶ At vero iuxta praedicta sic se habent angeli in ordine spirituali substantiarum, quoadmodum corpora celestia in ordine corporum. Sicut ergo celestia corpora ultimam suam perfectionem naturalem, mox à creatione habuerunt, nec per morum aut mutationem ad eam venerunt, ut corpora inferiora: sic mentes coelestes seu angeli, intellectuali perfectione discurrendo adepti non sunt, sicut intellectus humani, qui ex notitia primorum principiorum procedit discurrens ad notitiam conclusionum, quas in ipsis principiis statim cognoscere nequit. Angeli vero in his quae naturaliter noscunt, omnia simul conspiciunt quae in illis intelligi possunt. Unde & intellectus vocantur. Et ideo, 7. capite de divinis nominibus Dionysius dicit. Neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur, videlicet angeli, ad determinatam notitiam non procedunt ex praemia indeterminata cognitione principij. Experientia quoque angelis bonis & malis non nisi per similitudinem convenit. Propter quod Dionysius dicit: Demones per experientiam multa cognoscunt.

¶ Amplius sicut se habet conclusio ad principium in intellectu ratiocinante, sic se habet praedicatum ad subiectum in intellectu componente & dividente, id est propositionem formatam, sicut ergo intellectus nequaquam ex principiis ad conclusiones discurret, si mox in ipsis principiis conclusiones acta cognosceret: sic nec compositionem nec divisionem propositionalem formaret, si statim in ipsis subiecto praedicatum cognosceret. Itaque sicut angelus non cognoscit ratiocinando vel discurrendo: sic nec componendo & dividendo. Est enim speculum pulchrum atque clarissimum intellectualem lucis, secundum Dionysium quarto capi. de divinis nominibus. Nihilominus compositionem & divisionem simpliciter & incomplexum intelligit. Statim enim dum angelos essentiam rerum cognoscit, sine ulteriori inquisitione vel compositione cognoscit quicquid illi essentiae cooperat vel dissonat. Hoc autem nobis non convenit, sed componendo & dividendo

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 71

do ac ratiocinando illa inquitimus atque cognoscimus. Quod autem angeli propositiones loquuntur hominibus, propter homines est, non propter eorum imperfectionem.

¶ An in angelico intellectu possit esse falsitas. 2. An sit in eo cognitio materialis & vespertina. 3. Et de distinctione cognitionum ipsarum ac convenientia. articulus 73.

Sicut iam habitum est, angelus non cognoscit discurrendo, componendo vel dividendo, sed quod quid est, id est essentiam rei intuendo. Sicut vero sensus non errat circa sensibile proprium, sic nec intellectus circa quod quid est, secundum Philosophum tertio de anima. In intellectu ergo angeli boni vel mali esse falsitas vel error non potest, nisi per accidens. Quidditas namque rei non est principium cognoscendi de re, nisi quae naturaliter rei conveniunt, vel de ea negatur. Ea vero circa se sunt ex ordinatione supernaturali divina, ex cognitione quidditatis non patent. Ideoque angeli quorum est recta voluntas, nil iudicant de re per cognitionem suae quidditatis, nisi quod ei naturaliter competit, salva semper ordinatione divina. Et ergo in ipsis esse non potest error vel falsitas. Demones autem ob suae voluntatis perversitatem, subducunt proprium intellectum ab ordine sapientiae dei, saepe simpliciter de rebus iudicant, secundum naturalem dispositionem ipsarum. Et sic decipiuntur non circa ea quae naturaliter rei conveniunt, sed circa ea quae super naturaliter insunt. Ut si videns mortuum dicat eum non resurrecturum: Vel cernens Christum hominem, dicat eum non esse deum. Et propter hoc dicit Dionysius quarto capite de divinis nominibus, proterviam esse fantasiam in demone.

2. ¶ Porro quarto super Genesim ad litteram, atque, 11. de civitate dei Augustinus distinguit cognitionem angelorum in matutinam & vespertinam. Et hic modum loquendi ab Augustino imitum sumpsit, qui sex dies quibus deus universa produxit, non vult exponi de seu diebus usitatis qui, solis agitur circuitu, cum & ipse sol quarta die legatur productus: sed vnam diem, videlicet angelicam cognitionem, sex generibus rerum distinctam. Unde quoadmodum in die naturali mane est diei principium & vespere finis eiusdem: ita cognitio ipsius primordialis esse rerum quod habent in verbo, est matutina cognitio. Sed eiusdem esse cognitio, secundum quod in propria natura & specie subsistit, vespertina vocatur. Hoc enim

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nim secundum esse procedit à primo, & sequitur ipsam, sicut & mane vespere.

3. ¶ At vero angeli vident res secundum quod in proprijs naturis subsistunt tam in ipso verbo (& sic eadem est cognitio rei matutina & vespertina: dicit enim matutina, inquantum res cognoscitur prout in deo est, & vespertina, prout per ipsam diuinam essentiam cognoscitur rei natura in seipso) quod per species concreatas. Et sic non est utraque cognitio eadem, habet enim diuersa media. Vnde Augustinus quat. super Genesim ad literam dicit, quod multum interest inter cognitionem utramque. Potest tamen utraque simul esse in angelo, quia vna refertur ad aliam. Non enim impossibile est duas operationes esse simul, quarum vna ordinatur ad aliam. Si enim voluntas simul vult finire, & ea que perducunt ad ipsam. Potest quoque idem cognosci per duplex medium, quorum est vnum perfectum, aliud imperfectum: quemadmodum eandem conclusionem cognoscere possumus per argumentum demonstratum & topicum.

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

Quoniam denique vniuersa à bono principio processerunt, naturaliter ad illud conuertuntur & inclinatur. Vnum quodque quoque inclinatur in illud secundum modum suæ perfectionis atque essentia. Quædam enim inclinatur ad bonum solum naturali appetitu, sine omni noticia, ut non viuientia. Quædam vero conuertuntur ad bonum, cum quadam noticia: non tamen ratione boni cognoscunt, sed aliquod particulare bonum sensu apprehendunt, & illud desiderant, ut irrationalia. Quædam autem inclinatur ad bonum per cognitionem perfectam, cognoscendo rationem & discernentiam boni. Quod hominibus & multo eminentius angelis congruit. Ideoque voluntas ponenda est in angelo.

2. ¶ Porro voluntas angeli non est sua essentia. Essentia enim rei non fertur neque extenditur extra se in aliud. Voluntas vero hoc habet proprium, ut feratur in aliud vel tanquam aliud: Vnde in solo deo est idem voluntas & natura, quoniam nil extra se amat vel appetit, sed omnium plenitudo bonorum in

in ipso includitur.

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

3. ¶ Insuper serui quædam agunt non quasi ex arbitrio, id est, iudicio proprio: sed sicut diriguntur & aguntur ab alio, ut sagitta agitur à sagittante, & ad signum dirigitur. Et sic inanimata mouentur ad finem. Quædam autem mouentur, arbitrio, sed non libero, ut irrationalia, quemadmodum ouis fugit lupum ex quodam iudicio æstimationis potentia, quia æstimat sibi nocuum. Hoc tamen non facit liberè, sed solum impressione naturæ. Intellectus autem naturæ, quæ sola habet proprium actus dominium, rationemque boni in vniuersali cognoscit, libere agit, & quid agendum sit cognoscit. Angeli ergo habent arbitrium liberum perfectiori modo qua homo, sicut intellectus eorum perfectior est. Pariformiter in angelis est electio non inquisita per deliberationem consilij, sicut in homine, sed per subitam veritatis acceptionem.

4. ¶ Adhuc autem appetitus intellectus non diuiditur per concupiscibile & irascibile. Diuisio namque potentia est per formalem distinctionem: obiectum autem appetitus intellectui seu voluntatis est bonum communiter sumptum. Non ergo propter distinctionem particularium bonorum talis appetitus partitur. Appetitus autem sensitivus respicit bonum sensibile, non bonum vniuersaliter dictum. Ideoque diuiditur per concupiscibile, qui est circa bonum sensibile conueniens, & irascibile, qui est circa sensibile arduum. Cum ergo in angelis non sit nisi intellectus appetitus, non est in eis vis concupiscibilis, vel irascibilis sed, sola voluntas. Vnde furor & concupiscentia demonibus solum metaphorice attribuntur, sicut & deo passionibus solè adscribi propter similitudinem operis. Amor vero & gaudium competunt angelis, non prout sunt passionibus, sed prout simplices voluntatis affectus, ut nono de Ciuitate dei Augustinus testatur.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Qua angelus sit naturalis dilectio. 2. An sit in eis dilectio electiva. 3. An unus diligat alium naturali dilectione. 4. Qua dilectione angelus diligat seipsum. 5. An naturalis dilectio ne plus amet deum quam se. Art. 30.

Priora insuper in posterioribus inveniuntur. ut genus in specie. Natura autem est prior intellectu, sicut essentia prior est potentia. Sicut ergo omnis res naturalem habet inclinationem vel amorem ad bonum, sic omnis intellectualis substantia naturalem habet dilectionem, quae consequitur intellectum secundum propriam speciem, & est in eo secundum modum suum, videlicet intellectualiter. Unde in angelo est idem amor naturalis & intellectualis. Amor autem naturalis, qui contra intellectuale dividitur secundum Dionysium quarto capite de divinis nominibus, est solus naturalis. Dilectio autem naturalis intellectualis substantie, est amor ultimi finis seu beatitudinis, quod omnis rationalis creatura naturaliter cupit. Ex amore autem finis oritur amor eorum quae sunt ad finem, quibus finis ipse acquiritur: imò ex amore naturali omnis amor proficiscitur. Quicquid enim appetitur vel amatur, propter finem optatur, quemadmodum etiam ex naturali cognitione principiorum omnis notitia reliqua nascitur. Sic ergo ex hoc quod angelus naturaliter amat ultimum finem, sequitur alia quaedam dilectio eorum quae sunt ad finem, quae vocatur dilectio electiva. Habet ergo angelus dilectionem naturalem & electivam.

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

3. ¶ Amplius, unaquaeque res naturaliter amat seipsam, quia est sibi ipsi unum. Eo ergo modo aliquis diligit alium, quo est unum cum ipso. Nam consanguinei amantur amore natura-

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 74

li propter communionem naturalis generationis. Conciues vero amantur amore politico, propter unitatem vitae civilis. Conformeriter unus angelus naturaliter diligit alium, in quantum in natura intellectuali secum communicat, saltem in genere. Unde Ecclesiastici. 13. dicitur: Omne animal naturaliter diligit sibi simile.

4. ¶ Adhuc autem ex naturali inclinatione naturalium, scimus quid sentire oporteat de naturali amore intellectualium naturalium. Videmus autem in naturalibus, quia ea quae hoc ipsum quod sunt, aliorum sunt, atque ad alia ordinantur, magis appetunt bonum illius ad quod ordinantur, & potius inclinantur in id cuius sunt, quam in proprium bonum: quemadmodum pars corporis, scilicet manus, exponit se gladio pro totius corporis defensione. Et quoniam ars & ratio imitantur naturam, ita ut in politicis virtuosum est, quod privata persona se exponat mortis periculo pro reipublicae communi. Et si homo esset naturalis pars communitatis, inclinatio ista naturalis consisteret. Quoniam ergo deus est universale summumque bonum, cuius est angelus & omnis creatura, a quo dependet universa, palam est quod angelus & etiam homo naturali dilectione plus diligant deum, quam se. Imò si sic non esset naturalis dilectio, esset pervertita, nec per gratiam perficeretur, sed eo trumperetur sicut & vitia. Unde legitur falsam esse propositionem dicentem, quod licet angelus malus bonum velit naturaliter deo quam sibi, vult enim deum esse deum, & se esse creaturam, tamen simpliciter plus amat, seipsum quam deum, quia intensius & principalius diligit se quam deum naturali affectu.

¶ Item omnia moralia legis praecepta sunt de naturali ratione. Sed deum amare plus quam seipsum, est morale praeceptum. Est ergo de naturalis rationis dictamine, plus amare deum quam se. Et quoniam natura dicatur semper reflecti super se, non tamen sic quod solum velit particulare bonum, sed multo magis vult bonum commune quam privatum. Imò nec diligit pro amandi deum sit ex hoc, quod deus est causa bonitatis & conservatoris in nobis. Haec autem naturalis dilectio in damnum & impijs offuscatur, qui licet deum in seipso consideratum non odiant, tamen ratione effectum dei, qui eorum voluntati discordant, deum odire possunt.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

An angelus habeat causam sui esse. 2. An sit ab eterno. 3. An factus sit ante corporalem creaturam. 4. Et si in celo empyreo conditus sint angeli. Articulus 81.

In preinductis iam patuit, quod solus deus est ens per se sentiam, & ipsum suum esse in se subsistens. Omnia vero secunda sunt entia per participationem, nec sunt suum esse, sed natura eorum recipit esse. Angelus ergo ab alio quodam sublimiori principio fluxit & factus est. Creationem vero angelorum sanctus Moyses nomine coeli expressit, non tam men voluit eam aperte describere, tum quia rudi populo loquebatur, tum quia si cognovissent res quaidam esse creatas omni natura corporea praestantiores, magnam ex hoc idolo latitiae occasionem sumpissent.

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

3. *Denique probabilis est angelos simul cum mundo sensibili esse creatos. Ipsum enim universum ex visibilibus & invisibilibus creaturis integratur & constat quæ ergo dei perfecta sunt opera, nec pars sit sine suo toto completa, sequitur angelos simul cum natura corporali productos. Tamen posito doctorum Græcorum, qui omnes concorditer oppositi sentiunt, non est reputanda erronea, maxime propter auctoritatem Gregorij Nazanzeni, qui tantæ exitit auctoritatis in expositione scripturæ, & Christiana doctrina, ut nullus unquam dictis eius calumniam inferre præsumpserit, quemadmodum nec Athanasij documentis, ut refert Hieronymus. Qui etiam doctores Græcorum sequendo, ait super epistolam ad Titum Sex milia nostri temporis nondum compleretur annorum, & quanta tempora, quâtalq; seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli & dominationes ceteræque fuere virtutes?*

4. *At vetit ut ait Strabus super illud Genesis, In principio creavit deus coelum & terram, non visibile firmamentum hunc appellat, sed empyreum igneum vel intellectuale: quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum. Quia enim universi perfectio, ex visibilibus & invisibilibus ordine pendet, decuit sic angelos fieri, ut insinuantur habere connexionem ad creaturam corpoream. Et sic decens fuit ut crearentur in summo coelo, tanquam toti nature*

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 75

turæ corporeæ præidentes. Et hoc de superioribus angelis certum est. De inferioribus vero aliqui opinantur, quæ sint creati in aere. Dicit enim Augustini secundo super Genesim ad litteram, quod angeli sunt creati in superiori parte aeris. Forte tamen per superiorem partem aeris intelligit supremam partem coeli cui aer cõsimilis est. Quod vero angelus pestilens dixit, in celum conscendam, non de coelo corporeo, sed de coelo sanctæ Trinitatis iure accipitur.

An angeli fuerunt beati creati. 2. An indiguerunt gratia, quæ converterentur ad deum. 3. An sint creati in gratia. 4. An beatitudinem meruerant. Articulus 82.

Beatitudo præterea duplex est, scilicet naturalis, quæ naturali virtute acquiri potest. Et hanc angeli mox creati habebant, sunt enim in naturalibus perfectionibus creati. Et de hac beatitudine exponendæ sunt auctoritates quæ asserunt angelos felices creatos. Alia vero beatitudo est supernaturalis, quæ in divinæ essentiae immediata & clara visione cõsistit, nec ex puris naturalibus adipisci valet. Et in hac non sunt creati: sic enim fuissent in bono immobiles facti, unde nec quisquam eorum peccasset. Quod ante Augustinum testatur eos statim cognovisse res in verbo, non debet intelligi de visione verbi beata, & per essentiam, sed de ea qua per propriam naturam, quæ est quoddam verbi speculum, ipsum dei verbum cognoverunt.

2. *Denique ad conversionem illam quæ est ad deum, secundum quod est supernaturalis felicitatis obiectum, indiguerunt angeli gratia. Nil enim movetur ad id quod suam naturalem potestatem transcendit, nisi à superiori causa iuvetur: quemadmodum calor non generat carnem, nisi per animæ vegetativæ virtutem. Cum ergo supernaturalis felicitas naturalis virtutem omnis mentis creaturæ excedat, ad eam non convertitur, nisi per gratiam. Est autem triplex conversio mentis in deum. Una, quæ est per charitatem perfectam, ut in partia. Alia, quæ est meritum beatitudinis, ad quam gratia habitualis exigitur. Tertia est preparatio mentis ad gratiam, ad quam non requiritur gratia habitualis, sed operatio dei ad se animam convertentis, iuxta illud Thren. vii. Convertere nos domine ad te, & converteremur.*

3. *Potest quævis nonnulli adfirmare, angelos in solis naturalibus cõditos, probabilior tamen extrahit positio, quod sint creati*

D. DIONYSII CARTHUSIANI

creati in gratia. Sicut enim se habent rationes seminales ad materiam & res naturales: sic se habent gratia gratum faciens ad mentem creatam. Nam in euāg. verbum dei semen vocatur. Quemadmodum ergo August. restante, statim in reu. creatione cōcreatae sunt corporali materiae rationes seminales: sic mentibus angelorum connata atq; infusa est a principio gratia gratum faciens. Sunt ergo creati in gratia. Unde duodecimo de ciuitate dei August. ait: Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi qui eos fecit cū sua voluntate, i. cū amore casto, quo sibi adhereret, creauit, simul in eis condidit natam, & tribuens gratia? Quod verò, 3. super Genesim ad litteram dicit August. Angelica natura primò informiter est creata, verum est per cōparationem ad plenam gratia perfectionem, seu glorie visionem.

4. ¶ Præterea omnis intellectus creatus cōparatur ad beatitudinem sicut ad vltimum supernaturalemq; finem. Res autem ad finem per operationem pertingit. Sed dū finis est supernaturalis, expectatur eius adeptio ex alterius dono. Cū ergo dei fruio sit supernaturalis beatitudo, ad eam nullus pertingit, nisi per meritum propriæ actionis, per quod à deo ipsi promerenti donatur. Si ergo ponantur angeli in gratia creati, tunc palā est quod per gratiam beatitudinem mereantur. Si vero quis dicat, quod non sint in gratia facti, tunc ne merito beatitudinem sunt adepti, sicut & nos gratia primam sine merito nostro suscipimus. Sed hoc est cōtra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis & premij, secundum Philosophum. 3. Ethicorum. Vel oportet asserere, quod beatitudinem mereatur per obsequia, quæ nunc beati nobis impendunt vt aliqui ponunt, quod est contra rationem meritum. Habet enim meritum rationem vix ad finem vel premij. Ei vero qui nunc finem sortitus est, non competit ad finem moueri vel tendere.

¶ Vtrum angeli statim post meritum beatitudinem acceperunt. 2. ad gratiam & gloriam secundum naturalem capacitatem adepti sint.

An simul cum beatitudine sit in eis naturalis dilectio atque cognitio. 4. An possint post beatitudinem peccare vel proficere. Arsenius 83.

Portet insuper scire, quod angeli immediate felicitatem sortiti sunt post primā cōuersionem seu motionem in deum per charitatem. Sicut enim se ha-

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 76

bent ad naturalem cognitionem per suam naturam: sic se habent ad supernaturalem cognitionem seu beatitudinis gloriam per gratiam. Sicut ergo sine discursu statim suam naturalem perfectionem & cognitionem habuerūt propter naturæ suæ dignitatem: sic sine dilatione recipiunt gloriam post meritum. Et sic post primū motū charitatis immediatē sunt beati, & in bono stabiles facti. Vnumquodq; enim percipit secundum exigentiam ac dispositionem suæ naturæ. Et ergo homo non ita citò premium recipit, non enim est sibi naturale tam subito perfectionem adipisci, sed paulatim. Nō tamen potuit angelus in eodem instanti felicitatem mereri, eamq; habere. Nam actus meritorij pertinet ad gratiam imperfectā, actus vero beatitudinis ad gratia consummatam. 2. ¶ Præterea sicut. 1. Sentiariū ait Magister: Rationabile est quod angelis data sint munera gratiæ, & quantitas gloriæ, secundum gradum naturalis dignitatis ipsorum. Primò, ex parte dei, qui omnia ordinatē disponit, & vñquodq; iuxta suā capacitatem adimplet. Imo sicut natura angelica facta est ad obuiendum beatitudinem: sic diuersitas naturalis perfectionis angelorum, ordinata videtur ad diuersos beatitudinis gradus. Secundò istud apparet rationale ex parte angelorum. In angelo namq; non est diuersarum essentialium partium vniō, quarū vna actū alterius retardet siue impediatur: sicut in homine, in quo intellectualis operatio sæpe debilitatur vel tollitur ex motu & actu partis sensitiuæ. Vnde rationabiliter dicitur, quod angeli quorum est natura vñstantior, & naturalis perfectio atq; sciētia amplior, efficacius fortiusq; ad deū conuersi sint. Et sic qui habebant meliora naturalia, habent plus de gratia & gloria.

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

4. ¶ Adhuc autem cum ipsa diuina natura quæ vñque est essentia bonitatis, sic beatifica visionis obiectū: sic se habet intellectus beatorum, ad diuinam essentia, sicut aliquis qui deum non videt ad communem rationem boni, quod est obiectum

D. DIONYSII CARTHYSIANI

lectum appetitus. Vnde sicut nemo agit vel appetit aliquid nisi sit vel reū vel apparens bonū (nisi enim appetitur nisi sub ratione boni) sic beati in patria nil agere vel appetere possunt nisi attendendo ad deum. Sic autem agens non potest peccare. Ideo angeli iam beatitudinē adepti peccare nō possunt. Hoc tamen libertati voluntatis non derogat. Nam potentia rationales, videlicet intellectus & voluntas, sunt indifferentes, non quidem ad omnia: quia intellectus primus principia non assentire non potest, & voluntas nō potest nō appetere sub ratione bonitatis ad alia ad quae naturaliter non ordinatur, & quae sunt media ad finem, indifferentes seu libere se habent.

¶ At verò omnis motor in sua operatione intēdit ad aliquod determinatum & certū finem, ad quem intendit rem motū perducere. Beatitudo autē aeterna cum sit supernaturalis, nō conuenit angelo vel homini, nisi ex ordinatione diuina. Sicut ergo deus intellectualem creaturam ad beatitudinem ordinauit, sic vnāquamque intellectualem substantiam ad certū modū & gradū beatitudinis reuoluit: quo adeptio talis substantia ultra proficere nequit. Ideoque angelus vel quicūque beatus, qui nunc est in termino, & beatitudinem propter meritum habet, ultra proficere in ea non potest. Et hoc de essentiali premio verum est. In accidentali autē gaudio, quod ad accidentale prēmium pertinet, proficere possunt vsque ad diē iudicii. Et aliqui dicunt, quod etiā accidentale prēmium mereri possunt. Nam iudicium est angelis dei super vno peccatore poenitentiam agente. Verumtamen melius dicitur, quod nil mereantur, quia gaudij huius adeptio magis procedit ex virtute beatitudinis, quam ex merito aliquo.

¶ In culpa posuisse in celo. 2. An sola superbia in di esse valeat. 3. Quid angelis peccauerunt. 4. An aliqui demones sint naturaliter mali. Articulus 84.

Denique omnis creatura si sibi relinquatur, potest peccare. Et ergo angelus non potest nō peccare nisi ex gratia. Omne enim agens à debito ordine potest deficere, quod nō est sibi ipsi rectitudinis regula, sed sub altiori agente cōiunetur, & ad aliquid extra se ordinatur. Deus ergo cuius virtus est regula sui actus (nam diuina voluntas nō supponitur alteri, nec ordinatur ad aliū) peccare non potest. Cum peccare non sit à rectitudine defi-

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 77

ficere. Deus verò est sibi ipsi finis: & igitur non potest peccare, sicut non potest à seipso deficere. Omnis autem intellectualis creata substantia est sub regula diuinæ voluntatis, & ad alium finem, scilicet deū naturaliter ordinatur. Idcirco in sua operatione potest à debito ordine perueniēdi ad hūc finem deficere. Prius supernaturalis felicitatis obiectū. Vnde Iob. 4. dictum est: In angelis suis reperit prauitatem. Contingit autem dupliciter aliquem peccare. Vno modo ex electione mali, & hoc est ex habitu vitioso peccare: quod non fit nisi ex praua ignorantia vel errore: & sic angelus peccare non potuit, quia in ipso passiones locum non habent, quae intellectum eius obnubilent. Nec primum eius peccatū ex habitu vitioso vel praua culpa processit. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, non tamen est cum ordine rectae mensurae seu debita regula: sic quod defectus, qui est causa peccati, non sit ex parte rei, sed eligentis: ut si quis eligat orare, nō eligens obseruare formam ecclesiae. Tale autem peccatū nō presupponit ignorantiam, sed inaduertentiā seu absentiam considerationis eorum quae consideranda sunt: sicque angelii peccauerunt, conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium finem ordine voluntatis diuinæ.

1. ¶ Insuper peccatum esse potest in aliquo dupliciter, scilicet secundum causam. Et sic omnia peccata esse possunt in dæmone, secundum quod homines in omnia peccata peccant inducunt. Secundò, est peccatum in aliquo secundum affectum. Et sic illa peccata duntaxat in dæmone sunt, ad quae spiritalis natura affici potest: non autem afficitur circa corporalia bona. Nil enim afficitur nisi ad id, quod est suae naturae aliquo modo conueniens. In spiritualium autem bonorum affectu peccatum non est, nisi per hoc quod regula &ordo superioris non obseruatur, videlicet quia immoderate appetitur. Non subdi autem ordinationi, superioris superbiae, vitium est. Primum ergo peccatum diaboli esse non potuit nisi superbia: sed ex ea consequenter processit inuidia. Nam enitatur opposito seu impedimento sui affectus. Ex hoc ergo quod dæmon excellentiam appetiuit, consecutum est, ut alterius scilicet hominis, imò & dei excellentie inuideat. Appetit enim non solum excellentiam, sed excellentiam suam.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

gularum; cuius singularitas ex consortio alterius cessat. Vnde. 7. de Ciuitate dei Augustinus ait: Diabolus non est fornicator vel ebrius, sed superbus & inuidus. Quod verò. 3. de Ciuitate dei asserit, demones in obsecrantibus corporalium voluptatum delectari, non est intelligendum, quod ipsa carnalis voluptas eos delectet, sed illa delectatio ex inuidia oritur. Delectantur enim in illis, in quantum contrariantur spirituali puritati & humanae salutis.

3. Porro peccatum demonis erat, quod voluit esse ut deus, non vique per æquiparationem seu æqualitatem, hoc enim scilicet esse impossibile. Et iterum impossibile est ut natura inferior velit transferri in gradum altioris naturæ: sic enim appetere se non esse, quod est contra naturale desiderium. In hoc tamen imaginatio hominis fallitur, ut ideo putet se homo velle habere altioris naturam, quia desiderat altiori naturæ in aliquibus accidentibus assimilari. In deo autem uoluntatem est accidens. Ideoque angelus non optauit esse deus, nec ut deus per æquiparationem, sed secundum similitudinem. Appetere verò similitudinem dei contingit dupliciter. Primo, in illo in quo creatura nata est deo assimilari, ut in visione amoris dei. Et sic velle esse ut deus, non est peccatum, nisi deus ordo appetendi prætermittatur. Si enim quis vellet deo sic assimilari ex propria & non diuina virtute, peccaret. Secundò, potest quis dei similitudinem appetere in illo in quo non est natus deo assimilari, ut si quis vellet creare cælum & terram. Et sic demon optauit esse deus. Non tamen sic quod absolute voluit nulli subesse. (Sic enim appetisset proprium non esse, cum nulla creatura queat subsistere, nisi à deo conferatur) sed ideo appetiit inordinate esse similis deo: vel quia optauit illam beatitudinem tanquam vltimum finem, ad quam naturali ac propria virtute pertingere potuit, appetitum suum auertens à supernaturali beatitudine que datur per gratiam. Vel si illam finaliter desiderauit, voluit eam adipisci, non ex diuinæ gratiæ dono, sed quasi ex seipso. Quod consonat dictis Anselmi, qui ait: Illud diabolus appetiit ad quod peruenisset, si stetisset. Horum autem utrumque in idem quodammodo redit. Nam utroque modo optauit beatitudinem propria virtute sortiri, quod deo est proprium. Et quia voluit sibi ipsi per se sufficere, voluit etiam alijs dominari. Id enim quod est primum atque per se, est principium eorum que sunt per

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 78
per aliud. Et sic in utroque voluit deo per seipsum inordinatè assimilari.

4. At verò omne quod est inquantum est & naturam aliquam habet, naturaliter tendit in bonum. Vniuersali autem diuinoque bono, nullum malum coniungitur, sed bono participari: ut igni hoc malum coniungitur, quod est consumptio. Vnde id quod naturaliter tendit in particulare bonum, potest quoque naturaliter tendere in aliquod malum non inquantum est malum, sed per accidens, prout coniunctum est bono. Quod verò naturaliter ordinatur & tendit in vniuersale perfectumque bonum, nullo modo naturaliter tendit in malum. Cum ergo demones sine intellectuales substantiæ, naturaliter ordinem habent ad vniuersale bonum, secundum quod illud apprehendere atque appetere possunt. Non ergo sunt naturaliter mali. Ex quibus innotescit error Porphyrii, quem Augustinus decimo de Ciuitate dei reprobatur. Dixit enim Porphyrius: Quoddam est demonum genus natura fallax, simulans deos & animas defunctorum. Verumtamen hoc dixit, quia opinatur cum Platoniciis demones esse animalia aëria animo passiva, & sensitiuam naturam habentia. Et sic possent dici natura fallaces, sicut & homines naturaliter dicuntur mali & iracundi vel timidi, non ex parte intellectuales naturæ, sed sensitiuæ, in qua est naturalis inclinatio ad inordinatas passionum affectiones.

¶ An angelus in primo instanti sue creationis potuit esse malus. 2.
An aliqua mora fuit inter creationem & lapsum. 3. An
summus eadentium fuit supremus inter omnes
angelos. Articulus 85.

Aliqui demum opinati sunt atque dixerunt, quod licet demon non sit naturaliter malus: tamen angelus factus est malus, & fuit malus in primo suo creationis instanti, ex propriæ voluntatis peccato. Hæc autem positio authoritati sacræ scripturæ contradicit. Nam Isa. 14. sub figura regis Babylonis diabolo dicitur. Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? Et Ezech. 27. eidem sub figura regis Tyri dicitur: In delictis paradisi dei fuisti. Alij ergo dixerunt, quod angelus in primo suo conditionis instanti non exiit malus, nec peccauit, tamen peccare potuit. Quod aliqui improbat, quia impossibile est duas operationes se invicem consequentes in eodem instanti terminari. Non ergo po-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

tuit creatio angeli & transgressio eius, quæ sunt duæ operationes se mutuo consequentes, in vno instanti finiri. Hæc autem improbatio nulla est, Licet enim non potest duæ mutationes successivè se sequentes in vno terminari instanti, tamen mutationes instantaneæ possunt. Eodem quippe instanti quo luna illuminatur à sole, ipsa illuminat aërem. Creatio autem & actio angeli sunt instantaneæ, & ergo simul esse possunt. Idcirco aliter respondendum est & dicendum, quod angelus non potuit in primo instanti suæ molitionis peccare, nam prima operatio rei quæ simul incipit cum te, est ipsi rei ab agente. Quemadmodum ferri sursum convenit igni à generante. Quod ergo producit à causa imperfecta & defectiva, potest statim in sua operatione deficere. Angelus vero cum sit à causa summè perfecta, non potuit statim in eo quo creatus est instanti peccare. Potuit tamen in eo mereri, quoniam meritum à deo est. Quod autem scriptum est Iohan. 8. Ille (scilicet diabolus) homicida erat ab initio. Et illud, Diabolus ab initio peccat, non intelligitur ab initio temporis, sed peccati, & sic sensus. Ab initio peccat, i. ex quo peccare cepit, peccare non cessat. Si autem quis instet & dicat. Ex quo demon in primo suæ creationis instanti operationem habuit, vel ergo habuit operationem rectam, & sic meruit beatitudinem maxime iuxta prehabita dicatur creatus in gratia: quo dato, mox beatus fuisset quia secundum prædicta in angelis premium statim sequitur meritum. Vel habuit operationem non rectam, & sic in primo suæ productionis instanti peccasset. Respondendum, quod deus non discretis inter angelos ante aversionem quorundam & conversionem aliorum secundum Augustinum. 11. de Civitate dei. Et ergo omnes simul in gratia conditi, omnes pariter beatitudinem meruerunt. Non tamen mox beati facti sunt omnes, quia non omnes persisterunt, sed quidam beatitudini impedimentum præstiterunt per peccatum quo premium mortificaverunt.

3. ¶ Denique si ponantur angeli facti in gratia & statim in actum liberi arbitrii processisse, sequitur demonem statim post primum instant suæ creationis peccasse. Quia enim nunc dictum est, quod beatitudinæ meruit, eam protinus receperat nisi immediatè impedimentum peccando adiecerat. Dictum est enim, quod angelus vno meritorio actu beatitudinem consequatur. Si vero dicatur angeli non facti in gratia,

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 79
ita, vel non habuisse in primo suæ creationis instanti liberi actum arbitrii nil prohiberet inter creationem & lapsum aliquam moram fuisse. Quod verò Ezechielis vicefimo octavo dicitur de demoni. Ambulasti perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te, prædictæ responsioni non obstat. Nam sacra scriptura exprimere solet spirituales. i. rationales animi motus atque affectus metaphorice, per motus corporales. Sciendum autem quod in se paratis & in intellectualibus non cadit inter duo instantia tempus medium.

3. ¶ Præterea in peccato duo considerantur, videlicet pronitas ad peccandum, & peccandi motuum. Quia igitur inferiorum angelorum erat minor stabilitas, dixit Damascenus, quod summus angelus peccans fuit terrestri orbi prælatus, & de infimo ordine, nam in ipso fuit maior pronitas mali quàm in superioribus. Hæc autem posito doctrinæ Platonico concordat, ei quam Augustini. de Civitate dei refert. Dicebāt nempe quod omnes dii. i. intellectuales substantiæ erant boni & aliqui mali, id est, inferiorum angelorum. Nec abiciens da est ista opinio, quasi aliena à fide. Tota enim creatura corporalis administratur à deo per angelos, secundum Augustini. 3. de Trinitate. Idcirco dici nil prohibet administrationem inferiorum corporum inferioribus angelis esse commissam, superiorum vero superioribus angelis, summos autem deo assistere. Sicq; Damascenus affirmat prolapsos fuisse de inferioribus, in quorum ordine aliqui persisterunt. Si verò consideretur motuum ad peccandum, sic invenitur maior ratio dicendi quod ille qui peccavit fuit angelorum altissimus motuum enim peccati superbiq; est excellētia, angelus autem summus excellentissimus erat in decore naturæ & subtilitate sapientiæ. Et ergo secundum Gregori. Lucifer erat simpliciter summus omnium angelorum. Hoc quoq; probabilis est, peccatum enim angeli non erat ex infirmitate, sed ex sola libertate, ad quam motuum peccandi maxime spectat. Verum tamen alij positioni non est præiudicandum, nam in principio inferiorum angelorum esse potuit singulare quoddam motuum peccandi. Sciendum autem quod primus angelus peccans, licet secundum Gregori. fuit de ordine Seraphim summusq; Seraphim, tamen propheta non nominat eum Seraph, sed Cherubim, quemadmodum scriptum est: Tu Cheru-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

bim signaculū similitudinis, & c. Plenitudo enim sciētię quę designatur per Cherubim esse potest cum peccato mortali, quale erat peccatum Luciferi: non autem plenitudo amoris, quam importat hoc nomen Seraphim.

¶ An primus angelus peccans erat alijs peccandi causa. 2.

An tot peccauerunt quot permanserunt. Arti. 86.

Primo primus angelus peccans, extitit alijs causa peccandi, non eogens, sed sicut inducēs. Vnde Apocal. 12. dicitur, quod draco traxit secum tertiam partem stellarum. Et Matth. 23. scriptum est: Ite male dicti in ignem æternū, qui parati estis diabolo & angelis eius. Diabolus ergo supremus omnium aliorum est princeps. Quod non esset, nisi fuisset eis perditionis occasio, quia secundum diuinę iustitię ordinem, qui sunt socij in peccatis, sunt socij in tormentis. Et qui dæmoni subditur in culpa, subditur ei in pœna. Omnes tamen simul peccauerunt secundum Damascenum. Angelus enim non eget temporis mora ad eligendum, exhortandum, vel consentiendum: sed mox eodem instanti quo aliquid concipit, potest illud alijs angelo intelligibiliter insinuare, & ille potest in eodem instanti consentire. Nam homo eodem instanti quo aliquid mente apprehēdit, loqui incipere potest. Alter quoque statim cū audit, consentire potest, si id quod dicitur sit per se notum.

1. ¶ Deniq; peccatum est contra naturalem inclinationem, quę autem sunt contra naturam, in paucioribus sunt. Natura enim cōsequitur suū effectū semper vel frequēter. Ideo pauciores peccauerunt, q̄ steterunt. Vnde, 4. Reg. habetur: Plures nobiscū sunt, q̄ cum illis, quod de angelis sanctis exponitur. Quod autem Philosophus dicit. Malū esse ut in pluribus, bonum in paucioribus, dictū est propter homines, in quibus maior pars sequitur sensibilia bona, propter sensitiuę partis inclinationem. Non autē in omnibus neq; simpliciter verum est. Sciendum autem, quod illi qui asserunt primū apostatam angelum fuisse de infinito ordine, non concedūt de quolibet choro aliquos corruisse. Sed tenētes quod Lucifer exiuit summus angelorum, adfirmāt de omnibus choris quosdam prolapsos: Aliter nō assumerētur homines ad singulos ordines angelorum, propter angelicę supplementum rē. Quędam tamē nomina angelorum, videlicet Throni & Seraphim, non attribuuntur dæmonibus, quoniam improprie

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 80
vuntur à charitate & diuina inhabitatiōe. Nomina verō Seraphim & Potestatum ac Principatum ipsis attribuuntur, quoniam ad sciētiā & potentiam pertinent, quę bonis ac malis extant communia.

¶ De obtenebratione intellectus & obliuione voluntatis demonum. 2. De dolore eorum & loco pœnarum ipsorum. Articulus 87.

Triplex autē cognitio est: Vna naturalis, & hęc in dæmonibus integra permanet, sicut natura corū simplex existit. Vnde quarto cap. de diuinis nominibus Dionysius ait: Dara dæmonibus naturalia dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra & splendidissima. Secunda est cognitio secretorum diuinorū per gratiam, quę duplex est. Vna enim est solum speculatiua & informis. Et hęc in dæmonibus diminuta est per culpam, non autem omnino ablata: nā per angelos sanctos aut opera dei aliqua eis secreta reuelantur, prout deus expediens nouit. Tertia cognitio est affectiua, quę est secunda cognitio gratiæ. Hęc verō omnino ablata est dæmonibus, sicut & charitas. Cognitio autem dæmonum non est maturina, quoniam non cernunt aliquid in verbo: nec est vespertina, quia non referunt eam ad laudē creatoris: est verō nocturna. Mysteriorum quoq; regni dei. Christi incarnationem perfectē non nouerant nec certitudinaliter, secundum Augustinum, sed solum per quędam temporalia facta. Iterum aduertendum, quod dæmones aliquid tripliciter noscunt, videlicet subtilitate proprii intellectus, reuelatione angelorum sanctorū, & experientia longi temporis. Nō quod quicquam à sensu accipiunt, sed dā aliquid in ipsis rebus sit, tunc per speciē rei quam naturaliter habent sibi vniam, aliquid sciunt pręsentialiter esse, quod ante non scierant esse futurum: quędam modum de cognitione angelorum p̄xiuductum est.

2. ¶ Pręterea Origenis opinio fuit omnē voluntatem creatam propter libertatem arbitrii semper manere de bono in malum & econtra flexibilem pręter animā Christi propter vnionem cum verbo. Hoc autē scripturę discordat, quę testatur diabolū cum suis mittendum in ignem æternū: iustos verō in vitam æternam iuros. Item tollit verā beatitudinē, de cuius ratione est firma securitas, & sempiterna stabilitas. Voluntas ergo dæmonū est obliuata in malo, nō propter

D. DIONYSII CARTHUSIANI

per gravitatem culpæ, sed propter conditionem nature vel
status. Quod enim est hominibus mors, hoc est dæmonibus
calus, secundum Damascenum. Sicut ergo peccata mortalia
hominibus non remittuntur post mortē, sic dæmones post
casum non surgunt. Vis enim appetitiva mouetur ab apprehensione
virtutis cognitiue, & proportionatur eidem. Sicut
ergo angelus apprehendit immobiliter atque simpliciter per
intellectum, homo autem mobiliter & discutitue cognoscit
per rationem, sic voluntas angeli adhæret ei quod concipit
fixe & inuictibiliter. Homo autem mobiliter. Si autem
consideretur voluntas angeli secundum se seu ante adhesionem
sic indifferens est, & ad utrumque flexibilis, sed postquam
hæsit, non redit. Et ergo dici consuevit, quod humana voluntas
flexibilis est ante electionem & post. Voluntas vero angeli
ante electionem & non post eam. Unde primum peccatum
dæmonum adhuc manet in eis, & semper manebit
quantum ad appetitum, quantum sciant non posse optatum
adipisci.

3. ¶ Insuper gaudium dolor, & timor prout sunt passionum
non insunt dæmonibus (sic enim partem sensitivam continent)
sed prout sunt simplices actus voluntatis, in eis esse
possunt, & sic necesse est esse dolorem in dæmone. Nam
illis dolor non est nisi renitens voluntatis contra id quod est,
non est. Sunt autem multa quæ dæmones vellent non esse. Ma-
ta quoque non sunt quæ vellent esse. Priuatur etiam beati-
tudine quam naturaliter appetit. Item dæmones timeant
malo futuro, scriptum est enim, dæmones tremunt & contremi-
scent. Quod autem Iob quadragesimo primo dicitur.
Factus est ut nullum timeret, intelligendum est de timore
malo coerente.

4. ¶ At vero dæmones inter deum & homines medijs sunt
quantum ad naturalem dignitatem, deus autem procurat bonum
inferiorum per superiores. Bonum vero hominis deus
dupliciter procurat videlicet directe, & hoc est per angelos
sanctos, qui nos adiuvant. Et indirecte, puta per exercitum
dæmonum procuratur homini bonum. Dupliciter ergo locum
pœnalis debetur dæmonibus. Vnus ratione culpæ, & infer-
nus in quem omnes retruduntur post diē iudicii, consumma-
to exercitio isto cum homine. Alius ratione prædictæ ex-
citationis seu tentationis, videlicet aër caliginosus, secundum
Augustinum.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I 81

Augustinum, qui quarto super Genesim ad litteram dicit,
quod sunt in eo sicut in carcere vsque ad diem iudicii. Scien-
dum autem, quod sicut gaudium angelorum non minoratur
ex defectu ad nos, quia considerant locum illum celestem
debitum eis: sic pœna dæmonum non minuitur ex hoc quod
non sunt in inferno, sed in aëre, quia sciunt alligationem il-
lam infernalis loci sibi debent.

¶ An creatura corporalis sit à deo. 2. An sit propter dei bonitatem cre-
ata. 3. An sit facta à deo per angelos. 4. An forme rerum cor-
poralium sint causata ab angelis. Articulus 98.

Nunc de productione corporalis creaturæ agendū
est, quam Manichæi dixerunt non esse à bono deo,
sed ab illo de quo ait Apostolus: Deus huius seculi
excecauit mentes infidelium, non attendentes quod
nū deum, quomodo alibi dicit: Quorū deus venter est. Hæc
ergo opinio omnino falsissima est. Diuersa enim non cōcur-
runt in vno ordinem, nisi ab aliqua causa vniantur: nec diuer-
sa in vno communicant, nisi per participationē ab vno, sicut
multa corpora calida ab igne calorem recipiunt. Ordo ergo
specierum vniuersi, & esse in quo cuncta cōueniunt, ab vno
ordinatore atque principio processerunt.

¶ Porro sicut totū cōstat ex partibus, sic vniuersum cōstat ex
omnibus creaturis. Quæadmodū ergo partes alicuius totius
primò sunt propter proprios actus, ut oculus propter videre, se
cū id pars ignobilior est propter nobiliorem, ut pulmo propter
cor. Tertiò, omnes sunt propter totū, & totū ordinatur ad ali-
quē finem extra se, ut homo ad dei fruitionē. Sic in partibus
vniuersi vnaquæque creatura est propter propriā perfectio-
nem. Secundo, inferior est propter superiorem, ut inanimata
propter hominem. Tertiò, omnes sunt propter decorem seu
perfectiōnem vniuersi. Ipsum autē cū partibus suis ordinatur
in deum sicut in finem, secundū quod bonitas diuina in ipso
representatur ad laudem opificis, & gloriam creationis. Vu-
nus vltimatus & summus. Ex prædictis patet error Origenis,
qui dixit corporalem creaturam non esse creatam, nisi in pœ-
nam spiritualium creaturarum peccantium. Quæ opinio in
superioribus recitata est, & destructa.

5. ¶ Insuper sicut prædictum est, quidam posuerunt res à
deco

D. DIONYSII CARTHUSIANI

deo quodam ordine esse productas: sic quod deus non esset immediata causa corporalium rerum, sed spiritualis creatura, ut intelligit vel angelus. Hoc vero ante destructum est, ut probatum, quod soli deo creatio competit. Esse enim cum sit communissimus effectus, omnibus ex substratum, & cetera omnia dicuntur per informationem quasi restringentia ipsum esse. Productio ergo ipsius esse universalissimæ, & nihil præsupponenti seu primæ causæ correspondet. Creatio autem est productio totius substantiæ rei nullo supposito. Ideo soli deo convenit.

4. Potro Platonici posuerunt formas quæ sunt in materia à formis separatæ per se subsistentibus, quas nominabunt ideas, profluere, & aliud non esse nisi quasdam impressiones ac participationes talium formarum. Avicenna autem dicit eas procedere & causari à formis intelligibilibus quæ sunt in ipsis intelligentiis. Vtraque autem opinio ex vno videtur fundamentum oriri: Sic enim inquirunt causam formarum ac si per se formis materialibus conveniret per se generari & fieri & que corrumpi. Hoc vero non est, sed sicut, 7. Metaph. philosoph. sicut compositum competit propriè esse & non partibus eius scorsum, nisi prout sunt sub esse totius: sic generari & fieri seu causari & corrumpi compositis propriè competit. Cum igitur simile fiat à simili, non est querenda causa separata, vel forma per se subsistens formarum materiæ coniunctæ, sed aliquod compositum, ut quod ignis generatur ob deum igne. Forma autem non est ex influxu vel impressione substantiæ separatæ, sed per educationem de potentia materiæ in actu ab aliquo agente composita. Sed quia composita hæc initio ra moventur à spirituali substantia secundum Augustinum de Trinitate, videlicet à motore celesti, etiam formæ sunt à spirituali substantia tanquam per motum cœli movente materiam ad formam. Deus vero est prima omnium causa, in qua universa causali ac ultimè reducitur. Hoc ergo modo dicit Boëtius in libro de Trinitate, quod formæ quæ sunt in materia, profluxerunt à formis quæ sunt extra materiā. Primi autem formarum productio in ipsa originali rerum creatione à deo fuit, tunc ad nutum materia servit.

¶ Item infirmitas materiæ distinctionem eiusdem tempore præcessit. 1. Et sic fit una omnium corporalium rerum materia. Articulus. 23.

Quam.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I 21

Vanis autem sanctorum doctorum positiones videntur contrariæ circa præsentem materiam, tamè parum distant in re. Augustinus enim qui ait informationem materiæ non præcessisse materiæ formationem tempore, sed originem seu ordinem naturæ, accipit informationem materiæ pro carentia omnis substantialis formæ: & sic certum est materiam non fuisse informem: non enim potest esse sine forma, cum omne esse omnisque actualitas à forma dependeat. Basilii verò & Chrysostomi atque Ambrosii asserentes informitatem materiæ temporaliter præcessisse formationem materiæ, sumunt informitatem non pro carentia formæ, sed pro carentis formositatis siue decoris, quod modo in corporea creatura apparet. Et tamen circa hoc aliter qualiter sibi discordant, quemadmodum infra patebit. Quam verò ex textu Genesios elici valet, triplex formositas corporali creaturæ tunc defuit, ob quā dicebatur informis. Cœlo enim decrat splendore lucis, propter quod dicitur: Tenebræ erant super faciem abyssi. Terræ autem duplex decrat decor. Vnus, quia erat aquis operata. Et ergo dicitur fuisse inanis, vel secundum aliam litteram inuisibilis id est corporali aspectui non adparens. Alius, quia non erat plantis & herbis ornata, quamobrem dicitur fuisse vacua, vel incomposita secundum aliam litteram. Item secundum Augustinum cum dicitur. In principio creavit deus cœlum et terram, per terram intelligitur non ipsum elementum terræ vel aquæ, sed prima materia, quā Sanctus Moyses nomine terræ vocavit, quoniam rudi populo loquebatur, per materiam secundum seipsam intelligere non valebat. Alii sancti per terram intelligunt elementum: Moyses autem, non expressit ignem vel aërem, quia non sunt adeo manifesta. Refert tamen Augustinus libro de Civitate dei, quod Plato per spiritum qui ferebatur super aquas intellexit aërem, nam & aër spiritus dicitur. Per cœlum verò intellexit etiam ignem, cœlum namque asseruit esse ignem naturæ. Rabbi Moyses verò cum Platone de aëre consonans, dicit per tenebras intelligi ignem, præsentim quoniam ignis in propria sphaera non lucet. Melius tamen per spiritum domini accipitur spiritus sanctus, facta enim scriptura non solet per spiritum intelligere, nisi spiritum sanctum, qui dicitur ferri super aquas eo modo, quo voluntas artificis fertur super artificiatam.

L ij

1. Potro

D. DIONYSII CARTHUSIANI

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

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

¶ An caelum empyreum sit concreatum informi materiae. 2. An etiam tempus sit concreatum eidem. Articulus. 90.

Aduertendum praeterea, quod caelum empyreum non inuenitur positum nisi per auctoritates Scabi & Bedae, qui dicunt ipsum factum mox angelis sanctis impleri. Et per auctoritatem Basilij dicentis. 2. Hec xamero:

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 2;

xamero: Sicut dñati in tenebras ultimas abiguntur, ita prodignis operibus remuneratio restauratur in ea luce, quae est extra mundum, ubi quietis domicilium fortiuntur. Cōueniunt ergo isti in hoc, quod caelum empyreum sit locus beatorum. Differunt verò in ratione ponendi. Beda enim & Strabus ideo ipsum ponunt, quoniam firmamentum, quod caelum dicitur, non in principio sed secundo die legitur factum. Basilius autem idem ponit, ne deus videatur opus suum à tenebris inchoasse, ut calumniabatur Manichaei. Iste autem rationes non multum cogunt. Nam questio de firmamento & tenebris aliter soluitur ab Augustino & alijs sanctis. Refert tamen Augustinus. 10. de Civitate dei, quod Porphyrius dixit daemones esse in loco aereo, angelos verò in loco aethereo vel empyreo. Sed Porphyrius tanquam Platonius, per locum empyreum intellexit caelum syderium, quod ponebat igneae esse naturae. Non ergo Augustinus ponebat caelum empyreum eo modo quo nunc ponitur à modernis. Est itaque caelum empyreum in quo beati deo fruuntur deputatum contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, quatenus exterior claritas interiori cōuenit. Videtur quoque Basilius in tertio Hexamerō sentire, quod claritas caeli empyrei sit sensibilis atque visibilis oculis corporis. Ait enim: Constat factum esse caelum, totū ditare consilium, habens corpus spissum & adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare, ob id regionem post se relictam luce carentē cōstruere, ut ipse fulgore qui super radiabat exclusio. Sed quia firmamentum diaphanum est quod lumen non impedit, videmus enim stellarum splendore non obstantibus medijs caelis, possumus dicere quod caelum empyreum non habeat lucem condensam aut radios emittentem ut sol, sed subilem. Vel habet claritatem gloriæ, quae claritati naturali non extat conformis. Sciendum quoque quod quidam asserunt caelum empyreum non habere influentiam in corpora inferiora, cum sit ad statum gloriæ ordinatum. Probabilius tamē dicitur, quod sicut summi angeli qui solum assistunt, habent influentiam in medios & infimos qui mittuntur, quāvis ipsi non mittantur, secundum diuinum Dionysium: sic caelum empyreum influat rebus mobilibus, quāuis ipsum non moueatur. Unde dici potest, quod influat aliquid fixum & permanens ut virtutem

D. DIONYSII CARTHUSIANI

etatem continendi atque causandi aut simile aliquid dignitatem concernens.

1. ¶ Porro communiter ponuntur quatuor simul creaturae, videlicet natura angelica, coelum empyreum, materia corporalis informis, & tempus. Hoc autem secundum intentionem Augustini non dicitur. Ponit enim duo simul creatura, puta naturam angelicam, & materiam, de coelo empyreo mentionem non faciens: Angelus vero atque materia informis praecedunt formationem, non tempore sed natura. Et sicut materia praecedit formationem, sic motus praecedit tempus: & sic tempus non posset eis connumerari, quasi illis coaequum & ante motum. Hæc ergo enumeratio ex intentione aliorum sanctorum procedit, secundum quos informitas materię duratione praecedit formationem ipsius. Cuius durationis oportet aliquod tempus ponere, aliter enim mensura illius temporis accipi non posset. Hoc vero tempus non erat mensura primi motus celestis, qui secundum hos sanctos non statim à principio cepit, sed fuit mensura motus alterius corporis, vel saltem successio non intelligentiæ & adfectiones in mente angelica. Item tempus potius ponitur vni de quatuor primis creatis, quam motus cuius est mensura, qui generalem habitudinem habet universalem. Est enim communis rerum. Motus autem solum respectu proprium mobile.

¶ An lux in spiritualibus proprie dicatur. 2. An lux corporalis sit vniuersalis. 3. An sit qualitas. 4. An conueniens suis primis diebus lucem fieri. Articulus. 91.

Lumen denique secundum primam suam impositionem significat id quod facit manifestationem in visu corporeo. Deinde extensum est secundum visionem loquentium ad significandum omnem manifestationem secundum quamcunque cognitionem, quemadmodum visio primo imponitur ad designandum actum sensus visus. Sed propter dignitatem & certitudinem corporearum visionum extenditur ad designandum perceptionem aliorum sensuum omnium. Dicimus enim: Vide quomodo sapit hoc, vel qualiter redoleret. Sed & de intellectuali cognitione scriptum est: Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt. Si ergo loquimur de nomine luminis, splendoris vel lucis secundum primam impositionem, metaphotice & non proprie in spiritualibus dicitur. Sicq; Ambrosius lib. de Trinitate ponit splendorem

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 84

dorem inter ea quæ de deo metaphotice dicuntur. Si vero loquimur de eis prout sunt in usu loquentium, proprie in spiritualibus locum sortiuntur. Dicit enim Augustinus 4. super Genesim ad litteram: In spiritualibus melior & certior est lux. Et sic Christus non dicitur lux quomodo lapis. Lux enim proprie dicitur, lapis metaphotice. Dionysius quoque 4. capit. de diuinis nominibus ponit lumen inter intelligibilia nomina dei. Apostolus etiam dicit ad Ephesios 5. Omne quod manifestatur lumen est. Manifestatio autem in spiritualibus summè & proprie est.

2. ¶ At vero lumen non est corpus, duorum enim corporum non est vnus & idem locus, lumen autem & aer seu corpus illuminatum sunt simul in vno loco. Item motus corporis non est instantaneus, illuminatio autem seu diffusio luminis est instantanea, & ad loci differentiam omnem, imo totum hemispherium vno momento illuminatur, quod in tempore imperceptibili fieri nequit. Interdum tamen auctores videntur nomine luminis pro corpore lucido. Moueri autem atque recti & quædam similia non conueniunt luci nisi metaphotice, nam proprie solis corporibus competunt.

3. ¶ Amplius quidam dixerunt, quod lumen in aëre non habet esse naturale, quemadmodum albedo in niue, sed esse intentionale ut similitudo coloris in aëre. Hoc autem est falsum, nam lumen realiter denominat aërem, dicitur enim aëre realiter lucidus: non autem dicitur coloratus propter speciem intentionalem albedinis. Item lumen in aëre habet transformationem naturalem, quia realiter calefacit, quod esse non posset, nisi haberet esse naturale. Alij opinati sunt quod lumen sit forma substantialis solis, quod etiam falsum est: nam forma substantialis non est per se sensibilis: & etiam quod vni est accidens, nulli extat substantia. Lumen ergo, ut testatur Damascenus, est qualitas corporis lucidi, sicut & calor corporis calidi.

4. ¶ Insuper de productione lucis, de qua scriptum est: Dixit deus fiat lux, est diuersa sanctorum positio. Augustino enim videtur non esse rationale. Mosen omisisse spiritualium substantiarum creationem, idcirco sicut per eorum de quo dicitur: In principio creauit deus celum, intelligit spirituale creaturam informem: sic per lucis productionem intelligit eiusdem creaturæ formationem, quæ est ad hæc eius ad deum.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Alij sancti affirmant Moſen prætermiſſiſſe ſpiritualium productionem, cuius rationem diuerſimodè tradunt. Baſilius enim aſſerit Moſen à temporali initio ſenſibilium rerum inchoaſſe, angelos verò ponit ante ſenſibilem mūdum creatos. Alij dicunt hoc ideo factum, quoniā Moſes loquebatur rudi populo, cuius infirmitati cōdeſcendit, quem etiam ab idololatria retrahere conebatur. Si autem ſciuiſſent eſſe ſubſtantias omni corporali creatura præſtantes, prout ſuſceperant adorare eas. Nā ſolem & lunam & ſtellas colore proclives extiterant. Oportuit ergo & decuit lucem corpoream primo die fieri, tāquam primi corporis ſcilicet cœli formam, propter expulſionē tenebrarum, de quibus in opere primæ diei dicitur: Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi. Itē quia ſine luce dies prima, imò nec dies eſſe potuit. Itē quia lux eſt qualitas inferioribus ſuperiſque communis. Et iterum, quia ſecundum Baſilium, per lucem omnia manifeſtantur. Sic ergo lucis productio ad formationem ſeu diſtinctionem pertinet primæ diei. Nempe circa productionem corporalis creaturæ ſacra ſcriptura tria commemorat. Primo opus creationis, dum dicitur: In principio creauit deus cælum & terram. Secundo opus diſtinctionis, quum ſequitur: Diuiſit lucē & tenebras & aquas quæ ſunt ſupra firmamentum, & cetera. Tertio opus ornatus, dum dicitur: Fiit luminaria. Demum hanc lucem primo die factam, aliqui dicunt fuiſſe nubem candidam, quæ poſtea ſole creato in præſentem materiam redijt. Sed hoc ſtare non poteſt, quia textus ſacræ ſcripturæ non commemorat niſi creationem rerum, quæ poſtea perſeuerant. Vnde alij dicunt quod nubes illa adhuc permanebat, ſicut ſoli coniuncta, quanuis nō appareat. Hoc quoque non ſonat. Sic namque nube illa ſuperflua & ſine cauſa maneret. Ideoq; alij adſeruerunt de nube illa ſolem eſſe factum, ſed hoc nihil eſt, quia ſol non eſt de natura elementalī, quemadmodum oſtenſum eſt. Dicendum ergo cum beato Dionyſio 4. capitulo de diuinis nominibus, quod lux illa erit lux ſolis, ſed fuit informis, quia ante quartam diem non eſt determinatā ac plenam virtutem ſortita ad producendum particulares effectus. Sic ergo ſubſtantia ſolis primo die fuit, ſed nondum perfectè illuminatā. Vnde in productione huius imperfectæ lucis diuiſa & diſtincta eſt lux à tenebris tripliciter. Primo, quantum ad cauſam, nam in ſubſtantiā ſolis erat cauſa lucis, in

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 85
in opacitate autē terræ cauſa tenebrarum. Secundò, quo ad locum, nam in vno hemiſphærio erat lux, in alio tenebræ. Terziò, quantum ad tempus, in eodem nanque hemiſphærio pro vna parte temporis extitit lumen, & pro alia parte temporis tenebræ. Cognoscendum quoque, quod ſecundum Baſilium in primo triduo erat lux & tenebræ non per motum, ſed per contractionem luminis & emissionem eius. Sed contra hoc arguit Auguſtinus, quia nulla eſſet ratio huius vicifſitudinis emittendi contrahendiq; lumen. Nondum enim erant homines & animalia, quorum vſui illa deſeruirent. Rurſus talis emiſſio & retractione non fuit naturalis, ſed miraculoſa. In prima autem rerum creatione non quaeritur quid deus poſſit neque miraculum, ſed quid rerum natura habeat. Dicendum ergo, quod duplex eſt motus in cælo. Vnus toti cælo communis, qui cauſat diem & noctem, & iſte videtur primo inſtitutus. Secundus eſt motus in cælo proprius, qui facit diuerſitatem annorum & menſium. Vnde in prima die fit mentio ſolū de diſtinctione diei ac noctis, in quarta autem fit mentio de diuerſitate dierum, annorum ac temporum, factis luminaribus atque ſyderibus, de quibus ſcriptum eſt: Sint in dies & tempora & annos.

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

Vemadmodum autem Auguſtinus docet, duo obſeruanda ſunt in quaſtionibus iſtis. Primo, vt veritas ſcripturæ incōcuſſe teneatur: ſecundo, ne quis nimis vni expoſitioni inhxreat, dum ſcriptura diuerſimodè exponi poteſt. Quod ergo firmamētum ſecundo die factum deſcribitur, diuerſimodè poteſt intelligi, ſecundum quod diuerſa fuit de natura firmamenti opinio. Quidā nanque, ſicut Empedocles, dixit cælum eſſe ex elementis cōpoſitum, ſed ideo eſſe incorruptibile, quia iſis non eſt in ipſo, ſed amicitia tantum. Secundum hanc opinionem dici poſſe ſimpliciter, quod firmamentum ſecundo die fit factum: ſi enim tota eius ſubſtantia fuiſſet primo die creata, ad quædam compoſitum, ſed eiufdem firmamenti nō eſſe ex elementis compoſitum, ſed eiufdem naturæ cum elemento vno. Et ſic Plato dixit ipſum eſſe de natura ignis. Secundum hanc verò opinionem diei cōuenienter non valet, quod firmamētum ſit ſecundum ſubſtantiam ſuam ſecundo die factum. Hęc

D. DIONYSII CARTHVSIANI

enim productio non fuisset ex præiacenti materia, sed creatio: & sic non pertinet ad opus distinctionis vel ornatus. Alij posuerunt cælum esse specialis naturæ, ut Aristoteles: & sic multo minus factum esset quoad substantiam suam secundo die. Hoc enim fuisset per solam creationem. Aliqua tamen formatio eius secundo die facta esse posset, quemadmodum quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait, quod lumen solis in primo triduo erat informe, & quarto die formatum. Si autem dies illi exponantur non secundum successionem temporalem, sed secundum ordinem naturæ, secundum intentionem Augustini: tunc secundum quamlibet opinionem istarum dici potest firmamentum secunda die factum. Iterum id quod de firmamento sentitur, potest exponi non de firmamento in quo sydera fixa sunt, sed de illa parte aeris, quæ condensatur in nubes, quæ propter spissitudinem aeris in illa parte firmamentum vocatur. Et hæc est expositio Basilij, quam Augustinus 1. super Genesim ad litteram laudat, & laudat dignissimam nominat. Non id enim erat studium Augustini, sacram scripturam ab infidelium irrisione defendere, ne eis via credendi præcluderetur. Intrudendum enim, quia id quod scriptum est: In principio creauit deus cælum & terram, diuersimodè exponitur. Chrysostomus enim dicit, quod Moyses primo quasi summarie præmisit, quæ deus fecit, & postmodum per partes explicauit, ac si quis dicat: Artifex iste fecit domum, & postea subdat: Primum posuit fundamentum, secundo statuit parietes, tertio erexit tectum. Et sic idem est cælum quod in principio legitur factum, & firmamentum quod secundo die productum est. Potest quoque dici aliud & aliud cælum primo die factum, & die secundo. Nam secundum Augustinum, cælum primo die factum est natura angelica informis, cælum autem secundo die factum est, cælum corporeum. Secundum Strabonem verò & Bedam, cælum primo die factum, est cælum empyreum, sed cælum secundo die factum est cælum stellarum. Secundum Damascenum autem cælum primo die factum est nona sphaera, & primum mobile secundum Philosophos, quod mouetur ab oriente in occidentem, & cælum secundo die factum est cælum syderum. Item secundum aliam expositionem quæ tangit Augustinus, cælum primo die factum est cælum syderum, sed firmamentum secunda die factum est spacium aeris in quo nubes condensantur,

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 86

santur, quod æquiuoce dicitur cælum, & ideo ad designandum æquiuocationem signanter scriptum est: Vocauit deus firmamentum cælum, sicut & antea dictum est: Vocauit deus lucem diem, cum tamen dies proprie sit spacium seu duratio 24. horarum. Et idem in alijs observandum est secundum Rabbi Moysen. 2. Denique, ut ait Augustinus 1. super Genesim ad litteram: Maior est huius scripturæ Geneseos auctoritas, quæ omnis humani generis capacitas. Certissime ergo sciamus, esse aquas super cœlos: sed quæ vel quales aquæ, non est adeo certum. Origenes enim intelligit per aquas has spirituales substantias, sed hoc non placet Basilio. Sunt ergo ibi corporales aquæ, sed quales diuersimodè traditur, secundum quod firmamentum diuersimodè exponitur, vel diuersè esse naturæ perhibetur. Si enim per firmamentum accipiamus partem aeris spissiore, tunc facile est, ut dicamus aquas, quæ sunt supra firmamentum, esse aquas vaporabiliter resolutas. Si autem dicamus firmamentum esse cælum syderum, tunc illæ aquæ possunt dici illius naturæ, cuius est syderum, tunc illæ aquæ cunctæ cœli esse de natura elementorum, dicere possunt aquas illas esse elementares. Qui autem asserunt cælum esse specialis naturæ, adfirmant has aquas quæ super cœlum sunt esse non elementares, sed naturæ celestis: & sic per aquas intelligitur nona sphaera, quæ est sine stellis. Et dicitur aqueum propter diaphanitatem. Sicut cælum beatorum vocatur Empyreum, id est igneum propter splendorem. Qui autem ponunt aquas elementares supra cælum, possunt dicere, quod non sint graves, sed subtiles, nec fluidæ, sed ad instar glaciei firmæ ac duræ: unde à quibusdam cælum crystallinum dicuntur: & ponunt ibi aquas ad temperandum colorem celestium corporum, quæ ponunt esse de natura ignis, & ut ait Augustinus huius experimentum quidam sumpserunt, quod Saturnus est maxime frigidus ob vicinitatem ad aquas illas.

E An firmamentum diuidat aquas ab aquis. 2. An etiam sint plures celi, vel unum duntaxat. Articulus 93.
X præcedenti verò multiplici expositione de firmamento & aquis diuersimodè potest accipi, quod dicitur firmamentum diuidere aquas ab aquis. Nomine enim aquarum Moyses aërem & ignem comprehendit, quæ expresse non nominat, quia non sunt adeo manifesta. Quidam autem dicunt aquas quæ sunt supra firmamentum, & eas

D. DIONYSII CARTHUSIANI

& eas quę sub ipso sunt, esse eiusdę naturę. Alij verò diversę dicunt eas esse naturę, sicut expositum est. Non est autem aliquo modo intelligendum sic, quasi extra cælum sit corpus aqueū infinitū, sicut quidā Philosophi arbitrabantur aquam esse corpus infinitū, omniumque corporū aliorū principiu. 1. ¶ Porro circa numerum cælorum videntur Chrysostomus & Basilus discordare. Chrysostomus enim ponit vnum solum cælū, & dicit quod in scripturis dicuntur cæli pluraliter propter proprietatem lingę hebręę, in qua hoc nomen cælum singulari numero caret. Basilus verò & Damascenus eum sequens ponunt plures cælōs. Hęc autem dissensio est magis vocalis, quā realis. Chrysostomus namque accipit cælū pro toto corpore, unde & aues cæli dicuntur. Sed quia in hoc corpore sunt multę distinctiones. Basilus & Damascenus ponunt plures cælōs. Aduertendū ergo, quod cælum in scriptura tripliciter sumitur. Primo proprię pro corpore sublimi luminoso actu vel potentia & incorruptibilisq; ponuntur tres cæli, quorum primum videlicet Empyreū est totaliter lucidum, secundum verò aqueum est omnino diaphanum. Tertium, puta syderium, est partim lucidum, partim diaphanum. Et diuiditur in octo sphęras, quarum suprema est stellarum fixarum; & in in septem sphęras planetarum, quę dicuntur octo cæli. Tertio dicitur cælōrū propter participationem quandam proprietatum cœlestium, videlicet luminositatis actu vel potentia seu sublimitatis. Et sic Damascenus nominat totum spaciū ab aquis vsque orbem lunę vñ cælū, puta ærēum. Sunt ergo secundum eum tres cæli, videlicet ærēum, syderiū, & sine stellis cælum. De quo intelligit quod Apostolus se ait raptum vsque ad tertium cælū. Illud verò spaciū ignem & ærēum continet, & in vtroque est regio quędam superior, & quędā inferior. Ideo Rabanus hoc cælum ærēum in quatuor cœlos distinxit, supremā ignis regionem vocans cælum igneum, inferiorem cælū olympęum à monte olympo altissimo. Supremam verò æris regionem vocat cælum ætherium propter inflammationem inferiorem cælum ærēum. Sic ergo Rabanus ponit septē cœlos corporeos. Tertio dicitur cælum propter spirituales altitudinem & lucem. De quo dixit diabolus: In cælum cōscendam, id est, ad dei æqualitatem: Nam & spiritualia bona celestia, in quibus requies beatorum consistit, cæli dicuntur, vt dicit

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 27
dicit Augustinus illud exponens: Merces vestra magna est in cœlis, id est, in cœlestibus bonis. Quidam verò ponunt triplex cælum, videlicet naturale, supernaturale, & intellectuale. Ad quod secundum Augustinum raptus est Paulus.
¶ De congregatione aquarum. 2. Et de productione plantarum.

Articulus 94.

Congregatio demum aquarum aliter secundum Augustinum exponitur, aliterque secundum alios sanctos. Augustinus enim non ponit in productione rerum temporalia interualla, sed solum prioritatem naturalis ordinis, prout imperfectum præcedit perfectum. Unde secundum eum quod dicitur: Congregantur aquę in vnum locum, & appareat arida, nō ita accipiendum est quasi aqua ante operuisset terram, fuissetque elementorum confusio: sed quod materię corporali impressa est forma substantialis aquę, per quam aqua naturalē suū motū sortitur, & quod materię impressa est forma substantialis terrę, per quā competit terrę videri, ita vt dicatur, appareat arida, id est, videatur terra: nō tamen informitas formationē secundū tempus præcessit. Et simili modo exponit de formatione firmamenti secūdo die facti. Verūtamen secundū alios sanctos qui ponunt informitatem materię, id est, carentiā nō formę substantialis, sed distinctionis & ornatur temporaliter formationem & cōgregationem aquarum in vnum locū localem, & tertio die per successionem completa est. Sicut ergo aqua secūdo die distinctionem ac formationē accepit firmamento facti & inter aquas diuidente: sic tertio die de terra distincta est aquis ablatis. Prima autem die cælū formationē accepit per lucis productionem. Quauis verò tota terra dicatur aquis cooperta, tamen potuit aqua in vna parte terrę colligi, & in altiori eleuationē vniri. Et facta est discooperatio terrę, vt animalia in ea possent habitationē tutā habere. 1. ¶ Præterea sicut præhabuit est, duplex fuit informitas terrę. Vna propter operturam aquarum, propter quam dicitur Terra erat inanis vel inuisibilis. Et hęc ablata est per cōgregationem aquarum. Secunda fuit terrę informitas, sterilitas, propter quā dicitur fuisse vacua vel incōposita, id est, nō ornata germinibus. Hęc verò ablata est etiam tertio die cū dicitur: Protulit terra, vel producat terra herbam virentem. Pro.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Productionem autem plantarum Augustinus exponit casualiter, sic quod tunc data est terræ virtus propagandi similia ex similibus: quauis primo die plantæ productæ sunt sicut & aliæ rerum species. Alij autem sancti asserunt non esse factas plantas vel germina terræ ante tertium diem. Augustinus verò suam sententiā roborat, primo quidem autoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Genesis secundo: Iste sunt generationes cæli & terræ in die quādo creatæ sunt, in die quo fecit deus cælum & terram, & omne virgultum antequam oriretur in terra. Hæc ergo facta sunt in terra, antequā orirentur ex ea. Probat etiam dictum suum ratione. Nam in illis diebus primis deus fecit opera sua, à quibus postea requieuit. Non autem requiescit modo producere plantas per modum propagationis, sicut nec alia genera rerum. Producere autem plātas ex terra ad propagationem spectat, à quo deus non cessat. Sciendum verò, quod spinæ & tribuli oriebantur in terra antequā dictum est: Maledicta terra in opere tuo: sed tunc non producebantur homini in pœnam ut modo, & ideo scriptum est: Spinæ germinabit tibi.

¶ De productione luminarium cæli. 2. De causa productionis eorum.

3. Et an sint animata. Articulus 95.

Sicut autem ostensum est, in ipsa rerū creatione sit mentio de productione trium, videlicet cæli terræ, & aquarum: quæ in principio facta sunt & per tres dies distincta. Primo enim die distinctū seu formatū est cælum per productionem lucis. Secundo die formata seu distincta est aqua quando firmamentum factum est in medio aquarum, & distinctas eas. Tertio die formata est terra, aquis in mare collectis quādo apparuit arida. Conformiter in tribus diebus huiusmodi ornata sunt. Primo enim die ornatus qui est quartus in ordine septem dierum facta sunt luminaria cæli, videlicet sol & luna ac sydera quæ mouentur in cælo. Secundo die, qui est quintus in ordine dierum factæ sunt aves & pisces, ad ornatum medij elementi, id est, aquæ & aeris, quæ accipiuntur pro eodem quia sub vno intelligitur aliud. Hæc enim mouentur in aqua & aëre. Tertio die ornatus qui est sextus, produciuntur animalia quæ mouentur in terra ad ornatum ipsius. Distinctio autem ornatus à forma causæ vel distinctione. Nam distinctio est per intrinsecam formam, vel substantialem, vel accidentalem. Ornatus autem sit per quædam extrinsecam, sicut homo

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 88

homo ornatur vestimento. Nunc verò sæpe prædictum est, quomodo secundum Dionysium luminaria cæli quarto die facta dicantur, non quantū ad substantiā suam, sed quia tunc perfectam lucem atque virtutem ad determinatos effectus sortita sunt. Ante enim erant imperfecta, & solum habebant cōmunem virtutem incomplemāq; lucem. Et in hoc Augustinus cum alijs sanctis concordat. Dicit quoque Chrysostomus, quod Moyses ideo de luminariis à principio nō fecit mentionē, quatenus populū ab idololatria reuocaret ostendens ea nō esse deos, ex quo à principio nō fuerunt. Sciendum verò quod secundum Ptolomeum luminaria non sunt fixa in orbibus suis, sed habent motū scorsim. Vnde Chrysostomus dicit, quod deus posuit ea in firmamento, non quod essent ibi fixa, sed ut essent in eo, quemadmodū posuit hominem in paradiso ut in eo esset. Secundum autem Aristotelem stellæ sunt fixæ in cælo, nec mouentur nisi motu sphaerarum. ¶ Dicitur etiam luna vnum magnum luminare, quāuis stelle sint eā maiores, quia virtute & efficacia maior est, quamquam non mole.

1. ¶ Præterea ante ostensum est, quomodo aliquid dicitur factum propter propriam actionem, vel propter aliam creaturam, vel propter decorem vniuersi, vel propter gloriam dei. Sed Moyses assignans causam productionis luminarium, illam solummodo ponit, quæ sunt propter alias creaturas, videlicet propter hominem: voluit enim populum à cultu eorum retrahere. Deseruiunt autem luminaria cæli, primo quātum ad visum, quo homo maxime indiget. Et ideo dicitur: Ut luceant in firmamento, & illuminent terrā. Secundo quātum ad vicissitudines temporum, quibus fastidiū tollitur, & necessaria victui procurantur. Vnde dicit: Ut sint in tempora & dies & annos. Tertio quo ad opportunitatem negotiorum & operum, prout ex luminariis cæli accipitur significatio pluriuosi temporis vel sereni. Idcirco ad didici: Et sunt in signa. Est quoque probabile, quid luna sit plena producta, sicut & herbarum & homo in suo genere perfecta causata sunt.

2. ¶ Insuper circa animationem calotum vel luminariū diuersa fuit opinio apud Philosophos, & etiam apud Theologos. Refert enim Augustinus decimo octauo de Civitate dei, Anazagoram apud Athenienses factum reum, quia asseruit solem non esse nisi lampadem ardētē, negans eum esse deum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

um vel aliquid viuū. Platonici vero ponūt corpora cælestia animata. Similiter inter doctores Christianæ fidei Origenes posuit corpora cælestia animata. Idē videtur sentire Hieronymus, exponens illud Ecclesiastis primo: Lustrās vniuersæ per circuitum petgit spiritus. Basilus vero & Damascen^{us} dicunt oppositum. Augustin^{us} autem secundo super Genesim ad literam, & in Enchiridio illud sub dubio derelinquit. Aliter tamē ea societatem habere cum angelis, si sunt animata. Agnoscendum ergo cum materia sit propter formam nō vinitur forma materiz, nisi propter propriā perfectionem potissime. Operatio autem animæ cælestis non est vegetatiua, quia corpus celi incorruptibile est, nec est sensitiva. Omnes enim vires sensitivæ præsupponunt tactum, & fundantur in eo, qui cælo non competit. Nulla ergo actio animæ cripere potest animæ cæli, nisi mouere & intelligere. Appetere enim sequitur apprehensionem. Intellectualis aut actio non indiget corpore, nisi dum ei fantasmata à vitibus sensitivis præbentur. Nunc vero dictū est, quod vires sensitivæ nō cōpetant animabus cælorsū vel syderum: ergo nec propter intellectualem operationem vniuntur corporibus, sed propter actum mouendi duntaxat. Ad hoc verō quod aliquid aliud moueat, nō oportet quod vniatur ei forma intrinseca, sed per cōtactum virtutis, quemadmodum motor vnitur mobili, vt natura nauti. Itaque per hoc, quod aliqui ponunt corpora cælestia animata, nil datur intelligi, nisi quod spirituales substantiæ vniuntur eis, sicut motores mobilibus: quod ali quoque nō negant. Imo hoc Augustinus tertio de Trinitate manifeste fatetur. Vnde illocecit, quod inter eos qui ponūt prædicta corpora animata & alios non est magna discordia, sed potius differeunt in voce quam in re ipsa. Quauis ergo forma intrinseca corporis cælestis non dicatur vitalis, nec cæteris vitalibus formis simpliciter dignior: est tamen perfectissima aliarum formarum, secundum communem rationem formæ, eò quod totam capacitatem suæ materie repleat. Quauis etiam motus cæli non sit ab anima, est tamē primus motus & naturalis cælo. Est enim à motore cōiuncto per virtutis appropriationem & cōtactum, ipsumque corpus cæleste naturaliter mobile est à tali motore.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 89

Nunc paulò ante declaratum est quæadmodum tres dies sunt, in quibus ornata sunt illa quæ precedentiibus tribus diebus formata sunt. Vnde quæadmodum quarta die ornata sunt corpora superiora per productionem luminarium cæli, sic quinta dies correspondet operi secundæ diei, in qua per productionem firmamenti aquæ à seiniuem sunt distinctæ, secundum sensum præclaratum. Sic ergo quinta die ornatus est medium elementū, id est aer & aqua. Aer per auium productionem, aqua per piscium procreationem. Tūc enim aues & pisces verbo dei ex aqua formata sunt, vel secundum actum, secundū aliquos sanctos, vel virtute secundum Augustinum, secundum quem tunc data est elementis virtus, vt ex eis animalia generari possent. Sic quod elementum est materiale principium generationis animalium. Requiritur autem particulare agens in cōtinatione generationum perfectorum animalium. Secundum autem, quod aues & pisces dicuntur generata ex aqua, tamen elementum terræ dominatur eis secundum quantitatem, considerando animalia illa secundum quod sunt quædam mixta. Oportet enim terram abundare in mixtione corporum animalium quatenus cōtemperatio elementorum fieri possit. Sed considerando animalia secundum aptitudinem ad motum, sic affinitatem habent cum elementis in quibus mouentur: & sic dicuntur facta ex aqua. Moses namque de aëre apertam mentionem non facit, quoniā inuisibilis est tamen cōnumeratur alijs implicite. Nam quo ad partem suā inferiorem, includitur nomine agræ: sed quantum ad partē superiorem datur intelligi nomine Cæli. Inter aues autē & pisces sunt quædam animalia media, cum vtrisque conuenientia, vt vituli marini, qui pedes habent & super terram gradiuntur. Natura enim non transit à distant in distant, nisi per media. Sed ista animalia sub illis cōprehenduntur, cum quibus magis conueniunt.

EX prædictis cōstat, quod sicut ornat^{us} qui quinto die petactus est, correspondet formationi seu operi secundæ diei: sic sexta die facta sunt, quæ infimum elementum, videlicet terram ornant vt sunt animalia terrestria: & correspondet operi tertie diei, in qua terra aquis inundata apparuit arida. Dicit autem Basilus, quod animalia terrena

D. DIONYSII CARTHUSIANI

rena sint piscibus digniora, quoniam pisces carent memoria. Sed Augustinus hoc improbat, Unde dicendum, quod bestiae terrae digniora sunt aibus & piscibus propter modum generationis. Aues enim & pisces generant oua, haec vero animalia generant animalia. Per iumenta autem & pecora intelliguntur animalia domestica: per bestias vero animalia fera, ut ursi, leones. Per reptilia autem animalia non habentia pedes vel certe breues pedes, ut lacertae & cortice. Quaedam vero animalia terrestria sub nullo horum continentur, ut cerui & caprei. Idcirco additum est in litera: Et quadrupedia. Animalia quoque venenosa homini ante peccatum noxia non fuissent nec sunt naturaliter mala, quauis sint particulari hominotaria. Nam ad decorum vniuersi pertinent, & occultas commoditates habent creatori notas, nobis saepe ignotas. Quod quia Manicheus non aduertit, nec scivit, imprudenter deum veteris legis blasphemauit.

¶ De consummatione operum. 2. De requie dei. 3. De sanctificatione & benedictione septimae diei. Articulus. 58.

Septimo autem die compleuit deus seu perfecit opus suum. Est vero duplex rei perfectio. Vna est formalis, prout res habet ea quae ad suae substantiae perfectionem concurrunt. Et sic vniuersum septima die perfectum est. Habuit enim tunc omnes species rerum. Alia autem est perfectio rei finalis, secundum quod res finem suum attingit. Finis vero quodque est operatio rei: ut finis intellectus est contemplatio. Quandoque est aliquid quod per operationem efficitur, sicut finis aedificationis est domus. Et hanc perfectionem sortietur mundus in fine seculi, dum intellectualis creatura fuerit perfectam felicitatem adepta. Nam ceterae creaturae ad intellectualem finaliter ordinantur. Prima ergo perfectio pertinet ad naturam, secunda ad gratiam. Compleuit ergo deus septima die opus suum, non nouam creaturam condendo, sed creatura administrando, atque ad debitum finem mouendo. Nulla autem translatio habet sexta die. Et hoc potest stare. Nam sexta die consummatio integritatis secundum naturam seu sensum cepit, sed consummatio secundum operationem ad septimam pertinet diei. Omnia denique quae postea facta sunt in operibus sex dierum, aliquo modo praecesserunt. Vel enim ut Eva quae de costa Adae formata est. Vel causaliter, ut inuidia, quae nunc quotidie generantur. Vel in principio ipsius

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 90

actibus, ut animalia quae ex putrefactione causantur per virtutem caelestium corporum. Vel secundum similitudinem, ut anima hominum, quae assimilantur angelis. Et incarnatio Christi cuius figura fuit beatitudo sanctorum à principio beatitudinis angelorum.

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

2. ¶ Praeterea benedictio septimae diei coepit. Tunc enim res sibi similia produxerunt, & deus tunc mouere eas cepit ad proprios fines. Sanctificatio quoque coeuenit septimae diei, nam in ea deus in seipso ab operibus requieuit. In hoc autem sciendum autem, quod bonum, de quo in singulis diebus fit mentio, pertinet ad naturae institutionem. Benedictio vero septimae diei ad naturae institutionem propagationem.

¶ De sufficientia praedictorum dierum. 2. An etiam sint unus dies vel plures. 3. Et de quibusdam modis loquendi, quibus scriptura vniuersum describendo opera sex dierum.

Articulus. 59.

Ratio denique sex dierum ex praerogatis clarescit. In principio enim creata sunt caelum & terra & abyssi, & ipsum caelum formatum atque distinctum est primo die per lucis productionem. Secundo die & quae formare diuinae sunt, firmamento in medio earum productio, secundum sensum praeductum. Tertio de terra formatur, id est, distinguitur aquis in mare collectis. Quarto quinto medium horum trium ornatur, videlicet caelum, est. Augustinus tamen aliter exponit primum diem, dicens in ipso factum caelum, id est, spirituale creaturam. Perfectio ergo operum diei correspondet perfectioni senarii numeri, ex partibus suis aliquoties simul iunctis constantis.

2. ¶ Denique ut nunc vberius praerogatum est, Augustinus ad firmam hos septem dies esse unum diem, septemplexiter rebus praesentat. Secundum aliquos vero expositores fuerunt septem dies sequentes. Et haec expositiones multum distant, successiue

D. DIONYSII CARTHYSIANI

si ad litteram Genesis referatur. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur angelicæ mentis cognitio: ut sit primus dies, prima diuini operis cognitio, secundus dies cognitio secundæ operis, & sic de alijs. Dicitur quoque vnumquodque opus factum in aliquo die, quoniam nil sit in rerum natura, quod non primo innotescat menti angelicæ per impressionem illuminationis diuinæ. Vnde septem dies distinguuntur secundum naturalem ordinem rerum cognitarum. Cognitio autem angelica propriè dies dici potest, quoniam lux, quæ est causa diei, in spiritualibus propriè inuenitur. Si vero hæc dies posterior, et referatur ad modum productionis rerum, parum differret. Nam per terram & aquam primo creatam, intelligit Augustinus materiam primam corporalem omnino informem: per productionem autem firmamenti & congregationem aquarum apparitionemque aridæ, intelligit impressionem formatam in materiam corporalem. Alij vero sancti per terram & aquas primo productas, intelligunt ipsa mundi elementa, sub proprijs substantialibus formis creata, nondum tamen distincta neque ornata. Item productionem plantarum & animalium alij ponunt factam in actu per successionem dierum. Augustinus autem ponit illa sancta in opere sex dierum potentialiter tantum. Sed quia Aug. ponit opera sex dierum simul facta, sequitur idem modus productionis rerum, quæ secundum virosq; in prima rerum productione materia erat sub substantialibus formis elementorum. Iterum secundum veramque positionem plantæ & animalia non erant in prima rerum productione in actu, differunt autem in quatuor. Nam secundum aliquos sanctos post productionem primam creaturæ fuit tempus aliquod in quo non exiit lux. Item fuit tempus in quo non erat firmamentum formatum. Item in quo non erat terra aquis discoperata, & in quo non erant luminaria cæli formata. Quod autem Ecclesiastici decimo octauo scriptum est: qui viuit in æternum creauit omnia simul, fit nat. pro Augustino: sed alij ita intelligunt, quod omnia simul facta quantum ad informem rerum substantiam, non tamen quantum ad formationem quæ postea inducta est per distinctionem atque ornatum.

3. *¶* Insuper secundum Augustinum in prima rerum creatione, & in opere distinctionis atque ornatus commemoratur persona filij dei: tamè diuersimodè. Nam creatio respicit in formem

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 91

formem rerum substantiam: & ergo dictum est: In principio, id est in filio, creauit deus cælum & terram: quod filius de signatur solum nomine principij, sed distinctio & ornatus est per determinatas impressiones formati. Ideoque in illis operibus quæ ornatum vel distinctionem respiciunt, filius insinuatur nomine verbi, quemadmodum legitur: Dixit deus fiat hoc, vel producat terra.

¶ Rursus secundum Basilium Moyses primò non exprimit nisi cælum & terram, quatenus per hæc duo extrema intelligatur & media. Item spiritus sanctus est amor, deus autem amat creatura ad duo. Primo ut sint, secundo ut maneant. Propter primò dicitur: Spiritus domini, id est spiritus sanctus qui est amor, ferebatur super aquas, id est, materiam informem, secundum Augustinum, vel corpus elementare, secundum alios, eodem modo quo voluntas, vel amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea aliquid formet. Propter secundum autem adiectum est: Vidit deus quod esset bonum, in quo innuitur quædam complacentia dei creatoris in re facta. Vnde tam in opere creationis quam formationis insinuatur trinitas personarum. Nèpe in opere creationis per hoc quod dicitur deus, intelligitur pater, per principij filius: omnia enim per ipsum facta sunt, per spiritum domini, qui ferebatur super aquas, accipitur per dicentem, filius autem intelligitur in verbo dicentis, spiritus sanctus in complacencia faciendi. De qua subditur: Vidit quod esset bonum, iterum per hoc quod dicitur, fiat, intelligit Augustinus esse rerum in verbo, per hoc quod dicitur, factum est, esse earum in mente angelicæ: per hoc quod dicitur, fecit deus, esse rerum in propria natura. Deum in opere secundæ diei, non dicitur: Vidit deus quod esset bonum, quia diuisio aquarum tunc incepit, & tertio die complera est, vel quia per firmamentum intelligitur æther nubilosus, & has causas ponit Rabbi Moyses. Alij ponunt rationem mysticam. Nam binarius ab unitate recedit, secundum Basilium quoque spiritus domini ferebatur super aquas, id est fouebat & viuificabat aquam, datus ei virtutem causalem atq; vitalem. Plurima enim animalium genera generantur in aqua, & semina rerum sunt humida: Denno in descriptione dierum præmittitur vespere, & mane sequitur: quia tunc dies à luce incepit. & sic prior erat terminus lucis, videlicet vespere, quæ terminus tenebrarum & noctis, qui est mane. Itē in descriptione pri-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

mi diei non dicitur dies primus, sed vovs, ad designandum certum spacium naturalis diei, videlicet. 24. horas. Vel vt de signetur diem cōsummati per reditum solis ad idem signu.
1. An anima sit corpus. 2. An anima humana sit subsistens. 3. An anima brutorum subsistat. 4. Et an homo sit sua anima.

Articulus. 100.

Nunc de homine, qui ex corporali ac spiritali substantia cōstat dicendū est, postquam de spiritali & corporali creatura sigillatim determinatū est. Sciendum ergo anima non esse corpus. Anima enim est principiu primum vitæ & motus in animali & vitæ non enim quodcūq; principiu vitalis operationis est animalis namq; oculus esse anima, cum sit principiu visibiles. Corpus autem nō potest esse principiu vitæ & motus, inquantum est corpus, quia sic omne corpus esset principiu vitæ & motus, sed inquantum est tale corpus. Quod autem sit tale corpus, nō habet nisi ab actu seu forma. Anima ergo quæ est actus seu forma per quam corpus est tale, vt sit principiu vitæ vel motus, non est corpus, sed corporis forma: quemadmodum calor qui in igne est calefactionis principiu, nō est corpus, sed corporis actus seu qualitas. Vnde patet error antiquorum philosophorum, qui putabant non esse aliquid nisi corporale atq; sensibile. Anima autem mouetur in corpore, non per se sed per accides per motum totius. Anima quoque tangit proprium corpus, non vtique contactu corporis, sed virtuali.

2. ¶ Deniq; anima intellectiua est res per se subsistens. Sicut enim competit alicui esse, sic cōpetit ei agere. Operatio autem intellectiua est sine communione corporis, quia nō exercetur per organum corporale. Intellectus enim cognoscitiuus est omnium corporum, si autem haberet in sua natura vel organo naturam alicuius rei materialis, illa materia corporaliter impediret cognitionem ceterorum. Sicut videmus quod infirmus cuius lingua infecta est amaro humore atq; cholericō, nil valet dulce percipere. Intellectus ergo est immaterialis in sua natura, nec est virtus inherens organo materiali, cum sit omnium receptiuus. Potentia vero nō est inferior, neq; præstatur essentia à qua fluit. Anima ergo intellectiua in sua essentia non est corpori obligata, neq; immensatur inquantum est rationalis: tamen informat ipsum tanquā forma

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 91

forma intrinseca, quia in aliquib; viribus suis & actibus cōmunicat corpori. Quod autē Philosophus, i. de anima dicit. Qui dicit animam intelligere, simile est, quasi dicat eā texere, non ait secundum propriam opinionem: sed illorum, qui ponebant intelligere quoddam moueri. Vel hoc ideo dixit, quia anima nō est hoc aliquid vel subsistens tanquā res perfecta in natura specifica, cum sit pars hominis.

3. ¶ Porro antiqui Philo. inter sensum & intellectum non distinxerunt, sed vtutq; principiu corporali ad scripserunt. Plato autem intellectū à sensu discreuit, sed vtutq; dixit competere in corporali principiu. ipsi animæ secundum se. Vnde secundum eum animæ brutorum sicut subsistentes. Aristoteles verō asseruit, inter vires animæ solum intellectū sine corporeo organo agere, operationes verō sensitiuas exerceri per organum corporale, sunt enim secundum corporis immutationē, nam in vidēdo immutatur pupilla. Anima igitur sensitiua non operatur per se, neq; subsistit in se. Vnde in libro de Ecclesiast. dogmatibus dicitur, Solum hominem credimus habere animam substantia, ceterorum autem animalium animæ non sunt substantiæ.

4. ¶ Præterea quidem ponentes materiam non esse de essentia speciei, nec partem eius, sed solum partem indiuidui, cōcedere possunt, quod anima sit homo, non tamen quod anima sit hic homo. Hoc autē stare nō potest. Homo enim est de essentia speciei, quod diffinitio eius significat. Materia autem est de ratione seu diffinitione naturalium rerum, secundum Philosopho. Et sicut de ratione huius hominis esse compositū ex indiuiduali materia & hac anima, sic de ratione hominis in cōmuni est, quod cōstat ex anima & corpore. Nō ergo est homo anima, sed vtutq; simul. Vnde decimono hominem dixit esse, nec animam, nec corpus, sed ex vtroq; constare. Si autem operatio sensitiua esset propria animæ, vt Plato asseruit, tunc anima esset homo, & homo esset anima vires corpore. Hoc esset est vnusquodq; quod operatur actiōes ipsius: nam vnus atq; eiusdem cuius est actio, est etiā esse. Nūc verō ostensum est, quod sentire nō est animæ proprium, sed totius compositi, sequitur ergo quod anima non sit homo. Veruntamen quoniam res id esse dicitur, quod est principale in ipsa, idco quandoq; anima dicitur homo, iuxta illud

D. DIONYSII CARTHUSIANI

illud Apostoli. ad Corinthios 4. Licet is qui solus est noster homo corruptatur, tamen is qui inus est renouatur de die in diem. Nam secundum veritatem anima est principale in homine. Secundum multorum autem opinionem carnalius, corpus vel pars sensitiua est principale in homine. Sic ergo patet cur dicat Aristoteles quod homo est maxime suus intellectus.

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

10. Articulus 101.

Dicitur; anima non est composita ex forma & materia. Est enim de ratione animae quod sit corporis forma. Vel ergo est forma secundum se totam, & sit pars eius non est materia, cum materia non sit aliquid de essentia formae; vel secundum partem suam, & sic illa pars erit anima, & materia quae est pars eius erit primum in formatum ab anima. Item anima intellectiua recipit species rerum immaterialiter & vniuersaliter, non individualiter: aliter non posset naturas rerum absolute & communiter cognoscere, sed individualiter tantum, quemadmodum sensus. Anima ergo intellectiua non est ex forma & materia composita. Vnumquodque enim recipit aliud secundum modum suae naturae: non tamen anima est actus purus vel penitus simplex, nam esse suum participatum est aliud; ab eius essentia: & sic habet quod est & quo est. Nam esse rei est quod est, quod ipsa creata essentia à deo accepit.

2. ¶ At verò anima intellectiua incorruptibilis est. Quia quid enim corrumpitur vel per se corrumpitur vel certe per accidens. Dictum est autem quod vnicuique competit corrumpi generari vel fieri, sicut esse vel subsistere. Et ergo formae materiales & accidentales quae per se non subsistunt, corrumpuntur per accidens, ut animae brutorum. Ostensum est quoque quod animam intellectiuam per se subsistere, cum habeat operationes supra materiam eleuatam, Non ergo corrumpitur per accidens, sed si corrumpitur, hoc erit per se, sed si corrumpi non potest: quod enim conuenit rei secundum se, hoc competit sibi naturaliter, nec separabile est ab ea. Formae autem per se subsistenti competit esse secundum se, ergo habet incorruptibile esse, non enim potest separari à se. Ipsa corruptio autem causatur ex separatione vnius ab alio. Imò quāuis anima esset composita ex forma atque materia, adhuc esset incorruptibilis.

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 93

bilis: non enim inuenitur in aliquo corruptio nisi contrarietas sibi insit, & ergo corpora ecclesiastica sunt incorruptibilia. Materia autem animae nullo modo posset habere contrarietatem in se: anima enim recipit omnia sine contrarietate, rationes namque contrariorum in intellectu non sunt contrarietates, sed contrariorum est vna scientia. Rursus naturale desiderium non potest frustra inesse, anima autem intellectiua naturaliter semper esse appetit, appetitus enim sequitur apprehensionem: & ergo sicut intellectus apprehendit ipsum esse secundum se & absolute sic appetitus desiderat ipsum. Anima ergo rationalis immortalis est.

3. ¶ Porro anima non est vnus speciei cum angelo. Ante enim ostensum est, quod in substantiis incorporeis non potest esse multitudo individuorum sub vna specie, & quot tot sunt inseparatis species, quod supposita. Quae ante plenus probata sunt, ex quibus etiam error Origenis innotebit, qui animam & angelum posuit eiusdem speciei. Cuius positio superius reiecta atque destructa est. Anima autem non est propriae speciei, sed pars speciei, nec est Hypostasis cum non habeat esse completum nisi in toto composito.

¶ Vtrum intellectiuum principium vniatur corpori vt forma. 2. Et an sit vnus intellectus in omnibus. Articulus 102.

Anima porro intellectiua est intrinseca substantia: lisque forma corporis. Idem enim est principium essendi & operandi, quoniam nil agit nisi secundum quod est in actu. Experitur autem homo se habere actionem intellectualem & rationis discursum. Est ergo in homine quoddam formale intrinsecumque harum actionum principium. Hoc autem principium dicitur anima intellectiua. Ipsa ergo est hominis forma, & corporis actus. Et ista est ratio Aristotelis. 2. de anima. Nec possunt dici ut Plato dicit, quod homo experitur se intelligere, quoniam anima intellectiua quae intelligit est homo, nam idem homo qui se sentit vel percipit sentire, percipit se intelligere: sentire verò non est animae tantum, sed totius compositi. 2. ¶ Auerrois autem dixit intellectum possibilem nobis vni, non quasi perfectionem vel formam intrinsecam, sed esse substantiam separata, quae vniatur corpori per speciem intelligibilem, cuius est duplex subiectum, secundum eum videlicet ipsa fantasinata, quae sunt in organis interiorum sensu & intellectus passibilis: sed ob hanc unionem homo non intelligeret, sed

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sed intelligere ab intellectu passibili separato, quia ut dicit Philoso. de anima: Sicut se habet species coloris ad visum, sic se habent species fantasmatum ad intellectum passibilem. Ex hoc autem quod species coloris in pariete existentis coniungitur visui, non videt parietem, sed videtur: ergo ex hoc quod species fantasmatum in homine existentium sunt in intellectu passibili, non intelligit homo, sed intelligitur solum. Quidam autem dixerunt, quod homo intelligit, quoniam anima vnitur corpori ut motor mobili. Sed hoc vanum est. Si enim non sit intellectum principium forma hominis, tunc est extra substantiam eius. Intelligere autem est actio in ipso intelligente quiescens: non ergo transit in hominem neque denominat eum. Ostensum est etiam quod anima intellectiva non posset esse corporis forma, si ponatur ex forma atque materia esse composita. Dicit ita men Phil. quod intellectus est separatus: videlicet quia non est virtus agens, per organum corporale ut visus. Tamen essentia animae est immediata corporis forma, non sic immersa ut aliae formae naturales, sed secundum aliquid supra corpus eleuata, prout participat quiddam diuinum, scilicet intellectum per quem communicat cum substantiis separatis. Anima enim rationalis est summa ac vltima forma naturalis, ad quam consideratio naturalis. Philo. terminatur. Est nihilominus forma corporis, in quantum est terminus naturalis generationis. Homo enim generat hominem, & secundum Aristot. Anima quippe intellectiva habet esse tantae plenitudinis, ut ipsa in se ipsa subsistat secundum suum supremum, & tamen corpori vnatur, & suum esse illi communicet, secundum quod corpus capere potest. Et ergo esse animae non est corruptibile, sicut aliarum formarum.

3. Porro si anima intellectiva sit ipse homo, vel pars hominis, certum est, quod intellectus possibilis multipliciter secundum diuersitatem particularium hominum. Quocumque autem modo vnatur homini, sequitur ipsum multiplicari. Est enim intellectus principalior perfectio hominis, & reliquae sententiae potentiae cum orbanis speciebusque suis ei deseruiunt. Unde comparatur ad eas sicut agens principale ad agens instrumentale. Si ergo intellectus sit vnus, quacumqueque sint multi quibus vnatur, & quasi instrumentaliter vnatur, actio intellectiva seu ipsum intelligere, non erit nisi vnus. Nam dum principale agens est vnus, quauis instrumentalia agentia sine diuersa,

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 94

uerfa, non est nisi vnus agens, licet sint plures actiones: ut cum homo duo vel plura manibus suis tangit, vnus est tangens, & duo contactus. Sic igitur Petrus & Paulus non essent duo intelligentes, sed vnus intelligens. Quemadmodum eorum duo principalia agentia sunt diuersa, instrumentaliaque agens vnus, est vna actio & multa agentia, sicut dum multi trahunt nauem & actio vna: sicut dum faber vno malleo percutit. Cum ergo intelligere sit actio immanens seu intelligente quiescens, sequeretur, quod sicut omnes homines intelligentes, esse vnus intelligens: sic omnium esse vnus intelligere respectu eiusdem obiecti, & per eandem formam seu speciem. Species autem intelligibilis, non est ipsum fantasma, sed ab ipso abstractum, & in intellectu possibili collocatur. A fantasmatibus quoque eiusdem speciei non abstrahitur per intellectum possibilem, nisi vna intelligibilis species. Si ergo sit vnus intellectus possibilis omnium hominum, diuersas fantasmatum non poterit diuersificare operationem intellectualem in illo vel illo, ut fingit Auertois. Non est ergo vnus intellectus in omnibus, sed multiplicatur animae intellectus ex parte materiae in qua sunt & per quam indiuiduatur: quae indiuiduatio manet in eis post separationem à corpore, sicut & esse. Nec ista indiuiduatio impedit vniuersalitatem specierum intelligibilium in anima, cum non sit per immersionem animae in materia: alioquin substantiae separatae non possent vniuersaliter intelligere, cum & ipsae sint indiuidualiter subsistentes.

¶ *Primum in corpore humano sit solum vna anima. 2. An sit in eo aliqua forma substantialis. 3. Et an tali corpori anima conuenienter vnatur intellectiva. Articulus 103.*

Non est autem possibile plures animas essentialiter diuersas simul esse in corpore humano. Anima enim dat esse corpori ab eodem autem habet aliquid esse, & vnus esse seu vnitatem. Si ergo sint in vno corpore plures animae, essent quoque in eo plura substantialia esse: & sic res non esset vna, nec homo esset vnus simpliciter. Item si homo per aliam formam est homo, & per aliam animal, non esset in primo modo dicti per se seu essentialiter: quod est manifeste falsum. Item si non est in homine vna anima solum, nulla est ratio cui vna operatio animae intenta ac vehemens

D. DIONYSII CARTHUSIANI

vehemens impediatur aliam. Est ergo in corpore hominis, vna
solummodo anima. Vnde in libro de Ecclesiast. dogmatibus
dicitur: Neque duas animas esse dicimus in vno homine, sicut
Iacobus & alij scribunt, vnam esse animam animalem qua ani-
matur corpus, & immixta est sanguini, & aliam rationalem,
que rationem administrat: sed dicimus vnam & eandem esse
animam in homine, quae & corpus sua societate viuificat, &
semetipsam sua ratione disponit. Ex quibus patet error Pla-
tonis, qui dixit in vno corpore esse animas plures, specie &
loco seu organo differentes: quibus diuersa opera virtutis attri-
buit asserens animam nutritiuam esse in epate, concupiscenti-
alem in corde, cognoscitiuam in cerebro. Est enim ordo in ani-
mabus. & formis & forma seu anima superior, continet infe-
riores virtualiter seu secundum perfectionis inclusionem: si-
cut & numerus maior includit minorem, & vna figura con-
tinet aliam. Propter quod Aristoteles octauo Metaphysic. com-
parat species rerum numeris. Et secundo de anima comparat
eas figuris. Cum ergo anima rationalis sit naturalium forma-
rum summa atque dignissima, comprehendit in se perfectiones
omnium inferiorum formarum ac animalium: & sic ipsa for-
la dat corpori esse, vegetare, sentire, cognoscere, appetere.
2. *¶* Amplius cum anima intellectiua vnatur corpori non
solum vt motor, sed vt endelechia prima, id est, vt actus sub-
stantialis ac forma intrinseca, non potest praeter animam in-
tellectiuam esse in homine alia forma substantialis. Nunc e-
nim probatum est, quod forma substantialis dat esse simpliciter,
non sicut forma accidentalis: per cuius aduentum vel re-
cessum non dicitur res generari vel corrumpi simpliciter, sed
secundum quid. Si ergo in homine esset alia forma substan-
tialis praeter animam, vel ante eam, anima intellectiua non da-
ret esse simpliciter: & sic homo non poneretur in esse specifi-
co per animam rationalem, sed rationale esset homini acciden-
tale. Veruntamen circa formas mixtorum. Auicenna errasse
conuincitur. Dixit enim in mixto formas elementorum inco-
gruas remanere, & sic in vno mixto essent plures formae sub-
stantiales. Quod praeter rationes praehabitas improbat ex
hoc, quia diuersae formae substantiales non possunt esse in
vna parte materiae, sed in diuersis. Diuersitas autem partium ma-
teriae exigit dimensiones diuersas, sine quibus nequit materia
diuidi. Quo dato tollitur vera mixtio quae est secundum totum, sed

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 95

sed esset solum mixtio secundum sensum, id est, secundum mi-
nimas partes. Auicenna ergo super tertio de celo adseruit for-
mas substantiales elementorum ob suam imperfectionem esse
medias inter formas substantiales & accidentales, & ergo
recipere magis & minus, sicut; remitti eas in mixto, & redu-
ci ad medium, atque ex eis vnam formam constari. Hoc autem
magis inconueniens est. Sic enim formae ac species rerum
non se haberent vt numeri, & ordo vniuersi perfectus non
esset. Item inter substantiam & accedens nullum est medium.
Sciendum ergo, quia secundum Philosophum primo de ge-
neratione, formae elementorum manent in mixto non actua-
liter, sed virtualiter. Manent enim qualitates propriae ele-
mentorum, quantum remissae in quibus continetur elemen-
talium virtus formatum talis, quod mixtionis dispositio est
quoddam praetambulum ad formam substantialem corpo-
ris mixti.

3. *¶* At vero cum forma sit finis materiae, oportet ex condi-
tione animae intellectiuae accipere rationem dispositionis
corporis cui vnatur. Intellectus autem humanus est infimus
in ordine intellectualium substantiarum, & adeo imperfe-
ctus vt corpori naturaliter vnatur. Non enim cognitio rerum
sibi concreta est vt angelis, sed indiget eam ex rebus sensu-
bilibus colligere, secundum Dionysium. 4. capitulo de diui-
nis nominibus. Oportuit ergo eam esse etiam sensitiuam, vt
possit per vires organicas ac sensus corporeos ex visibilibus
nouitiam rerum adipisci. Corpus ergo suum oportuit esse ta-
le, vt in eo sensus queant fundari. Omnes autem vires sensu-
tiae praesupponunt sensum tactus, qui exigit aequalitatem
quandam seu medium inter qualitates primas contrarias,
videlicet calidum frigidum, humidum, siccum. Necessse est
ergo corpus humanum esse mixtum, & ad maximam aequa-
litatem contrariorum redactum. Et quanto fuerit maior
complexionis suae harmoniae aequalitas, tanto est perceptibi-
lior ipse tactus. Et ergo inter omnia animalia homo est me-
lioris tactus: & qui meliorem habent tactum meliorem exat
ingenij. Vnde molles carnes, aptos mente dicimus.

¶ An anima vnatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus.
2. Vel mediante alio corpore. 3. Et an anima sit tota in
qualibet parte corporis. Aristoteles 104.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Iam ergo ostensum est atque probatum animam rationalem esse substantialem corporis formam. Nil autem potest mediato inter formam & materiam, sed immediate copulari. Cum enim materia sit de se solum in potentia, atque ad omnes actus passibilis, tamen ordine quodam est in potentia ad actus seu formas. Oportet autem actum primum precedere actus secundos. Esse vero est actus primus. Antequam ergo materia intelligatur qualis vel quanta aut simili modo disposita, necesse est ut intelligatur esse vel ens in actu. Esse autem simpliciter dictum est a forma substantiali in rebus compositis. Forma ergo substantialis immediate unitur materis, propria vero accidentia consequuntur essentiam rei. Unde sicut materia intelligitur perfecta in ratione entis antequam formam corporeitatis habeat secundum apprehensionem: sic accidentia propria enti intelliguntur ante corporeitatis formam: & simili modo intelliguntur dispositiones in materia ante formam substantialem, non quo ad omnem eius affectum sed quantum ad posteriorem.

2. Quis super nunc satis ostensum est ante quod corpus habet esse & unitatem ac speciem a propria substantialique forma. Necesse est ergo formam immediate corpori copulari sine omni alio corpore intermediente. Ex quo patet error Platoniorum dicentium animam unam corruptibili median- te incorruptibili corpore & semper coniuncto: vel median- te luce quadam corpora, quae sit de natura quintae essentiae. 3. Praeterea anima cum sit non solum perfectio corporis, sed etiam cuiuslibet partis eius, ipsa enim non habet aliam formam substantialem, quam formam totius: oportet quod anima sit non solum in toto corpore, sed etiam in qualibet eius parte, quemadmodum 6. de Trin. Aug. faretur. Cuius signum est quod anima recedente, nulla pars corporis retinet pristinam operationem, nec dicitur manus vel pes aut simili nomine, nisi aequivoce. Est autem triplex totum, videlicet totum quantitativum, quod dividitur in partes integrantes, quod animae non competit, neque alieni formae nisi per accidens, ut in formis quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum subiectum, sicut albedo, qui dividitur secundum divisionem superficiei. Formae vero quae exigunt diversitatem partium in subiecto, ut animae animalium perfectorum, non aequaliter habent se ad totum partesque eius,

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 96

eius, unum nec per se neque per accidens dividuntur, unum totum quantitativum nullo modo convenit eis. Secundum autem est totum univertale, ut genus vel species, quod in partes subiectivas dividitur, ut animal in hominem, equum leonem, & cetera, & sic quaelibet forma est tota in quocunque sit, quia essentia rei in indivisibile est consistens. Tertium vero est totum potestativum, quod in diversas virtutes dividitur, ut anima in vegetativum, sensitivum, intellectivum. Et haec duae totalitates conveniunt animae. Et secundum quod est quoddam totum potestativum, id est plures potentias in se includens: sic non est in qualibet parte. Nam secundum visum est in oculo, secundum gustum in faucibus. Est autem in toto secundum totalitatem suae essentiae, quae nec per se neque per accidens divisibilis est. Comparatur enim anima ad totum corpus immediate & proprie, sicut ad proprium suum subiectum, ad partes vero secundum quod referuntur ad totum. Unde quod Philosophus dicit in libro de causa motus animalium non opus est in vnaquaque parte esse animam, sed in quodam corpore existente principio, intelligendum est de anima, secundum quod est motor, non autem in quantum est forma. Et quia Platonici dixerunt, animam esse in corpore in quantum est motor, non mirum quod adferebant animam intellectui corpori uniti mediante alia forma, & etiam median- te simplici atque incorruptibili ac inseparabili corpore.

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

Porro impossibile est animam esse idem cum sua potentia. Actus enim & potentia dividunt ipsum ens, & quodlibet genus entis. Et ergo in quolibet genere repetitur, & ad idem genus pertinet. Si ergo potentia animae sit eius essentia, tunc est de genere substantiae & quaedam substantia: ergo & operatio animae est in genere substantiae. Sed hoc soli deo competit, ut operatio sit sua substantia. Ergo nec anima, nec aliqua natura creata est sua potentia. Idem praehabitu est, quod anima sit substantia: dicitur primus actus corporis. Si ergo est anima per se immediatum principium actus secundi, videlicet operationis, semper erit in actione vitae seu operatione vitali. Quemadmodum habens animam est semper vivum per ipsam. Idemque undecimo capite. Ca- lestris

D. DIONYSII CARTHUSIANI

lectis Hierarchiæ Dionysius dicit: Quod spiritus celestes descendunt in substantiam, virtutem & operationem. Ergo multo amplius anima. Quod igitur Augustinus dicit, mens, amor & notitia sunt in anima substantialiter. Et alibi. Quod hæc tria sunt una mens, una vita ac una essentia: accipendū est secundum quod anima amat & noscit seipsam. Et dicuntur hæc esse in anima substantialiter, vel una substantia, quoniam substantialiter sunt in anima, non autem alia cognita. 2. ¶ Denique secundum Philosophum secundo de Caelo: Imperfecta in entibus consequuntur modicam bonitatem seu perfectionem motibus paucis ut inanimata & irrationalia, quæ non ordinantur nisi ad quædam particularia bona, unde paucis potentijs egent. Perfectissima vero adipiscuntur magnam bonitatem motibus paucis, ut substantiæ separatae. Media vero in entibus ut animæ rationales consequuntur quidam magnam bonitatem, quia ordinantur ad bonum universale ac diuinum, sed motibus multis, quoniam multum distant à summo & ultimo fine. Ideo oportet esse plures vires in anima, scilicet sensitivas, appetitivas, intellectuales, &c. Rursus cum anima sit in confinio immaterialium substantiarum corporaliumque formarum, aliquid cum vtriusque participat, multas habendo potentias.

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

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I 97

4. ¶ Adhuc autem cum omnes potentie animæ ab eius essentia fluant, oportet inter eas ordinem esse: non enim procedit naturaliter multitudo ab uno nisi ordinate. Est vero triplex ordo in eis. Unus secundum dependentiam, prout una dependet ab alia; nā vis appetitiva à vi cognoscitiva dependet, & sic vis cognoscitiva est prior. Alius est inter eas ordo naturalis, prout perfecta sunt imperfectis priora, potentie intellectivæ sunt sensitivæ priores. Tertius ordo est secundum viam generationis, prout imperfectum præcedit perfectum & sic potentie sensitivæ quia ad intellectivas disponunt, ac præparant, eas præcedunt. Non est autem aliqua temporalis prioritas in his potentiarum ordinibus.

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

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

2. ¶ Præterea tam substantialis quam forma accidentalis est actus quidam, & dat subiecto aliquam actualitatem: sed forma substantialis dat esse simpliciter, & ergo eius subiectum est ens in potentia. Unde actualitas primo inveniatur in forma quam in subiecto. Forma autem accidentalis non dat esse simpliciter, sed tale vel tantum, aut simili modo. Propterea eius subiectum est ens in actu, sic quod actualitas formæ accidentalis prius inest subiecto quam formæ. Unde actualitas formæ accidentalis à subiecto causatur, quod inquam est susceptivum formæ dicitur in potentia & actuatur per formam.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

huiusmodi: inquantū autē in actu est sic producit formam, & hoc de accidenti naturali ac proprio verū est. Alia enim accidentia sunt à causa extrinseca.

¶ Sic cū forma substantialis sit dignior suo subiecto, puta materia, ipsa est finis sui subiecti. Forma autē accidentalis, quia est minus principalis, quam subiectum subiectū enim est finis ipsius, sic quod ipsa ordinatur ad perfectionem subiecti. Omnes autem potentie animæ sunt vel in essentia animæ, vel in ipso coniuncto. Omnes ergo causantur ab anima, & fiunt ab eius essentia, sicut à prima radice. Nam ipsum coniunctum seu compositum actualitatem atque causalitatem sortitur ab anima. Sic ergo ab uno simplici multa possunt procedere, quæ ordinem inter se habent, ut potentie animæ, vel quoti sunt susceptiva diversa. Quædam etiam quibusdā viribus animæ competunt quorum subiecta sunt organa.

3. Denique inter ea quæ naturali ordine ab aliquo uno procedūt, id quod est illi primo propinquius est quodammodo eorum causa, qui amplius distat. Nunc autē ostensum est, quomodo multiplex ordo inter potentias animæ attendatur & secundū hoc est una potentia à causa alteri diversimode. Nā potentie digniores, videlicet intellectus, sunt causa sensiti- varum virium, per modum finis atque actui principij. Nam sensus est propter intellectum & quædam deficientis participatio intellectus. Et sic secundū naturalem ordinē est quodammodo ab intellectu. secundum quod imperfectū procedit à perfectio. Potentie vero inferiores quæ intellectu & voluntati subseruiunt, sunt quædam principia superiorū potentiarum per modum causæ materialis, quia disponūt ad actus earum, & subternuntur eis. Sic ergo una potentia animæ est causa alterius, secundū quod operatio vnius ordinatur ad aliam, vel dependet ex alia.

4. ¶ Insuper cum anima sit incorporalis & simplex, illæ potentie quarum subiectum est ipsum coniunctum seu corpus organum, non manent in anima separata, nec actus earū, nisi sicut in quadam radice, quemadmodum frigus manet in aqua calefacta. Et sic vires sensitiuæ interiores & exteriores non manent actu in anima separata, nec actus earū: sed vires intellectuales manent in anima separata, quia earū subiectum non est aliquid corporale, sed essentia animæ. Veruntamen quædam scribuntur in libro de spiritu & anima quæ

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 98

quæ innuunt prædictas vires sensitiuas manere in anima: scripta illa authoritatē nō habet: quia nec Augustinus. Sed est author libri illius, sed qui dā monachus ordinis Cister- cieni. Augustinus tamen ponit aliqua, quæ videntur fulei- mentum præbere verbis illis: sed ipse talia inquirendo non asserendo inducit, vel certe retractauit.

¶ An sint quinque genera potentiarum animæ. 2. Et de speciebus pot- in vegetatiua. Articulus. 107.

Sunt insuper tres species animæ, scilicet anima vegeta- bilis, sensitiua & intellectiva. Hæc enim distinctio iu- mitur secundum quod operatio animæ operationem corporalis naturæ diuersimode transcendit. Nam quæ dā est anima cuius actio nō sit per qualitatem corporalem, neque per organū. Et hæc est anima intellectiva. Alia est anima cuius actio sit quidam per organum, non autem per corporalem qualitatem, ut anima sensitiua. Tertia est anima cuius opera- tio est per organū & corporalem qualitatem, sed in hoc trans- cendit naturam, quod operatio sua est ab intrinseco princi- pio & coniuncto. Et hæc est species animæ vegetabilis. Ta- men una anima secundum essentiam potest omnium harū perfectiones continere: sicut de anima rationali prædictū est. Quinque vero sunt genera potentiarum animæ. Potentie e- nim diuersificantur per obiecta. Est autem aliqua potentia a- nimæ, cuius obiectum est corpus proprium animatum, ut po- tentia vegetatiua quæ nō agit nisi in corpus vniū. Alia ve- ro potentia animæ respicit corpus omne sensibile, ut vis sensi- tiua. Alia autem, videlicet intellectiva, concernit ipsum ens in communi. Est autem necesse ipsum obiectum aliquo mo- do vniū potentie. Vel ergo vniū per speciem materialem quodammodo & sensibilem, & sic est potentia sensitiua, vel per speciem vniuersalem: & sic est intellectiva potentia, ut di- ctum est. Vel per hoc quod anima inclinatur, & tendit in ip- sam rem. Si ergo tendat in rem sicut in finem vel terminū, sic est potentia appetitiua. Sed potentia secundum locū mo- tiua est, prout anima operatur exequendo ad aliquid conse- quendum. Sic ergo secundum Philosophum. 3. de anima, quia quæ sunt genera potentiarum animæ, scilicet vegetatiuum, sensitiuum, intellectuum, appetituum, & secundum locum motuum. Quatuor vero sunt genera viuentiū seu modo vi- uendi,

D. DIONYSII CARTHYSIANI

endi, videlicet vegetatiuum, sensitiuum, intellectiuium, secundum locum motiuium. Appetitiuum autem non constituit specialem modum seu genus viuendi: non enim inuenitur separatim ab alijs sed vbiunq; est sensus, est etiam appetitus. 2. ¶ Amplius partis vegetatiue cuius obiectum est corpus viuens vniuersum, sunt tres potentie. Num ad tale corpus, triplex requiritur actio: vna per quam adipiscitur debita quantitas, & sic est potentia augmentatiua: alia per quam saluatur in proprio esse & quantitate, & sic est potentia nutritiua: tertia per quam saluatur corpus in suo simili, & est potentia generatiua, quae se extendit in aliud corpus. Aliae autem duae sunt solae circa proprium corpus. Vnde generatiua est dignior alijs: & sensui quoque magis conformis, quoniam tendit in rem exteriorem, sicut & sensus. Supremum quippe inferioris magnam habet convenientiam cum infimo superioris, quauis non plene attingat secundum Dionys. 7. de diuinis nominibus. Ex ergo augmentatiua deseruit nutritiuae, generatiuae vero utraque, scilicet augmentatiua & nutritiua. Tres ergo ponuntur potentiae animae vegetatiuae, secundum Philosophum, secundo de anima.

¶ De numero & distinctione sensuum tam exteriorum quam interiorum. Articulus 103.

Numerus autem acque distinctio sensuum exteriorum accipitur secundum diuersitatem eius, quod pertinet ad sensum pertinet, id est obiecti sensitiui potentiae, quae passiva est, & ab obiecto immutatur. Est autem duplex mutatio, scilicet naturalis, dum forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, ut calefactio. Alia est immutatio spiritalis, dum forma imprimitur passio secundum esse spirituale, ut receptio specierum in oculo. Operatio autem sensus requirit immutationem spiritualem, sed in aliquibus sensibus est immutatio spiritalis tantum, sicut in visu, cuius actus non est per motum localem aut naturalem impressionem: non enim pupilla propter speciem coloris colorata vocatur. In quibusdam quoque sensibus est immutatio tam spiritalis quam naturalis. Et naturalis quidem immutatio est vel ex parte obiecti, ut in auditu, cuius obiectum est sonus, qui ex aëris percussione causatur: vel ex parte organi, sicut in tactu & gustu. Nam homo tangens ignem realiter calefit, & lingua per contactum humidi humescit. Vel ex parte

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 99

parte ipsius alterationis, ut in olfactu cuius obiectum est odor. Oportet enim corpus aliquo modo alterari ad hoc quod spiraret odorem. Ex quibus elucescit, quod sensus visus maxime est spiritalis, itemq; communis, dehinc auditus, postea olfactus. Et hi tres sensus non sunt per medium coniuncti, sed separati. Gustus autem & tactus sunt maxime materiales, & actus eorum per medium sunt coniuncti, quem admodum cito patebit. Sensibilia autem communia, ut magnitudo, motus, figura, quies, numerus, sunt media inter sensibilia propria & sensibilia per accidens. Quauis enim per se & primo non immutent sensum, tamen per se operantur ad diuersum modum immutationis sensus. De tactu quoque aduertendum, quod secundum Philosophum 2. de anima est vnus in genere, propter communem rationem tangibilis. Diuiditur autem in species plures secundum quod perceptiuius est diuersarum contrarietatum, videlicet calidi, frigidi, siccitatis: vnus vero sensus non est nisi vnus contrarietatis secundum Philosophum. Diuersitas tamen tactuum non est in organis distinctis, sed ipse tactus per totum corpus diffunditur. Item secundum Philosophum gustus est quidam tactus, & sic est quidam species tactus. Vnde non coadiuiditur tactui, secundum quod tactus in communi accipitur, sed secundum quod per totum corpus diuiditur. Nam gustus in determinata est parte corporis, videlicet lingua. Sic ergo sunt quinque sensus exteriores, ut 2. de anima ait Philosophus.

¶ Deniq; tot sunt operationes sensitiuae interiores, quot ad vitam animalium exiguntur, natura enim non deficit in necessarijs. Est autem animali necessaria non solum perceptio rei sensibilis praesentis, sed etiam apprehensio rei absentis, quae admodum cernitur animalia ea quae in praesenti non sentiunt, quærere. Actio autem sensitiua fit per organum corporale. Alia vero est dispositio organi, quid aptum est ad recipiendum, oportet enim quod sit humidum; atq; alia eius quod natum est ad retinendum seu conseruandum speciem sensibilis absentis, necesse est enim ut sit siccum. Sensus autem interior qui species exteriorum sensuum recipit, ipse est sensus communis. Sensus quoque qui eas conseruat vel retinet, dicitur fantasia vel imaginatio, quae idem sunt, videlicet quidam thesaurus formati per sensum apprehensarum. Et haec duae sensitiuae potentiae realiter differunt, sicut organa sua. Est etiam animalibus ne-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

cessarium aliqua quætere vel fugere, non solum propter conuenientiam vel disconuenientiam ad sentiendum: sed propter alias quoque comoditates, utilitates aut uocumeta, quæ admodum quis videns lupum fugit non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ suæ. Et avis colligit paleum, non quia sensum delectat, sed quoniam ad nidificandum est utilis. Oportet ergo esse in animali quandam potentiam sensitiuam interiorem atque distinctam, quæ sit talis intentionum non sensatiu sensu exteriori, perceptiua: & hæc dicitur æstimatoria. Potentia uero talium intentionum cõseruatiua nominatur memoria seu vis memoratiua, quæ est huiusmodi intentionum thesaurus. Sed quia huiusmodi species accipit homo per quandam collationem, ideo in homine dicitur vis cogitativa, alia enim animalia solo naturali instinctu eas cõcipiunt. Vis autem cogitativa dicitur etiã ratio particularis, & secundum medicos organum eius est in media parte capitis. Inter vim cogitatiuam autem & memoratiuam ponit. Auicenna alium sensum interiorem medium, qui componit & diuidit formas imaginatiuas, formas ex eis speciem rei nunquam sensatæ: sicut ex forma imaginata autem & forma imaginata motus componimus motum aureum, quem nunquam sensu percepimus. Hæc autem operatio in alijs animalibus non est, sed etiam in homine sufficit ad eas vis imaginatiua: ut etiam Auerrois ait in libro quæ de sensu & sensibilibus fecit. Quatuor ergo sunt sensus interiores, videlicet sensus communis, imaginatio, æstimatoria, & memoria. Auicenna uero in libro suo de anima ponit quinque, nam fantasiam distinguit à vi imaginatiua. Oportet autem præter sensus proprios esse sensum cõmunem, nam sensus proprius solum cognoscit suum obiectum, & inter ea discernit quæ continentur sub illo: ut visus discernit album à nigro, non autem discernit album à dulci, nil enim potest discerni nisi sit cognitum. Est ergo sensus communis, qui distinguit & iudicat, inter sensibilia sensuum propriorum, ad quem terminantur operationes sensuum exteriorum: qui etiam intentiones seu actus sensuum percipit, ut cum quis se videt videre. Augustinus demum in super Gen. ad litteram ponit tria genera visionum, videlicet corporalem, quæ fit per sensum, spiritualem quæ fit per imaginationem, & fantasiam, puta in absentia corporum, & intellectualem.

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 100

¶ An intellectus sit potentia animæ, vel eius essentia. 2. An sit passiva potentia. 3. De intellectu agente an sit ponendus. 4. An sit aliquid animæ. 5. Et an sit unus in omnibus. Art. 109.

Ex præostensis elucescit, quod in omni ente creato diuersificentur esse & posse, seu essentia & potentia. Nam sicut se habet essentia ad esse, sic se habet potentia ad agere. Vnde sicut in solo deo idem sunt essentia & esse, sic in ipso durat in solo deo idem sunt essentia & esse, sic in ipso durat in solo deo idem sunt essentia & esse. Sicut autem in ipso præcise idem est esse & agere: sic sunt in ipso idem essentia atque potentia. Intellectus ergo omnis intellectualis creaturæ est eius potentia. Et quia in angelo nulla est vis cognitiua præter intellectum, ideo angeli appellantur intellectus seu mentes, non prout nomina ista designant potentiam, sed creaturam substantiam.

¶ Denique pari tripliciter dicitur, primo propriissime, ut cum rei aufertur quod suæ naturæ conueniens est. Secundo, cum aliquid rei aufertur vel imprimatur siue sit notitium siue conueniens. Tercio, pari cõmuniter sumitur, & sic omne quod exit de potentia in actum, pari censetur. Eius autem seu verbum in uniuersali est intellectus obiectum. Huius autem obiecti intellectus diuinus est causa, unde non comparatur ad ipsum per modum passiuum. Intellectus quoque angelicus à suæ creaturæ exordio est perfectus, atque in actu sicut materia celestium sortita est, nec aliã capere possunt, ergo nec ipse dicitur passiuæ potentia. Intellectus autem humanus qui in sui initio est tanquam tabula rasa, in qua scriptum est nihil, exit de potentia in actum, proficiendo de imperfecto ad perfectum. Itaque accipiendo pari tertio modo, sic intelligere est quoddam pati, & intellectus passiuæ potentia perhibetur à Philo. 3. de anima.

¶ Præterea secundum Plato. non erat necesse intellectum agentem ponere, quatenus res fieret actualiter intelligibiles. Posuit enim naturas rerum realiter separatas, vocas eas ideas vel species, per quorum naturalem participationem formaretur materia: per intellectualem autem participationem intellectus fierent actu intelligibiles. Aristoteli uero qui non posuit uniuersalia realiter separata, indignum ponere intellectum agentem, qui materialia & sensibilia & ea quæ non sunt actu intelligibilia abstraheret à singularibus, faceretque ea actu intelligibilia, non tamẽ oportuit ponere sensum agentem, obiectum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Et namque sensuum exteriorum per se sensibilia sunt.

4. ¶ At verò in omnibus rebus perfectis videmus quod præter causas primas & plures habeant causas particulares & proprias tam suæ substantiæ quam propriæ actionis. Oportet enim operationem rei à principio formali intrinseco progredi. Cum ergo intellectus humanus sit primo imperfectus & nudus, & in potentia quadam passiva, oportet in anima humana esse quoddam principium, per quod ipsa fiat actu intelligens. Natura enim non deficit in necessarijs, sed dat unicuique rei virtutem exequendi proprium actum. Illud autem principium per quod fit anima actu intelligens, est intellectus agens, cuius illustratione abstrahitur à fantasmatibus intelligibilis species, & intellectui possibili representatur atque infunditur. Unde intellectus agens est aliquid animæ & potentie eius. Et Aristoteles comparat eum lumini propter rationem predictam. Tertio quoque de anima asserit in anima esse has duas differentias scilicet intellectum possibilem & agentem. Ex quo patet error eorum qui intellectum agentem ponebant solum esse substantiam separatam. Anima enim rationalis in se immaterialis est, & sic in quantum à divino intellectu procedit, fortitur intellectum agentem: quia secundum Aristotelem, tertio de anima, dicitur separatus, quia non agit per organum, & substantia actu ens, id est, quædam essentia corpori non immersa. Dicit etiam quod semper intelligit, quia quantum in se est, non est quod quandoque intelligat, quandoque non intelligat: sed ex parte intellectus possibilis, aut simili causa.

5. ¶ Præterea quia præcensensum est, quod intellectus agens non est substantia separata, sed vis animæ aliquidque formaliter inherens animæ, atque coniunctum: sequitur ipsum non esse unum in omnibus, ut sinit Averroës, sed multiplicari eo modo quo multiplicatur intellectus possibilis.

¶ *Utrum memoria sit in parte intellectiva. 2. An distinguatur ab intellectu. 3. An ratio sit idem cum intellectu. 4. Et utrum ratio superior atque inferior sint una potentia animæ. Ar. 110.*

Avicenna autem opinatus est non esse memoriam in parte intellectiva, dicens species rerum non remanere in intellectu, dum intelligere cessat: sed quod semper se ad intellectum agentem (quem ponit esse substantiam separatam) conuerterat, dum aliquid de novo intelligit, atque ex frequenti tali conuersione manere in anima quando

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 101

ad intelligendum habilitatem, quæ dicit esse scientiæ habitum. Asserit enim Avicenna nihil esse in intellectu nisi intelligibiliter: & sic omne id actu intelligi, cuius remanet species in intellectu possibili. Hæc autem positio contrariatur Philosopho, qui tertio de anima dicit intellectum possibilem sic ut quodammodo fieri omnia, quia omnium species recipit, & specierum est locus.

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

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

D. DIONYSII CARTHUSIANI

gustini. Sed Augustinus ita nō accipit tria hec. Sumit enim memoriam pro actuali conseruatione formarum, intellectū & voluntatem pro actibus potentiarum. Sicut enim intellectus oritur ex memoria, quemadmodum actus ex habitu, ita voluntas, id est ipsa volitio ex viroque.

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

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

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 101
terminum: sic vna & eadem potentia animæ est ratio superior atque inferior. Sed distinguuntur propter officia actuum, diuersosque habitus: superiorē enim rationem sapientiā perficit ad inferiorem verò rationem scientiā pertinet. Rursus per eandem potentia cognoscit homo necessaria & contingentia: Vtraque enim noscuntur secundum eandem rationē obiecti videlicet secundum rationem entis & veri.

¶ Vtrum intelligentia distinguatur ab intellectu 2. An intellectus speculativus & practicus sint diuersæ potentie 3. Et an syneresis ac conscientia sint potentia intellectiua partis. Articulus III.

Porro nomen intelligentiæ, proprie actum intelligentiæ significat. In quibusdam autem libris de Arabico in latinum translati substantiæ separata, quas angelos appellamus, intelligentiæ nominantur: idcirco totatilis, quoniam actū semper intelligunt. In libris quoque de Græco in Latinum versis tales substantiæ dictæ sunt intellectus & mentes. Intelligentia ergo differt ab intellectu nō sicut diuersa potentia, sed sicut actus eiusius intellectus enim est nomen potentie, intelligentiæ verò est nomē actus. Vnde intellectus secundū Philosophos in ea diuiditur, quorum quedam significant actus, quæ dā potentiam. Diuidunt enim intellectum in intellectum possibilem & agentē, qui sunt duæ distinctæ potentie: in intellectu quoque in habitu, & intellectum adeptum, qui distinguuntur secundū diuersos status intellectus possibilis, qui quādoq; in potentia est, propter quod possibilis dicitur: quādoq; in actu primo, vt est scientia quæ inter potentiam & actum est media, & sic dicitur intellectus in habitu: interdū autem est in actu secundo, qui est considerate, hec; vocatur intellectus in actu vel adeptus.

2. ¶ Amplius, intellectus speculativus dicitur, qui actū suū nō ordinat ad opus, sed ad solam veritatis contemplationē: practicus verò refertur ad opus. Ipsam autē intelligibile est intellectus obiectum, scilicet intelligibili accidit, vt ordinetur ad opus seu speculationem. Ea autem quæ se per accidēs habent ad obiectum, non diuersificant potentias, sed quæ spectant ad formalem rationem obiecti: nil enim refert ad vltimū an visibile sit magnum, aut parvū. Vnde patet qd intellectus practicus & speculativus sint vnus intellectus secundum essentiam, qui diuersa nomina habet propter diuersos actus.

3. ¶ Præ-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

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

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

¶ *Utrum appetitum sit specialis potentia animæ 2. De divisione appetituum in appetitum sensitivum & intellectivum.*

Articulus 112.

Quam.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 103

Quamlibet verò formam sequitur inclinatio aliqua ad propriam perfectionem, seu operationem, & ad locum naturalem. Quemadmodum forma ignis sequitur inclinatio ad locum diversum, & ut generet simile sibi. Hæc autem inclinatio in naturalibus formis, dicitur appetitus naturalis. Sicut autem forma animatorum, videlicet anima, dignior est naturalibus formis: sic inclinatio perfectioni modo cõpetit eis. Et dicitur appetitus animalis, quo appetunt non solum ea ad quæ per formam naturalem inclinantur, sed ad ea quoque quæ per cognitivas formas apprehendunt. Ideoque appetitus est quædam specialis potentia animæ.

2. ¶ Denique appetitus dividitur in appetitum sensitivum qui sequitur apprehensionem sensus: & in appetitum intellectivum qui vocatur voluntas, cuius actus ex cognitione intellectus procedit. Et hi duo appetitus sunt diversæ potentie, sicut intellectus & sensus nam obiecta eorum formaliter differunt, bonum enim sensibile seu apprehensum per sensum, obiectum est appetitus sensitivus: bonum verò intellectivum seu unius saliter sumptum, est voluntatis obiectum.

¶ *An sensualitas sit vis appetitiva tantum. 2. De divisione ipsius in appetitum concupiscibilem & irascibilem. 3. Et an vis irascibilis rationi obediat.* Articulus 113.

Sensualitas demum à motu sensuali nomen sortitur, quemadmodum vis visiva ab actu videndi. Motus autem sensibilis proprie spectat ad appetitum sensitivum, non ad apprehensionem sensitivam. Perfectio enim appetitus est tendendo rei extra se uniri, & ergo comparari motui potest. Apprehensio autem perficitur ex hoc, quod res apprehensa est in apprehendente, ideoque comparatur quieti. Quemadmodum ergo per motum sensuale designatur motus sensitivi appetitus: sic sensualitas nomen est appetitus sensitivi, tenetque figuram serpentis in tentatione primi hominis: cui serpens non solum ostendendo proponit culpam, sed etiam inclinavit ad peccatum.

2. ¶ Dividitur autem sensualitas seu appetitus sensitivus in concupiscibilem & irascibilem, quæ sunt duæ diversæ potentie. Sicut enim in naturalibus formam consequitur non solum inclinatio ad propriam perfectionem & refugienda nociva, ut in igne est levitas sed etiam ad resistendum contrariis ac naturalem perfectionem corrumpentibus: sicut enim ignis per

per

D. DIONYSII CARTHUSIANI

per lenitatem ascendit, sic per calorem impediendi resistit. Partim in animabus appetitus sensitivus apprehensionem sequens est duplex, videlicet concupiscibilis, per quem animalia ea quæ sibi conveniunt prosequuntur, & nociva naturaliter fugiunt. Est quoque in ipsis appetitus irascibilis, per quem resistunt impugnantibus atque impedire conantibus perfectionis suæ ademptionem. Horum autem appetituum distinguuntur objecta. Nam obiectum irascibilis, est bonum sensibile arduum. Obiectum verò intellectus & voluntatis, est bonum & verum communiter sumptum. Vis ergo irascibilis concupiscibilem propugnat atque defendit & in contrariantia facit insurgere. Item motus concupiscibilis, vehementer movet motum irascibilis, & e contra.

3. ¶ At verò concupiscibilis & irascibilis rationi obediunt atque voluntati dupliciter. Primò, quia sunt intrinseca principia omnium potentiarum animæ moventia eas. Nam applicando universales considerationes rationis mitigatur in nobis ira, & superatur invidia, &c. Moventur etiam à virtute cogitativa, quæ ratio particularis vocatur. Item voluntas movet appetitum sensitivum quantum ad operis executionem, sicut sphaera superior movet orbem inferiorem. Et ergo in homine non statim appetitus sensitivus tendit in rem, nisi voluntas consentiat. Alia verò animata irrationalia moventur statim secundum exigentiam apprehensionis sensibiles, non enim expectant superioris appetitus inclinationem, ut sensualitas hominis. Sciendum autem, quia secundum Philosophum. Politicorum duplex est principatus, videlicet despoticus, quando inferiora nullam habent facultatem resistendi principantis imperio: & sic anima dominatur membris corporis, quæ statim ea iubente moventur. Alius est principatus politicus & regalis, in quo subditi possunt reniti praesidentis voluntati: & sic appetitus superior principatur inferiori, & ratio sensualitati. Non enim appetitus inferior rationi ad nutum obedit, quia nec solum ab ea movetur, vel cogitatur vel estimatur virtute, sed etiam ab imaginativa & sensu.

¶ Item voluntas aliquid necessario vult. 2. An omnia de necessitate appetat. 3. An sit dignior intellectu. 4. Et an distinguatur per concupiscibilem & irascibilem. Articulus 1. 4.

Necess

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 104

Necessarium insuper vno modo absolute dicitur, quod non potest non esse: sicut necesse est hominẽ esse rationalem, vel mixtum corrupti. Secundo dicitur necessarium ex parte finis vel causæ agentis, & sic necessarium dicitur, sine quo res non potest bene esse vel perfectionem acquirere: sic enim cibus est necessarius corpori, & gratia animæ. Necessitas autem ex parte agentis est quædam coactio seu violentia, quæ voluntati convenire non potest. Necessitas verò ex parte finis, nõ repugnat voluntati, quando alio modo proprium finem adipisci non potest. Item necessitas quæ est ex naturali atque intrinseco principio, sicut hominem esse risibilem, voluntati non repugnat, sed necessario competit. Nam sicut se habet principium speculativum, ita se habet finis in operabilibus. Idemque ut intellectus naturaliter ac necessario consentit primis principijs, sic voluntas naturaliter & de necessitate inclinatur ad ultimum finem, qui est beatitudo, quam omnis homo naturaliter appetit, secundum communem rationem beatitudinis, scilicet prout est quoddam optimum bonum, ut 14. de Trinitate Augustinus fatetur. Et hic appetitus immobiliter voluntati adhæret & ex eo omnes alie adfectiones humanæ descendunt: quia ut dictum est, omnis motus ab immobili quodam principio fluit.

2. ¶ Præterea sicut intellectus non de necessitate consentit omnibus propositionibus videlicet contingentibus, quæ nõ deducuntur ex primis principijs per rationem demonstrativam: sic voluntas de necessitate non appetit quolibet particulari bona, præsertim sine quibus ultimus finis valet acquiri. Ea quoque sine quibus adipisci non potest, non necessario cupit voluntas in statum præsentem: quia nec ultimo finis seu beatitudini de necessitate adhæret secundum specialem rationem, videlicet ut in deo consistit. Beati verò qui divinam essentiam cernunt, deo de necessitate adhærent, & illa necessario appetunt, quæ inseparabilem connexionem ad deum habent.

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

intelle-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

intellectus simpliciter loquendo. i. secundū se est dignior voluntate. Et ergo Philo. 4. Ethicorum ponit intellectū esse altissimā animę intellectiue potentiā. Verūtamē secundū quod i. per cōparationē ad aliud volūtas est intellectu p̄stantior, in quātū obiectū volūtatē in altioribus inuenitur, quā intellectus obiectū. Quemadmodū visus, qui simpliciter dignior est auditu, secundū quid ignobilior esse potest auditu, inquitur sonus repetitur in digniori, quā color: licet absolute loquēdo, color sit perfectior atq; simplicior sono. Nūc autē si cōquēter p̄tractū est, quod appetitus perficitur per motum & vnionē sui ad rem: intellectus verō perficitur per vnionē rei ad ipsum, prout intelligibile in intellectu existit. Dū obiectū voluntatis est dignior anima, habens videlicet dignius esse in se quā in voluntate, tunc voluntas intellectui eminet. Dū autem tale obiectum est inferius anima, tunc intellectus voluntatem excedit: idcirco est melior amor dei quā cognitio eius: cognitio vero temporalium rerum, melior est quā amor earum, simpliciter tamen intellectus voluntate in dignitate transcendit. Nam quomodo moueas prius est mobili & agens patientis, quoniam intellectus mouet & incitat voluntatem ad agendū, p̄sertim quā bonum intellectum est voluntatis obiectū. P̄terea aliquid dicitur aliud mouere dupliciter, scilicet in genere cause finalis, vt finis mouet efficiens, alio modo in genere cause efficientis, vt impellens vel alterans impulsū alteraturq; mouetur. Primo ergo modo intellectus mouet voluntatem cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet voluntatem vt finis. Secundo modo voluntas mouet intellectum & oēs alias animę vires, secundū Anselmū in li. de similitudinibus. Potentia namq; quę est circa finem vniuersalē mouet potentias quarū obiecta sunt particulares fines. Obiectū autē voluntatis est bonum vel finis in cōmuni. Obiecta verō inferiorū animę virium solum respiciunt quēdā bona sibi propriē convenientia particularēq; fines: quēadmodū visus colorem, auditus sonū, intellectus veritatis noticiā. Voluntas igitur mouet omnes alias animę vires ad proprios actus p̄ter naturales vegetatiuā partē potentias, quę nostro non subduntur arbitrio.

4. ¶ Adhuc autem potentia quę obiectum sub cōmuni ratione concernit, non diuersificatur propter particulares rationes

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 165
tiones sub formali ratione cōtētas: nō enim diuersificatur visus propter distinctionē albi vel nigri aut rubei. Obiectū vero voluntatis est bonum, vel finis vniuersaliter sumptus: non ergo diuiditur in concupiscibilem vel irascibilem vt appetitus sensitiuus, cuius obiectum non vniuersale est adeo, sed determinatum, videlicet bonū sensibile: quod diuidi potest per se in arduū, ad quod pertinet appetitus irascibilis: & cōueniens ac cōnaturale ad quod cōcupiscibilis pertinet: voluntas tamen dici potest irascibilis nō ex impetu passionis, sed iudicio rationis, quā vult malum impugnare, sic quoq; vocatur voluntas concupiscibilis, propter desiderium boni. Et ita potest intelligi quod charitas sit in concupiscibili, spes in irascibili: non quasi in diuersis potentijs, sed in vna voluntate quę ordinem habet ab actus p̄dictos.

¶ An homo sit liber arbitrij. 2. Quid sit liberum arbitrium. 3. Vtrum sit potentia cognoscitiua vel appetitiua. 4. Et an sit idem quod voluntas. Articulus. 115.

Rerum denique quędam operantur sine iudicio vt inanimata, quędam agunt cum iudicio sed nō libere magis autē naturaliter: quemadmodū ovis cernens lupum mox iudicat esse fugiendum: sed hoc iudiciū non est ex p̄uia collatione, sed ex naturali instinctu, vnde nec liberam dicitur. Homo autem agit ex iudicio, quia rationem rei cognoscit & libere, quia per rationis collationē de aliquo iudicat, sicque in vtramque partē ferri potest. Quod ergo ait Apostolus: Nō enim quod volo bonum hoc facio, &c. ideo dictum est, quia arbitrium liberū ad bene agendū non sufficit nisi moueatur a deo. Propter quod iterum dicit, Non volentis est neque currentis, sed dei miserentis. Itē libertati non derogat neque repugnat quod moueatur a deo, deus enim vnumquodque mouet secundum propriam naturę dispositionem ac speciem: & sic agit in voluntate secundum voluntatis naturā. Deus quoque nō aufert rebus quod ipsis naturaliter competit, sed perficit, illud. Idcirco quāuis deus operatur in nobis velle & posse pro bona voluntate, & quod Prou 2. scriptum est: Cor regis in manu dei est, & quocunque voluerit vteret illud: non impedit quin actiones voluntatis voluntarie maneant & libere sint. Deus enim est prima causa non semper proxima.

2. ¶ P̄terea liberum arbitrium non est habitus, si enim est

D. DIONYSII CARTHUSIANI

est habitus, erit habitus naturalis, cū omnibus hominibus naturaliter inest. Nō est autem habitus naturalis, nā habitus naturalis est respectu eorū ad quā naturaliter inclinamur, vel de necessitate assentimus, sicut de intellectu qui est habitus primorum principiorū in speculatione. De syncretis quoque quæ est habitus primorum principiorū in operabilibus dictū est. Hoc vero est contra rationē liberi arbitrii, quod ad aliquid per modum naturæ vel ex necessitate feratur. Rursus habitus sunt per quos bene vel male habemus nos ad passiones vel actus secundum Phil. 2. Ethicorum: quemadmodum intellectus bene se habet per scientiā ad considerandum, & per temperantiam appetitus sensitiuus bene se habet ad concupiscendum. Habitus ergo si est virtuosus, nō inclinat nisi ad bonum: si est vitiosus inclinat ad malum. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene vel male eligendum non ergo est habitus. Quia tamen potentia consuevit significari per actum sicut etiam per actum cognoscitur ideo intellectum liberum arbitriū dicitur esse liberum iudiciū. Quod demum Bernardus ait. Liberum arbitriū est habitus anime liberi sui, non est intelligendum de habitu proprie sumptum, qui contra potentiam diuiditur: sed sumitur ibi habitus per habitudinem, secundum quam aliquis se aliquo modo habet ad actum. Sic quoque facultas non nominatur potestatem habitualem, sed potentialem, dum dicitur: Liberum arbitriū est facultas voluntatis & rationis.

3. Insuper electio est proprium liberi arbitrii: ideo enim liberi nominamur arbitrii quoniam possumus vnum accipere, aliudque repudiare. Ad electionem autem aliquid cōtinetur ex parte intellectus, videlicet consilium quo diuiditur quod sit alteri præferendum, & aliquid ex parte voluntatis, puta acceptatio vnius præ alio. Propterea 6. Ethicorum Phil. relinquit sub dubio, an electio principalis pertineat ad intellectum vel voluntatem: potius tamen videtur sentire 3. Ethicorum, quod ad voluntatem spectet. Est enim electio eorū, quæ sunt ad finem quæ utique habent rationem boni vtilitatis. Bonum autem vtile cōtinetur sub bono, quod est appetitus obiectum. Idcirco electio ad appetitum pertinet, liberumque arbitrium est appetibile potentia.

4. Porro sicut se habet intellectus ad rationē, sic se habet voluntas ad vim electiuam seu liberum arbitrium. Ostensum est

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 106

est autē, quod intellectus ratio sine vna potentia, sed sortiuntur nomina diuersa propter diuersos eiusdem potentie actus: Dicitur namque intellectus inquantū aliquid simpliciter apprehendit, ratio autē inquantū per collationē atque discursum cognoscit. Similiter appetitus intellectiuius, inquantū aliquid simpliciter appetit voluntas vocatur. Velle enim nominatur simplicem rei appetitū, quod maximē cōpetit fini qui propter seipsam appetitur. Eligere verō est aliquid propter aliud cōsequendum appetere, & ob hunc actū vis appetitiua intellectus seu voluntas dicitur liberū arbitrium. Vnde 3. lib. Dā dicit liberum arbitrium nil esse aliud à voluntate, ex quo patet, quod ecclesiis, quæ vocatur voluntas, & bulis, quæ est liberi arbitrii, nō diuersificatur, nisi propter actus distinctos.

¶ Virum anima cognoscat corpora per intellectum 2. An cognoscat ea per species aliquas 3. An cognoscat omnia per species naturaliter inditas. 4. Et an species rerum in animam effluant à formis separatis. Artic. 116.

A Nt qui autē Phil. qui sensum supergredi nō valebant, nulla putabat incorporalia entia. Et quoniam corpora sunt in cōtinua mutatione & fluxu, dixerunt hominem nil posse certitudinaliter scire vel scientie noscere. Quibus superueniens Plato asseruit nos posse aliquid de rebus vere atque demonstratiue cognoscere. Sed quia opinabantur rem eo modo esse in intellectu, sicut in seipsa, quasi cognitio fieret non secundum modū cognoscentis, sed cogniti: posuit formas seu species corporaliū rerum per se immaterialiter subsistentes, quas vocauit ideas: de quibus dixit esse omnem scientiam, distinctionē, ac demonstrationem, sed secundum hoc nulla esset cognitio de motu atque materia: sicque naturalis Phil. periret, omnisque demonstratio per causas materiales & agentis. Dicendum ergo quod cognitio sit secundum modum potentie cognoscentis, nam albedo alio modo est in oculo quam in pariete. Similiter species corporū sunt in intellectu secundum naturā & modū intellectus videlicet immaterialiter & intelligibiliter. Vnūquodque enim recipitur in alio secundum capacitatem recipientis, & sic intellectus corpora certitudinaliter vniuersaliterque cognoscit.

2. Porro antiqui Phil. qui inter sensum & intellectū distinguere nesciebant, & omnia esse corporalia asseriebant, dixerunt animam omnia intelligere per propriam essentiam. Et

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quia ponebant simile cognosci à simili, opinati sunt animā esse compositam ex omnibus rebus, vel habere naturā corpoream & materialem cunctis cōmunē: & hoc ideo, quia putabant rem eodem modo esse cognoscente sicut in seipsa consistit: quod nunc ostensum est esse erroneum. Anima ergo cognoscitiua est corporum seu corporalium rerum per species intelligibiles earum quis intellectus agēs à fantasmatib⁹ abstrahit, intellectusq; possibilis immaterialiter recipit. Nam quod est in aliquo est in eo secundum eius in quo est. 3. Insuper forma est operationis principium. Sicut ergo se habet anima ad cognitionem vel sensitiuam vel intellectuā, ita se habet ad formas seu species sensibiles vel intelligibiles. Videmus autem, quod anima interdū est solum in potentia sentiendi & intelligendi, quandoque autē in actu. Sequitur ergo, quod species rerum non sint sibi naturaliter indita, sed acquiruntur per sensum & studiū aut simile modo. Anima enim exit de potentia in actum secundum quod species cognoscibilium recipit. Vnde secundū Phil. 1. de anima. Intellect⁹ est tanquā tabula rasa, nondū depicta. Verū tamē quia contingit aliquid impediri ne operetur per formā quā habet, sicut graue sursum deorsum impeditur, ne moueatur deorsum, dixit Plato intellectum humanum naturaliter esse plēnū omnibus intelligibilibus formis: sed nō posse semper actualiter considerari propter mutationes in corpore: hinc autē inōuenienter dictū apparet. Foris enim quæ naturaliter scimus nullus obliuiscitur: ut quod omne totū est manet sua parte. Si ergo scientia esset nobis naturaliter indita, non esset possibile in tantū obliuisci sciētīę q̄ ignoraremus non habere sciētīā rerū. Itē videmus quod deficere aliquo sensu à principio de sciētia sciētīā rerū quæ tali sensu precipitur: quemadmodum cæcus natus nihil cognoscit de natura coloris. Ex quo certissime constat quod nostra intellectualis cognitio à sensu inchoatur, atque dependet.

4. Ac veto sicut nunc saepe tractatum est, Plato ponebat sensibilem formas immaterialiter per se subsistere, per quam naturalem participationem, materia corporalium rerum sortiretur esse naturale atque specificum: intellectus vero humanus per earum intellectualem participationem sortiretur esse intellectiuium in actu, sic quod formæ impelset materiæ essent naturales participationes separatū idē.

liumque

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 107

liumque formarum formæ autem intellectui infuxæ ac inditæ essent intelligibiles participationes earum. Sed quoniam hanc positionem Aristoteles copiose destruxit, Auicenna peripateticus hanc opinionē reliquit, dixitq; intelligibiles species in intellectu nostrum profuere ab intelligentia vltima: sic quod intellectus noster per cōuersionem suā ad eam fiat in actu recipiēdo intelligibiles formas ab ea. Sed hac positione concessa, nō videtur ratio cur anima rationalis corpori vnatur, imo vnio eius ad corpus naturalem ac propriā eius operationem, videlicet intellectuālē potius impediret quā adiuuaret. Si enim non recipit species intelligibiles à sensu, sed ab intelligentia corpus sibi necessarium nō est: imo nec vtile, quia talem influxū sepius impedit. Nec sufficit ut dicatur corpori vniri, quatenus per species rerum à sensu perceptas excitetur ad conuertendum se ad intelligentiam. Nā excitatio talis non esset necessaria nisi propter preuiā obligationem vel cessationem ab actu intelligendi, quæ non contingeret nisi ex vnione ad corpus, sicut Platonici posuerunt. Rursus si anima per sensus excitatur, ut se ad intelligentiam conuertat, tūc posset ea quoq; cognoscere quarū per sensus non recipit species. Nā aliquo modo ad hoc excitari posset.

¶ An anima cuncta intelligat per rationes æternas. 2. An cognitionem intellectualem à sensu recipiat. 3. An semper intelligendo se conuertat ad fantasmata. 4. Et an impediatur in actu intelligendi per impedimentum sensitiuarum potentialium. Articulus. 107.

VT in super. 3. de Doctrina Christiana ait Augustin⁹, ea quæ philosophi nostræ fidei consona atq; accommoda dixerunt à nostris retinenda sunt: quæ autem fidei contrariantur, velut superstitiosa signa spernenda sunt. Vnde & ipse Augustinus qui in documentis Platoniorum erat imbutus, ea retinuit post cōuersionem ad fidem quæ in illis vera & fidei consona competit: cetera verò in melius commutauit. Posuit autē Plato formas rerum ideales extra mentem diuinam subsistere, & per earū intelligibilem participationem intellectum nostrum rerum speciebus informari: quod quia fidei dissonat, posuit Augustinus in libro. 8. questionum loco haturum formarū exemplares rerum rationes seu ideas in mente diuina consistere, secundū quas omnia formantur & cognoscuntur. Poteest autem aliquid co-

O iij gnosci

D. DIONYSII CARTHUSIANI

gnosci in aliquo dupliciter. Primò sicut in propria imagine, ut homo videt illa in speculo, quorum similitudines in ipso resoluuntur, & sic beati qui omnia vident in verbo, cognoscunt cuncta in rationibus æternis. Secundò sicut in cognitionis principio, ut si dicamus nos omnia videre in sole eo quod sol sit principium, per cuius emicationem videntur cuncta quæ videntur, & sic in presenti omnia cognoscuntur à nobis in rationibus æternis. Lumen enim intellectuale mentis humanæ est participatio quedam luminis increati, in quo sunt rationes æternæ, quemadmodum in Psalmis dicitur: Multi dicunt quis ostendit nobis bona, cui questioni respondens propheta: Signatum est, inquit super nos lumen vultus tui domine. Per signationem enim huius lucis super mentem rationalem omnia nobis quæ intelligimus demonstrantur, sed non nisi mediis speciebus rerum à sensu acceptis, sicut probatum est: quæ sunt propriæ rerum similitudines intellectui inhzentes, & proxima cognoscendi principia. Sic igitur pater, qualiter intelligi debeat quod asserit Augustinus, omnia à nobis per rationes æternas cognosci.

2. ¶ Præterea Democritus posuit intellectum cognoscere per receptionem formarum à rebus, quam receptionem asseruit fieri per defuxionem à rebus. Nam omnem actionem dixit fieri per ingressum atomorum. Plato autem ponebat species rerum intelligibiles omnino esse ab extra, ut dictum est: imò quia asseruit sensum per se agere & vim spirituale esse corporalia aut in spiritualia non posse imprimere, posuit sensum non immutari à sensibilibus, sed organum eius ex cuius immutatione anima excitaretur quodammodo, quatenus sensibili species in sensu formaret, quæ positione Aug. 11. super Genesim ad litteram tangit, dū ait: Corpus non sentit, sed anima quo vivit nuncio utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nunciatur. Aristoteles verò inter has opiniones mediam viam elegit, dixitque: sensum immediate à sensibilibus immutari cū sit virtus coniuncta atque organica: intellectu verò eum sit immaterialis potentia, non posse sufficienter actuari vel formari à corporalibus rebus: Nam corporeū non agit in incorporeum, eo quod agēs sit honorabilis passio, sed dixit requiri intellectum agētem, cuius illustratione abstraheretur à fantasmatibus species intelligibilis immaterialis. Vnde secundum eum cognitio intellectualis à sensu exordii habet

arque

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 108

atque dependet, nec tamen omnino causatur ex cognitione sensitiva, sed exitur lumen intellectus agētis. Sensitiva verò notitia est quasi causa materialis intellectualis cognitionis, & secundum hunc modum pie possunt intelligi aliqua verba Augustini, quibus dictis Platonis conformari videtur.

3. ¶ Denique impossibile est in statu presenti aliquid ab intellectu cognosci, nisi per conversionem sui ad fantasmata. Cuius duo sunt signa: primum quia læso seu impedito organo virtutis imaginatiæ ut in freneticis, vel memoratiæ ut in lethargicis, impeditur homo ab actu intelligendi eorum quæ ante cognovit. Aliud signum est, experimus enim, quia dum volumus intelligere aliquid, formamus in nobis fantasmatum tanquam exemplaria quædam, in quibus conspiciamus quæ intelligere volumus. Propter quod proponimus nobis vel alijs quædam exempla, ex quibus possint formari fantasmata horum quæ intelligere volumus. Obiectum enim intellectus possibile est quidditas rei materialis, de cuius ratione est ut in individuo aliquo existat, quemadmodum de ratione naturæ equi est quod in hoc equo existat propter quod talis natura cōplete ac vere agnosci non potest, nisi intelligatur ut in quodam particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum & imaginationem. Ideoque ad hoc, quod intellectus noster suum obiectum cognoscat, requiritur quod se ad fantasmata cōuertat quasi speculetur naturam universalem in particulari existentem. Incorporea verò & quorū nō sunt fantasmata, cognoscimus per comparationem ad ea quorum habemus fantasmata, siue remouendo siue ponendo.

4. ¶ Adhuc autem ex istis innotescere potest, quod iudicium atque perfectio intellectus notitia impediatur per ligamentum vel indispositionem sensitiuarum potentialium. Regis namque perfecte cognosci non potest nisi proprietates eius sciatur. Proprietates autem corporalium rerū non percipiuntur nec per sensum per quas generationes corruptiones & motus rerū patefcent, & particularia in quibus illa inveniuntur. Res enim nō plene cognoscitur, nisi omnia quæ ad ipsam spectant sciatur. Advertendum verò, quod sensus ligatur in dormientibus propter vapores, & ergo secundum varietatem vaporum sensus diversimode ligantur. Dum enim sunt multi vapores, ligantur non solum sensus, sed imaginatio quoque: ita ut nulla fantasmata appareant, ut dū quis post multum cibum

O liij &

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Et porum dormire incipit. Cum vero motus vaporū paulu-
lum est remissior, apparent fantasmata, sed distorta ac inor-
dinata, ut in sobriis tantibus fieri solet. Dum autem vapores
moderatus ascendunt, apparent ordinata fantasmata, ut in
sine dormitiones atq; in sobrijs hominibus accidere solet, in
his etiā qui fortem imaginationem habent. Si autem motus
vaporū sit modicus, non tantum soluitur imaginatio, sed
etiam sensus communis ex parte, ita ut dormiens interdum
inter res & similitudines rerū discernat, & de visis in vigilia
iudicet: semper tamē permanet sensus partim ligatus pro-
pter quod semper in aliquo fallitur. Unde per modum quo
sensus & imaginatio in dormiente soluitur ipsum quoq; intel-
lectus seu rationis iudicium liberum redditur, & ideo qui in
dormiendo syllogizant, dum excitantur semper aduertunt se
in aliquo defecisse. Idcirco. 12. super Genesim ad litterā asse-
rit Augustinus, quod ea quæ dormiendo contra iustos mo-
res contingunt, non imputantur in culpam.

¶ Virum intellectus noster cognoscat per abstractionem à fantasmatibus. 2. Et quomodo species à fantasmatibus abstracta ad intellectum se habeant. Articulus. 118.

Porro inter virtutem sensitivam, quæ est virtus orga-
nica & particulatim cognoscitiva, & inter intel-
lectum angelicum, qui nec vititur organo neq; organi-
cus est, cuius obiectum est forma separata, intellectus
humanus est medius. Unde proprium eius est, formā in ma-
teria existentē cognoscere, eo quod sit virtus animæ quæ est cot-
poris forma, non tamen prout forma in individuali materia
est, quia non est virtus materialis ut sensus. Forma autē sen-
sibiliū rerum nō est realiter nisi in individuali materia, ideo
que eam cōmuniter intelligere, scilicet nō prout est in de-
terminata materia, nō cōtingit nisi abstrahēdo formā ab in-
dividuali materia. Et quoniam fantasmata representant re mate-
rialē singulariter seu individualiter, idcirco dicitur intellectus
à fantasmatibus speciem intelligibilem abstrahere, nō per mo-
dum cōpositionis vel divisionis, ut dicat formā nō esse in
determinata materia, sed per modum simplicis consideratio-
nis, considerando vnum sine cōsideratione alterius. Hoc etiā
que fieri potest quando vnu non est de ratione alterius. Ma-
teria autem individualis & circumstantiæ seu appendiciæ ma-
teriales, non sunt de ratione formæ seu naturæ specificæ vel
commu-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 109

communis, quoniam materia sensibilis in communi sic de ra-
tione naturalium rerum, cuius tamē oppositū aliqui tenent.
2. ¶ Ac verò aliqui poluerūt, quod intellectus nō intelligit ni-
si propriam passionem, seu intelligibilem speciem, & similiter
sensus: & sic species intelligibilis esset id quod intelligitur,
nō quo aliquid intelligitur. Hæc aut opinio falsa est. Nam de
illo quod intelligitur est scientia. Si ergo id quod intelligitur
est species rei, nō res, scientia nō erit de rebus extra animā,
sed solum de similitudinibus rerum. Dicendū ergo, quod om-
nis actionis tam immanentis quā emanantis principium est
aliqua forma. In actione autem immanente forma qua agēs
operatur, est similitudo obiecti, quæadmodum in actione e-
manante, forma quæ in agente est, sit similitudo eius in quod
actio tendit, ut in calefactione. Intelligere autē & videre sunt
actiones in agente manentes, ideoque forma intelligibilis,
per quam intellectus cognoscit, forma quoque visibilis per
quā visus videt, nō sunt ipse res quæ intelliguntur aut viden-
tur, sed sunt principium quo res ipsa, videlicet obiectum ex-
tra animam apprehenditur intellectu vel sensu. Veruntamen
quoniam intellectus ratione suæ simplicitatis reflectitur su-
pra seipsum ideo secundo intelligit proprium actum, spe-
ciem quoque per quem cognoscit, sicque species intelligibilis
secundario est id quod intelligitur.

*¶ An intellectus noster primo cognoscat vniuersalia 2. An plura
possit simul intelligere 3. An intelligat componendo &
diuidendo. Articulus. 119.*

DEnique sensus est singulariū, intellectus verò vniuer-
salium. Quoniam ergo intellectus cognitio à sen-
sibus inchoatur, quo ad hoc necesse est prius co-
gnosci singularia quā vniuersalia, cum vniuersa-
lia à singularibus abstrahantur. Sed quoniam tam intellectus
quā sensus procedunt de potentia in actū, ideo prius ha-
bent operationem imperfectā quā perfectā: cognitio autē
est operatio eorum. Dum enim habetur de re certa distin-
ctio atque cognitio, tunc cognitio est perfecta. Imperfecta est
autem, dum res non cognoscitur nisi in communi, & quasi
cōfusa. Prius ergo intellectus cognoscit rem in communi &
imperfecte, quā distincte itemque perfecte, similiter sen-
sus: & ideo vniuersalia prius cognosci dicuntur.

2. ¶ Amplius autē possibile est plura simul habitualiter sci-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ac, sed non contingit plura simul in actu intelligere inquantū sunt plura. Plura tamē simul intelligi possunt inquantū sunt vnum, id est, inquantum vna specie representantur. Non est enim possibile intellectum simul in actu pluribus speciebus intelligibilibus informari. Nā omnes tales species vni sunt generis, utpote intellectus partis perfectiones, quauis obiecta sint diuersorum generum. Idem autē subiectum simul informati non possunt pluribus formis vnius generis ac diuersarum specierum, quemadmodum idē subiectum simul esse non possunt diuersis coloribus coloratum, vel pluribus figuratum figuris.

3. ¶ At vero quoniam intellectus nostri cognitio primo imperfecta est, indiget intellectus componendo atq; diuidendo veritatem rerum cognoscere. Primo enim simplici quodam intuitu apprehendimus quidditatem rei, deinde cōponendo & diuidendo, id est, affirmādo atq; negādo inquirimus proprietates rerum & accidentia atq; circumstantias vnum alteri per compositionem ascribendo vel auferendo, ex quorum compositione ac diuisione argumentatur atque discurret.

¶ An intellectus possit esse falsus. 2. An vnus eandem rem melius cognoscat quam alter. 3. Si an intellectus per prius cognoscat diuisibilia quam indiuisibilia. Articulus 120.

Quemadmodū insuper Aristoteles docet, sicut sensus non fallitur circa proprium obiectum per se, sic intellectus non decipitur circa propriū obiecti cognitionem. Sensus enim & intellectus per se ordinatur ad propria obiecta, quæ autē sunt per se, semper eodem modo se habent. Sicut igitur visus circa apprehensionem coloris non fallitur nisi per accidens: sic nec intellectus circa cognitionem quidditatis sensibilium rerum decipitur, nisi per accidens, scilicet cōponendo vel diuidendo, seu aliquid de alio affirmando vel negando, aut etiam ratiocinādo, & concludendo. Decipitur autem sensus circa proprium obiectum per accidens propter organi indispositionē vt in febrientibus, quorum gustus dulcia indicat amara, eo quod lingua sit humoribus amaris infecta. Circa sensibilia vero cōmunia sensus decipitur, scilicet circa iudiciū magnitudinis figuræ, vel quietis rei sensibilis: sicut deum indicat solē esse pedalem, cuius moles terrā excedit. Circa sensibilia quoque per accidens frequentius fallitur, vt dū indicat mel esse fel propter

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 110.

propter similitudinem coloris: sic ergo intellectus circa notitiam simplicem sui obiecti non fallitur. Propter quod libro 3. questionū Augustinus dicit: Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Et tertio de anima Aristoteles: Intellectus (inquit) semper est rectus, id est, verus.

2. ¶ Deniq; eandem rem vnus intelligere potest melius quā alter, nō ex parte rei intellectæ, quæ si aliter intelligatur quā est, false intelligitur: sed ex parte intelligentis, qui aliquid tāto prae alio perfectius meliusq; intelligit, quāto melioris ingenij est, vel propter meliorem corporis cōplexionem, quē admodū molles carne apti sunt mente: vel propter meliorem interiorum sensuum dispositionem, quibus intellectus intelligendo eget ac vtitur.

3. ¶ Insuper secundum Philosophum de anima, indiuisibile tripliciter dicitur. Primo quia actu diuisum non est, quāuis diuidi possit, sicut continuum integrum. Secūdo dicitur indiuisibile secundum speciem, vt species specialissima, scilicet homo, leo, formica & hæc duo indiuisibilia prius intelliguntur quam partes eorum, seu diuisibilia in quæ diuiduntur. Prius enim intelligitur totū quā partes, & species quā indiuidua, secundū præhabita. Tertio, indiuisibile dicitur, quod omnino diuidi nequit, vt punctū & vnitas, & tale indiuisibile per posterius noscitur, videlicet per priuationem diuisibilitatis, vt 3. de anima dicitur. Punctus namq; describitur per negationem diuisibilitatis, dum dicitur: Punctus est, cuius pars non est.

¶ An intellectus humanus cognoscat singularia. 2. An cognoscat infinita. 3. An cognoscat singularia. 4. An etiam noscat futura. Articulus 121.

Nunc palam ostensum est, quomodo intellectus abstrahendo speciem intelligibilem à fantasmatibus intelligat naturā cōmunem, non tamē nisi conuertendo se ad ipsa fantasmata. Dum autē cōuertit se ad aliquod determinatū fantasma, inquantū est similitudo particularis rei, tunc dicitur singulare se & indiuiduū intelligere. Itaque intellectus humanus primo atq; directe cognoscit vniuersalia, singularia autem sensibilia indirecte cognoscit, videlicet per reflexionem ad fantasma & sensum.

2. ¶ Amplius cum quidditas rei materialis sit intellectus nostri obiectum, eo modo possumus insinua cognoscere, quomodo

D. DIONYSII CARTHUSIANI

modo in rebus materialibus infinitum inueniri potest. Non est autem in rebus materialibus aliquid actu infinitum, sed in potentia solum secundum quod unum alij succedit: sicq; possibile infinita cognoscere. Nam intellectus non potest tanta intelligere, quin plura intelligere possit. Non autem potest intelligere infinita in actu. Infinitum enim est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere: & sic infinitum non potest actu intelligi, nisi omnes partes ipsius numerarentur, quod fieri nequit. Non enim potest cognosci in habitu. Nam sicut habitus generatur ex actu, sic habitualis cognitio ex actuali procedit. Nunc autem ostensum est, quod infinitum actu intelligi nequeat. Vnde 1. Physic. habetur, quod infinitum inquantum huiusmodi, est ignotum.

3. ¶ Adhuc autem nihil est à deo contingens, quin aliquid necessitatis contingat. Quamvis enim Petrus sedere sit contingens, tamen sedere ad quiescere vel situm esse necessariam habitudinem habet: unde si Petrus sedet, necesse est eum sic situm esse aut quiescere. Contingentia ergo dupliciter consideratur. Primo inquantum sunt contingentia, id est, aliter & aliter se habere potentia, & sic non intelliguntur nisi per reflexionem ad sensum ac indirectè, sic enim non inveniuntur nisi in singularibus. Secundo modo considerantur contingentia secundum universales ipsorum rationes, prout videlicet aliquid necessitatis sortiuntur, sicq; directè intelligi possunt, & sciri quemadmodum casus atque fortuna.

4. ¶ Conformiter de cognitione futurorum distinguendum est. Rationes enim futurorum seibiles sunt, sed non ipsa futura inquantum huiusmodi. Sciendum tamè, quod aliquid potest cognosci dupliciter, scilicet in seipso: & sic futura cognoscuntur à solo deo, cui sunt universa præsentia. Alio modo dicitur res cognosci in sua causa, & sic futura cognosci possunt in suis causis, eò modo quo in illis virtualiter sunt & consequuntur ex ipsis: quæ ergo de necessitate ex causis sequuntur necessario, certitudinaliter possunt presciri, ut solis eclipsis. Quæ autem oriuntur ex causis non semper, sed frequenter, non certitudinaliter, sed coniecturaliter presciantur. Avertendum tamè, quod quando anima alienatur à sensibus, quædam futura cognoscere preest: quemadmodum in dormientibus patet atq; freneticis. Vnde 12. Confessionum Augustinus dicit, quod anima habet vim quandam quæ ex sua natura

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. III

natura queat futura cognoscere, dum à corpore sensibusque retrahitur, & ad seipsam reuertitur. Hoc autè fieri potest per ministerium angelorum, & etiam per operationem demonum, quorum industria formantur in interiori sensu fantasmata ad futurorum notitiam disponentia. Item naturali modo hoc fieri potest per impressionem celestium corporum, quæ multos produunt effectus in inferioribus istis, propter quod ex eorum infusione formati possunt in imaginatione quædam fantasmata futurorum euentuum signa: & hæc magis percipiuntur in somno, quia tunc anima à sensibus retracta separatis subtilantij est propinquior. Noctes quoque quietiores sunt & magis silentes, & in ipsis motus sensuum & inquietudines animæ magis quiescunt. Idcirco bruta animalia impressionem celestium corporum magis recipiunt quàm homo. Nam quia nil habent super virtutem fantasmata, fantasia eorum sequitur impressionem celestem, & sic quædam futura cognoscunt, quemadmodum corvulæ et ceteri, pluviam mox futuram designant. Fantasia quippe eorum quietior est fantasia humana.

¶ An anima intelligit seipsam per suam essentiam 2. An etiam cognoscat habitus suos, & actus ac motus voluntatis.

Articulus 112.

Modo deductum est, quod intellectus humanus est primo ut tabula inde picta ac nuda. Est enim solū potentia ad species rerum atq; notitiam. Nil autè cognoscitur nisi secundum quod est in actu, eadem enim sunt principia essendi & cognoscendi. Sicut ergo anima rationalis sit in actu intelligendi non per se, sed per adpunctionem specierum à rebus sic non cognoscit seipsam per suam essentiam, sed per proprium actum dupliciter. Nam ex hoc quod percipit se intelligere, aduertit se intellectualis nature esse, & propriæ nature cognitione scituratur. Secundò, quia ex actu intelligendi unusquisque experiri potest se animam intellectiōā habere. Itaq; quod ait Augustinus: Mens seipsam cognoscit per se quoniam incorporea est, ideo dixit, quia in sua natura habet per quod ad propriam cognitionem pervenire potest.

2. ¶ Porro habitus inter actum & potentiam mediam est, & quantum ab actu distat, tantum per seipsam cognosci non valet. Vnde & habitus per proprium actum cognoscitur, ut cū homo

D. DIONYSII CARTHUSIANI

homo ex operatione habitus percipit se habitū actus habere, vel dum naturam habitus ex suo actu inquirat.

3. ¶ Porro in deo idem est intellectus & intelligere, & sic eo ipso quo deus intelligit suā essentiam, intelligit suum actū. In angelo autē non sunt idem essentia & actio, sed tamē essentia est intellectus obiectum: Intelligit enim se angelus per suam essentiam, sicut ostensum est, & ergo vno atq; eodem actu angelus intelligit suam essentiam & proprium actum. Nā intelligere propriam essentiam est propria lux naturae perfectio, vno verō actu intelligitur res cum sua perfectione. Intellectus autē humanus nec est suum intelligere, neq; intelligit per suam essentiam. Vnde proprium actū intelligit secundario per reflectionem supra seipsum, nec est inconueniens si aliquo actu intelligat actum priorē, quia non intelligit tot quin semper plura intelligere queat.

4. ¶ Adhuc autem sicut appetitus naturalis est inclinatio, consequens formam naturalem, sic appetitus intellectualis qui vocatur voluntas, consequitur formam per intellectum apprehensam. Inclinatio autem voluntatis sit intellectu aliter & ab intellectu dependet, & in ipso est sicut in actus principio. Paret ergo quod intellectus actum voluntatis cognoscat. Percipit enim homo se velle, ex quo procedit ad inquirendum naturam voluntatis & actum atq; habitū eius.

¶ An anima rationalis possit in praesenti statu cognoscere substantiam separatas secundum seipsas. 2. An ad eorum cognitionem pertinere possit per naturalium rerum notitiam. 3. Et an deus sit primum quod à nobis cognoscitur. Aff. 124.

Averrois autem commentator tertio de Anima asserit, quod homo in hac vita in fine pertingere valeat ad cognoscendū substantias separatas, per continuationē seu vñionem cuiusdā substantiae separatae nobiscum, quā vocat intellectum agentem, qui cum sit substantia separata, naturaliter intelligit separatas substantias, & ergo cum nobis virtus fuerit, intelligeremus & nos per eā substantias separatas, quemadmodum modo per intellectum possibilem materialia intelligimus. Praedictus autē intellectus agens secundum eum, comparatur ad intellecta speculata quae cognoscimus sicut principale agens ad instrumentale, & ut actus ad potentiā, simul autem recipitur in respectu perfectibile, & perfectio eius seu actus, quemadmodum oculi

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 112

Ios simul recipit visibile in actu & lumen, ergo quo intellectus plura intellecta speculata cognoverit, eo ad perfectam vñionē cum intellectu agente aptior atq; propinquior erit. Cumq; omnia speculabilia cognouerimus, intellectus agens perfecte cōtinuabitur nobis, & intelligemus per eum immateriales substantias in quo ponit Averrois felicitatem hominis summā ac vltimā. Hæc autem stare nō possunt. Si enim intellectus agens est substantia separata, non possumus per eum formaliter intelligere, id enim quo formaliter aliquid agit est forma vel actus eius inherens, eadem enim sunt principia agendi & essendi. Item omnia intellecta speculata non sufficienter repræsentant essentiā substantiæ separatae. Rursus non est possibile omnia illa speculabilia in praesenti cognoscere. Quis enim omnium materialium species cognoscere poterit? Non ergo praedicto modo copulari potest nobis intellectus agens. Item secundū hanc positionem pauci vel nulli naturalem felicitatem acquirere possent. Ex his ergo & ante probatis, patet quod non possumus in praesenti vitam naturā & speciem substantiarum separatarum cognoscere. Unde Sap. 9. dicitur: Quæ in caelis sunt quis investigabit.

2. ¶ Amplius ut refert Averrois: Auenporthe dixit intellectum humanum posse cognoscere substantias separatas in praesenti, abstrahendo quidditates sensibiliū rerum ab omni materia & appendentijs eius atq; abstrahente eas sumendo, sic enim similes erunt essentijs substantiarum separatarum. Itaq; secundum Auenporthe possunt intelligi substantiae separatae à nobis per cognitionem materialium rerum. Hæc autē opinio vera esset si substantiae separatae essent idem & species materialium rerum. Si verō cum Aristotele ponatur omnino alterius rationis atque naturae à substantijs corporalibus nō sequitur quod ex sensibilibus possent cognosci nisi in cōmuni & imperfecte, videlicet secundū genus, & sic describi possunt & per remotionē sensibiliū fieri, non autē essentialiter diffiniri, quia earū vltimas differētijs scire nō possumus.

3. ¶ Præterea ex his palā est, quod deus nō est primum quod à nobis cognoscitur, cum ipse sit incōprehensibilior intelligentijs, quæ dicuntur separatae substantiae. Primum autē cognosci mus quidditates sensibiliū rerum, sicq; ex visibilibus cognitatis ad inuisibiliū cognitionē assurgimus: quia tamē nostra intellectualis cognitio est ex naturali lumine humanæ rationis, vel

D. DIONYSII CARTHUSIANI

vel alio dono lucis diuinæ, idcirco Aug. dicit nos omnia in luce primæ veritatis cognoscere: non quod lucem dei videamus, deum enim nemo vidit vnquam: sed quod lumen naturale siue gratuitum sit quadam impressio ac participatio luminis increati diuini.

¶ Viram animam à corpore separata intelligere possit. 2. An intelligat substantias separatas. 3. An cognoscat omnia naturalia.

4. An cognoscat singularia. Articulus 124.

Habet insuper ex præinductis difficultatem, qualiter anima à corpore separata intelligere possit. Nempe si mouens in corpore nil queat cognoscere, nisi per conuersionem ad fantasmata, non videtur modus qualiter sine corpore intelligere valeat: maxime si corpori vniri & ad fantasmata conuerti, animæ naturalis dicatur. Aduertendū ergo, quod modus operandi sequitur modū essendi: quia ergo anima separata habet aliū modum essendi quam coniuncta habet etiam aliū modum agendi seu intelligendi, ita vt possit ea intelligere quæ sunt simpliciter intelligibilia, quemadmodum separatæ substantiæ, & sic à corpore separari, & sine fantasmate intelligere est sibi præter naturam, quia corpori vniri, & cum fantasmate operari est ei connaturale. Veruntamen ille modus intelligendi extra corpus & sine fantasmate, tam debiliter ac incompletè competit animæ si extra corpus crearetur, quod naturalis atque perfectius ei fuit vniri cum corpore, & per conuersionem ad formas sensibiles operari. Formæ enim intelligibiles à diuino intellectu in mentes angelicas descendentes, tanto simplicius & fortius ac clarius recipiuntur, quo ipsi intellectus creatus deo vicinior est, & altioris naturæ: quanto autem substantiæ separatæ quas angelos appellamus, amplius à diuinæ naturæ perfectione occumbunt, tanto ille influxus specierum intelligibilium debilius & particularius & diuisibilius in ipsis recipitur. Quoniam ergo anima rationalis est in ordine substantiarum intellectu alium infima, non erat capax talis influxionis seu participationis intelligibilium specierum, nisi valde indeterminate atque cōfusa. Propter quod corpori naturaliter copulatur, quatenus per mysterium sensuum distinctam rerum cognitionem sortiatur. Anima ergo separata, intelligit per species cōseruatas in intellectu potestabili, & etiā per species ex irradiatione diuini luminis participatas.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 115

puerorum defunctorum: deus nanque est author & dator non tantum luminis gratuiti, sed etiam naturalis.

2. *¶ Insuper secundum August. 9. de Trinitate: Anima incorporearum rerum notitiam per seipsam acquirit, quemadmodum autem in corpore mouens non intelligit, nisi conuertendo se ad fantasmata, sic separata à corpore intelligit conuertendo se ad ea quæ sunt per se ad intelligibilia, vnde & seipsam intelligit.* Est autem commune omnium substantiæ separatæ, vt intelligat id quod est supra se: id quoque quod infra se est secundum modum suæ substantiæ, id est, secundum modum quo intelligibile in ipsa est. Modus autem animæ separatæ inferior est modo angelicæ naturæ, sed cōfot mis alijs animabus separatæ, ideo anima separata alias animas separatæ perfectè cognoscit, secundas verò separatæ non cognoscit perfectè loquendo de naturali cognitione, intelligit enim eas per similitudines diuinitus impressas, quæ non representant perfectè eorum naturas quorū sunt similitudines, quia non recipiuntur in anima nisi secundum capacitatem ipsius.

3. *¶ Amplius autem ex eadem consideratione innotescit quod anima separata non cognoscit omnia naturalia perfecte atque distincte, quemadmodum angelus: sed in cōmuni & cōfusa, loquēdo semper de naturali cognitione.* Natura enim animæ imperfectior est natura angelica, nec valet recipere species rerum in tali vigore, quali recipiuntur ab angelis, non ergo habet naturalium cognitionem certam ac propriam, sed cōfusam, itemque communem.

4. *¶ Præterea sicut probatum est anima in statu præsentis non intelligit singularia directe, sed indirecte, seu per reflectionem ad fantasmata, sed sic non potest singularia post separationem cognoscere, restat ergo vt ea cognoscat per influxum specierum intelligibilium à deo, secundum quam angeli singularia noscunt: sed angeli propter naturæ suæ dignitatem tales species tã eminenter recipiunt, vt per eas omnia naturalia perfectè cognoscant, singularia quoque sub speciebus contenta intelligere possint.* Anima verò separata per huiusmodi species non potest intelligere singularia omnia, sed illa diutaxat ad quæ aliquo modo determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel perquam affectionē, seu per naturalem aut diuinam ordinationem.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An habitus, scientie acquisite maneant in anima separata 2. An actus habituum in anima separata maneant 3. An localis distantia cognitionem anime separata impediat 4. Et an cognoscat quae hic aguntur. Artic. 125.

Scientia insuper essentialiter quidem in intellectu est, quāvis à sensu sumat exordium, & ipsa fantasmata ad quae intellectus conuertitur in inferioribus sensibus sunt. Ipse aut intellectus nec est virtus materialis neque organica, sed immortalis atque perpetua sicut ostensum est, idcirco habitus qui essentialiter ei inhaerent, non corrumpuntur per separationem à corpore, sed essentialiter manent in anima separata. Modus tamen utendi habitibus alius est. Nam alio modo cognoscit anima post separationem à corpore per habitum scientiae quā in corpore, sicut deductum est. Potest autem scientia animae dum in corpore manet corrupti dupliciter, scilicet per obliuionē & argumentationem ad contrarium, quorum nullū in anima separata obtrinet locū. Quod ergo ad Corin. ait Aposto. Scientia destruetur, nō est intelligendum de habitu scientiali, sed actu.

2. *¶ Aduertendum ergo, quod eo modo quo manet habitus in anima separata, manet etiā actus: ex quo sequitur quod actus habituum acquiritorū manent in anima separata quātum ad substantiam, secundum quod eadem intelligūt tunc quae nunc non autem manent quantum ad modum intelligendi, non enim cognoscunt post separationem per conuersionē ad fantasmata ut nunc, sed per modū praeexplanatum.*

3. *¶ Amplius autem cum anima separata operationes virtutū sensitiuarum non seruet, nec per abstractionē à sensibilibus formis intelligat: sequitur quod localis distantia cognitionē eius impedire non possit. Veruntamen quaedā dicta Augustini vidētur oppositum insinuate, sed talia ab Augustino sunt posita, vel secundum positiones Platoniorum qui asserēbāt intellectus creatos habere corpora aërea naturaliter sibi vniua, vel certe talia ponit recitando non affirmando.*

4. *¶ Praeterea modo prae habitū est, quod animae separatae ignorant particula quae in praesenti aguntur, nisi propter specialem habitudinem ad ea quae in praesenti sunt, scilicet propter praeuiam cognitionem vel affectum, &c. Sicut ergo conuersatio animarum separatarum segregata est à conuersione in praesenti viuentium: sic cognitio harum se iuncta est*

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 114

est ab eorum uocitiis quae sunt in praesenti, & sic animae separatae ignorant quae in praesenti aguntur. Hanc autē rationē assignat Greg. 12. Moralium, & Augustinus consentire videtur in libro de cura pro mortuis. Veruntamen Aug. & Gregorius in quibusdam discordant. Dicit enim Greg. quod de animabus beatis nullo modo sentiendum est, quod ea quae foris aguntur ignorent. Augustinus autem in libro de cura pro mortuis ait, quod mortui nō sciunt quod agatur in praesenti, vel quod filij eorum hic agunt, quemadmodum ostendit glossa super illud Isai. 64. Abraham nesciuit uos. Et confirmat hoc August. per id quod 4. Reg. 10. promittitur, quod mortuus esset antequam mala populo suo ventura cognosceret. Itē quod mater sua defuncta cum nō uisitant, quae tamen non est putanda crudelior facta post mortem ex vita beata, sed ista Augustinus dubitando inducit, quia promittitur, ut uult quis accipiat ea quae dicūt. Ideoque sententia Gregorij magis credendum uidetur, uidelicet quod animae beatorū omnia quae hic praesentialiter sunt vel sunt, nō sciant, sed quoniam diuinae iustitiae sunt, perfecte coniunctae, non conuertantur neque de negotijs uiuorum se ingerūt, nisi prout diuinae iustitiae dispositio exigit. Possunt tamen curam habere de eis qui hic uiuunt qualitercūque dicatur. Nam statim hic viuentium scire possunt vel per angelos, vel deo reuelate, vel per animas hinc decedentes: veruntamen aduertendum, quod in apparitionibus quibus mortui apparere creduntur, non semper animae defunctorum, sed angeli vel demones in eorum forma: quandoque apparent etiam ignorantibus animabus, ut ait Augustinus in libro praedicto. De Samuele autē dici potest, quod Sauli apparuit per reuelationē diuinā, iuxta illud Eccle. 15. Qui dormiuit per reuelationē finem uitae suae. Vel apparitio illa per demones fuit procūrata, si authoritas libri Ecclesiastici non recipiatur, quia liber ille inter Canonicas scripturas à Iudeis non ponitur.

¶ An anima sit aliquid de substantia dei 2. An sit creata 3. An sit facta per angelos 4. An sit ante corpus. Artic. 126.

Quidā uerō ponebant animā esse de substantia dei. Unde Manichaei ponentes deū esse lucē corporeā per infinitum spaciū expansam, asseruerunt animam esse quandam illius lucis particulā corpori alligatam, quae etiam uidetur fuisse Pharisaeorum opinio.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

litio, quæ ex antiquorum philosophorum dictis extracta est, sed ex prædictis certum est falsam esse opinionem hanc. Deus enim est actus purus, & incommutabilis atque perfectus. Anima verò primo est quasi pura potentia & summè incompleta scientiam quæ acquirens,

2. ¶ Denique cum anima non sit de substantia dei, per creationem facta credenda est. Sicut enim habet esse atque subsistere per se iuxta præhabita, sic competit ei fieri proprie & per se. Non est autemeducta de potentia materię, sic enim esset forma materialis, nec excederet operationem materię, neque subsisteret in seipsa, quæ omnia antè destructa sunt. Relinquitur ergo, quod anima rationalis propriè fiat per creationem.

3. ¶ Et quoniam sæpe probatum est, quod creare deo sit proprium, sequitur quod anima rationalis non creetur à deo mediantibus angelis, aut alia aliqua substantia separata, ut quidam sinxerunt, sed sit immediate à deo.

4. ¶ Præterea Augustinus super Genesim ad litteram dicit: Primi hominis animam ante corpus cum angelis fuisse creatam & post propria voluntate ad corpus fuisse inclinam. Hoc tamen August. non dicit simpliciter asserendo. Posset quidem illa opinio aliquo modo defendi, si anima non vniueret corpori, ut pars essentialis & forma intrinseca, sed solum ut motor & rector, quod dici non potest secundum præinducta. Si verò vnitur corpori ut actus formalis ac pars, dici non potest, quod sit ante corpus creata. Deus enim instituit primo ipsas res in perfecto statu suæ naturæ, videlicet prout species seu naturalis conditio exigebat. Pars autem non habet naturalem perfectionem extra totum, ergo nec anima extra corpus fieri debuit. Unde suslinendo positionem Augustini de operibus sex dierum dici potest, quod sicut secundum Augustinum corpus humanum non fuit factum in opere sex dierum actu, sed secundum rationes causales: sic anima facta fuit in opere sex dierum, non in actu seu propria specie, sed secundum similitudinem generis prout cum angelis in intellectualem naturam communicat.

¶ De materia corporis primi hominis. 2. A quo sit illud corpus formatum. 3. De dispositione corporis eius. 4. Et de modo ac ordine suæ productionis. Articulus 127.

Perfe-

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. I. 115

P Effectio autem dei in natura humana reuelat. Nam sicut deus in seipso omnino perfectus est: sic homo aliquid perfectionis sortitur cum omnibus rebus. Habet esse intellectualem cum angelis, maximè recessum à qualitatibus contrariis cum ordinibus celestibus, ex quatuor quoque elementis componitur, quorum duo superiora videlicet ignis & aer dominantur in corpore eius secundum virtutem, inferiora vero excedunt secundum quantitatem, aliter enim non posset fieri mixtionis æqualitas, nisi terra maxime abundaret in mixto & postea aqua, ideo corpus hominis dicitur de limo terræ formatum, nam limus est terra aque permixta. Si namque in mixto ignis & aer abundaret in quantitate cum sint maxime actiua, traherent alia elementa ad suam naturam fieretque corruptio, non mixtio. Non fecit autem Moyses mentionem de igne & aere, nam rudibus loquebatur, quibus elementa subtilia non adeo sunt manifesta.

2. ¶ Denique primi hominis corpus formati non potuit, nisi immediate à deo: sicut enim deo est proprium creare materiam, sic ei soli conuenit producere formam in materia sine adminiculo præcedentis forme materialis. Unde nec angeli transmutare possunt corpora ad formam aliquam, nisi adhibendo semina quædam secundum Augustinum tertio de Trinitate. Corpus autem humanum nunquam ante formatum fuit, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necessarium ergo fuit primum hominis corpus immediate à deo formari: potuit tamen esse ut aliquod ministerium angeli exhiberent in corpore sicut in ultima resurrectione adhibebunt pulueres colligendo.

3. ¶ Amplius deus qui omnia secundum æternas rationes exemplaremque artem producit, unicuique contulit conuenientem figuram, statum seu dispositionem secundum exigentiam sui finis, videlicet prout forma aptius operari potest, & suo fini magis coniungi, & ita corpus humanum est optimo dispositum ac figuratum secundum proportionem animæ rationalis. Habet autem homo optimum tactum & ergo corpus hominis oportet esse temperatissimum, habet quoque pessimum olfactum, oportuit namque hominem habere maximè cerebrum propter operationes & organa sensum interiorum, & etià ut frigiditas cerebri temperet cordis calorem: quem necesse est circa cor abundare, ut valeat homo recte stare.

P iij Magni-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Magnitudo autem cerebri propter humiditatem suam impedit olfactum, qui requirit siccitatem. Et quia homo est equalissimæ complexionis, non potest esse maxime velocitatis, nec acutissimi auditus vel visus.

4. ¶ At verò homo alijs eminet creaturis, eo quod ad Dei imaginem sit factus. Unde sacra scriptura virtutis speciali modo loquendi describendo hominis productionem, ad insinuandum quod alia propter hominem facta sint. Aut ergo scriptura faciamus, ad designandum pluralitatem personarum in deo: quod autem sequitur, inspiravit exponitur, id est, spirando fecit spiraculum vitæ, id est, animam in faciem eius, id est, in corpus eius: & dixit in faciem, quia in facie maxima ostenduntur operationes vitales.

¶ An mulier in prima rerum productione fieri debuit. 2. De viro 3. De costa viri 4. Et an sit à deo immediate facta. Art. 128.

Facta est autem mulier propter adiutorium viri, non causa aliarum operationum, ut quidam dixerunt. Nam in alijs actibus vir aliunde iuvare potuit quàm per mulierem, sed propter generationem necessaria fuit mulier viro. Quædam enim vivencia non habent in seipsis viam generativam, sed generantur ab agente alterius speciei, ut plantæ quædam & animalia imperfecta quæ sine semine generantur ex convenienti materia per virtutem celestium corporum. Quædam verò habent simul coniunctam vim generativam activam & passivam, ut plantæ enim non habent nobilior opus quam generare, ideoque in eis coniungitur virtus activa passivæ. In animalibus verò perfectis est distinctio sexuum, quoniam altiorum actum vitæ sortiuntur quàm generationem, videlicet cognitionem: & istis competit vis generativa activa secundum sexum masculinum. Vis autem passiva secundum sexum femineum. Unde in talibus ad opus generationis necessaria est mari femella, præsertim in homine, cuius suprema actio est intellectiva & immaterialis. Est autem mulier naturaliter inferior & imperfectior viro, & ergo quavis homo non peccasset, tamen mulier sub viro potestate fuisset, non eo modo quo nunc. Est enim duplex subiectio. Una secundum quàm præsidens virtutis subditis ad proprium commodum, & illa ante peccatum non fuisset. Alia dicitur civilis secundum quàm aliquis alteri præest ad utilitatem alterius, & ista fuisset quavis homo non peccasset. Fuisset namque ordo inter

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 116

de inter homines, & unus alio sapientior extitisset. 2. ¶ Præterea decuit primam mulierem ex viro formari. Primo, nam homo est dei imago: sicut ergo omnia sunt ex deo, sic decuit totum genus hominum ex uno homine sumi. Secundo, ut per hoc vir magis amaret uxorem, & uxor insepabilius adhereret viro tanquam suo principio. Tertio, quia in cura domestica vir caput est mulieris. Quarto propter mysterium scilicet ut significaretur quod ecclesia à Christo procreatur. Hæc autem formatio feminæ non fuit per naturalem generationem. Unde nec Eva dicitur filia Adæ, sed erat supernaturalis.

3. Porro de costa viri facta est mulier, primo ut inter virum & coniugem esset socialis coniunctio, non dominum neque despectio, unde nec de capite facta est neque de pedibus. Secundo, propter mysterium, quia de latere Christi dormientis fluxerunt ecclesiæ sacramenta. Hæc autem formatio mulieris de costa viri non potuit fieri sine adiectione materię, vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem alicuius in ipsam. Multiplicatio enim eiusdem materię fieri non posset nisi per refactionem quæ in tali formatione non apparet. Costa quoque illa Adæ non erat de perfectione eius secundum quod individuum fuit, sed in quantum erat suæ speciei principium. Præterea quia formatio mulieris ex costa supernaturalis fuit, ideoque corpus illud immediate à deo formatum est, sicut de corpore Adæ prædictum est. Et hoc Augustinus asserit, addens nos ignorare an angeli aliquod ministerium deo formanti exhibuerint circa corpus mulieris.

¶ An in homine sit dei imago 2. An sit in irrationalibus 3. An dei imago sit magis in homine quàm in angelo 4. An sit in omni homine 5. Et an imago ista attendatur quantum ad essentiam dei 6. Vel quo ad personam. Articulus 129.

Similitudo autem est de ratione imaginis, & addit imago supra rationem similitudinis quod sit ex alio expressa, secundum Augustinum in libro 83. questionum. Dicitur namque imago, quia secundum alterius similitudinem agitur, & qualitas autem non est de ratione imaginis secundum Augustinum, ut patet de imagine hominis in speculo, sed tamen de ratione perfectæ imaginis scilicet quod nil desit illi quod ad alterius imitationem exprimitur de his quæ sunt in alio. Homo autem ad divinam perfectionis imitationem



D. DIONYSII CARTHVSIANI

nem creatus est, nō tamen diuinam perfectionem attingit, & ergo homo dicitur potius factus ad dei imaginem, quam esse dei imago: filius verō est, perfecta patris imago, & ergo non dicitur ad dei imaginem, sed imago. Itaque imago patris est in filio sicut imago regis in suo nato. Imago autē dei est in homine sicut imago regis in nuncio secundū Augustinum in libro de decem chordis.

2. ¶ Insuper ad rationem imaginis non qualibet similitudo sufficit, quāuis vnum ex alio oriatur. Non enim vermis ex carne hominis nascens est eius imago, sed exigitur similitudo secundū speciem, vel accidens propriū. Species autē accipitur in vltima rei differentia, vltimum autē in quo creatura assimilari potest creatori, est intellectualis natura: perfectio. Ideo in sola intellectuāli creatura inuenitur dei imago. Veruntamen omnia dicuntur ad dei imaginē facta non proprie, scilicet propter convenientiam naturæ, sed inquantum omnia sunt secundū proprias diuinæ mentis exemplares seu ideales rationes, quemadmodum dicit Boëtius: Mundum mente gerens similiq̃ imagine formās. Aut vērō Hilarius in libro de Synodo: Imago est eius rei ad quā imaginatur. i. producitur, species indifferens, id est, similitudo in specie conueniens. Et iterum: Imago est rei ad rem coæquandam indifferens & vnica similitudo.

3. ¶ Porro de imagine dupliciter possumus loqui. Primō quantum ad id in quo rem imaginis principaliter & directe consistit, quod est intellectuālis natura. Secundō quantum ad ea in quibus secundario cōsideratur imaginis ratio. Sicut ergo natura intellectuālis angelorū perfectior est natura humana, sic angeli sunt magis facti ad dei imaginem quā homo: sed secundū alium modū homo est magis factus ad dei imaginē, prout quibusdam qualitatibus deum imitatur, videlicet quod sicut deus est de deo, sic homo de homine, & quod anima habet se ad propriū corpus, sicut deus ad totū vniuersū. Anima enim est tota in toto, & in quolibet parte tota, similiter deus quantum ad vniuersū, &c. Simpliciter tamē angelus est potius ad dei imaginem factus, quam homo, quia imago principaliter attenditur secundū intellectuālem naturā. Vnde quod Augustinus dicit, quod deus nulli creaturæ dedit quod homini præstitit. Cesse ad dei imaginem, intelligendum est de inferioribus creaturis, non de superioribus.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 117

bus. Rursus, quod ait, quod inter mētem quē dei imago est, & deum nulla creatura est mediā, vel deo cōiunctior, intelligendum est quantum ad genus intellectuālis perfectionis, quia nulla est altior perfectio quā intellectuālis: sed in specie huius perfectionis mens angelica mentem rationalem excedit.

4. ¶ Amplius, cum imago secundū intellectuālem naturā pensetur, secundū hoc dicitur homo dei imago, in quo maxime deum imitatur. Hoc autem est in cognoscendo deum atq; amando. Imago ergo in homine tripliciter cōsideratur. Primō, quantum ad naturalem aptitudinem ad dei amorē atq; notitiā, & sic in omni homine est dei imago, sicut intellectuālis natura. Vnde quod ait Aposto. primē Corin. 11. Vir est imago dei, mulier autem imago est viri, intelligendū est quantum ad ea in quibus ratio imaginis secundario cōsideratur. Mulier enim ex viro est. Vir verō est principū omnium in specie humana, & sic deo similior est in accidentali proprietate, non tamen in natura specifica. Secundo cōsideratur imago, prout quis deum actu vel habitu amat vel nōscit, tamen imperfectē: & sic in solis iustis viatoribus, vel nōdū beatis est dei imago. Tercio cōsideratur imago secundū perfectam dei dilectionem & cognitionem, quæ inuenitur in patria. Vnde super illud Psalmi: signatum est super nos, ait glossa. Triplex est imago, videlicet creationis, renouationis & similitudinis.

5. ¶ At verō diuinatum personatum distinctio est secundū relationes originis. Origo autem in deo est secundū modum ac proprietatem diuinæ naturæ: & ergo per hoc quod homo factus est ad imaginem vnitatis diuinæ essentiae, non excluditur quin sit factus ad imaginem dei secundū representationem diuinatum personatum. Est igitur homo factus ad imaginem vnitatis diuinæ naturæ & trium personarum, in quibus est vna natura.

¶ An imago dei sit in homine salū secundū mentem 2. An imago ascendendā sit secundū potentias, vel habitus, aut altus. 3. An sit in homine salū per cōparationem ad obiectū quod est deus 4. Et de differentiā similitudinis atq; imaginis. Art. 130.

Dictum est itaq; quia imago pensatur in creaturā secundū vltimā & summā suā perfectionem quā habet cum deo. Vnde imago dei in homine at-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tenditur maxime secundum mentem seu intellectivam animæ partem. Ostensum est quoque quod imago consistit in similitudine secundum speciem, & ergo in irrationalibus non est dei imago, quia non conveniunt cum deo in intellectiva perfectione, quæ est omnium perfectionum summa ac vltima, sed habent vestigium divinæ perfectionis. Vestigium namque representat per modum effectus, qui ad sui causæ similitudinem secundum speciem non pertingit, & ideo impressiones quæ ex motibus animalium in terra relinquuntur vestigia nominantur. Igitur in creaturis rationalibus relucet divina perfectio per modum imaginis, quoniam imitantur creatori intellectualiter ac sapienter agentem, non solum essendo atque vivendo, sed etiam intelligendo ac discernendo, sicque ad specificam quandam causæ similitudinem videtur pertingere. Irrationalia vero imitantur deum solum in hoc quod sunt, vivunt & sentiunt, ex quibus relucet in eis sapientia conditoris, quam ipsi nequaquam intelligunt, sed intellectuales creature eam in ipsarum dispositione cognoscunt. Item præhabitu est, quod divinæ personæ distinguuntur secundum processionem verbi à dicente, atque amoris ab utroque. Hæc autem processio in creatura rationali est secundum quandam similitudinem speciei, quia in eis quoque invenitur verbum internum, intellectus & amor ex intellectu, & primo progrediens: propter quod sancta Trinitas in eis resplendet per modum imaginis. In cæteris vero non sunt verbum & amor, nec origo eorum, sed tamen super beatam Trinitatem in eis representatur per modum vestigij. Nam ex hoc quod habent essentiam modificatam & finitam, demonstratur in eis verbum dicentis & productis: quemadmodum forma domus demonstrat conceptionem artificis. Amor etiam dei in eis ostenditur ex hoc, quod naturaliter inclinatur in finem seu bonum. Similitudo ergo vestigij in homine quoque est secundum inferiores suas partes, sicut in cæteris.

1. ¶ Dicitur autem homo dei imago, non quod sit essentialiter dei imago, sed quoniam imaginem dei habet sibi impressam, sicut denarius dicitur imago imperatoris. Præterea imago verbi in mente humana maxime consistit in his, per quæ deo potissime assimilatur. Deus autem est actus purus, in quo est æterna emanatio verbi atque amoris. Idcirco imago Trinitatis in anima quantum ad actus mentis præsertim pensatur, videlicet

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 118

videlicet secundum actualem cognitionem intellectus & voluntatis amoris, habitus vero itemque potentie sunt principia actus. Principiatum autem continetur virtualiter in suo principio, & ergo imago consideratur in habitu, & deinde in potentia quasi secundario, unde imago dei semper manet in anima.

3. ¶ At vero imago similitudinem secundum species exigit verbum autem & amor diversificantur secundum diversitatem obiectorum. Alius enim est mens conceptus seu verbum de homine, & alius de leone, & similiter de amore dicendum. Quia ergo imago dei in homine est secundum similitudinem processionis verbi ab intellectu & amoris ab utroque, oportet ut imago dei in anima consideretur secundum similitudinem verbi & amoris divini. Unde necesse est quod verbum & amor mens creatæ de eodem obiecto emanent, à quo verbum & amor dei procedit. Quemadmodum ergo deus producit verbum cognoscendo seipsum, & spirat amorem diligendo sic mens creatæ ad hoc quod supersanctæ Trinitati conformetur secundum rationem imaginis, necessario habet concipere verbum de consideratione primæ veritatis, quæ deus est, & derivare amorem ex consideratione ac verbo summe bonitatis, quæ item deus est. Itaque imago dei in homine sumitur secundum comparisonem ad idem obiectum, ex quo in ipso deo verbum procedit ac amor.

4. ¶ Amplius similitudo est unitas quædam, unitas enim in qualitate similitudinem facit, similitudo autem communior est imagine, & sic uno modo præcedit eam ut specie genus, secundo modo sequitur eam: nam posito inferiori seu specie ponitur genus: si enim est aliquid homo, est utique animal. Secundum hoc igitur similitudo differt ab imagine in duobus. Primo quia similitudo concernit ea quæ ad inferiores partes animæ pertinent, secundum quod homo etiam aliquo modo deo assimilatur secundum sensitivam ac naturalem animæ perfectionem, imago vero ad mentem (quæ superior est) spectat. Dicit quoque Augustinus in libro de quiete animæ, quod similitudo ad incorruptibilitatem animæ attinet: similitudo namque ea respicit quæ communiora sunt his in quibus imago consistit. Secundo distinguitur similitudo ab imagine propter similitudo expressionem imaginis seu perfectionem ei designat, & sic dici solet quod imago in veritate consistit notitia, similis

D. DIONYSII CARTHYSIANI

similitudo in dilectione virtutis.

¶ *Primum primus homo vidit deum per essentiam. 2. An potuit videre substantias separatas. 3. An habuit omnium notitiam.*

4. An potuit decipi. Articulus. 131.

ADuertendū præterea, quia (vt supra ostēsum est) quicumque diuinam essentiam cernit, beatus est neque à deo auerti potest. Cum ergo primus homo peccauit, palam est quod deum per essentiam non vidit secundum illius vitæ communem statum. Posset tamē fortasse dici quod deum vidit per essentiam in illo rapto dum misit dominus soporem in Adam. Veruntamen habuit altiore dei notitiam quam modo habemus: propter quod eius notitia media erat inter cognitionē viæ ac patriæ. Cognitio enim viæ quæ est per speculationem in ænigmatibus creaturarum, quæ quanto excellentiores sunt, tanto per eas clarius deus potest cognosci. Creaturæ autem intellectuales eminentiores sunt corporalibus ac sensibilibus creaturis, & ideo per eas deo lucidiori notitia cernitur. A tali verò dei notitia nunc homo distrahitur per sensum ac sensibilibus occupationem: sed quia deus fecit hominem ab initio rectum, scilicet quod inferiora non impediunt superiora in homine, non impediatur homo ab illa claritate diuinæ visionis, quæ est per intelligibiles effectus ex impedimento circa sensum operationem: & hoc verum est de cognitione primi hominis siue naturali siue gratuita, & quo ad hoc verum est quod ait magister libro secundo, quod primus homo vidit deum sine medio & sine ænigmatibus: Vnde Augustinus. 11. Genesim ad litteram auit: Fortassis primis parentibus deus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illis trans mentes eorum, & si non tanta participatione diuinæ essentia, quanta capiunt angeli.

¶ *Amplius, status animæ distinguitur vno modo secundum diuersum modum naturalis esse, & sic status animæ separata differt à statu animæ coniunctæ. Alio modo secundum integritatem naturæ, & corruptionem per culpam, scilicet, differt status innocentie & status hominis post peccatum. Anima verò ante peccatum erat naturalis forma corporis, administrans illud ac regens, atque informans, & ergo naturaliter ei competebar intelligere per conuersionem ad fantasmata. Sed in hoc modo intelligendi, sunt tres gradus secundum Dionysium.*

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 119

nyssu. 4. capi de diuinis nominibus. Primus, prout anima ex sensibilibus congregatur ad se, id est, prout seipsam cognoscit ex exteriorum rerum notitia. Secundus gradus, pro anima ita sic collecta, sequi cognoscens, ascendit vt vnatur superioribus virtutibus, scilicet angelis, eas cognoscendo. Tertius, prout conscendit vsque ad dei cognitionem. Ex hoc autem quod anima seipsam per alia cognouit, vel ex sui notitia angelorum notitiam elicit, non potuit cognoscere essentias angelorum, quia angeli longe altiori modo cognoscunt, quam sit modus cognitionis ex conuersione ad fantasmata derivatus, imo & ipsa cognitio animæ in se non potest sufficienter ostendere naturam angelicam. Homo ergo ante peccatum non potuit substantias separatas cognoscere, quantum altiori modo eas cognouit quam postea.

¶ Denique, secundum naturalem ordinem, simpliciterque loquendo, perfectum est ante imperfectum. Nam imperfecta à perfectis dependent & sunt. Res autem in principio sic insititæ sunt, vt non solum essent, in seipsis, sed vt aliorum quoque principia esse valerent. Homo ergo primus sic à deo factus est, vt aliorum principium esse posset. Est autem homo vnus origo alterius, non solum quantum ad naturalem generationem, sed etiam quantum ad instructionem ac gubernationem: quemadmodum ergo primus homo sic conditus est vt statim generare poterit, sic quoque factus fuit vt alios instruere posset, & ergo primo homini concreta est scientia omnium, in quibus natus est homo instrui, vt pote omnium quæ deducuntur ex cognitione principiorum priorum. Sed quia homo ad supernaturalem finem ordinatur, ideo ad gubernationem aliorum necessaria fuit primo parenti non solum prædicta naturalis cognitio, sed etiam supernaturalis notitia eorum, quæ si dem respiciant: ideo ea quæ fidei sunt primo homini instantum reuelata erant, quantum ille status exegit, & aliorum directioni necessarium fuit: quæ autem naturalem cognitionem excedunt, nec ad gubernationem humanam requiruntur, primus homo ignorauit, videlicet futura contingentia cogitationes quæ cordium, atque similia. Hæc autem cognitio competebar Adæ, non in quantum homo, sed in quantum primus homo seu aliorum origo.

4. Denique homo in statu innocentie ante peccatum decipi non potuit circa cognitionem veritatis, consentiendo falso pro



D. DIONYSII CARTHUSIANI

is pro vero. Intellectus enim ex seipso non fallitur, quoniam circa proprium obiectum non errat. Omnis verò deceptio intellectus ex aliqua passione vel deviatione inferiorum cōsurgit. Vnde quamdiu mansit anima deo subiecta, non peccando per affectum, errare non potuit per intellectum. Idcirco secundum Apostolum, vir non est seductus in prauificationem, sed mulier, cuius tamen seductionem præcessit peccatum secundum Augustinum, 11. per Genesim ad literam, scilicet interior mentis elatio.

¶ An primus homo fuit in gratia creatus. 2. An in statu innocentie habuit animæ passiones. 3. An habuit omnes virtutes.

4. An opera eius fuissent iam meritoria sicut nunc. Articulus 13.

Plures deniq; autoritates sanctorum testantur primum hominem fuisse in gratia factū: fecit enim deus hominem ab initio rectum, quæ utique rectitudo consistit in subiectione rationis sub deo, inferiorum quoq; viriū sub ratione & corporis sub anima. Subiectio aut inferiorum viriū sub ratione dependebat ex subiectione rationis sub deo. Subiectio vero carnis sub anima ex veraq; pendebat, sed huiusmodi rectitudo sine gratia esse nō potuit, alioquin post culpā mansisset. Nam secundū Dionysium quarto capit. de Diuinis nominibus: Naturalia dona in demonibus quoque integra perseuerauerunt. Quidā tamen affirmant hominem non esse creatum in gratia, sed gratiā esse adeptum ante peccatum, & secundum hanc opinionem dicit Magister secundo libro, quod homini in creatione datum est auxilium per quod potuit stare, non autem proficere.

2. ¶ Porro omnes passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, quarum obiectum est bonū vel malum sensibile. Quædam nempe ordinantur ad bonū, vt amor & gaudium: quædam sunt de malo, vt timor & dolor. In statu autem innocentie nullum aderat malū, nec imminēbat, nec aliquod defuit bonum, quod voluntas rationabiliter cuperet, pro tempore illo habendum, secundum Augustinum quarto de Ciuitate dei. Passiones ergo quæ concernunt malum, non erant in Adam, vt timor, dolor, nec illæ quæ respiciunt bonum nonnūquā habendū, sicut cupiditas æstuans. Quæ verò sunt de bono præsentī, vt amor & gaudium, vel de bono futuro habendū, erant in Adam vt spes & desiderium, tamen sine afflictio-

nes

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 110

ne: nec erant in ipso istæ passiones ex impetu rationem præueniente vel impediēte, sed ex præiudicio rationis iudicio: quoniam sensualitas extitit rationi omnino subiecta. Ratio autē virtusque moralis non aufert passiones, sed ordinat.

3. ¶ Denique quū primus homo in gratia & originali iustitia conditus sit, parer quod quodammodo omnes virtutes habuerit, rectitudo enim prædicta hoc exigit: sed sunt quædam virtutes quæ nullam imperfectionem includunt, vt charitas atq; iustitia, & hæ in ipso erant secundum actum & habitum. Aliæ autem imperfectionem cōtinent vel ex parte actus, vel obiecti, & hæ virtutes etiam in ipso existerant, secundum actum & habitum, si imperfectio illa perfectioni primī status non deroget, vt fides & spes, si autem deroget, etiā in ipso secundum habitum, non secundum actum, vt penitentia quæ est dolor de peccato, & misericordia, quæ est alienæ miserie compassio. Aduertendum tamen, quod perseuerantia vno modo sumitur prout est virtus specialis, videlicet pro habitu quo quis eligit perseuerare in bono, sicque primus homo perseuerantiam habuit. Alio modo accipitur prout est circumstantia quædam virtutum & sic significat continuatiōnem virtutis, sine interruptione, & ita non habuit perseuerantiam Adam.

4. ¶ Adhuc autem quantitas meriti dupliciter attenditur. Primo, quantum ad radicē charitatis & gratiæ, & hunc quantitatem correspondet præmium essenziale. Secundo ex quantitate operis, & hæc est duplex, videlicet absoluta & proportionalis. Nam videā quæ misit duo gra minuta, plus misit quam illi, qui magnā dona mirebantur secundum quantitatem proportionalem, quia plus fecit iuxta vires suas quam alij, non autem secundum quantitatem absolutā, sed viriū, huic quātitati debetur præmium accidentale. Opera itaque hominis ante peccatum fuissent magis meritoria quā post, tam quāntum ad radicē merendi (quoniā gratiā maiore habuissent, omni vique remoto repugnāte intus obstaculo) quā quoad quantitatem absolutam, quia in statu innocentie maior inerat homini virtus ad bene agendum. Verum secundū quantitatem proportionalem plus est opus bonum meritorium post peccatum quam ante, propter imbecillitatē nature, ob quam homo bene agendo, ultra quodammodo vires videtur agere, vel laboriose difficulterque agit. Difficultati verò vel pugnæ



D. DIONYSII CARTHUSIANI

pugnae in bene operando non debetur secundum se primum essentiale, sed accidentale, & valent ad remissionem peccati. Verumtamen quoniam promptitudo voluntatis quae ex charitate procedit, ostenditur & manifestatur in hoc, quod homo propter difficultatem à bono non cessat. Idcirco dici solet, quod merces secundum laborem & difficultatem praestabitur.

¶ Verum homo in statu innocentiae dominabatur animalibus, 2. An dominabatur omni creaturae. 3. An in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales. 4. Et an vnus homo alteri dominaretur in illo statu. Articulus 113.

EX praedictis autem elucescit, quod inobedientia eorum quae naturaliter inferiora sunt ratione humana aduersus hominem, exorta est ex peccato inobedientiae, quia ratio ipsa deo non paruit. Quum ergo naturaliter inferiora sint animalia alia homine, certum est quod homo ante peccatum dominabatur eorum. Quod autem inferiora sint homine, primo ostenditur ex naturali ordine rerum. Videmus namque semper inferiora cedere in usum superiorum, quemadmodum plantae utuntur terra pro alimento, animalia plantis, homo vtriusque. Vnde venatio animalium syluestrium videtur iusta & naturalis, nam per eam vendicat sibi homo quod naturaliter suum est. Secundo idem ostenditur. Nam diuina sapientia disponit ac regit inferiora per superiora. Homo ergo qui ad dei imaginem factus est, animalia alia gubernabat. Tertio, nam id quod est per participationem & imperfectum subditur ei quod est per se atque completum. In alijs autem animalibus est quaedam particularis ac imperfecta prudentia secundum virtutem aestimatiua & naturalem instinctum. Homo autem est capax vniuersalis prudentiae, quae est recta ratio omnium agibilium. Vnde ceterorum dominum sibi appetebat. Ex quibus elicitur, quod quauis homo non peccasset, vnum animal alio in cibo usum fuisset, sicut & nunc. Nam ex peccato hominis non est immutata bestiarum natura, non ergo defuisset naturalis discordia. Sciendum verò, quod homo ante peccatum pro nulla causa animalibus indigisset, nisi ad lumendum experientialem scientiam rerum, & ergo deus adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea, quae tamen adductio angelorum ministerio facta est, secundum Augustinum nono super Genesim.

SYMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 111

nesim ad litteram. Quod autem in brutis sit quaedam bruta (ut dictum est), patet hinc quod graues sequuntur duces & apes obediunt regi, & sic omnia animalia obediunt homini, sicut & modo quaedam obediunt domestico homini.

2. ¶ Denique, quod de homine Genesis secundo habetur: Praefixit omni creaturae, intelligendum est de creaturis quae non sunt ad dei imaginem factae. Inferioribus enim dominabatur vel per imperium, ut bestiis, vel per non impeditum ac liberum usum ut plantis, etiam animantibus, quorum naturam imitatur non potuit imperando sed utebatur eis sine repugnaculo.

3. ¶ Porro in statu innocentiae fuisset primo disparitas sexuum, item aetatis ut ex generatione constat: fuisset quoque disparitas circa animam, tam in iustitia quam cognitione. Nam homo per liberum arbitrium operabatur, & ergo vnus potuit se applicare ad aliud appetendum vel cognoscendum quam alter, & sic vnus profecisset plus alio in virtutibus atque scientijs. Rursus ex parte corporis potuit esse disparitas. Non enim exemplum erat corpus humanum ab influentia corporum superiorum, idcirco secundum diuersum respectum stellarum, & dispositionem materiae, aut influentiam exteriorum causarum, quidam fuissent alij robustiores, pulchriores, ac melius complexionati, quauis in alijs non fuisset defectus, vel culpa, neque in anima neque in corpore. Praedicta autem disparitates esse potuit ex parte dei. Nam quae à deo sunt, ordinata sunt secundum Apostolum: & secundum Augustinum 19. de Civitate dei: Ordo est parium dispariumque, sua loca cuique tribuens dispositio. Deus enim cum sit vniuersalis omnium causa pulchritudinem ordinis summe intendit.

4. ¶ Porro dominium vno modo accipitur, prout libertati opponitur, & sic dominus est qui habet seruum, seruus autem opponitur libero. Est autem liberum quod est causa sui. Seruus vero quod ordinatur ad aliud. Dominum ergo sic sumptum est prout aliquis principatur subiectis, non ad illorum utilitatem, sed proprium commodum: tale autem dominum sine peccato inferiorum non est. Nam sicut vnicuique naturale est atque inueniendum propria perfectionem sortiri, sic triste est ei ut sua perfectio non ei, sed alteri cedat in commodum, ideoque tale dominium in statu innocentiae non fuisset. Secundo dominium dicitur quaecunque gubernatio vel prelatio, & sic ille dominus perhibetur, qui alios dirigit ad utilitatem ipsorum seu bonum.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bonum commune, de quo decimonono de Civitate dei ait August. Iusti imperant non dominandi libidine, sed officio consulendi. Tale autem dominum fuisse ante peccatum. Primò, quoniam homo est naturaliter animal sociale secundum Philosoph. Vitam erga sociale homines in statu innocentie habuissent, sed talis vita esse non valet nisi sit vnus præsiciens qui ad omnium commune bonum respiciat. Multi enim (inquarum huiusmodi) multa intendunt, item non dictum est quod vnus fuisset sagacior alio: ergo alium instruxisset vel non impleuisset illud primæ Petri quarto. Vnusquisque gratiâ quam accepit, in alterutrum illam administrantes.

¶ An homo in primo statu fuisset immortalis. 2. An fuisset impassibilis. An indiguisse cibis. 3. An immortalitatem consequutus fuisset per esum lignum vitæ. Articulus 134.

Tripliciter denique dicitur aliquid immortale. Primo ex parte materiæ & sic substantia immaterialis, vt angelus, vel quæ non habet materiâ priuationi annexam, vt corpus cæleste incorruptibile sunt. Secundo ex parte formæ, & sic corpora resurgentium erunt immortalia propter dispositionem animæ deo fruuentis, quem admodum in epistola ad Dioscorum asserit Augustinus: Tam potenti natura fecit deus animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est, vigor incorruptionis. Tertiò ex parte causæ efficientis, & sic corpus homini ante peccatum incorruptibile fuit. Nam sic à deo institutum fuit, vt posset non mori, imò nec moteretur, nisi anima à deo separaretur, & hoc rationabiliter factum est. Nā quum sit anima immortalis, decuit sibi dari corpus immortale à deo, saltem secundum aliquem horum modorum. Mortale verò quod ponitur in ratione hominis, est mortale ex parte materiæ seu secundum naturam.

2. ¶ Præterea passio duplex est, scilicet corruptiua, quæ est remotio à naturali dispositione, vt vi, percuti: & talis in statu innocentie non fuisset, sicut nec culpa ante penam. Alia autem est passio perfectiua, vt sentire & intelligere, & talis tunc fuisset secundum ostensâ. Nam vnus alium perficere potuisset instruendo atque regendo: sic ergo homo pro tunc fuisset impassibilis secundum passiones primo modo acceptam, quæ proprie passio dicitur secundum illum modum quo immortalis fuisset. Et quia colla Adæ, de qua formata est mulier,

SYMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 222

lier, erat in Adam tanquam in principio suæ speciei, quem admodum semen inest homini, prout est generationis principium, ideo sicut semen resoluatur sine pœna, sic costæ ablatio facta est sine tormento.

3. ¶ Porro anima rationalis anima dicitur secundum id quod alijs animabus conuenientiam habet, videlicet dando corpori vitam: & sic homo in quantum habuit vitam animalem ab anima sicut & cetera, indiguit cibis in primo statu. Rursus anima rationalis dicitur spiritus secundum id quod sibi est proprium scil. prout est intellectualis & incorporalis: & sic anima corpus suum perficit & in statu futuro. Propterea post resurrectionem non indigebit homo cibo. Itaque propter naturalis actionem caloris potuit in corpore humano esse consumptio seu deperditio aliqua cœi per summptionem alimenti subuenire oportuit. Dicunt autem nonnulli, quod homo nil amplius de alimento sumpsisset, quâ vitæ necessarium extinsisset propter quod superfluitatem non fuisset emissio. Sed hoc non apparet rationabiliter dictum. Fuisset enim in cibo aliquid feculentum conversioni in corpus humanum ineptum, quod emitti oportuisset: quauis ex hoc nulla indecentia sequuta deo providente fuisset.

4. ¶ Præterea duo remedia data sunt homini in primo statu contra duos defectus quorum vnus est deperditio humidi naturalis ex actione naturalis caloris: & contra hunc subueniebatur homini per esum omnium lignorum paradisi, dicente scriptura. Ex omni ligno paradisi edetis & cetera. Sic quoque subuenitur & nunc animalibus per alimenta. Secundus defectus est ex commixtione extranei nutrimenti cum calido seu humido naturali, ex cuius admixtione naturalis vigor complexionis debilitatur magis ac magis secundum Philosophum in libro de generatione: quemadmodum vinum ex permixtione aquæ debile redditur magis ac magis quo aqua amplius commisceretur: & contra hunc defectum subueniebatur homini per esum ligni vitæ. Idcirco decimo quarto de Civitate dei ait Augusti. Cibis aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitæ ne illum senectus dissoluere. Et Genes. 3. Videte ne forte mittat manum suam & sumat de ligno vitæ & comedat & viuat in eternum. Dicit enim Augustinus, quod potuisset homo post peccatum semper viuere, si permissum ei fuisset de ligno vitæ comedere. Sic ergo lignum vitæ præsta-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

bat immortalitatem vitæ aequaliter scilicet cooperative seu instrumentaliter: non autem simpliciter, quia non dedit animæ potestatem qua potuit corpus indecenter conferre. Item virtus corporis est finita, non ergo potest habere effectum simpliciter infinitum. Quamvis igitur lignum vitæ conservare potuisset vitam hominis corporalem per tempus longum, non tamen per tempus infinitum.

¶ An in statu innocentie fuisset generatio, 2. Et an per coitum generassent. Articulus 135.

Homo propterea cum sit secundum animam immortalis, & secundum corpus mortalis, inter corruptibiles incorruptibilesque creaturas constitutus est medius. Intuitus autem naturæ directæ & per se fertur ad aliquod stabile atque perpetuum: alioquin cassaretur per corruptionem rei, si corruptibile directè intenderet. Unde in rebus corruptibilibus intentio naturæ fertur ad esse specificum, quatenus individua quæ in se semper subsistere nequeunt subem in suo simili perseverent. Homo autem ex parte corporis secundum naturam corruptibilis fuit, ideoque subrahenda ei non fuit generatio naturalis. Et quamvis generatio in statu innocentie non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individui duorum. Si autem generatio non fuisset nisi homo peccasset, tunc peccatum valde fuisset necessarium, ex quo tantum bonum foret sequitur.

3. *¶ Denique, quoniam antiquorum doctores considerantes concupiscentiæ sordiditatem in coitu, posuerunt quod non fuisset in paradiso multiplicatio hominum per coitum, sed per divinam virtutem eo modo quo angeli multiplicati sunt. Et hæc est opinio Gregorii Niceni in libro suo de homine, sed istud non est rationabiliter dictum. Naturalia enim non sunt homini data neque ablata per peccatum, generatio autem hominum per coitum naturalis est, sicut ostendunt membra ad hoc naturaliter deputata. Dicendum ergo, quod etiam in paradiso fuisset coitus quantum ad coniunctionem maris & femineque ad procreationem prolis non tamen quantum ad desolamitatem inestrenatæ concupiscentiæ. Nam secundum Augustinum 14. de Civitate dei, eo voluntatis nutu mouerentur illa membra quo cetera, sine ardore & illecebrosa stimulo, cum tranquillitate animi & corporis. Unde convenientia tunc non fuisset*

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 143

fuisset laudabilis, quia libidine caruisset, & fecunditate attulisset. Primi tamen parentes in paradiso non coierunt secundum Augustinum. Verumtamen in coitu ante peccatum non fuisset minor delectatio quam modo, sed maior sicut natura sensibilis erat integrior, & sensus vivacior: sed delectatio illa usum rationis non impedisset: quæadmodum sobrius tantum delectari potest in cibo sicut gulosus, sed non requiescit appetitus suus in delectatione sensibili ut appetitus gulosi. Idcirco in verbis præinductis Augustinus non excludit a coitu illo magnitudinem delectationis, sed ferorem libidinis & inquietudinis animi. Sciendum quoque, secundum Augustinum de Civitate dei, quod coitus ante peccatum fuisset sine corruptione mulierum: sic enim tunc potuisset vetero coniugis virile semen salva integritate feminei genitalis infundi, quemadmodum nunc per idem genitale saliva eius integritate potest fluxus cruoris in utero emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus femine viscera relaxaretur ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturæ veramque coniungeret.

¶ An in primo statu pueri nati statim habuissent perfectam virtutem corpoream. Et an omnes fuissent nati in sexu masculino.

Articulus 136.

Porro quæ supra naturæ sunt, fide tenemus, quod autem credimus authoritati debemus: & ergo in alijs asserendis quæ divina authoritate non traduntur, rationem sequi nos decet. Non est autem homini naturale ut mox natus habeat perfectum usum membrorum, nec divina authoritate hoc traditum est. Idcirco tenendum est, quod pueri mox nati non habuissent membra apta ad quemlibet motum vel actum: sed ad illum duntaxat qui convenisset eorum ætati, videlicet ad sugendum vbera, & cetera. Nulli autem fidelium dubium est, quin deus potuisset miraculose eis dedisse perfectam virtutem ac usum membrorum. Infirmitas verò quæ apparet in corporibus puerorum quia impeditur ab actibus sibi pro tunc convenientibus ex peccato sequuta est, sicut in libro de Baptismo parvulorum vult Augustinus. Quod homo vero naturaliter in principio non habet perfectum usum membrorum, corporisque virtutem continet, nam homo præ ceteris animalibus habet maximum cerebrum respectu sui corporis: cerebrum verò est humidum, &

¶ iiij propter



D. DIONYSII CARTHUSIANI

propter humiditatem hanc nervi qui sunt instrumentum motoris non sunt in pueris apti ad motum membrorum. Quædam vero animalia cerebrum parvum habentia, propter siccitatem cerebri, cito vel mox nata habent perfectum usum corporis sui. 2. ¶ Amplius sicut ad perfectionem uniuersi pertinet gradus rerum: sic ad perfectionem speciei humanæ spectat distinctio sexuum. Cum ergo in statu innocentie nil homini defuerit, quod ad complementum naturalis conditionis attinet, sequitur quod non omnes nati fuissent in sexu masculino, sed quidam in sexu femineo. Et quia generate pertinet ad vitam animalem sicut nutrire, sicut omnes alimento vti fuissent, sic omnes generassent: ex quo sequi videtur quod tot fuissent femine quod viri.

¶ An omnes nati fuissent in originali iustitia. 2. An etiam nascerentur confirmati in ea. Articulus 137.

Generans insuper generat sibi simile secundum speciem: & ergo genitum assimilatur generanti in his quæ pertinent & consequuntur ad speciem. Non autem oportet ut ei simuletur in accidentibus individualibus. Non enim oportet ut muscus generet muscic. Originalis autem iustitia fuit accidentalis proprietas consequens totum speciem hominis non quasi caularem ex principijs speciei sicut risibile, sed ut donum naturæ à deo impensum, nam & originale peccatum dicitur peccatum naturæ, idcirco filij geniti fuissent in originali iustitia, quæ utique animabus eorum statim dum crearentur diuinitus impressa fuisset. Et sicut præhabuit est, originalem iustitiam non fuisse sine gratia gratificante: sic etiam in gratia tali nati fuissent, quemadmodum de primo parente est dictum. Quod verò ait Hugo: Primus homo ante peccatum generaret filios absque peccato, sed non paternæ heredes iustitiæ, intelligendum est quantum ad executionem actus: quia ante usum rationis actum non habuissent, non autem quantum ad habitum.

2. ¶ At verò ex præcollensis claret quod creatura rationalis non confirmatur in bono seu iustitia nisi per immediatam unionem ad deum, qui est ipsa bonitatis essentia, à qua beati auerti non valent. Hæc autem unio est beatitudo æterna. Itaque primus homo quandiu generasset & deum non vidisset, peccare potuisset. Unde nec pueri in originali iustitia confirmati nati fuissent. Non enim parentibus suis perfectione extinguitur

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 134

tissent, sed peccare potuissent. Quod autem ait Anselmus in libro Cui deus homo: Quod si primi parentes sic vixissent ut tentati, victi non fuissent, ita confirmarentur cum omni sua propagine, quod ultra peccare non possent, non affirmando, sed opinando inducit.

¶ An pueri nati fuissent perfectæ scientiæ. 2. Et an statim post natiuitatem usus rationis foris fuisset. Articulus 138.

Nunc paulò ante ostensum est quod in his quæ auctoritate fidei non asseruntur, rationem sequi debemus. Probatum est autem quod unio anime cum corpore non esset naturalis si anima creata esset perfecta in scientia. Unde ostensum est, quod naturali sit homini scientiam rerum adipisci per ministerium sensuum atque fantasmata speculando. Idcirco pueri in primo statu non fuissent in scientia perfecti nati, sed in rerum noticia profecissent inueniendo vel addiscendo. Veruntamen primus homo in scientia conditus est perfectus, in quantum erat hominibus primus, & tamen scientia erat in eo accedens individuale prout institutus fuit tanquam gubernator atque instructor posteritatis suæ prolapit. Unde scientia non transfunderetur in posteros sicut iustitia. Non tamen habuissent ignorantiam, prout ignorantia ponitur à Beda pœna culpæ, videlicet nescientia eius quod sciri deberet, sed ignorantia quæ dicitur negatiue in eis fuisset, quemadmodum Dionysius ponit nescientiam in angelis sanctis sexto Cælestis Hierarchiæ capitulo. Verum tamen pueri in primo statu plus participassent statim de scientia quam modo participant.

2. ¶ Insuper sicut de scientia dictum est. Naturale est enim usum rationis impediri ex indispositione sensuum. Organa autem sensuum in pueris propter cerebri humiditatem impediuntur in actibus suis: & ergo pueri non mox habuissent usum rationis quauis perfectionem habuissent quam nunc quoniam ad ea quæ ad eos secundum illud statum spectabāt & quantum ad prima principia. Unde etiam cernimus quædam bruta in naturali sua industria quasi proficere. Nam aues pullos suos docent volare, & similia inueniuntur in alijs.

¶ Primum paradysus sit locus corporeus. 2. An sit conueniens locus habitationis humanæ. 3. Cur homo in eo positus fuit. 5. Et quare in paradiso formatus non est. 139.

¶ Denique

D. DIONYSII CARTHUSIANI

DEniq; secundū Augustinū. 8. super Genesim ad li-
teram tres sunt sententiæ de paradiso. Vna ponē-
tium paradisum corporaliter tantum, alia ponēti-
um eum spiritualiter solū, tertia eorū qui utroque
modo exponit ea quæ de paradiso scriptura commemorat
quam mihi, inquit, placere confiteor. Sic enim exponenda
sunt quæ de paradiso narratur, ut veritas historice in primis
teneatur. Nam ea quæ de paradiso scribuntur, historice pro-
ponuntur per modū narrationis. Itaque paradisos secundū
Isidorū in libro Etymolo. est locus in orientis partibus co-
stitutus. Est enim in nobilissimo terræ loco repositus. Oriēs
autem est dextera cœli, dextera autē est nobilior quam si-
nistra: & ergo in Oriente consilii. Quod vero Beda dicit pa-
radisum pertingere usque ad circulum lunarem, nō est verū
si intelligatur secundum situm. Si autem accipiatur hoc di-
ctum propter similitudinem quam habet cū corporibus su-
perioribus, verum est: imo nec pertingit usque ad mediū in-
terstitiū aëris, nam ibi est maxima aëris intemperies. Est au-
tem paradisos secundum Augustinum locus ab hominū co-
gnitione remotus, & flumina quæ egrediūtur ex fonte para-
disi frequenter loca subterranea intrant, & iterum exiūt,
propter quod videntur alibi habere originem. Lignum quo-
que vitæ in paradiso corporale fuit, sed dicitur lignum vitæ
quia vitæ conservatiuum erat, & etiam aliquid spirituale si-
gnificavit. Similiter lignum scientiæ boni & mali materiale
fuit, sed sic vocatum est propter futurū eventum. Nam ex
eius usu homo expertus est & experimētaliter didicit quid
interfuit inter bonum obedientiæ & inobediētiæ malum. Po-
tuit autem significare spiritualiter liberum arbitriū, ut aliqui
dicunt.

2. ¶ Denique paradisos erat Locus conveniens habitationi
hominum, nam propter temperiem aëris præservavit homi-
nem ab exteriori corruptione, & propter fructus lignorū va-
luit homini contra interioris corruptiū, quod est per con-
sumptionem humidi, ut dictum est. Itaque paradisos compe-
tebat homini ratione incorruptibilitatis, nam & corpus in-
corruptibile fuit, non ex sua natura, sed ex virtute anime. Pro-
pter ergo quod paradisos alijs animalibus non conveniebat,
unde nullum irrationalium in paradiso habitare, secundum
Damascenum, quāvis animalia fuerint illuc adducta à deo,
& ser-

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 125

& serpens accessit mouēte diabolo. Quidam autem asserūt
paradisum situm sub æquinoctiali: sed Aristoteles libro Me-
teororum expresse ait illam regionem esse inhabitabilem, ut
hoc rationabilius sonat, nam terræ vicinæ illi loco sunt intē-
peratæ propter propinquitatem ad solem.

3. ¶ At verū quod Genesim tertio dicitur: Tulit dominus de-
hominem & posuit eum in paradiso voluptatis, ut operare-
tur & custodiret illum, dupliciter potest exponi secundū Au-
gustinum. Primū, ut ipse deus operaretur & custodiret illū,
id est, hominem operaretur iustificando, custodiret à malis
tuendo. Secundo, ut homo operaretur & custodiret illum, id
est, paradisum operaretur, nō operatiōe penali propter la-
borem, sed iucunda, propter naturalis virtutis experiētiā,
& custodiret, nō ab alienis inuasoribus, sed sibi ipsi, ne pec-
cando ipsum amitteret.

4. ¶ Insuper dictum est quod immortalitas hominis erat su-
pernaturale donum, paradisos autem competit homini ratio-
ne immortalitatis. decuit ergo hominē extra paradisum crea-
ri, & postea in illum transferri: quatenus sciretur quid homi-
ni conveniret per naturam, quid item per gratiam. Cœlum
verū empyteum convenit angelis secundum naturalem di-
gnitatem, & ergo in eo creati sunt.

¶ An mūdus ab aliquo gubernetur. 2. De fine gubernationis mundi. 3.
An gubernetur ab uno. 4. Et de gubernationis esse.
Tribus. Articulus. 140.

MVndi autem gubernationē ostendit ipse pulchet-
rimus ordo rerum secundum quem ea quæ bona
& naturalia sunt semper vel certe frequētius sūt.
Quemadmodum ergo videns homo domum be-
ne dispositam, mox ordinatorem esse aliquem domus illius
perpenderet ex ordinatione domus: sic ex dispositione vni-
uersi cognoscitur sapientia ordinatoris earum. Et hoc in li-
bro de natura deorum ait Tullius ab Aristotele dictum. Itē
cum deus sit optima & sapientissima omnium causa, nō de-
cet quod aliquid fecerit nisi id in convenientem finem præ-
ordinaverit, & inclinationem ad finem impresserit: quod est
gubernare seu ad finem dirigere. Mūdus ergo ab aliquo re-
gitur, cuius tamen oppositum quidā antiqui philosophi opi-
nati sunt, arbitantes omnia casualiter fieri, quod prius va-
nissimum est.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

2. ¶ Deniq; finis correspondet principio, sicut ergo primū rerum principium est aliquid extrinsecum mūdo, videlicet deus: sic vltimus finis eiusdē est aliquid mūdo extrinsecū, vt pote deus seu bonitas eius. Rursus bonum & finis coincidunt. Bonum namq; rationem finis sortitur. Sicut ergo particularis finis alicuius rei est quoddam particulare bonū, sic vniuersalis finis totius vniuersi est vniuersale bonū, scilicet deus. De ista tamen materia ante plenius dictum est.

3. ¶ Potro vniuersale bonum est essentialiter bonum. Tali verò bonum esse nequit nisi vnum. Idcirco mundus ab vno gubernatur. Item vt probat Boëthius: Vnitas pertinet ad rationem boni. Omnia enim naturalia suæ diuisioni resistunt, & res quælibet in tantū est in quantum est vninitatis ergo gubernantis est aliquid totū, vt ordo, vel pax, aut simile aliquid. Quod autem est vnū per se, melius esse potest causa vnitatis quam plura quantū vnita. Nā plures non intendūt vnum nisi secundum quod in aliquo vnuntur, quod ergo essentialiter vnum est maxima causa vnitatis in rebus, omnia scilicet ad vnum summū vltimatumq; finem mouendo, ideo dixit Aristoteles: Entia nolunt male disponi, pluralitas principium mala, vnus ergo princeps.

4. ¶ Præterea effectus actionis ex fine cognoscitur, finis autem omnium est essentialiter bonū. Effectus igitur gubernationis pensatur tripliciter. Primo ex parte finis, & sic est vnus effectus gubernationis, scilicet summo diuinoq; bono assimilari. Secūdo quātum ad ea quibus creatura deo assimilatur, & sic sunt duo effectus gubernationis. Nam in duobus creaturæ deo similis esse possunt, videlicet in bonitate & in causalitate. De enim in se bonus est, & causa bonitatis in alijs. Sic ergo conseruatio rerum & motio ad bonū sunt duo effectus gubernationis. Tertio consideratur effectus gubernationis in particulari, & sic sunt innumerabiles secundum diuersas rerum naturas.

¶ *Primum omnia diuina gubernationi subdantur. 2. An omnia immutabilitate gubernentur à deo. 3. An diuina gubernatio cesset ab aliquo.*

Et an aliquid diuine gubernationi renitatur. Art. 141.

IN tantum præterea extenditur gubernatio dei, quātum causalitas eius. Nā ex hoc quod deus est causa rerum sequitur quod vnumquodq; ordinet & cunctis provideat. Deus autem est omniū causa, & eius causalitati con-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 126

ita subiecta sunt, quemadmodum ante ostensum est, omnia igitur gubernationi eius subdūt. Rursus finis vltimus omnium diuina est bonitas, omnia autem ordinantur in vnum vltimum finem qui essentialiter bonus est, scilicet deus: ergo deus omnia regit sicut & alia propter seipsum fecit: non tamen omnia æqualiter mouet vel dirigit, sed singula secundum naturam seu capacitatem & gradum ipsorum.

2. ¶ Deniq; in gubernatione duo pensantur, videlicet ratio gubernationis quæ est in mente rectoris, & sic omnia immedie à deo reguntur. Ratio enim gubernationis consistit in practica cognitione, cognitio autem practica tanto perfectior est quanto distinctius discernit particularia in quibus sunt actus. Nam medius qui particularia & minima quæque in sua facultate considerat, optimus dicitur atque perfectus. Deus ergo omnia distincte cognoscit & ordinat. Secundo pensatur in gubernatione exequutio: tanto autē gubernatio dignior est quanto per eam maior perfectio gubernantis communicatur: est autem perfectius alijs esse causam bonitatis, quam esse duntaxat bonum in se, & ergo deus sic gubernat res vt vnā regat per aliam, vt sic quædam creaturæ diuinā dispositionem exequendo sint causæ bonitatis in alijs, sicut diuini regiminis extent participes, velut si magister discipulos suos faciat non solum scientes, sed aliorum quoq; doctores. Et ergo (secundum August. de Trinitate) sicut inferiora corpora reguntur per superiora, sic corporalia gubernantur per spiritualia.

3. ¶ Amplius autem quāuis aliquid fiat præter intentionē causæ particularis, nil tamen fieri potest præter ordinem gubernationis primæ vniuersalisq; causæ. Quod nāque causa particularis in suo effectu cassatur, vel impeditur, contingit ex alia causa impediēte: quā necesse est in primam vniuersalem causam reducere, cuius dispositionē nihil euadit. Vnde ex hoc quod aliquid videtur diuinæ providentiæ ordinationē effugere secundum vnā causam particularem in eadem relabitur secundum aliam causam, propter quod nec aliquid essentialiter malum est, quia ad aliquem bonum finē reduci tur, nec aliquid casuale est per relationem ad providentiam dei, sed ordinem ad particulares ac proximas causas, secundum quas quidam effectus dici possunt contingentes.

4. ¶ At verò ordo gubernationis diuinæ vno modo attenditur



D. DIONYSII CARTHYSIANI

dicitur in generali, prout egreditur à prima causa omniū gubernatiua, & sic nil diuinæ ordinationi renuitur, sed deus omnia suauiter disponit, omnia enim bonum appetunt, & omnis inclinatio tam naturalis quàm voluntaria est quædam impressio primi mouentis: sicut sagittæ motio ad signum est quædam sagittantis impressio. Secundo attenditur ordo diuinæ gubernationis in particulari, prout à causa creata egrediente egreditur, & sic quædam contrahuntur ordini prouidentie dei, in quantum contrahuntur alicui bono quod eis secundum naturam eorum cōueniens est propter quod iuste damnantur. Ita enim de impijs scriptum est *Itaie* teruius lingua eorum & adinventiones eorum contra dominum.

¶ An creatura indigeant conseruari à deo in esse 2. An conseruantur immediate à deo. 3. An aliquid possit à deo in nihilum redigi.

4. Et an aliquid redigatur in nihilum. Artic. 42.

Dupliciter insuper aliquid conseruat cultoditū, aliquid, scilicet indirecte & per accidēs, ut qui remouet corrumpens: sic namque puerum conseruat qui eum cultodit ne in puteum ruat. Et hoc modo deus quædam conseruat, non omnia, quia non habet naturalia corrumpentia. Secundo dicitur aliquid depēdere vel conseruari ab alio directe & per se, & sic omnia dependent à deo, & conseruantur ab ipso, ita quod nec ad momentum subsistere possunt, nisi conseruentur in esse à deo secundū Gregorium. Et hoc necessarium est secundum fidem & Philosophiā. Omnis enim effectus dependet à causa secundū quod est causa effectus, vel illa causæ ipsius. Quædam uero sunt causæ alterius secundum fieri, non secundum esse: ut ædificator est causa domus in fieri, esse autem domus est à forma domus, forma uero domus est ordo & cōpositio partium eius: hæc autem forma consequitur naturalē virtutem rerum quæ compaginantur in domo, esse ergo domus non est directe ab ædificare, sed fieri domus est ab eius actione. Similiter in naturalibus, agens nō est causa esse sui effectus qui est eiusdem speciei cum ipso: Si enim esset causa forma seu esse sui effectus in quantum huiusmodi, tunc esset causa propriæ formæ ac esse, nam una est utriusque formæ seu esse specifica ratio. Est tamen causa quod hæc forma sit in hac materia mouendo materiam ad formæ susceptionem, sed hoc est esse causam secundum fieri, non secundum esse domus

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 117

dum homo generat hominem vel ignis ignem. Itaque quādo effectus recipit influentiam seu impressionem causæ agentis secundum eandem rationem ut in causis inuicis effectus nō capit impressionē agentis secundum eandem rationem, agēs potest esse causa formæ effectus in quantum est in ista natura, non solum in quantum est in ista materia, sicq; est causa nō solum quantum ad fieri, sed etiam in esse: quæ admodum corpora celestia sunt fieri, sed etiam in esse: quarundam. Et tales effectus dependēt à suis causis in esse, ita quod sicut illa quæ dependent ab agente in fieri nō sūt cessante operatione agentis: ita in esse permanere non valeant subiecta casualitate & cōseruatione seu influxu agentis. Et ergo calor in aqua manere potest, igne sublato, non autem lumen in aëre sole remoto. Nam aqua receptiua est formæ ignis vel perfecte dum conuertitur in ignē, vel secundum aliquam participationem. Aër uero nullo modo est capax naturæ solis. Res demum creata comparatur ad deum, ut aer ad solem. Non enim recipere possunt diuinæ bonitatis communicationem secundum eandem rationem sed per imperfectam participationem, sic quod solus deus ens per essentiam, & causa aliorum secundum eorum esse ens per essentiam, & ergo secundum esse suum dependent à deo semper sine omni interruptione. Ideo 4. super Genesim ad litteram asserit Augustinus. Virtus dei si à creatis regendis quandoque cessaret, simul illorum desineret species. Omnis namque natura consideret. Et denuo: Sicut aer præsentem sole sit lucidus, sic homo deo præsentem illuminatur: eo autem absente continus obtenebratur, imò creatura capax non est, nec deus ei dare hoc potest quod sine diuina cōseruatione maneat, sicut nec sine diuina casualitate fieri potest. Prædicta uero cōseruatio rerum à deo non est per novam actionem, sed per actionis continuationē quæ utique est sine motu & tempore, sicut cōseruatio lucis in aëre est per continuationem influxus à sole.

2. *¶ Porro creaturæ quædam conseruant suos effectus utroque modo prædicto, scilicet tam per se quàm per accidēs. Sal enim conseruat carnes à putrefactione removendo causas putrefactionis, quædam etiam causæ creatæ aliorum sunt causæ secundum esse, ut causæ celestes sunt generabiliū causarum: quidam secundum fieri, sicut de agente eiusdem speciei cum*



D. DIONYSII CARTHUSIANI

eum suo effectu prædictum est: in causis autē subordinatis est ordo, & ergo effectus secundarum causarum primo, & principaliter à deo dependent, secundario autem à secundis causis, & tanto magis quo fuerint causæ primæ viciniores, quemadmodū secundum Aristotelem 11. Metaphysicæ: primus motus, s. diuinus est causa continuitatis generationis. Motus verò in zodiaco est causa diuersitatis eiusdem.

3. ¶ Insuper si deus esset causa rerum secundum necessitatem naturæ, ut aliqui opinabantur, non posset aliquid in nihilum redigere sicut nec potest propriam naturam mutare. Sed quia est causa rerum libera voluntate, & non ex necessitate naturæ iuxta præhabita, ideo sicut potuit res non creare sic posset eas non conseruare, sicque in nihilum verteremur, & deus esset causa huius annihilationis, solum per accidentem, scilicet subtrahendo suam influentiam sicut est causa excitationis: unde res redigeretur à deo in nihilum non per aliquam actionem, sed per cessationem ab actō.

4. ¶ Adhuc autem eorum quæ à deo sunt, quædam sunt secundum naturalem cursum, & hæc considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quædam sunt miraculose, & hæc gratiæ manifestationem concernunt. Ea verò quæ naturaliter fiunt non in nihilum rediguntur, nam vel sunt immaterialia entia, & sic non habent in se corruptionis principium, vel sunt substantiæ materiales, & sic ad minus secundum materiam manent. Materia enim cum sit primum generationis subiectum, ingenerabilis est & incorruptibilis. Item non pertinet ad gratiæ manifestationem aliquid in nihilum vertere, sed in gratia conseruare, & ideo quæ miraculose fiunt, non rediguntur in nihilum. Nulla ergo res redigitur in nihilum. Næque formæ & accidentia non sunt entia perfecta, cum non subsistant per se, sed sunt aliquid entis, & tamen eo modo quod sunt, quanuis esse desinunt, non tamen penitus annihilantur, sed remanent in potentia materiæ vel subiecti.

¶ An deus possit immediate mouere materiam ad formam. 2. Vel ad corpus. 3. Vel intellectum. 4. Vel voluntatem. Artic. 143.

Materia verò cum sit pura potentia atque à deo creata sub potestate primi purique actus seu diuinae potentie continetur, & ergo per eam ad formam ac perfici potest, quod est eam ad formam mouere. Deus igitur potest materiam mouere ad formam immediate,

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 118

diatē, id est, sine causa intermediente. Sed quia materia non continetur in virtute alicuius formæ separatæ virtualiter, i. deo nec demon, nec angelus operantur circa res materiales immediate formam imprimendo, sed corporaliū rerum femina applicando.

2. ¶ At verò quanuis deus sit causa vniuersalis & prima, potest tamen per seipsum immediate producere omnes determinatos effectus qui sunt à causis particularibus & secundis, est enim causa per voluntatem & intellectum quo omnia distincte cognoscit. Cum ergo deus possit formam imprimere materiæ per se, potest quoque corpus immediate mouere. Motus enim consequitur formam, & dans formam, dat enim virtus motiua dei sit infinita, tamen quia est extra cor, non secundum suum extremum ac libera, mouere potest non secundum suum extremum & totum posse, sed secundum voluntatis suæ libertatem seu determinationem: quod non posset si esset virtus, naturaliter operans vel materialis, sicut & physicorum probatur.

3. ¶ At verò ut deus dicitur: corpus posse mouere in quantum dat ei formam, sic quia dat intellectui creato vim intellectuales, id est, potentiam ad intelligendum vel naturalem vel etiam superadditam: & rursus quia induit intellectui species intelligibiles per quas intelligit, mouet intellectui creatum. Ipse est enim fons omnis intellectualitatis intellectualesque lucis, & ergo mouet intellectum ut causa prima ac principalis, atque efficiens.

4. ¶ Præterea sicut intellectualitatis principium est deus, ita voluntas causata est ab eo. Ostensum est quoque, quod nullum obiectum seu bonum potest sufficienter mouere voluntatem sic quod se auertere nequeat, nisi bonum vniuersale perfectum quod est deus. Nam voluntas extendit se eolare atque finitum. Vnde non potest voluntatem efficaciter mouere. Deus ergo mouet voluntatem ut obiectum, & sic ipse solus efficaciter mouet eam. Item ipse solus voluntatem tanquam causalem principium virtutis volendi, & sic deo, est proprium voluntatem mouere. Nam velle quod est actus voluntatis non est nisi inclinatio voluntatis in obiectum, cuius inclinationis est deus primum principium.



D. DIONYSII CARTHYSIANI

1. An deus operetur in omni operante. 2. An possit aliquid agere prae-
ter ordinem rebus inditum. 3. An omnia sic facta sint miracu-
la. 4. De miraculorum diuersitate. Artic. 144.

F Verunt denique qui sic deum in omni operante agere
arbitrabantur, quod nulla res creata aliquid operaretur,
sed deus omnia immediate efficeret, ita quod igitur
non calefaceret sed virtus diuina per ignem. Sed
hæc opinio irrationabilis, & ordinem causarum atque effe-
ctuum auferret à rebus creatis. Item secundum eam virtutes
naturales quas videmus in rebus, essent rebus frustra colla-
tæ, virtus enim ordinatur ad actum: imo ipsæ res frustra co-
ditiæ essent, si proprias operationes non haberent, vniquod
que enim est propter suam operationem: quemadmodum
materia propter formam, & imperfectum propter perfectum.
Aduertendum ergo, quod cum quatuor sint causæ, materia
non est actionis principium sed subiectum. Forma verò &
finis atque efficiens actus se habent, sed ordine quodam.
Nam finis mouet agentem seu efficientem, efficiens verò
formam inducit, Omne autem agens agit propter bonum, vel
apparens, vel verum. Nil verò est apparens aut verum bo-
num nisi propter summi boni aliqualem imitationem. Et sic
inquantum omne bonum mouet agentem in ratione finis,
prout diuinam bonitatem participat, dicitur deus in omni
operante agere vt causa finalis. Rursus omne efficiens secū-
dum, atque creatum, agit in virtute primæ efficientis causæ
quæ deus est, & ergo deus agit in omni agente tanquā cau-
sa primæ efficiens. Iterum deus est primus dator formarum.
Forma autem est causa intrinseca rei, & dat esse substantiale.
Quia ergo deus est causa formæ & conseruator substantialis
esse, patet quod deus in omnibus intime operatur, nec ali-
quid agit nisi in eius virtute: nec tamen per hoc proprias ope-
rationes subrahendæ sunt rebus.

2. ¶ Porro omnis causa secundum aliquem ordinem suos
producit effectus. Quemadmodum autem causalitatis causæ
primæ non dependet à causalitate causæ secundæ: sic ordo
causalitatis diuinæ non pendet ex ordine causalitatis ali-
cuius causæ secundæ, sed e conuerso. Deus ergo agere potest
præter ordinem rerum naturalem, si consideretur ordo rerum
prout à causis secundis egreditur vel dependet. Si autem con-
sideretur hic ordo prout à deo procedit qui est vniuersalis
causa

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 129

causa totius ordinis rerum, sic deus agere nequit contra or-
dinem rerum, quemadmodum operari non potest contra pro-
prium scientiam vel bonitatem. Dum autem deus agit ex-
tra ordinem naturalem, non agit contra naturam, sed supra.
Ipse enim est causa substantiæ rerum & ordinis, & ergo sius
influxus nunquam est contra naturam, sicut fluxus refluxus
hæc maris non est contra naturam sed præter eandem, est
enim ex virtute motus celestis: qui est causa motus elemen-
torum.

3. ¶ Præterea miraculum ab admiratione nomen sortitur.
Est autem admiratio, dum effectus cognoscitur, cuius causa
nescitur, quemadmodum videns solem eclipsari miratur si
causam ignorat. Et ergo quod vni mirum videtur, alter ne-
quaquam miratur, eo quod vnus causam ignorat, alter ne-
cognoscit. Miraculum verò vocatur quasi admiratione ple-
num, eo quod habeat causam simpliciter cunctis occultam,
qualis est prima causa, quæ deus est. Omnia igitur quæ præ-
ter ordinem rebus impressum à deo contingunt, miraculose
sunt, atque miracula extant. Idecirco creatio & iustificatio
quanti à deo duntaxat sunt, non tamen proprie appellan-
tur miracula, non enim fieri possunt per alium modum seu
aliam causam, & ergo non sunt præter naturalem ordinem
rerum. Dicitur quoque miraculum esse insolitum, non quoad
tempus quod raro fiat, sed quia præter consuetudinem natu-
ræ contingit, vel quantum ad modum agendi, vel propter sub-
stantiam facti, & est miraculum supra speciem naturæ non gra-
tiæ. Vnde resurrectio mortuorum erit miraculosa, quanti-
us speretur ex fide quæ ad gratiam spectat.

4. ¶ Amplius, quoniam deo sint omnia æquæ possibilis, imo
facillima, nil miraculosum vocatur per comparisonem ad
diuinam virtutem, sed per comparisonem ad naturalem po-
tentiam, quam excedit. Quo ergo effectus naturalis virtutem
magis transcendit, eo miraculosior est. Excedit autem aliquid
facultatem naturæ tripliciter. Primò, quantum ad substantiam
facti, vt penetratio dimensionem, retrocessio solis vel statio
quæ nullo modo per naturam fieri possunt. Et hæc primum
locum obtinent inter miracula. Secundò est iste excessus
non quantum ad id quod fit, sed quoad id in quo fit, vt suscita-
tio mortui, illuminatio cæci. Potest enim natura alieni influe-
re vitam & visum, sed non mortuo neque cæco. Et hæc sortun-
tur

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tur secundum inter miracula locum. Tertiò, quatum ad modum seu ordinem faciendi, ut quum mare subito pensatur in nubes & pluias virtute diuina, quod tamen natura succellue facere potest, sicut orate Helia factum cognouimus. Illa vero infimum obtinent locum inter miracula, & in singulis horum inueniuntur diversi gradus secundum diversitatem excessuum, ex quibus elucet qualiter vnum miraculū maius sit alio.

¶ Verum vnus angelus illuminet alium 2. An moueat voluntatē aliterius 3. An inferior angelus possit illuminare superiorem 4. An superior inferiorem illuminet de omnibus que cognoscit. Articulus 145.

Sicut inductum est, duo ad intelligendum concurrunt videlicet vis intellectiva atque intelligibilis species, & secundum verumque vnus angelus alium illuminet. Lumen quippe prout ad intellectum pertinet, nō est nisi manifestatio veritatis, iuxta illud Apostoli: Omne quod manifestatum lumen est. Per hoc ergo vnus illuminet alium, quod veritatis cognitionem ei infundit. Quemadmodum ergo in corporalibus rebus virtus corporis inferioris fortificatur ex præsencia virtutis corporis fortioris, ut minus calidum amplius calefit magis calido sibi præsente, sic vis intellectiva angeli inferioris confortatur ex præsencia angeli superioris, vel per conuersionem superioris virtutis ad ipsam. Hoc namque in spiritualibus agit ordo conuersionis, quod in corporalibus ordo localis propinquitatis. Iterum angelus alior species intelligibiles inferioris angeli perficit. Nam species angelorum superiorum vniuersaliores sunt speciebus angelorum inferiorum, & per vnā eandemque speciem plura atque distinctus cognoscunt, quā inferiores: quemadmodum sapiens homo ex vno principio vel propositione proposita plura aduenit & elicit quā homo indoctus. Angeli ergo superiores cognitionem suam quodammodo diuidunt, & inferioribus eam tradunt prout capaces consistunt, ut decimo quinto capitulo Cælestis hierarchie Dionysius docet. Veritatem tamen diuinā essentia omnes immediate conspiciunt, nec circa eam vnus illuminat alium, sed quantum ad cognitionem diuinorum effectuum, quos & quorum rationes tantoplenius sciunt, quo superiores sunt, & deum clarius vident. Vnde de cognitione diuinæ essentia accipi potest quod ait

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 110
Propheta: Non docebit vit fratrem suum, dies: Cognosce re dominum. Omnes enim agnoscent me. Sciendum quoque, quod angelus vnus non insinuat alteri aliquid nouum lumē, vel naturæ vel gratiæ aut gloriæ, sed confortat lumen naturale, & sic verū est quod Augustinus affirmat in lib. 18. quæstionum: Rationalis mens à solo deo immediate formatur. ¶ At verò voluntas immutatur dupliciter, vno modo ex parte obiecti, secundo ratione potentia voluntatis. Primo modo voluntas mouetur à bono, ab eo qui voluntati ostendit suum obiectum, scilicet bonum. Nullum tamen bonum efficaciter & plene mouet voluntatē nisi vniuersale perfectum: quod bonum, videlicet deus, ut dictum est. Nil quoque ostendit voluntati creatæ diuinam bonitatem sicut est, nisi deus. Angelus ergo voluntatem mouere non valet sufficienter & plene, nec sicut obiectum nec sicut ostendens illud: sed non solū ut quoddam particulare bonum, & voluntatē inclinans, ostendendo bona creatæ in deum ordinata, vnde ad amorē creaturæ mouere potest, vel dei ex creaturis. Verū ex parte potentia nil potest voluntatem mouere, nisi causa voluntatis, quæ solus est deus. Inclinatio enim in volitum est actio voluntatis. Sed hanc inclinationem ille duntaxat imitare valet, qui vim volendi donauit, quemadmodum naturalem inclinationem imitare non potest, nisi author nature. Nō solum autem inferiores angeli à superioribus illuminantur, sed purgantur & perficiuntur secundum Dionysium 8. cap. Cælestis Hierarchie. Purgatio verò atque perfectio proportionabiliter ad illuminationē se habent. Idcirco sicut deus illuminat intellectum, & mouet affectum seu voluntatem angelorum, sic purgat & perficit verumque, auferendo vniuersum defectus & tradendo vniuersum perfectionē suæ bonitatis participationem, illamque perficiens. Angelus verò, quia intellectum solū illustrat, & illum duntaxat purgat ac perficit. Nā secundum Dionysium purgatio est ne scientia, perfectio autē est consummatio in fine intellectus, qui finis est veritas cognita vnus tamē potest inducere alium ad dei amorē per modum suadentis, ut actum est.

¶ Amplius, sicut vnus ordo continetur sub alio, & ordinatur ad alium, sic vna causa subest alij, & ordinatur ad aliam. Ex ergo aliquid fieri potest secundum ordinem superiorem prætermissio processu ordinis inferioris, quatenus inferiora

D. DIONYSII CARTHUSTANI

reducantur in causam supremam, sicut omittitur iussio premissis propter regis mandatum. Et sic deus aliqua operatur circa homines præter ordinem corporalium causarum, quantum reducitur ad ipsum. Omissio autem ordinis spiritualium substantiarum nequaquam pertinet ad ordinem hominum in deum, quoniam ille ordo nobis ignotus est, ideoque nunquam prætermittitur. Patet ergo quod angelus inferior superiorum nunquam illuminat. In celesti namque hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad deum. Sic autem non est in hierarchia ecclesiastica, in qua sanctiores sapientia sunt gradu, vel etiam scientia inferiores. Unde Dionysius asserit hanc divinitatis legem immobiliter firmatam ut inferiora reducantur in deum per superiora.

4. ¶ Insuper omnes creaturæ ex divinæ bonitatis imitatione hoc habent, ut bonum quod perceperunt diffundant alijs, & communicent, sicut in naturalibus cernimus. Sol enim lumen & fons tuium ignisq; calorem emanant. Quum ergo sint angeli in perfectissima divinæ bonitatis participatione, deceat ut nil sibi proprium seruent: sed totum quod deo revelante cognoscunt, inferioribus angelis secundum capacitatem eorum inveniunt. Unde & archiepiscopus Petrus monet: Vnusquisq; sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, ut boni dispensatores multiformis gratiæ dei. Verumtamen angeli superiores manent in cognitione perfectiores, nam altiori modo cognoscunt, ideoque scientia eorum universalius appellatur. Ex quibus elicitur, quod angeli qui Christo ascendente interrogaverunt: Quis est iste qui venit de Edom? &c. non penitus mysterium incarnationis ignoraverunt, sed imperfecte illud scieverunt, pleniusque edocti sunt. Item vsque ad diem iudicii semper quedam nova supernis angelis revelantur de pertinentibus ad mundi dispositionem & maximè electorum salutem: & sic de talibus superiores super illuminare possunt inferiores.

¶ An vnus angelus alteri loquatur 2. An inferior loquatur superiori.
3. An angelus deo loquatur 4. An in tali locutione aliquid operetur localis distantia 5. Et vtrum locutionem vnus ad angelum alium omnes cognoscant. Artic. 146.

Voluntas præterea sicut præhabitu est, mouet intellectum ut actu intelligat. Rex verò intellecta primo est in intellectu habitualiter secundum memoriam, secundo

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. I. 132

secundo actualiter per actuale considerationem, tertio per comparisonem ad aliud. Quod autem aliquid actualiter consideretur quod habitualiter scitur, est per voluntatis imperium. Habitus namque est, quo quis quod voluerit videtur. Similiter quoque quod conceptus mens ordinatur ad alium est à voluntate mouente. Dum verò intellectus actu considerat quod habitualiter in se tenet, loquitur sibiipsum: quæ locutio est conceptus internus ac verbum mentale. Dum verò aliquis alteri conceptum suum pandit, tunc alteri loquitur. Per hoc ergo vnus angelus alteri loquitur, quod proprium mentis conceptum alteri per voluntatem ostendit. Non enim aliud est loqui, quam alteri mentis conceptum manifestare. Hæc autem locutio non indiget corporea voce neque sensibili signo, sicut in nobis, cum angeli immateriales consistant.

2. ¶ Deniq; omnis illuminatio est locutio, non autem e contra. Angelum verò angelo loqui, est suum conceptum ad alium per voluntatem ordinare. Quæ autem mente concepiuntur ordinati possunt ad deum, videlicet ad deum, & ita ad voluntatem intelligentis. Manifestatio ergo veritatis, prout à deo dependet (qui est regula veritatis) locutio dicitur & illuminatio: sed prout dependet à voluntate intelligentis, non est nisi locutio. Non enim pertinet ad perfectionem vnus agnoscere quid alter velit vel sciat, secundum quod illud à sua voluntate dependet, quia voluntas creata non est lux nec veritatis mensura. Inferiores ergo angeli loqui possunt superioribus, & e contra, quia non omnis locutio est illuminatio.

3. ¶ Insuper angelus deo loqui potest, non vique aliquid ei communicando, dando, vel innotescendo: sed potius à deo aliquid recipiendo, videlicet eius voluntatē de agendis consulendo vel eius maiestatem admirando.

4. ¶ Præterea locutio angelorum adiuuicē est intellectualis operatio. Talis verò operatio abstracta est à loco & tempore, & ergo localis distantia collocationem angelorum non impedit. Nam sicut loci distantia non impedit quin vnus alium possit videre, ita non impedit quin alium possit audire. Quod verò ista 6. dicitur: Clamauit alter ad alterum, non designat corporis vocis exaltationem, sed magnitudinem rei dicendæ vel feruorem affectus. Tantò enim quis minus clamat, quāto minus desiderat, secundum Gregorium.

5. ¶ Amplius ut nunc ante prædictum est, per hoc angelus loquitur



D. DIONYSII CARTHUSIANI

loquitur angelo, quod mentis sue conceptum per voluntatem ad alium ordinat. Potest autem angelus sic suum conceptum referre ad unum quod non ad alium. Ideo non oportet ut omnes angeli nesciant quid unus eorum alteri loquitur. Illuminationes tamen sunt cunctis communes & ad omnes perveniunt. Nam secundum Dionysium 14. capitulo Caelestis hierarchiae unaquaeque coelestis essentia intelligentiam sibi traditam alijs communicat. Illuminatio namque est de his, quae à prima veritate omnium operatrice emanant. Loquens autem esse potest de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae.

¶ Virum omnes angeli sint unius hierarchia 2. An in una hierarchia sit tantum unus ordo 3. An in uno ordine sint plures angeli 4. Si an distinctio hierarchia & ordinis sit à natura. Art. 147.

Est autem hierarchia sacer principatus. In principatu vero esse oportet principem & multitudinem ei subiectam & sub eo ordinatam. Cū ergo sit unus omnium princeps, ex hac parte est omnium intellectus alium creaturarum una hierarchia sub vno principe deo. Unde & Ang. duas civitates seu societates inducit libro de Civ. dei. Vnam honoris tam angelorum quam hominum, aliam vero malorum. Si autem consideretur principatus ex parte multitudinis, sic hierarchia dicitur una secundum quod multitudo vno eodemque modo recipere potest principis gubernationem. Quoniam ergo homines divinas illuminationes recipiunt sub sensibilibus formis, angeli vero in intellectualem puritate, aliam esse oportet hierarchiam angelicam atque humanam, prout à deo diversimode illuminantur. Rursus angeli diversimode à deo illustrantur. Nam superiorum species atque cognitio universalior perfectiorque, consistunt, ut saepe ostensum est. Rationes autem de quibus angeli divinitus illuminantur, tripliciter considerantur. Primum, prout à summa veritate emanant, & hoc modo eas recipere ad primam respicit hierarchiam, quae immediate ad deum extenditur, & quasi in divinitatis vestibulis collocatur secundum Dionysium 7. cap. hierarchiae coelestis. Secundum, prout à causis creatis universalibus aliquantulum iam multipliciter atque diversimode dependet, & hic est modus medius hierarchiae. Tertium, prout singularibus applicari possunt, & sic recipiuntur ab infima hierarchia. Ex quibus elucescit eos errare, qui in divinis personis hierarchiam constituant.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 138

situunt, quam super caelestem appellant. Hoc nempe est contra intentionem Dionysij, qui tertio Caelestis hierarchiae capitulo ait, quod ordo hierarchiae est, alios purgare, illuminare, perficere, alios purgari, illuminari ac perfici: quod à divinis personis alienissimum est.

2. ¶ Amplius ratio hierarchiae diversitatem ordinum exigit. Non enim esset multitudo ordinata si ordinis diversitas ei abesset. Hae vero diversitas ordinis secundum diversos actus atque officia consideratur, quemadmodum in regimine civitatis videmus. Sed omnis ista diversitas ad quandam ternarium potest reduci, quolibet enim multitudo habet principium, medium, & finem. Unde sicut in civitate sunt tres hominum ordines, scilicet summorum, ut optimatum, mediomm, & inferiorum: sic in qualibet hierarchia angelica distinguuntur tres ordines secundum varia officia & actus diversos. Sed omnis ista diversitas ad tria reducit, scilicet summum, medium & infimum, propter quod in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines. Sciendum vero quod ordo vno modo accipitur pro ordinatione diversorum gradus includentes: & sic Dionysius ait, quod hierarchia sit ordo. Secundo dicitur ordo unus gradus, sicut sunt tres ordines sub una hierarchia.

3. ¶ At vero quo aliquis naturas rerum plenius noverit: eo potest gradus & ordines, actus atque officia distinctius determinare. Nos autem angelos imperfecte cognoscimus secundum Dionysium. Et ergo eorum distinctionem ac ordinem non nisi in communi assignare valeamus, quantumvis singuli à se invicem sint distincti. Et ergo in vno ordine plures angeli continentur, qui tamen inter se distinguuntur natura, actu, officio imo quilibet proprium ordinem habet multo amplius quam sidera caeli. Idcirco in quolibet ordine ponit Dionysius primos, medios, ac ultimos, unde angeli unius ordinis non sunt simpliciter aequales, sed solum in genere.

4. ¶ Adhuc autem distinctio gubernationis pensatur secundum habitudinem ad fines diversos. Duplex autem est finis intellectualis creaturae, videlicet naturalis, prout deum cognoscit & diligit secundum naturalem facultatem: & per respectum ad hunc finem distinctio hierarchiae ac ordinis est à natura seu secundum naturalia dona. Secundus est finis intellectus creati supernaturalis, videlicet sempiterna divinitatis immo diata & clara fruitio. Secundum comparationem ergo ad hunc



D. DIONYSII CARTHVSIANI

finem distinctio hierarchie & ordinis angelorum est dispositiue vel inchoatiue à natura, completiue verò secundum dona gratuita quæ illis collata sunt secundum dignitatem & capacitatem naturæ iuxta præhabita. Homines verò sunt omnes species eiusdem. Vnde distinctio hierarchie ecclesiasticæ est solum secundum dona gratiæ, nō secundum diuersitatem naturæ.

¶ De nominibus atque proprietatibus singulorum ordinum. 2. De comparatione quoque ordinum angelicorum adinuicem. Artic. 14. 8.

Tripliciter deniq; inest aliquid alteri, scilicet per proprietatem vt quod rei ex propria natura adæquate & proprie cōpetit, vt risibile homini: per excessum quoq; vt calor soli, & perfectiones creaturarū deo & etiam per participationem, vt deitas creaturis, secundum illud: Ego dixi dijs illis. Cū ergo nomina rerum & etiam angelorum proprietates debeant significare eorum quorum sunt nomina, non debent imponi ab illo quod est rei conueniens per excessum vel participationem: sed ab eo quod ei soli & proprie competit. Spirituales autem perfectiones angelicorum spirituum habent diuersos gradus, vnde superior perfectio conuenit superioribus ordinibus per proprietatem inferiori verò per participationem. Similiter inferior perfectio conuenit ordini inferiori per proprietatem, superiori autem secundum excessum: vnusquisque tamen ordo à sua propria perfectione denominatur. Sicq; Dionysius exponit nomina ordinum secundum consequentiam perfectionum. Gregorius verò in expositione eorum magis videtur officia exteriora attendere. Nam secundum eum angeli sunt qui minima vniuersant, archangeli qui maxima, virtutes per quos miracula frequentius fiunt, potestates quibus aduersa potestates arcentur, principatus qui bonis quoque spiritibus præfunt. Itaque secundum Dionysium omnes spiritus angelici in quantum sunt manifestatores diuinorum effectuum, angeli nominantur. Nomen verò virtutum dupliciter sumitur, primo prout est medium inter essentiam & operationem, & sic omnes spiritus caelestes dicuntur virtutes, sicut dicuntur caelestes essentie. Secundò nomen virtutum designat excessum fortitudinis, & ita est proprium nomen ordinis: importat enim secundum Dionysium octauo capite caelestis hierarchie virilem & in concussam fortitudinem ad diuina

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 135

inas actiones sibi congruentes, & ad suscipiendum diuina. Gubernatio verò aliter spectat ad dominationes, aliter ad potestates, aliterq; ad principatus. Dominorū enim nō est nisi præcipere quid sit agendum, potestatum verò est præcepta ad opus ordinare, principatum verò est primitus talia exequi. Item nomen seraphim & cherubim non imponuntur à charitate & scientia, sed ab excessu charitatis & plenitudine scientiæ: semper tamen in ipsis angelorum ordinibus excellentia ordinis inferioris continentur in excellentia ordinis superioris, sed non e contrario. Throni quoq; secundum Dionysium dicuntur ad similitudinem materialium sedium, scilicet quia sunt apti recipere deū in se, & illuminationes diuinas ad inferiores deferre: extenduntur etiam immediate ad deum cognoscendo in ipso diuinorum rationes effectuum, quia ad primam pertinent hierarchiam.

¶ Porro prima hierarchia accipit rationes tertii in deo, secunda in causis vniuersalibus, tertia autem determinat eas ad speciales effectus. Deus quoq; est finis angelorū & omnium creaturarum, vnde ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis, ad mediam vniuersalis dispositio de agendis, ad vltimam applicatio dispositionis ad opus. Hæc quippe tria in qualibet operatione inueniuntur. Idcirco Dionysius considerans ordinem angelicarum proprietatum ex ipsis nominibus ordinum, illos posuit ordines in prima hierarchia quorum nomina imponuntur per respectum ad deum videlicet, seraphim, cherubim, thronos. In media verò hierarchia posuit ordines, quorum nomina vniuersalem dispositionem designant, puta dominationes, virtutes, potestates: sed principatus, archangelos & angelos in vltima hierarchia locauit, quoniam nomina eorū operis executionem important. Circa finem verò aliquis tripliciter potest se habere, primo ipsū considerando, secundo perfectam ipsius notitiam recipiendo, tertio suam intentionem in ipso figendo. Throni ergo se habent ad deum omnium finē primo modo, nā ad hoc eleuantur quod deum in se familiariter capiant, rationesq; rerum in ipso immediate conspiciunt. Et quia hoc est commune toti primæ hierarchie, quemadmodū commune est omnibus ordinibus manifestare diuinas illuminationes, ideo throni dicuntur ab illo q; toti primæ hierarchie commune est, quemadmodū infimus chorus vel ordo nomen sortitur ab



D. DIONYSII CARTHUSIANI

illo quod cunctis ordinibus est commune, ut dicatur ordo angelorum: nam ordo infimus nullā excellentiam addit supra communem manifestationem. Cherubim vero se habent ad deum omnium finem secundo modo, nam excellentiam habent superaddunt thronis, quod divina secreta eminenter cognoscunt. Seraphim quoque tertio modo se habent ad deum omnium finem, excellunt enim in hoc quod ipsi deo summo insunguntur & videntur, cuius simile cernimus in principatu terreno. Quidam enim sunt qui immediate regem accedere & alloqui possunt aliqui ultra hoc regis secreta agnoscunt, non nulli vero ultra hoc semper ei adherēt atque assistunt. Primis horum affinitantur throni, secundi cherubim, tertius seraphim. Demum ad gubernationem pertinent tria, scilicet definitio agendorum, & hoc est dominationum: dare facultatem implendi agēda, & hoc est virtutum: ordinare per quem modum & ordinem definita exequi debeāt, & hoc est potestatem. In executione vero sunt quidā quasi inchoantes actionem, & alios ad agendum ducētes ac dirigentes, & hoc est principatum: alij vero per se exequuntur, & hoc est angelorum: alij medio modo se habent, quod ad archangelos attinet. Itaque summus ordo primæ hierarchie affinitatem habet cum ultima superbeate trinitatis persona, quæ & dicitur amor.

Quæritur ordinem durent post diem iudicii. 2. Et an homines assumantur ad ordines angelorum. Articulus 149.

Duo insuper considerari possunt in ordinibus angelorum, videlicet distinctio graduum secundum differententiam naturæ & gratiæ: & quantum ad hoc ordines nunquam cessabunt, sicut nec natura corrumperetur, nec gloria desinet, quæ correspondebit merito præcedenti. Secundo considerantur angelici ordines, quantum ad executionem officiorum. Hæc autē exequutio cessabit post diem iudicii, quo ad hoc quod ordinatur ad perducendum homines ad ipsum deum: sed manebit prout consuevit in consequutione ultimi finis, seu adeptiōe dei. Et sic patet, quod ordines angelorum quo ad executionem exterioris ministerij aliquo modo manebunt, & aliquo modo cessabunt: Quemadmodum ait Apostolus primo Corinthios 13. quod Christus euacuabit omnem principatum & potestatem, cum reddiderit regnum deo & patri. Itē actiones hierarchie in

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 114

in angelis remanebunt, videlicet mutua purgatio, illuminatio atque perfectio: non quantum ad nouas influentias, sed quantum ad conseruationem. Nam sicut inferiores illuminantur per superiores, sic cognitio inferiorum dependet ex illustratione superiorum, non solum quantum ad nouam acquisitionem, sed etiam quo ad scientiæ conseruationem. Cōsimiliter homines qui per angelorum officium ad beatitudinem perueniunt, aliquam habebunt illustrationem per angelorum officia.

3. Præterea si ordines angelorum attendatur quantum ad distinctionem naturæ, sic homines non assumuntur ad eos, sicut nec sunt angeli, vel naturæ angelicæ, sic enim propriam naturam amitterent. Si vero pensentur ordines secundum dona gratiæ, sic homines assumuntur ad eos. Et quia distinctio gratiæ est formale ac completum in ratione ordinis, distinctio autem naturæ quasi materiale: ideo simpliciter cōcedendum est, homines ad angelorum ordines transferri. Et qui oppositum asserit, Christo contra dicit, dicendi: Filij resurrectionis erūt sicut angeli. Rursus 12. de Ciuitate dei August. testatur, quod una erit societas angelorum & hominum, non dōxi dicō hi quoque desipiunt, qui solos perfectos vel uirgines affirmant assumendos ad ordines angelorum.

An in demonibus sint ordines. 2. An sit inter eos prelatus. 3. An unus alium illuminet. 4. Et an subijciatur prelatus angeli. 5. An in sanctis sint ordines. Articulus 150.

Ordio præterea in demonibus perseverat sicut & animalia naturalia donati ordinem consideremus quantum ad distinctionem naturalium perfectionum, ut dictum est. Si autem loquamur de ordine quantum ad gradus gratiarum, sic demones habuerunt ordinem, quia in gratia erant creati: sed illum peccando perdiderunt, nunquam tū habuerūt gratiā consummatā seu gloriā. Quod uero sint ordines in demonibus, quo ad primum modum, elucescit ex verbo Apostoli ad Ephesios ultimo: Non est, inquit, nobis colluctatio aduersus carnem & sanguinem, sed aduersus principatus & potestates, & cæ. Quauis uero de singulis ordinibus aliqui cecidisse credantur, non tamen nomina omnium ordinum demonibus ascribuntur. Nomen enim seraphim ab ardore amoris imponitur, nomen vero thronorum ab inhabitatione diuina, nomen autem domi-



D. DIONYSII CARTHVSIANI

dominationum libertatem importat: quæ omnia peccato opponitur, unde apollaus angelis talia nomina ascribenda non sunt:

2. ¶ Denique sicut in dæmonibus permancet ordo, sic & exaltatio. Sicut enim vnus est alio perfectior in natura sic alio alterius sibi subijcitur: & sic actiones dæmonum coordinantur sicut & species eorum: actio enim sequitur modum essendi seu qualitatem naturæ. Sicut autem ordo dæmonum ex diuina est sapientia, sic eorum prælatio fundatur in diuina fortitudo. Ipsi vero concordiam veram inter se non habent, & illa quam videntur habere non venit ex amicitia, sed ex communi nequitia qua homines odiont. Sic ergo in dæmonibus est naturalis prælatio. Unde glossa prima ad Corinthios recte dicit, quod quamdiu mundus durat, angeli angelis, homines hominibus, & demones dæmonibus præstant: id hæc prælatio dæmonum redundat in maiorem miseriam superiorum.

3. ¶ At vero illuminatio est manifestatio veritatis secundum quod habet ordinem ad deum omnis veritatis fontale principium. Dæmones autem nil referunt ad dei honorem nec volunt se mutuo ad deum reducere: & ergo vnus nequaquam illuminat alium, quous mutuo loquatur eo modo quo angeli. Adhuc autem cum ex hoc vna creatura alteri præsit, quod deo vicinior est atque similior, deest angelos sanctos deo fruentes dæmonibus dominari, eosque regere, & demones subijci angelis bonis. Quædam etiam reuelant dæmonibus, quæ ad modum assessores iudicis pandunt tortoribus secreta iudicis. ¶ Viram creatura corporalis administratur per spirituales. 2. An ei ad nutum obediatur. 3. An ab ea immediate moueri possit. 4. Et an angeli boni vel mali miracula facere queant. Arist. 1. 1. 157.

Virtus promde inferior & particularis ac materialis à virtute superiori, & vniuersali & inextingibili administratur & regitur, sicut in rebus humanis videmus. Virtus enim balium à principe regitur virtusque corporis ab anima. Cum ergo substantiæ spirituales, videlicet angeli, sint rebus corporalibus digniores & efficaciores oportet ut corporales substantiæ à spiritualibus gubernentur, quædammodum tertio de Trinitate factus est August. Verumamen Aristot. ponens corpora cælestia moueri à substantiis separatis, quarum numerum assignauit iuxta numerum motuum cælestium, opinatus est spirituales substantias non habere

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I.

135

re immediatum effectum in ista inferiora, sed solum agere in corpora inferiora per motum cælestem: non enim loquebatur nisi de operatione seu actione atque effectum naturali. Sed cogimur dicere, quod spirituales substantiæ immediatum effectum habent in inferiora: multa tamen contingunt in eis quæ naturali virtute & ordine fieri nequeunt. Plato autem posuit omnia sensibilia à formis separatis immediate profuere. Auicenna vero cum Aristotele formas separatas, quæ essent sensibilibus species negans, vnā posuit substantiam separatam, quam vocauit intellectum agentem, qui præesset sphericæ activorum & passivorum, & immediate in eam operaretur. Doctores demum fidei cum Platone posuerunt diuersis rebus corporeis diuersas esse præpositas spirituales substantias. Dicit namque Augustinus libro 83. questionum: Vnaqueque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. Et secundum Damascenum diabolus fuit ex eis spiritibus angelicis qui erant prælati orbiterrestris. Origen. quoque super illud Nomen. Cum vidisset asina angelum, &c. Opus est inquit mundo angelis qui præstant super bestias, & præstant talium natiuitati, & vegetabilium plantatione exterarumque rerum incrementis. Sed hæc præsidencia non est ex determinatione naturæ angelicæ, cum infimus angelus altiorē virtutem habeat quam talia exigant: sed ex ordine diuinæ sapientiæ. Et sicut secundum Grego. ad ordinem potestatum spectant omnes angeli qui spiritibus malis præstant, eosque coercent sic ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes angeli, qui potestatem habent super res pure corporeas, nam horum ministerio miracula fieri solent.

2. ¶ Denique si formæ materialium essent omnino ab extra, vel ab ideis secundum Platonem, vel ab intelligentia vltimo secundum Auicennam, sic quod agentia particularia solum disponent materiam ad formæ receptionem: tunc materia obedire posset ad nutum substantiis separatis, maxime si materia esset ab eis creata, ut posuit Auicenna. Sed quoniam ista opinio sepe destructa, ac tæpe probatum quod solus deus est causa materiæ, & quod formæ educantur de potentia materiæ: ideo soli deo seruit materia ad nutum, & non angelis neque dæmonibus.

3. ¶ Porro secundum Dionysii. 7. capite. de diuinis nominibus, deus coniungit infimum superioris ordinis cum supremo



D. DIONYSII CARTHUSIANI

mo inferioris. Angelus ergo ratione spiritalis naturæ & dignitatis atque virtutis agere potest immediate in naturâ corporealem, quantum ad motum localem, qui vtiq; est perfectissimus motus. Angelus ergo potest corpus aliquod immediate movere, vnde fluxus reffluxusq; maris sequitur motum lunæ.

4. ¶ Insuper ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid fiat præter ordinem naturæ particularis, sic enim faceret miraculum qui lapidem projicit sursum: sed oportet vt fiat præter ordinem totius naturæ creatæ: & sic deo proprium est miracula facere, de quo scriptum est. Qui facit mirabilia magna solus. Angeli tamē dicuntur miracula facere, quia propter eorum desiderium deus miracula agit, sicut & homo miracula facere perhibetur, quoniam eo orante deus talia operatur, vel quia ministerium exhibent in operatione miraculi. Veruntamen demones aliqua agere possunt ex naturali indultia per occulta rerum semina, quorum nos ignoramus virtutem, sicut per magos Pharaonis fecerunt. Talia ergo, & sint miracula quo ad nos, non tamen simpliciter quia in potestate naturali creaturæ est quicquid efficiunt.

¶ An angelus possit illuminare intellectum humanum. 2. An possit immutare eius affectum. 3. Vel imaginationem. 4. Aut sensum. Articulus 152.

EX præinductis innoteat, quod sicut infima hierarchia celestis illuminatur à media: sic hierarchia ecclesiastica vel humana illuminatur à hierarchia angelica vltima. Et sic angelus illuminat intellectum humanum, confortando eius virtutem: intellectum per sui luminis irradiationem, & item per intelligibiliū specierum influxum. Sed hæc species angelus superior influit angelo inferiori spiritaliter nude & pure. Intellectus verò hominis non est in præsentia capax talium specierum, nisi proponantur sibi sub imaginibus sensibilium formarum, cum naturale sit ei intelligere speculando fantasmata. Et secundū Dionysium impossibile est aliter nobis lucere diuinum radium, nisi circumuecturum varijs velaminibus sensibilium specierum.

3. ¶ Præterea vt ante præhabuit est, solus deus mouere potest voluntatem creatam, tanquam motor intrinsecus, cui ipse solus sit causa & conditor voluntatis: dans sibi virtutem per quā inclinatur in rem, & ergo deus duntaxat inclinationem

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 116

nam voluntatis immutare potest. Angelus verò potest eā mouere sicut proponens seu ostendens ei aliquid ad volendum. Rursus voluntas mouetur à passionibus appetitus sensitui. Nam ex concupiscentia vel ira, voluntas diuersimode inclinatur: sicque spirituales substantiæ voluntatem possunt mouere secundum quod huiusmodi passionibus ac motus possunt in appetitu sensitui excitare. Voluntas tamen cogitur, sed libera manet. Et secundum hunc modum dicit Beda, demones esse malorum cogitationem incensores, & Damasc. immissores: non eas directe causando, cum vitius cogitativa voluntati subiaceat, sed in suadendo & cooperando.

3. ¶ Porro ostensum est iam, quod corporalis natura naturaliter subdita est spiritualibus substantijs, quantum ad motum localem, sic quod ea facere possunt in rebus corporeis, quæ per motum localem possunt productivitates autem imaginationis causantur, frequenter ex motione locali, corporaliū spirituum atque humorum, in quibus species seu sensibilia impressiones seruantur. Vnde in dormientibus fiunt appetiones ac si res ipsæ essent præsentis propter descensum sanguinis vel humorum ad sensum communem, in quibus similitudines rerum simul descendunt, & sensui interiori representantur, quandoque tam fortiter, vt etiā vigilans quædam appareant velut præsentia, vt in freneticis. Cū ergo tales locales immutationes facere possint in nobis spirituales substantiæ, certum est quod angeli & demones naturalis suæ virtute immutare possint imaginationem non tamē imprimendo formam sensibilem nunquam sensui exteriori perceptam aliter, cæcus natus posset imaginari colores. Primum enim principium fantasmæ est sensus exterior, sed per motum localem spirituum atque humorum: angelus quoque interdum simul intellectum illuminat, vt imaginata intelligat, sed non semper hoc facit.

4. ¶ Amplius sensus exterior dupliciter immutari potest, videlicet à principio intrinseco, nam interioribus perturbatis humoribus atque spiritibus, sensus quoque exterior immutatur, quem admodum lingua humore infecto cholerico, omnia putat amara. Secundo à principio extrinseco, puta obiecto. Vtiq; autem modo angelus potest sensum immutare. Nunc enim ostensum est quod interiores humores ac spiritus possint mouere, potest item corpus aut formā sensibilem sensui

D. DIONYSII CARTHUSIANI

seclusi foris abijcere, vel recenter formando, vel quod ante formatum est: sicut dum corpus assumit & in eo apparet, vt habitum est.

¶ An angeli mittuntur in ministerium. 2. An omnes mittuntur. 3. An qui mittuntur assistunt. 4. Et de quibus ordinibus mittuntur. Articulus 123.

Modo late declaratum est, quemadmodum inferiora per superiora regantur, & quod creatura corporalis per spiritualem administratur. Cum ergo sit angelus homine altior atq; simplicior, consequitur ei circa hominem operari. Cum itaque non sit vbiq; sed sit vbi operatur quando alicubi operatur vbi autem non operatur, ibi de noua incipit esse ex diuino imperio: tunc mittitur, & habet se tanquam minister. Nam opus suum ex diuino imperio efficit, ipsumque suum effectum ad deum refert ac ordinar. Minister enim est sicut instrumentum intelligent. Non autem impeditur contemplatio angeli per eius exterius obsequium seu occupationem exteriorem, quemadmodum contemplatio hominis. Nam augustinus regulant omnes suas exteriores operationes per solum intellectum, & ergo sua non impedit aliam: quia diuinarum actionum quarum vna est regula & ratio aliter, vna non impedit aliam, sed exarsat & adiunget eam. Homo vero exteriori actioni attendit secundum vires sensitiuas, quarum actiones tantum amplius operationem intellectus retardant, quanto vehementius exteriorioresque fuerint.

2. *¶* Præterea secundum legem rebus à diuina sapientia inditam, inferiora reguntur per superiora. Sed in rebus corporalibus hic ordo sæpe non observatur, deo dispensante propter ordinem altiorum; secundum quod expedit ad gratæ declarationem, vt illuminatione cæci nati suscitationeque mortui, quæ à deo immediate fiunt, sine ordine causarum intermediarum. Deus quoque posset hominibus immediate secreta reuelare, vel angelo inferiori non per superiorem angelum: sed secundum communem legem ita non facit. Idcirco quidam dixerunt quod secundum communem legem non mittuntur superiores sed inferiores: ex aliqua tamen speciali ratione seu diuina dispensatione interdum mittuntur & superiores. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Ordo enim angelorum attenditur secundum dona gratiarum, ordo vero

SVMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 137

verò gratiæ summus est. Vnde non habet ordinem superiorem propter quem prætermittatur, quemadmodum ordo nature omittitur propter ordinem gratiæ. Item ordo nature relinquitur propter fidei confirmationem, ad hanc autem confirmationem nihil valeret prætermisso ordinis gratiæ, nam talis prætermissio à nobis percipi non valeret. Rursus nullum est tam magnum ministerium, quod per inferiores exequi nequeat. Nam secundum Greg. archangeli sunt qui summa annunciant. Hinc est, quod ad Mariam non quilibet, sed Gabriel mittitur, qui tamen summum ministerium exhibuit inter omnia diuina ministeria, quippe qui verbi incarnationem insinuauit. Veruntamen sicut in diuinis personis duplex est missio scilicet inuisibilis ratione gratiæ seu spiritualis effectus, alia visibilis secundum creaturam corpoream vel assumptam, vel foris exhibitam: sic in angelis est duplex missio, vna secundum exteriorem operationem circa corporales creaturas, & sic non omnes mittuntur: alia est missio angelorum interior, secundum intellectuales actiones, prout vnus illuminat alium, & sic omnes mittuntur. Sicque intelligendum est quod ait Apost. Nonne omnes administratorij spiritus sunt in ministerium missi? &c. Vel dicendum, quod Apostolus intendit tibi probare excellentiam nouæ legis præ veteri, & ergo non loquitur nisi de angelis, quorum ministerio lex vetus exhibita est. Ideoque simpliciter dicendum est cum Dionysio, quod superiores angeli nunquam mittuntur ad exterius ministerium. Quod verò Isaias ait: Volauit ad me vnus de seraphim, intelligendum est, quod volauit ad eum vnus de inferioribus missus à superiori quodam qui erat de ordine seraphim. Vel ille dicitur missus de seraphim propter effectum. Non labia prophete incendit.

3. *¶* Præterea omnes angeli in quantum diuinam essentiam immediate conspiciunt assistere dicuntur secundum Gregorium, sed in quantum soli superiores videlicet de prima hierarchia, rationes diuinorum operum in claritate diuinæ essentiae immediate cognoscunt & alijs pandunt, sic ipsi soli dicuntur assistere, & inferiores ministrare: quauis deo omnes ministrent.

4. *¶* At verò secundum Diony. 7. cap. Cælestis hierarchiæ, proprietates atq; officia angelorum ex eorum nominibus nobis innotescunt. Idcirco omnes angeli illorum ordinum fo-



D. DIONYSII CARTHUSIANI

ras mittuntur & ministrant quorum nomina aliquam executionem designant. Nomen autem dominationum non importat executionem, sed dispositionem atque imperium de exequendis, non ergo angeli de ordine dominationum mittuntur. Omnes autem reliqui ordines inferiores ex suis nominibus executionem important. Angeli enim & archangeli ab annunciando dicuntur, Virtutes verò & potestates includunt respectum ob actum. Principis quoque est inter alios operantes priorem consistere. Propterea ministrare & mitti ad quinq; hos ordines pertinet, non autem ad quatuor ordines priores. Veruntamen secundum Dion. plures sunt angeli qui assistunt quam qui ministrant. Nam quanto aliquid in rebus creatis est dignius, tanto est magis à deo intentum & multiplicatum, sicut plenius antè expositum est. Secundum Gregorium vero plures ministrant quàm assistunt, & hoc dicitur. Mala onicorum concordat, secundum quos tanto aliqua sunt pauciora, quanto deo propinquiora, & quò amplius distant eò plus multiplicantur. Unde quod scriptum est Dan. 7. Milia milium ministrabant ei, & cetera. exponit Gregorius non multiplicativè sed indefinitè. Dionysius verò exponit hoc multiplicativè. Et ergo postea subiungatur: decies milies centena milia assistebant ei, datur intelligi quod multo plures assistant quam mittantur. Et hæc sententia rationabilior est, sicut probatum est supra, nullus tamè eorum dicit quod per prædictum numerum designetur certus numerus, vel assistentia vel ministrantium cum sint incomparabiliter plures quàm numerus ille insinuet.

¶ An angeli custodiant homines 2. An unusquisque hominum à speciali angelo custodiatur 3. An custodia pertinet ad infimum ordinem 4. An omnis homo habet angelum custodem. Art. 154.

Sicut deductum est, inferiores intellectus diriguntur per superiores: quemadmodum corpora inferiora per corpora celestia, & universalius mutabilia ac imperfecta per invariabilia atque perfecta. Cum ergo intellectus & item affectus rationalis animæ sit multipliciter labilis, infirmus & defectuosus, cõgruit ut per intellectum angelicum dirigatur & adiuvetur. Sic ergo angeli deputantur hominibus in custodiam.

2. ¶ Præterea præinductum est, quod divina providentia est specialiter, & directe circa res immortales siue perpetuas. Quæritur.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. I. 135

Quemadmodum ergo divina providentia se habet ad genera & species corruptibilium rerum, ita se habet ad incorruptibilium rerum individua. Sicut igitur unumquodque genus vel species corruptibilium rerum gubernatur ab uno angelo, sic quodlibet individuum rationalis nature seu quilibet homo custoditur ab uno proprio angelo. Nam ratione animæ est homo immortalis, & tandem in anima & corpore etiam vere perpetuus.

3. ¶ Præterea nunciare minima angelorum de infimo choro officium est. Cum ergo prædicta custodia ordinetur ad singulorum salutem, idcirco custodia cuiuslibet hominis, prout est quædam singularis persona, spectat ad angelos infimi ordinis. Et hæc appellatur custodia particularis. Alia vero est custodia universalis, & ista est multiplex secundum varios ordines rerum. Quo enim agens est universalis, eo est perfectior. Unde custodia humane multitudinis ad principatus ordinem pertinet, vel forsitan ad archangelos. Est quoque universalis, quod digniores maioresq; angeli infimi chori (in quolibet enim choro sunt primi, medij & ultimi) deputentur his qui ad maiorem gloriam sunt electi. Et de illis potest intelligi verbum Chryllo, qui ait super illud Matt. 18. Angeli eorum semper vident faciem patris, non debere accipi de quibuscunque angelis, sed eminentibus.

4. ¶ Porro quilibet homo angelum habet custodem. Hæc enim vita est via ad vitam futuram, in qua multa pericula imminant homini intus ac foris, idcirco quilibet habet in præsentia angelum custodientem, & electus habebit in celo angelum conregnantem: reprobis autem demonem punientem. Advertendum quoque quod Christus in quantum homo immediate regulabatur à verbo dei, secundum animam etiam fuit comprehensor perfectus, non ergo indiguit angelo, sed ratione passibilis corporis erat viator, sicq; debebatur ei angelus custos, non tanquam superior, sed ut minister inferior. Unde Marci 4. habetur: Quia accesserunt angeli, & ministrabant ei. Item in statu innocentie habuit homo angelum custodem: quoniam enim non imminerebat sibi periculum ab intus, quoniam ordinatus erat intrinsecus, imminerebat tamen ei periculum foris propter insidias demonis. Custodia demum angelica omnibus etiam presentis & pessimis ad multa proficua est, quoniam per eam à malis plurimis retrahuntur nam

D. DIONYSII CARTHUSIANI

& demones per angelos sanctos arcentur, ne sicut desiderant, noceant.

¶ *Virum angelorum custodia à natiuitate incipiat 2. An semper custodiant homines 3. An dolent de damnatione suorum 4. Et virum sit pugna inter angelos ratione custodie.* Articulus 155.

Quemadmodum refert Origenes super Matthæum, quidam dixerunt angelorum custodiam à baptismo incipere, alij à natiuitate, quod Hieronymo amplius placuit. Air enim: Quanta est dignitas animatum, ut vnusquisque angelum habeat ab ortu suæ natiuitatis ad sui custodiam deputatum. Istud enim rationabilissimum est. Beneficia quippe quæ homini diuinis dantur, in quantum est Christianus, à baptismo inchoantur, ut Eucharistia perceptio, & alia quedam: quæ autem omni homini impenduntur, in quantum rationalem naturam sortitus est, à natiuitate sumunt exordium. Tale verò est beneficium custodie angelicæ, sicut ostensum est. Verum quamdiu est puer in utero matris, non est corporaliter à matre separatus, sed per quædam colligationem quodammodo idem cum ea, quemadmodum fructus pendens in arbore est aliquid arboris: ideo probabilius dicitur, quod angelus qui matris est custos prolem quoque custodiat in utero existentem.

2. ¶ Præterea angelorum custodia diuinæ est providentiæ executio. Nil autem diuinæ providentiæ vnquam subtrahitur, maxime de rebus intellectualis naturæ. Nunquā ergo angelus hominem sibi commissum in toto relinquit: sed sicut deus hominem relinquere dicitur, dum eum in aliquod malū vel poenæ, vel culpæ labi permittit: sic angeli dicuntur interdum relinquere sibi deputatos, dum sinunt eos in tribulationes seu malum incidere secundum diuinorum ordinem iudiciorum. Vnde Ieremię 51. ex persona angelorum dicitur. Curauimus Babylonem, & non est curata, derelinquamus ergo eam. Et Isa. 4. Auferam sepem eius, id est, angelorum custodiam, secundum Glossam: & erit in conculcatione, videlicet domus Israël. Quauis autem angelus hominē localiter deserat, cum caelum repetit, non tamen effectum custodie subtrahit, quia in caelo existens agnoscit, quid homini accidat.

3. ¶ Denique dolor atque tristitia non sunt nisi de his quæ repugnant affectui. Cum ergo omnes beati ordini diuinę iustitię sint plene immobiliterque coniuncti, non dolent neque tristantur.

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. I. 139

statu de peccatis vel damnatione sibi commissorum. Verum tamen peccata poenarūque hominum absolute & vniuersaliter loquendo non volunt, sicut nec naua proiectionem iterum in mare: sed omnibus pensatis, id est, ordine diuinę iustitię considerato sic ea volunt sicut & deus, videlicet permissiue quoad culpam, vel actiue quantum ad poenā: quemadmodum natura pensatis penulis, vult mercium proiectionem in mare. Quod verò Isa. 55. dicitur: Angeli pacis amare scebant, ad literam dictum est de nuntijs Ezechielis regis, qui propter blasphemias Rapsacis scebant. Allegorice vero exponitur de Apostolis & predicatoribus hominum peccata desensibus. Dicit autem Origenes super illud Numeri decimo octauo: Quicquid offers primitiarum, &c. Trahuntur angeli in iudicium, an ex eorum negligētia, vel propria ignauia homines lapsi sunt. Sed illud intelligendum est, quod angeli adducuntur in iudicium, non quasi rei, sed tanquam testes ad conuincendum homines de sua ignauia.

4. ¶ Porro quod Danielis 10. ex persona Gabrielis dicitur: Princeps regni Persarū restitit mihi 21. diebus, exponit Hieronymus de angelo malo qui Gabrieli restitit, per hoc quod populum Israeliticum ad peccandum induxit: sicque liberationē eius impediuit, pro qua Daniel orauit, & Gabriel preces eius deo tunc obtulit. Gregorius verò exponit hoc de angelo sancto, & dicit angelos sanctos inter se pugnam habere de negotijs regnorum vel hominum, non propter voluntatem eorum discordiam, cum sint omnes diuinę voluntati perfecte vnitī: sed in quantum vnusquisque causas ac rationes eorum quibus præest ad diuinum iudicium refert atque sententiā dei expectat.

¶ *An homines à demonibus impugnentur 2. An tentare sit proprium demoni 3. An omnia peccata hominum ex demonum tentatione contingant.* Articulus 156.

CIta impugnationem præterea hominum à demonibus duo possunt attendi, videlicet ipsa impugnatio, & impugnationis ordo. Quorum primum à diabolo est, qui propter inuidiā hominis tentat, & propter suam superbiam usurpat sibi diaboli diuinę potestatis similitudinē, deporando certor ministros ad determinatos homines impugnandos: sicut & deus & angeli superiores per inferiores homini præfident. Secundum verò istorum, scilicet or-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

do impugnatiois ex diuina sapiētia est, qui nouit malis vi ad bonum. Sed dum impugnant ad culpam, non mittuntur à deo, sed permittuntur venire. Dum autem impugnant ad penam, videlicet homines puniendo, mittuntur à deo.

2. ¶ Denique tentare est proprie experimentum de aliquo sumere, scilicet vt sciatur aliquid circa ipsum. Vnde proximus finis tentantis est cognitio, sed ex cognitione potest aliterius alius finis intendi, vel bonus vel malus. Diabolus ergo talem cognitionem semper refert ad malum, puta vt noceat, & sic proprium est ei tentare. Nam quāuis homo interdum sic tentet, hoc tamen facit vt seruius diabolus. Deus quoque dicitur tentare, non vt aliquid sciat, sed vt aliquid sciri faciat. Mundus verò & caro non tentant, nisi instrumentaliter & materialiter, præbendo occasiones peccandi. Homo autē tentare potest bene & male. Bene, dum querit agnoscere alium vt eum iuuat atque promoueat. Male, si velit scire qualis sit alter, quatenus eum decipiat.

3. ¶ Amplius aliquid dicitur causā alterius dupliciter, scilicet directe, vt cū aliquis per se operatur ad aliquē effectum vt ignis est causā combustionis lignorum; Secundō dicitur aliquid causā alterius indirecte, videlicet disponēdo solum vel occasionem præbendo; quemadmodū qui ligna defecit est causā combustionis eorum. Diabolus ergo non est causā omnium peccatorum hominum primo modo. Non enim omnia vitia eo inligante contingunt. Nam secundum Originem, si demones non essent, nihilominus esset appetitus venereorum atque ciborum, in quibus homo sæpe excedit ex propria inclinatione seu fomite. Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Non omnes cogitationes à diabolo excitantur, sed nonnunquam ex nostri arbitrij motu causantur. Sed secundo modo omnium malorum ac vitiorum diabolus causā est, & ideo quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius asserit. Multitudo demonum omnium malorum causā est sibi & alijs. Et simile dicit Damascenus, nam ex instinctu diaboli primus homo peccauit, ex quo tota natura ad malum procliuis ac labilis facta est.

¶ An demones possint decipere homines faciendo vera miracula 2. An demon semel victus nunquam ad tentandum reuertatur. Articulus 157.

Osten-

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. I. 140

Ostenditur est paulò ante quod nulla creatura propriè possit sua virtute naturali miracula facere. Nā miraculum propriè est, quod totius naturæ ordinem excedit. Dicitur tamen demon posse miracula facere, quia per occulta ferum semina seu simili modo aliqua valet efficere, quæ facultatem ac considerationem humanā transcendunt. Quæ autem naturali virtute fieri nequeunt videri non faciunt, sed apparenter duntaxat, videlicet decipiendo sensus humanos, vel interius fantasiam ac sensum commutē immutando, ex qua immutatione resouunt species rerum ad sensus exteriores, sicque homo putat se sentire quod non sentit. Itē sicut diabolus potest sibi corpus ex aëre formare atque assumere, sic potest alijs rebus corporeis quæcumque figurā seu formā circumponere: ita vt corpus humanum videatur in figuram bestialē conuersum, quod secundum veritatem demon facere nequit. Dicit enim August. 18. de Ciuitate dei. Nec corpus humanum vlla ratione crediderim demonum arte & potestate posse in bestialia mēbra conuertere.

2. ¶ At verò quidam affirmant, quod demon semel victus ab aliquo nunquā de cetero tenter nec illum nec alium, nec de eodem peccato neque de alio. Sed contra hoc videtur sonare quod Matth. 12. de diabolo scriptum est: Reuertar in domum meam vnde exiui. Alij ergo asserūt, quod diabolus superatus possit tentare alium, sed non eūdem: quod probabilius dicitur, si tamen intelligatur quo ad certum tempus. Nam de Christo Lucæ 4. habetur: Consummata omni tentatione diabolus recessit ab eo ad tempus, & Matth. quarto dicitur: Tunc scilicet post tentationem, reliquit eum diabolus. Quod autem diabolus ad tempus à tentatione desistat, congruit diuinæ clementiæ, quæ humanæ infirmitati cōdescendit ne nimis infestetur. Congruit quoque astutiæ demonum, quia secundum Ambrosium super Lucam, demon formidat instare, quia formidat superari.

¶ An aliquod corpus sit aliūm 2. An in corporibus sint rationes seminales 3. Et an corpora celestia sint causa eorum quæ in inferioribus corporibus fiunt. Articulus 158.

Asseritur non denique, in libro fontis vitæ asseritur nullā rem materiale esse actiuā, sed actionē omnium corporalium rerum esse ascribendam virtuti spiritali separata: corporalia penetranti. Et deriuata
S iij videtur



D. DIONYSII CARTHUSIANI

videtur ista positio ex dictis Platonis, qui posuit formas quæ sunt in materia esse participatas similitudines idealium separatatum formarum, & sic actiones esse salibus formis attributas. Nam materia coartat formam, & quantitas limitat eam, sicque actiuitas eius impeditur. Hæc autem positio iam antè im probata est. Vnumquodque enim est propter aliquem finem quod attingere sine operatione non valet. Quod autem ait Augustinus quod in rebus est aliquid agens non actum, videlicet deus aliquid agens & actum, scilicet spirituales substantie, aliquid actum tantum, ut corpus, intelligendum est de tota corporali natura secundum se simul accepta: sic enim nihil est ea inferioris, nec est subiectum sub ea quod eius actionem capere possit.

2. ¶ Porro nomen naturæ primo impositum fuit ad significandum generationem viuentium, quæ vocatur natiuitas: inde quoque translatum est ad significandum omne principium motus, quod est in eo quod mouetur. Principia autem actiua & passiva generationis viuentium sunt semina quædam. Idcirco Augustinus principia actiua atque passiva generationis viuendum & naturalium operationum rationes seminales vocauit. Et dicuntur rationes per comparisonem ad rationes ideales quæ sunt in mento diuina. Primo namque habent esse in verbo secundum rationes ideales. Secundo in causis vniuersalibus creatis, quibus ab initio concreta sunt. Tertio in causis particularibus, ut in hoc animali & in hac planta. Quarto in ipsis rerum seminibus quæ sunt principia aliorum sequentium effectuum quæ generantur & producuntur, secundum Augustinum 6. super Genesim ad litteram. Vnde tertio de Trinitate ait: Omnium rerum quæ corporaliter visibilesque nascuntur, quædam occulta semina latent in corporis huius mundi elementis. Et iterum: Sicut matres sunt gravidæ foetibus, sic mundus est gravidus causis nascentium. Hæc enim rationes seminales dici etiam possunt rationes causales, nam semine est causa. Miracula quoque sunt sine rationibus seminales secundum Augustinum, quod intelligendum est de virtutibus actiuis & passiuis naturalibus, non autem sunt præter rationes causales cõmoniter sumptas, videlicet pro omni virtute passiva naturaliter indita creaturæ, ut ex ea fieri possit quicquid creator mandauerit.

3. ¶ Præterea diffinitio & imperfecta atque mobilia reducuntur in

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 141

ut in aliqua vniiformia & perfecta ac fixa. Cum ergo cælestia corpora sint inter omnia corpora maxime vniiformia & immobilia, quoniam non habent nisi motum localem: sequitur quod sint causæ motuum quæ sunt in corporibus inferioribus sunt. Et ergo quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait: Lumen solis ad generationem sensibilium confert & ad vitam, corpora mouet & nutrit, auget & perficit: quidquid ergo in inferioribus generat mouet ad formam ut instrumentum corporis cælestis, unde dicitur: Homo generat hominem & sol. Quod vero Damascenus dicit. Nos inquitens, dicimus quod corpora cælestia non sunt causæ alicuius eorum quæ hic sunt, neque corruptionis, sed potius signa sunt imbrium immutatio nemque aeris, intelligendum est quod non sunt causa inferiorum eo modo ut quidam putabant qui asserabant ea esse animata & deos principalesque causas.

¶ Virum corpora cælestia sint causæ actuum humanorum. 2. An eorum influentis demones subiciantur. 3. Et an imponent inferioribus necessitate. Articulus. 139.

Corpora ergo cælestia in corpora inferiora directe agunt ac influunt in potentias vero animæ, organicas scilicet, sensitiuas indirecte imprimunt. Nam secundum variam dispositionem organorum huiusmodi vires diuersimode agunt, scilicet bene vel male. Intellectus vero atque voluntas sunt immateriales & inorganice vires secundum præhabita. Non ergo possunt imprimere in eas nec per se neque per accidens, nisi valde indirecte, in quantum videlicet cognitio & affectio intellectualis à sensibus & sensitiuis potentiis ortum habet, sed necessitate non possunt imponere intellectui aut voluntati. Nam sensitiua pars animæ subditur rationi, ut appetitus sensitiuus voluntati. Motores etiam orbium quantum sint spirituales substantie, naturaliter tamen non agunt in inferiora nisi per motum cælestem: & ergo immaterialis pars animæ libera manet, propter quod sapiens dominabitur astris.

2. ¶ Denique de natura demonum triplex fuit opinio. Prima Peripateticorum qui negabant esse demones, & dixerunt omnia fieri virtute cælestium corporum quæ demonibus per artem nigromantiæ attribuuntur, quemadmodum 10. de Ciuitate dei Augustinus inducit à Porphyrio dictum. Sed hæc opinio manifeste est falsa & contra experientiam. Multa quippe

D. DIONYSII CARTHUSIANI

pe cernimus fieri, quæ virtute celestium corporum fieri nequeunt, sicut quod artemij loquuntur lingua ignota, & quod verus autoritateque recitant quas nunquam didicerunt, quod etiam nigromantici faciunt statuas loqui atque movere. Idcirco Platonici posuerunt dæmones esse animalia corporis aërea animo passiva, vt d. de Ciuitate dei refert Augustinus ab Epulegio dictum. Secundum hanc verò positionem ei posset dæmones subdi corporibus celestibus eo modo quo homo: sed quia ante probatum est quod dæmon est intellectualis & immateriali substantia, ideo secundum tertiam positionem dicendum quod dæmones non subiiciuntur imperfectioni celestium corporum neque directe nec indirecte, nec per se neque per accideus: quauis interdum adueniant secundum aduocationes sub certis constellationibus, scilicet vt homines in hunc errorem inducant, quod æstiment eos subdi illis, vel quia constellationes illæ sunt aptæ pro effectu intento: & ergo secundum augmenta lunæ magis vexant quosdā, qui ideo appellantur lunatici, Luna enim mouet humores & aquas. Cerebrum verò humidissimum est, quo turbato fantasia maxime perturbatur, & talis turbatio secundum lunæ augmenta fieri potest. Vel hoc faciunt dæmones sub lunæ augmentis, quatenus eteaturam dei infamant secundum Hieronymum & Chrysostomum. Item attrahuntur per quædam genera lapidum, herbarum, & carminum non nisi in quantum exhibetur eis in signum diuini cultus, cuius sunt cupidi.

3. Præterea corporum influxus celestium non imponit omnibus quæ sunt infra rationalem creaturam necessitatem, quia non omnia habet causam per se videlicet casualia atque fortuita nec rursus quælibet causa de necessitate producit suum effectum quoniam impedimentum potest euenire ex parte materię. Aliqua enim sunt quæ proprie non sunt vere vni nec proprie entia, vt albu, musicu, & talium cõcurfus non habet causam necessariam per se. Corpora quoque celestia agunt in inferiora, medijsque particularibus causis, quæ sæpe possunt deficere.

¶ Verum fatum sit aliquid. 2. In quo sit. 3. An sit mobile. 4. Et an omnia subiecta sint fato. Articulus. 160

Et autem aliquid casuale atque fortuitum si referatur ad causas inferiores, quod tamen intentum est si ad causam superiorem referatur: quemadmodum si dominus aliquis duos cõseruos ad aliquem locum mittat.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I. 141

tat, concursus seruatorum erit intentus atque præuisus per comparisonem ad dominum, casualis verò quantum ac seruos qui nihil de se inuicem præsciuerunt. Nunc autem prædictum est quædam in hoc mundo fieri à fortuna & casu. Talia igitur quidam dixerunt nullo modo esse præuisa, nec in causam superiorem referenda, vt Tullius, sicut de eo refert Augustinus libro de Ciuitate dei. Alij vero omnia quæ hic fiunt in mundo, retulerunt in aliquam causam celestem, dicentes fatum esse dispositionem stellarum in qua quis cõceptus vel natus est. Secundum hanc ergo opinionem omnia de necessitate eueniunt, quod in precedenti articulo improbatum est. Itaque omnia quæ à casu fiunt vel fortuna, in diuinam providentiam referuntur, sicut in primam causam, ad cuius comparationem nil profus casuale est siue fortuitum, sed vniuersa præuisa sunt, præordinata, præcognita. In quantum ergo cuncta quæ fiunt à deo præuisa sunt & quasi prælocuta, fatu ponere possumus. Sed sancti doctores nomen fati non admittunt propter eos qui fatum ad dispositionem astrorum retorquent. Vnde quinto de ciuitate dei Augustinus de fato loquens: Si quis, inquit, propterea res humanas fato attribuit, quia dei voluntate vel potestatem fatu appellat, sententiā teneat, linguamque corrigat. Et Gregorius Abbat, ait, à fidelium mentibus, vt fatum aliquid esse dicant.

2. Poterit dispositio seu ordinatio rerum, prout in mente diuina consistit, providentiā dici: sed prout in causis creatis digesta est, quæ diuinæ ordinationis providentiā exequuntur (deus enim per causas secundas exequitur quod in seipso disposuit) sic prædicta ordinatio fatum vocatur secundum intentionem Boëtij. Fatum ergo hoc modo est in causis creatis prout diuinitus ordinatæ sunt ad suos effectus. Idcirco secundum Boëtium, fatum est in hærens rebus mobilibus dispositio qua providentia suis quæque necit ordinibus.

3. At verò fatum si consideretur per comparisonem ad diuinam providentiam à qua velut à prima origine proficiscitur atque causatur, immobile est, incommutabile, & certum ac fixum, sicut providentia dei: quia vt dictum est quantum ad deum, nil casuale est ignotum, siue incertum. Si verò fatu referatur ad causas secundas & particulares ac proximas, mobile est: tamen necessitas fati quo ad deum est necessitas conditionata, non absoluta.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

4. *Amplius cum fatum sit dispositio providentiæ in causis secundis explicita, & velut dispersa deo quæ immediate à deo sunt, fato nō subsunt, sed soli providentiæ dei: sicut creatio, glorificatio, iustificatio, &c. Quæcunque verò divina providentia per causas secundas exequitur, fato subduntur. Vnde secundum Boëtium, quæ summæ divinitati propinqua sunt fatalis ordinis seriem ac mutabilitatem excedunt. De cetero verò ait 4. de Consolatione philosophiæ Boëtius: Seriem fac cælum ac sydera voluit, elementa contemperat, nascentia occidentiaq; per similes fortius reducit, actus fortunasq; hominum connexionem indivisibili causarum constringit.*

¶ An unus homo possit docere alium 2. An homo possit docere angelum 3. An homo per virtutem animæ valeat immutare naturam corporalem 4. Et utrum anima separata queat movere corpora motu locali. Articulus 161.

A Verolis insuper, sicut recitatum est, vnū posuit intellectum in omnibus. Platonici verò posuerūt intellectum esse animæ consecretam quorum vtrunque destructum est. Aduertendum ergo, quidā effectus sunt solum à causa extrinseca, vt forma domus, quæ non nisi ab arte quidem autem interdum sunt à causa intrinseca quādoque à causa extrinseca, vt sanitas quæ esse potest à medico & ab interiori calore, vel causa. In his autem effectibus ars imitatur naturam, nec etiam ars est principale agens, sed instrumentale atque cooperans. Natura verò seu principium intrinsecum est causa principalis, vt in sanatione medicus adhibet actiua atque passiua: sed naturales rerum virtutes sanitatem efficiunt. Scientia autem quandoque acquiritur ab interiori principio, vt dum homo per propriam inuentionem fit sciens: quandoque vero acquiritur ab exteriori principio, vt in eo qui addiscit. Prima nempe principia per lumen intellectus agentis naturaliter cognoscuntur. Dum ergo eorum cognitio applicatur his quorum homo memoriam experientumque per sensus adepius est, tunc inuenit homo scientiam per seipsum, seu proprium studium, procedendo ex cognitis ad incognitorum notitiam; Omnis enim doctrina ac disciplina secundum Philoso. 1. Posteriorum, ex præexistenti fit cognitione: & ideo dum magister discipulum instruit docet eum ad cognoscendum incognita ex quibusdam præcognitis dupliciter. Primo proponendo ei quædam instrumenta atque

auxilia

SVMME FID. ORTHOD. LIB. I.

143

auxilia, quibus vitut intellectus addiscendis, vt cum proponit propositiones non multū vniuersales quæ ex primis principijs faciliter innotescunt, vel sensibilibus signa aut exempla, vel opposita, vel similia, ex quibus discipulus manu ducitur ad considerandum ignota. Secundò facit magister hoc conligendi virtutem: sed ostendendo ordinem convenientem, ac facilem præmissarum ad conclusionem, quem ex proprio ingenio considerare non posset discipulus. Hoc ergo modo vnus homo alium docet, & scientiam in eo causat, non quod vtriusque sit vna scientia nisi ex parte obiecti videlicet rei scite, sed non ex parte subiecti. Docet autem, & docendo causat scientiā nō penitus infundendo, quia scientia discipuli non est omnino ab extrinseca causa sed partim, partim enim est ab interiori principio, quia intellectus discipuli ex auditu à magistro attendit, & ordinat in seipso fantasmata ad cognoscendum quod audit.

2. *¶ Præterea declaratum est ante quod angeli inferiores superiores nunquam de rebus diuinis illuminent, quanuis eis loqui & cogitationes ac motus propriæ voluntatis pandere possint. Summi autem inter homines, inferiores sunt infimis angelis. Nam de Iohāne Baptista, quo maior inter natos mulierum non surrexit, ait Saluator. Mat. 11. Qui minor est in regno cælorum, id est, infimus angelorum maior est illo. Nunquam ergo homines illuminare possunt angelos de rebus diuinis, sed eorum suorum cogitationes eis loquendo manifestare quæunt. Nam deo est proprie eorum secreta cognoscere. Quod verò ait Apost. ad Ephe. 3. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in deo, vt innotescat principibus & potestatibus in cælestibus, &c. secundū August. super Genesim ad litteram ira exponitur. Mihi, &c. quæ sit dispensatio sacramenti absconditi, ita dico absconditi, vt tamen principibus & potestatibus innotesceret: & sic angeli sancti ad ab Apostolis non didicerunt, sed à seculis, à principio mundi seuerunt. Vel potest dici, quod prædicantibus Apostolis aliqua angeli agnouerunt quæ ante nesciebant, quia dum aliquid in re ipsa peragitur, hoc ipsi intra se noscunt.*

3. *¶ Præterea de angelis atque dæmonibus dictum est, quod eis materia corporalis nō pateat, nec eam immutare possunt*

natura

D. DIONYSII CARTHUSIANI

naturali virtute nisi applicando determinate actiua principia ad certos effectus cauendos. Multo ergo minus potest homo per virtutem animæ materiam immutare, nisi medijs formis corporalibus, naturalibusq; virtutibus rerum. Veruntamen super illud ad Galatas 3. Quis vos fascinauit, ritati non obedire, dicit glossa. Quidam habent oculos vitiosos, qui solo aspectu inficiunt alios, maxime pueros. Quod ad est intelligendum quasi ex sola apprehensione seu imaginatione vnius, alterius corpus vel rerum corporearum materia transmutetur, vt Auicenna asseruit. Sed quia ex forti anime imaginatione immutantur spiritus corporis cōiuncti ac proprii, quæ immutatio præsertim descendit ad oculos, ex quorum infectione inficitur aër, quemadmodum speculum nonnum ac purum maculam contrahit ex aspectu feminæ menstruæ, secundum Philosophum in libro de somno & vigilia aère vero infecto, deriuatur infectio ad aliud, maxime autem ad pueros, quorum sunt tenera corpora. Cum igitur anima fuerit ad malitiam vehementer affecta, sicut maxime fit in vetulis forilegis, tunc aspectus fit alteri nociuus & venenosus, & maxime pueris.

4. Denique videmus, quod anima non mouet corpus suum, nisi sit ab ea viuificatum. Nam si mēbrum aliquod emortuum fuerit, non obedit animæ ad motum; anima autem separata nullius corpus viuificat, ideo naturali virtute nullū corpus potest separata mouere: substantiæ autem separatae non sunt naturaliter formæ corporalis materiæ, nec determinantur ad corpus, ideo omnia corpora possunt moueri. Si verò alicuius separatae substantiæ virtus determinata sit ad certum corpus mouendum, non valebit naturaliter mouere corpora superiora, sed inferiora. Et ergo secundum philosophos moueri orbis inferioris orbem superiorem mouere non potest. Cum ergo anima ex sua natura determinetur ad corpus, cuius est forma, sequitur quod aliud nullum queat mouere. Aduertendum tamen quod in Itinerario Clementis dicitur: Simon magus tenuisse apud se per magicam artem animam pueri à se occisi, per quam magicas operationes effecit. Sed credendum est, quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui se simulauit esse animam pueri illius. Augustinus equidem & de Ciuitate dei, & item Chrysostomus super Mattheum affirmant quod frequenter se dæmones simulant esse

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. I. 144
esse animas defunctorum, quatenus Gentilium errorem confirmant, qui aliud non opinabantur esse dæmones, nisi defunctorum hominum animas.

¶ An anima sensitiua traducatur cum semine. 2. An anima intellectiua si extraduce. 3. Et an omnes anime sint simul create. Aristotelis 162.

Anima nemum sensitiua, sicut ostensum est nō est forma per se subsistens, nec habet operationē aliquam à materia separatā, sed dependet à corpore in esse & agere. Sicut autem vnumquodque se habet ad esse & agere, ita se habet ad fieri seu generari siue creati. Cum ergo anima sensitiua nō sit per se subsistens, nec operans, nō competit ei per se fieri: sed tōis cōposito cuius ipsa est pars. Non est igitur creata, sed sicut pars dicitur fieri generati dom totum generatur vel fit sic anima sensitiua generatur & fit per generationem totius cōiuncti. Vnūquodque autē generatur à suo simili, ideo ipsum particulare agens ac generans est causa formæ sui generati, seu animæ sensitiuæ cōpositi quod generatur ex ipso. Ex anima enim generantis diffunditur virtus animalis ad semen vel plantæ quæ gignuntur: sicque semen in virtute animæ generantis est causa animæ sensitiuæ eius quod gignitur. Per hūc itaque modum anima sensitiua traducitur cum semine virtualiter, non substantialiter. Educitur vero de potentia materiæ in actum per influentiam caelestium corporum cooperante particulari agente. Vis autem prædicta non exigit aliquod organum, sed fundatur in spiritu in ipso semine incluso, quod est spumofum sitis, cuius virtute agens particulare agit ad speciem, vt dicitur: Homo generat hominem & sol. Item hæc vis est in semine patris, mater verò materiam formæ præbet. Anima quoque vegetabilis est in semine à principio, quantum ad actum primum, quemadmodum anima sensitiua extat in dormiente. Dum vero incipit alterare alimentum, iam facit actum secundum, & tam diu operatur, donec perducatur materia seminis ad esse animæ sensitiuæ.

2. Præterea nil operatur ultra proprium gradum ac ordinem. Cum ergo ostensum sit animam rationalem habere actiones immateriales ipsamque per se subsistere, operari & à corpore separabilem esse: impossibile est ipsam esse traductā cum

D. DIONYSII CARTHYSIANI

cum semine, vel de potentia materiæ fore eductâ. Vnde Philosophus libro de generatione animalium falsus est, quod solus intellectus de foris aduenit. Embrio enim primo animæ vegetabilem habet, nam opera vitæ quæ in eo apparent videlicet nutriti, augeri, non possunt esse ab extrinseco principio, postmodum aduenit forma sensitiua, & tunc anima vegetatiua corrumpitur. Generatio namque vniuersalis est corruptio aliterius, secundum Philosophum. In fine autem anima intellectiua per creationem infunditur, etiam in generatione animalium. Quamvis enim deus non compleat actionem corporis, prout à peruersa voluntate procedit, complet tamen eam in quantum est actus naturæ seu operatio animæ vegetatiuæ.

3. *¶* Porro ut sepe prædictum est quidam aestimauerunt animam rationalem esse eiusdem speciei cum substantiis separatæ, & ergo omnes animas hominū esse simul à principio mundi creatas cum angelis. Sed contra hanc positionem nunc sepe disputatum est atque probatum, quod anima rationalis sit naturaliter corporis forma, sic quod sine eo imperfecta esset, imò nec esse posset quod ad sui esse initium, & ideo animæ rationales non simul creatæ, sed vnaquæque creando infunditur, & infundendo creatur, quemadmodum in Psalmo dicitur. Qui finxit sigillatim corda eorum.

¶ An aliquid de alimento conuertatur in veritatē naturæ humanæ
2. Et an semen quod est generationis humanæ principium, sit de suo per se alimentum. *Articulus 163.*

D Enique ad veritatem naturæ humanæ pertinent ea sine quibus ipsa esse non potest, vel potius quod est est ratione ipsius. Quemadmodum autem de ratione humanæ naturæ in specie consideratæ sunt forma & materia, seu corpus & anima communiter sumpta, sic de ratione naturæ prout est in individuo, sunt hoc corpus & hæc anima. Sunt autem aliquæ forme, quæ non possunt saluari nisi in vna designata materia, ut formæ incorruptibilium corporum, quæ constant ex tota sua materia, ut Sol, Luna, Mercurius. Ex per hunc modum quidam arbitrati sunt, quod anima rationalis saluari non possit, nisi in determinata materia illa videlicet quæ in primo parente fuit quam primo informauit: nil quod transire in veritatem corporis humani, sed illam materiam in seipsa multiplicari, ita quod in omnibus consistat hominibus, nec aliquid de alimento conuertatur in veritatem naturæ

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 145

turæ humanæ, sed assumatur ut fomentum naturalis caloris, ne ab ipso humidum radicale consumatur: sicut plumbū vel stannum adiungitur argento ne consumatur ab igne. Sed ista opinio frivola est, talis enim multiplicatio materiæ esse non posset nisi per quantitatem, videlicet quod materia quæ primo erat sub parua dimensione, sit postea sub dimensione maiori. Hoc verò fieri nequit nisi vel per rarefactionem aut per conuersionem alicuius ipsam quod multiplicatur ut ignis multiplicatur per additionem lignorum. Sed per rarefactionem multiplicatio hæc esse non potest, sic enim corpora humana essentiam tenuissimam, imò & corpora parentum essent ratione eo amplius quo plus distant à primo parente, sicque essent subtiliora quam corpora puerorum. Restat ergo, quod multiplicatio illa fiat per conuersionem alicuius in veritatem naturæ humanæ. Non enim sit per creationem, quia secundum Gregorium omnia simul creata sunt, quo ad substantiam ipsius materiæ. Vnde in libro de vera religione dicit Augustinus. Alimenta corporis corrupta in membrorum fabricam migrant. Item omne generabile est corruptibile, si ergo anima potest vnam materiam deferere, potest aliam eiusdem rationis existentem habere, non est ergo determinata ad signatam materiam. Rursus in his quæ constant ex tota sua materia, non est nisi vnum individuum sub vna specie, ut patet de sole & cælis, &c. Dicendum ergo, quod alimentum vere conuertitur in veritatem naturæ humanæ sicut in alijs animalibus in naturam eorum, ita quod accipit speciem carnis & ossis. Nam teste Philosopho. Alimentum nutrit in quantum est potentia caro. Quod verò Christus ait: Mat. 15. Omne quod intrat in os in ventrem vadit & in secessum emittitur, ita exponitur, quod de quolibet cibo aliquid in secessum emittitur. Vnde non dixit totum, sed omne. Sciendum quoque, quod secundum medicos humidum radicale si deperdat, restaurari non potest. Nam virtus speciei in ipso fundatur. Humidum autem nutritionale, ut san guis, nondum peruenit ad speciem naturam, sed est in via ad eam, ideo subtrahi potest. Item aduertendum, quod omnis virtus quæ est in corpore passibili continuè agendo debilitatur. Vnde vis conuersiua primo adeo fortis est, ut possit cibum conuerti in naturam corporis, non solum quantum ad deperditam reparationem sufficit, sed etiam quod pro augmento



D. DIONYSII CARTHUSIANI

sufficiat. Postea autem iterum potest convertere quantum ad deperditam restorationem satis est, & tunc cessat augmentum. Postremo sic debilitatur, ut nec tamen queat convertere, quantum pro restoratione exigitur. Et sic per continuum debilitationem huius virtutis homo eadem moritur. Quem admodum vinum primo quidem aquam sibi admixtum in se convertit, sed quo plus aqua sibi immiscetur, eo amplius debilitatur, donec omnino aquosum efficiatur, ut in primo de Generatione Philosophus astruit. Pariformiter dum aliquid per se in ignem convertitur, dicitur ignis de novo generari si vero materia aliqua praeexistenti igni imponatur quae in ignem convertitur, dicitur ignis nutriti. Idecirco si tota materia simul perdat formam ignis, & alia materia in ignem vertatur, erit alius ignis. Si vero paulatim vno ligno consumptum aliud igni iniiciatur, & ita deinceps quousque omnia comburantur, perseverat idem ignis numero, nam semper transit in praeexistentis naturam id quod adiungitur. Et simile est in corporibus viventibus, in quibus per nutrimentum reparatur quod per naturalis caloris virtutem consumitur.

2. ¶ Denique alimentum primo est dissimile animali, & postea simile, paulatim enim fit processus ab imperfecto ad perfectum, seu de potentia in actum: idecirco nutrimentum successive magis ac magis accedit ad similitudinem rei quae nutritur. Id vero quod nunc actu est conversum in substantiam membrorum, seu veritatem naturae generantis, non potest pro semine accipi ad generationem aliter per decisionem seu resolutionem. Aut enim tenet naturam eius a quo resolvitur, vel non. Si tenet, tunc est ad determinatam partem corporis contractum, nec potest movere ad formationem atque naturam totius, sed certe partisi & sic semen non esset virtualiter totum, nisi dicatur quod decidatur ab omnibus partibus corporis, omniumque naturam referret. Quod dici non potest quia sic semen esset quoddam animal parvum actu, & ita generatio animalis ex animali esset per translationem: quemadmodum lutum generatur ex luto, & sicut contingit in animalibus quae vivunt divisa. Restat ergo quod semen decidatur ab eo quod fuit in potentia, ad speciem seu formam generantis: quod est superfluum alimentum, quemadmodum in lib. de Generatione animalium Arist. multipliciter probat. Et ideo vis nutritiva dicitur deferre generatiue, nam vis generatiua pro semine accipit.

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. I. 146

capit, quod nutritiva iam convertit. Cuius signum ponit Phil. quod animalia magni corporis quae multo indigent cibo, sunt pauci feminis, & modice generationis: & propter eandem causam homines pingues sunt modici feminis. Itaque assimilatio geniti ad generans non esse secundum materiam, sed propter formam agentis, quae generat sibi consimile. Ad hoc ergo quod homo assimiletur suo aui, non oportet quod materia corporalis seminis fuerit in aui, sed insit virtus ab anima aui derivata per patrem. Et secundum tale assimilationem virtutis ac formae attenditur consanguinitas, non secundum materiam. Quod autem ait Damasc. Generatio est opus naturae ex substantia generantis, producens quod gignitur, sic intelligendum est, quod generatum est ex substantia generantis in quantum semen formatur virtutem ex substantia generantis, & quoniam semen est in potentia ad generantis substantiam, & quoniam 8. super Genesim ad litter. Augustinus inducit nos omnes fuisse in Adam, non solum secundum rationem seminalem, sed insuper secundum corpulentam substantiam: non ideo dictum est quasi in Adā actualiter fuerit ratio seminalis propinqua cuilibet individui hominis, vel eius corpulenta substantia, id est, corporalis materia a matre ministrata, sed quia verum quae istorum fuit in Adam secundum originem, atque ab ipso originaliter propagatur videlicet ipsa materia & virtus activa quae est in semine patris quae rationem seminalem appellat. Christus demum erat in Adam secundum corpulentam substantiam, nam corpus eius ex virgine matre sumptum est quae vere ex Adam materialiter descendit, sed virtus activa corporis Christi non est derivata ab Adam, quinimo virtute spiritus sancti formatum agnoscitur. Ipse enim est unigenitus dei, a quo spiritus sanctus vere procedit: qui utique cum deo patre & spiritu sancto unus est deus super omnia adorandus, deus sublimis & benedictus, Amen.

¶ Libri primi Summae fidei orthodoxae.

F I N I S.

T ij

D. Dio.

D. DIONYSII CARTHUSIANI IN SE-

cundum librum Summæ fidei orthodoxæ, in quo
agitur de fine ultimo seu de beatitudine hominis,
de voluntate eiusque circumstantiis, actu, modo,
intentione, consensu & usu. De bonitate militia-
que actuum humanorum. De passionibus animæ,
earumque differentia & ordine, De amore, odio,
delectatione, tristitia, timore, ira, eorundem-
que effectibus, remedijs & vitijs oppositis. De ha-
bitibus, virtutibus, donis, beatitudinibus,
peccatis ac vitijs, eorundemque cau-
sis, effectibus & distinctionibus.

De legibus ac præceptis.

Novissimè de gra-
tia & merito.

P R A E F A T I O N C V L A .



Vris bona cum omni concupiscētia audire
sapientiam: quoniam concupiscētia sapien-
tiae deducit ad regnum perpetuum. De du-
plici concupiscētia ac delectatione loqui-
tur sacra scriptura, videlicet intellectu-
que bona est atque decora, & sensualis,
mala est ac fœda. De intellectuali enim co-
cupiscētia & delectatione scriptum est. Delectasti me do-
mine in factura tua. Et iterum: Audi filia & vide, & concu-
piscet rex decorem tuum. Et rursus: Concupiscit & deficit
anima mea in atriâ domini. De concupiscētia verò ac de-
lectatione sensuali ait scriptura: Caro concupiscit aduersus
spiritum. Et alibi: Si præstiteris animæ tuæ concupiscētiis
eius, faciet te in gaudium inimicis tuis. Quoniam ergo per-
fectio rationalis creaturæ est, sensuales atque carnales concu-
piscētiæ

SUMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 147
piscētiæ ac delectationes propter spirituales ac diuinas co-
temnere, refrenare, moderari: idcirco de virtutibus quibus
hoc fit, modo tractandum est. Quia verò vnum oppositorum
cognoscitur per reliquum, & opposita iuxta se posita euidē-
tius innotescunt: propterea de vitijs & virtutibus, & item de
passionibus animæ, sed & de beatitudine, quæ est finis virtu-
tum, tractandum est: nunc quidem in communi, in sequenti
verò additione in speciali.

¶ *trum hominis sit agere propter finem 2. An propter finem agere, sit
proprium rationali creaturæ 3. An actiones capiant speciem à
fine 4. Et de ultimo fine vita humana. Artic. 1.*

Actiones autem illæ propriè nominantur humanæ,
quæ causantur ab homine, in quantum est homo,
id est, secundum id, quo differt à cæteris. Hoc au-
tem est ratio atque volūtas, quibus homo est do-
minus operationū suarum per liberum arbitrium, quod est
facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones quæ ex de-
liberata voluntate procedunt propriè sunt humanæ, & tales
sunt semper propter aliquem finem. Obiectum namque volun-
tatis est bonum seu finis. Actio autem procedit à potentia
secundum rationem obiecti, id est, secundum modum quo
ab obiecto mouetur. Actiones autē, quas efficit homo sine
rationis & voluntatis aduertētia ac deliberatione, ut pedem
vel manum mouere, barbam fucare, non propriè dicuntur
actiones humanæ, sed hominis & ergo non habent finem à
ratione præstitutum, sed imaginatum.

1. ¶ Præterea non solum rationalis creatura, sed natura &
omne agēs agit propter finem. Finis enim est prima omnium
causarum in intentione agentis. Nam materia non acquirit
formam, nisi per actum agentis. Agens verò non producit
determinatum effectum, nisi determinetur per aliquid ad
hunc vel illum effectum. Sed determinatio hæc est in intel-
lectuali natura per rationalem appetitum: in cæteris per na-
turalem inclinationem, quæ appetitus naturalis vocatur.
Veruntamen rationem habentia mouet seipsa ad finem, alia
verò magis aguntur atque mouentur ad finem ab aliquo, sci-
licet à deo, vel intelligentia, quam se moueant ad illum, ut
bruta & inanimata. Unde proprium est rationali creaturæ, ut
operetur propter finem, tanquam mouēs seipsam ad illum.

2. ¶ Denique actus humani considerari possunt per modū
T ij actio.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

actionum & passionum. Nam homo mouet seipsum, & a se ipso mouetur. Motus autem sortitur speciem à termino ad quem, sicut dealbatio ab albedine. Cum ergo actus dicatur humani, qui à voluntate deliberata procedunt, cuius obiectum est finis, seu bonum habes rationē termini, ideo actus humani specificantur à fine velut à termino in quē tendunt. Vnde secundum Ambr. super Luc. mores proprie sunt actus humani. Et idem sunt actus moralis & humanus. Propter quod vterq; vel potius vnus sub vtroq; nomine speciem sumit ex fine. Finis enim quum sit principium & in intentione agentis primum, nō est nisi omnino extrinsecum. Aduertendum autem, quod idem actus, secundum quod semel ab operante egreditur, ordinatur tantum ad vnum finem, à quo & speciem accipit. Potest autem ordinari ad plures fines remotos subordinatos, atque ad diuersos fines voluntatis, sicut occidere hominem referri potest ad iustam mercedem, vel ad iræ ac odij mitigationem, & sic sunt diuersi actus, secundum esse morale seu speciem moris. Vnus igitur actus est vnius solummodo speciei secundum esse naturæ, ab illo fine, ad quē per se refertur. Fines verò morales, quia ex voluntate dependent, accidunt rei naturali, & econtra. Vnde idem actus secundum esse naturæ, esse potest sub diuersa specie moris, secundum quod vno modo bonus est, alio modo vitiosus.

4. ¶ Porro in omni genere causæ oportet esse statum, id est, primum & vltimum: aliter actio ad nihil terminaretur neq; ab aliquo inciperet. Est ergo in operationib; humanis vnus omnino vltimus finis, quo subtracto nullus finis secundarius posset agētem mouere. Primò enim sublato, alia quæ sunt ad primum tolluntur. Et istud est verum tam secundum ordinē finium secundum intentionē quam secundum executionem. Nā primum in executione est vnde actio incipit tendere in id quod est primum in intentione. Causæ verò per accidens indeterminatæ sunt, nec ordinem habent, sed posset in ipsis esse in infinitum processus, vt in quantitate & numero.

¶ An vnus hominis esse valeant plures vltimi fines 2. An homo vni ordini ad vltimum finem 3. Quod omnium hominum sit idem vltimus finis 4. Et an in ipso sit alia creatura conueniant. art. 2.

Et demum impossibile voluntatem hominis simul ad diuersa ferri, tāquam ad vltimos fines. Vltimus enim finis appetitur tanquam bonum perfectum atq; appetitum

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 148

tum quietans, nil ergo extra se finaliter appetendum relinquit. Item sicut in processu rationis id vocatur principium, quod per se est notum, sic in processu voluntatis principium est quod naturaliter desideratur. Hoc autē non est nisi vnū, quia natura non est nisi ad vnum, & hoc est vltimus finis. Rursus moralia specificantur à fine. Sicut ergo necesse est vnam esse communem rationem moralium, sic oportet esse vnum vltimum finem.

2. ¶ Insuper vniuersa quæ homo agit propter finē vltimum facit. Nil enim appetitur, nisi sub ratione boni vel perfecti, & sic est finis vel imperfecti, & sic appetitur tanquam medium perueniendi ad bonum perfectum, quemadmodum inchoatio ordinatur ad consummationē. Item vltimus finis se habet per modum primi mouentis. Sicut ergo secundū motores non mouent nisi ex primo mouente, sic nil mouet appetitum nisi per aliquam comparationē, vel ordinationem ad vltimum finem. Non tamen oportet, vt homo in quolibet actu, vel semper cogitet de vltimo fine: sicut non oportet, vt ambulator in quolibet passu itineris cogitet de termino viæ, sed virtus primæ intentionis manet in quolibet actu appetitus sequenti.

3. ¶ At verò de vltimo fine dupliciter possumus loqui. Primò secundum rationem vltimi finis, & sic omnes homines in appetitu vltimi finis cōueniunt. Omnes enim suam perfectionem adipisci desiderant, in quo ratio vltimi finis cōsistit. Secundò, quantum ad id, in quo inuenitur ratio vltimi finis, & ita non omnes in vltimo fine cōueniunt. Nam alij in diuitijs, alij in voluptate summam perfectionem seu vltimum finem sibi constituunt, secundum diuersam affectionem ipsorum, quemadmodum vnus gustui dulcius est mel, alij vini, alteri sicera.

4. ¶ Amplius secundum Philosophum 2. Physicor. duplex est finis videlicet finis cuius, vt pote ipsa res in qua ratio boni consistit, quemadmodum finis auari extat pecunia, & sic deus qui est finis vltimus actionis humanæ, est finis omnium creaturarum. Omnia enim conuertit ad seipsum secundum Dionysium. Alius est finis quo, id est, vnus atque adeptus rei, & sic alie res non econueniunt in vltimo fine hominis. Homo enim vnitur vltimo fini amando & cognoscendo: inferiora verò, in quantum aliquam diuinæ bonitatis simi-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

itudinem participant per hoc, quod sunt vel viuunt, aut sentiunt.

In quibus sit beatitudo, scilicet an consistat in diuitiis 2. Vel honoribus 3. In fama seu gloria 4. In potestate 5. Vel aliquo bono corporis 6. Vel voluptate 7. Vel in bono animæ 8. An in aliquo bono creato, Ar. 3.

DEniq; diuitiæ duplices sunt secundum Philo. primo Politico: unum, videlicet naturales, & hæc subueniunt homini contra naturales defectus, vt esca, potus, domus, atque vehicula. Aliæ sunt diuitiæ artificia-

les, quibus per se non inuatur natura, sed eas ars humana inuenit propter facilitatem commutationum, vt sunt denarii, qui sunt velut quedam mensura rerum venalium. Quoniam ergo naturales diuitiæ ordinantur ad hominem, & eo inferiores vtilioresque sunt, non potest felicitas in ipsis consistere, multo minus in artificialibus, nam ille ordinatur ad naturales diuitias. Sciendum quoque, quod appetitus diuitiarum est quodammodo infinitus, iuxta illud Ecclesiastici: Avarus non implebitur pecunia. Sed & appetitus summi boni infinitus est, iuxta illud: Qui edunt me adhuc esurient, tamen opposito modo. Nam quo summum bonum magis possideretur, eo amplius amatur, & e. magis spernuntur, & hoc ideo quia ipsum magis cognoscitur. Sed quo diuitiæ amplius possidentur, eo minus reputantur, & aliæ magis quaeruntur, quæ modum dominus dicit: Qui bibetis ex hac aqua (per quam temporalia designantur) sitiet iterum.

2. *Præterea, cum honor sit exhibitio reuerentiæ in signum virtutis, patet quod in honore non consistat felicitas, sed honor est signum excellentiæ, quæ maxime ad beatitudinem pertinet, unde honor beatitudinem cõcomitari potest. Item beatitudo inest beato, sed honor non inest honorato, id est, excellenti, atque felici, sed in honorante. Veruntamen amor honoris naturaliter convenit homini, & hoc ex naturali appetitu felicitatis, cuius signum est, quod homines maxime cupiunt à sapientibus honorari, & in omnibus alijs partuntur iactantiam, ne honoris detrimentum incurrant. Qui tamen propter honorem creaturæ bonum ageret, non virtuosus esset, sed ambitiosus. Proprium enim & dignum virtutis præmium est beatitudo.*

3. *Amplius, in fama vel gloria non consistit felicitas. Gloria enim secundum Ambrosium, est clara cum laude notitia.*

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 149

ria, Notitia verò humana non est causa rerum, sed causatur ab eis: & sic gloria est effectus beatitudinis, & non ipsa beatitudo. Sed in gloria dei consistit felicitas, quia diuina notitia est causa rerum, & ex ea beatitudo humana dependet, tñ humana notitia sæpe decipitur, propter quod gloria humana est fallax. Non ergo in ipsa beatitudo consistit. Rursus, si fama alterius vera est, ergo beatitudinem eius præsupponit. Si vero est falsa, nihil ponit in ipso famoso.

4. *Proinde nec in potestate consistit felicitas. Potestas enim non habet rationem ultimi finis, ipsa quoque se habet ad bonum & malum, felicitas autem est quid vltimum, & solis convenit bonis. Sunt autem quatuor rationes communes, quæ in nullo prædictorum beatitudo consistit. Prima quia omnia prædicta reperiri possunt in malis, beatitudo autem excludit malitiam. Secunda, quia nullum prædictorum est bonum per se, sufficiens & cõtensans. Tertia, quoniam omnia hæc cooperari possunt domino suo in malum. Quarta, quia homo ordinatur ad felicitatem ex propria natura seu specie. Prædicta autem à causa extranea sunt, & bona sunt fortunæ.*

5. *Præterea, nec in sanitate, seu proprii esse conseruatione consistit felicitas. Homo enim ordinatur ad aliud, cum non sit summum bonum, & sic esse eius non est per se sibi sufficiens vel intentum. Sanitas quoque non est bonum corporale.*

6. *Rursus, in voluptate corporali non extat felicitas, quoniam ipsa consequitur bona exteriora & sensibilia, quæ indigiora sunt homine. Item corporalis voluptas competit homini secundum partem animæ ignobiliorem atque sensibilem. Delectatio autem aliud non est, nisi quiescatio appetitus in bono appetenti vel vero.*

7. *At verò palam est quod ipsa substantia animæ non sit vltimus finis, cum sit de se imperfecta & pluribus indigens. Ex item quicquid in anima est, est bonum particulare & participatum, & sic non est bonum perfectum, nec satians voluntatem, quæ est boni vniuersalis. Si vero loquimur de beatitudine, quæ dicitur optima operatio, vel usus, seu adeptio perfecti boni, sic beatitudo ad bona animæ pertinet, & in actione eius perfecta consistit.*

8. *Elucescit demum ex his, quod in nullo bono creato, sed in solo deo beatitudo obiectaliter sita est. Cum enim voluntatis obiectum sit vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus*

D. DIONYSII CARTHYSIANI

est vniuersale verum: nunquam perfecte quiescere valet
luntas, nisi adeptio illo bono, in quo omnium bonorum ac de
siderabilium inuenitur plenitudo, & quo sortito nil extra re
stat. Hoc autē solo deo sublimi & benedictio competere con
stat. Ipse igitur solus est vltimus finis, atq; obiectalis beati
tudo, omnis creati intellectus.

¶ An beatitudo sit aliquid increatum. 2. An sit operatio. 3. Et cuius
potentia sit illius. 4. In quali scientia. 5. Et in quo cognoscibile
consistit. Articulus 4.

Finis (sicut iam patuit,) duplex est, scilicet res ipsa quæ
desideratur, & adeptio, seu vsus, vel possessio rei. Si er
go beatitudo vel finis dicatur res, quæ finaliter desi
deratur, sic beatitudo est bonum increatum, vt pote de
us. Sed loquendo de fine secundo modo, sic beatitudo est
quid creatum, videlicet adeptio seu vnio mentis cum deo. Ita
que considerando beatitudinem quantum ad suam causam
& obiectum, est bonum increatum; quantum verò ad suam ef
fectum, est bonum creatum.

1. ¶ Est autem beatitudo quædam summa perfectio in be
ato existens. Res verò in tantum perfecta est, quantum est in actu.
Vnde constat quod beatitudo sit essentialiter perfectissima
actio rei beate. Quod ergo ait Boëtius beatitudinem esse sta
tum, &c. intelligendum est, quod beatitudo consistit in statu
perfecto.

3. ¶ Agnosendum quoque, quod ad beatitudinem pertinet al
iquid tripliciter, scilicet essentialiter, antecedenter, & conse
quenter. Operatio autem sensitiuæ partis non pertinet ad bea
titudinem essentialiter quia per operationem sensitiuam non
attingit homo immediate bonum increatum, nec per ipsam
deo, qui omnino simplex est, vnitur. Pertinet tamen ad beati
tudinem antecedenter, quia disponit ad eam. Nam operatio
intellectualis in nobis habet ortum à sensu. Pertinet demum
ad eam consequenter, & hoc in patria, quoniam post resurre
ctionem beatam, gloria animæ redundabit in corpus, & sic
actiones partis sensitiuæ animam copiosius glorificabunt.
Non enim operationem intellectualem impediunt. Porro ad bea
titudinem duo exiguntur, videlicet essentia eius, & aliquid
quasi proprium accidens eius, quod est delectatio in vltimo
fine. Impossibile vero est beatitudinem esse in actu volunta
tis quantum ad essentiam beatitudinis. Nam voluntas fertur
in

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 150

in finem absentem dum ipsum desiderat, & in presentem cum
in ipso delectata quiescit. Beatitudo autem essentialiter est
consecutio vltimi finis. Desiderium verò non est consecutio
vltimi finis, sed motus ac via ad ipsum. Delectatio autem ad
uenit, eo quod finis est presens, & non ex hoc sit aliquid pre
sens, quia voluntas delectatur in eo. Est igitur aliud per quod
esse vltimi finis sit presens volenti, & hoc est actio intellectus,
per quam res quasi apprehensa habetur. Delectatio autem
vnionem concomitans ad voluntatem pertinet. Denique in
operatione intellectus speculatiui beatitudo consistit. Nam
beatitudo est operatio optima. Talis autem est actio intelle
ctus speculatiui, cuius obiectum est optimum intelligibi
le scilicet bonum diuinum. Item beatitudo, maxime quæritur
propter seipsam, operatio autem intellectus practici non
quæritur propter seipsam, sed propter actionem intellectus
contemplatiui. Rursus, per vitam contemplatiuam homo
communicat deo & angelis: & ergo in ipsa beatitudo con
sistit.

4. ¶ Considerandum insuper, quod cognitio speculatiuarum
scientiarum non se extendit ultra sua principia, quum virtus
eius ex illis dependeat. Principia vero earum à sensu & expe
rientia sumpta sunt. Vnde consideratio scientiarum specula
tiuarum non progreditur ultra, quam sensibiliū cognitio
ducere potest. In cognitione autem sensibiliū non consistit
felicitas, sed in cognitione alicuius quod est superius atque
præstantius intellectu humano. Quum ergo ex sensibiliū no
titia non queat intellectus noster assurgere ad cognitionem
substantiarum separatarum, constat quod vltima ac perfecta
felicitas non sit in consideratione speculatiuarum sensitiuarum
locanda. Verumtamen sicut in sensibiliū formis aliquid par
ticipatur de perfectione ac proprietate substantiarum separa
tarum: sic speculatiuarum scientiarum agnitio, est quædam
veræ & perfectæ beatitudinis participatio.

5. ¶ Præterea verum est perfectio intellectus. Nil autem sim
pliciter potest intellectum perficere, nisi quod est essentiali
ter tale, vniuersaliterque perfectum. Omnis autē veritas crea
ta, est veritas particulares & participata, & solus deus per es
sentiam veritas, & omnem veritatem includens. Nequaquam
ergo in contemplatione intelligentiæ vel angeli consistit per
fecta felicitas: sed nec in agnitione diuinæ essentię, qua
solum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

solum cognoscitur deus, quia est, & non quid est. Obiectum enim intellectus est, quod quid est, id est, quidditas rei, ut ratio de Anima dicitur. Necesse est ergo omnem intellectum beatum cognoscere essentiam dei. Sed cognitio, quia est, est imperfecta, nec quiescat, sed mentem accendit ad inquirendum quid sit, id est, ad sciendum essentiam rei. Cum ergo nemo beatus sit nisi dum nil sibi restat operandum, elucescit, quod vera & plena felicitas hominis, non sit nisi in visione diuine essentiae reponenda.

¶ An ad beatitudinem requiratur delectatio. 2. An comprehensio. 3. An corpus. 4. An perfectio corporis. 5. An exteriora bona. 6. An amicorum societas. 7. Et quid principaliter sit in beatitudine visio vel delectatio. Articulus. 5.

Quod tripliciter autem exigitur aliquid ad aliud. Primo dispositiue, secundo sicut perficiens, tertio sicut coadiuuans. 4. modo sicut cōcomitans: quoniam admodum calor requiritur ad ignem, & hoc quanto requiritur delectatio ad beatitudinem. Delectatio enim satisfatur ex hoc, quod appetitus in bono adepto quiescit. Cum ergo beatitudo aliud nihil sit, quam summi boni adeptio, sine delectatione esse non potest.

2. ¶ Denique necesse est ad beatitudinem, rem quæ est felicitatis obiectum esse præsentem: & hoc significatur nomine comprehensionis. Comprehensio tamen dupliciter sumitur. Vno modo pro visione comprehensio in comprehendere, & sic omne comprehensum à seipso, extra se finitum. Vnde hoc modo deus à seipso duntaxat comprehensibilis est. Secundo pro retentione alicuius rei iam principaliter habitæ, sicut homo dicitur aliquem comprehendere quando tenet eum. Sicque accipitur nunc, & sic quoque ab Apostolo sumitur ad Ephesios tertio, dum ait: Sic currite, ut comprehendatis. Præterea, cum rectitudo voluntatis aliud non sit, nisi debita eius ordinatio ad vltimum finem, ideo requiritur ad felicitatem & antecedenter, quia disponit hominem ut sit beatitudinis capax, quemadmodum debita harmonia facit materiam formæ capacem. Item requiritur ad beatitudinem concomitantem. Nam sicut in præsentis statu nil cupit vel amat voluntas, nisi sub communi ratione boni, sic beatorum voluntas nil potest diligere nisi sub ratione bonitatis diuinæ.

3. ¶ Insuper falsa est eorum opinio, qui asserunt animas non posse

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 151

posse beatificari, vel diuinam essentiam intueri nisi post corporum resurrectionem. Hoc enim auctoritati scripturæ non consonat, & est contra rationem. Nam secundum præinducta beatitudo sita est in clara visione diuinæ essentiae. Ad hanc autem visionem corpus nil adiuvat nec aliqua virtus organica. Sciendum tamen quod dupliciter aliquid ad aliud exigitur. Primo quasi ad eius essentiam perticiens, sicut anima requiritur ad esse hominis. Secundo tanquam perticiens ad bene esse, quemadmodum velox ingenium & corporis pulchritudo ad perfectionem hominis spectant. Et hoc secundo modo pertinet corpus ad beatitudinem. Quo enim natura rei habet esse perfectius, eo nobiliori modo agit, quia natura est principium operandi. Anima autem est naturaliter perfectio corporis, habetque inseparabilem quandam inclinationem ad ipsum: & ergo corpori reunita beatior erit.

4. ¶ Porro ad beatitudinem huic vitæ possibilem, requiritur bona dispositio corporis. Nam corporis inuoluerum omnium virtutum operationem impedit. Ad futuram vero beatitudinem corpus convenientissime dispositum exigitur.

5. ¶ Temporalia autem bona necessaria sunt ad felicitatem vitæ præsentis instrumentali, in quantum naturali necessitati deserviunt. In futura enim beatitudine nullo modo necessaria erunt. Tunc enim corpus ipsum spirituale erit, quoniam sustentatione extrinseca non indigebit, sed gloria animæ redundabit in ipsum, atque vigore animæ incorruptum subsistet.

6. ¶ Præterea, secundum Philosophum. 9. Ethicorum ad felicitatem vitæ præsentis necessarii sunt amici, non propter utilitatem, quoniam felix est sibi sufficiens: nec propter delectationem, quoniam in seipso possidet de quibus lætetur, sed propter bonam operationem, videlicet ut eis beneficiat, ut eos suscipiens benefacere delectetur, atque ab eis in benefaciendo iuuetur. Nam ad bene operandum eget homo amicorum consilio, atque auxilio, tam in actibus vitæ actiue, quam contemplatiue. Societas autem amicorum in patria, pertinet ad præmiū accidentale. Nam tota felicitatis essentia in dei fruitione consistit.

7. ¶ At vero decimo Ethicorum inquit Philosophus. quid magis principaliter ad beatitudinem spectet, visio vel delectatio. Sed non soluit. Responderi vero rationabiliter potest, quod visio sit principale in beatitudine. Nam delectatio in quiete

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tionem voluntatis consistit. Quod autem voluntas in aliquo quietatur, non est nisi propter bonitatem illius in quo quietatur. Cum ergo voluntas in actione intellectus, quæ est visio, conquiescat, hæc quietatio eius ex bonitate visionis causatur, ut pote quoniam visio est bonum ipsius.

¶ Quod homo potest beatitudinem assequi. 2. Quod unus potest ad beatitudinem fieri. 3. An beatitudo possit in hac vita haberi vel amitti. 4. An possit vel ex naturalibus adipisci. 5. Et quomodo acquiratur per cooperationem superioris creature propriorumque operum. 6. Et an omnes beatitudinem appetant. Art. 6.

Dixit denique Dionysius in libro de divinis nominibus quod sicut natura rationalis excedit sensitiuam sic intellectualis rationalem: sed difformiter. Rationalis enim natura sic sensitiuam excedit quod sensitiua ad obiectum ipsius nequaquam pertingit, quia sensus non cognoscit vniuersale, quemadmodum ratio. Intellectualis autem natura rationalem excedit, quantum ad modum cognoscendi. Veritatem namque, quam ipsa simplici cognoscit intuitu, ratio per discentiam & inquisitionem venatur. Sicut ergo intellectualis natura est beatitudinis capax, sic & rationalis, sed alio modo. Nam angelus post creationem vno actu motus factus est felix. Homo vero per tempus procedit & proficit.

2. ¶ Porro hominum omnium beatitudo, ex parte summi boni (quod est vnum & simplex & beatitudinis causa atque obiectum) est æqualis: sed ex parte adeptionis ac fruitionis huius boni, vnus alium in felicitate transcendit secundum exigentiam meriti.

3. ¶ Perfecta demum felicitas in vita presenti obtineri non valet, quia omne bonum includit, & omne malum excludit, atque in diuine essentiae visione consistit: quorum nullum huius vite miserabili, imo miserissime, competit. Dicuntur tamen aliqui modo beati, vel propter spem ac preparationem ad felicitatem futuram, vel propter aliqualem eius participationem, quæ in dei dilectione & contemplatione existit.

¶ Amplius, beatitudo vite presentis perdi potest, non autem felicitas vite future: quauis Origenes Platoniorum errores sequens, hoc dixerit. Beatitudo enim est bonum perfectum, sufficiens, & appetitum quietans. Naturaliter autem appetit homo retinere bonum quod habet: & si de hoc securus non est, affligi potest timore perdendi, vel amissionis dolore. Oportet

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 158

ter ergo beatos si vere beati sunt, esse de sua felicitate æternam securos. Item beatitudo in visione consistit diuine essentiae. Hæc autem totam capacitatem animi implet, omne excludens fastidium nec aliquid extra relinquens optandum & sic impossibile est, ut videns eam velit eam non videre. Similiter deus suam visionem beatis non subtrahit, quoniam in ipsis culpa cadere nequit. Nec potest eis auferri à causa violenta extrinseca, cum sint omnipotenti deo immediate uniti, ultra omnem naturalem virtutem.

4. ¶ Et quoniam deum per speciem cernere, omnem naturalem facultatem transcendit, non potest homo ex suis naturalibus beatitudinem adipisci, sed indiget gratia dei in presentia, & luminis gloriæ in futuro, quemadmodum dicit Apostolus. Gratia dei vita æterna.

¶ At verò quæ omnem naturalem virtutem ac legem supergrediuntur, soli deo possibilia sunt. Omnis autem creatura ceteris legibus subiecta est, atque in causalitate determinata. Cum ergo visio dei sit penitus supernaturalis, à nullo agente creatura conferri potest, sed à solo altissimo. Nihilominus vnus homo adiunatur ab alio, atque ab angelo ad beatitudinem acquirendam. Hoc enim naturalis rerum ordo colligit, quatenus inferiora per excellentiora inuenter ac perfriciantur.

5. ¶ Insuper quauis deus omnia agere queat ut vult, eam secundum sapientiam suam ordinem cuncta decenter agit. Naturale est autem, ut recipiens disponatur ad perfectionem extrinsecam, & sic opera virtuosa, & recta voluntas ad beatitudinem eriguntur. Vnde 1. de celo dicit Phil. Quod aliquam beatitudinem habet sine motu, utpote deus qui essentialiter felix est. Alij verò eam participant vno simplici motu. Alij pluribus: Nam quo plus distans intellectus creati à deo, eo pluribus motibus ad ipsum pertingunt. Homo autem est infimus in ordine intellectualium creaturarum. Plurimis ergo moribus eget, ut summo bono necesse vniuerque possit.

6. ¶ Porro beatitudo dupliciter consideratur. Primum secundum communem suam rationem, videlicet in quantum est quoddam summum bonum, satians voluntatem, & sic omnis hominum naturaliter beatitudinem appetit. Nam vnusquisque propriam voluntatem satiari bono desiderat, cum bonum sit voluntatis obiectum. Secundum, secundum specialem suam rationem, prout scilicet reperitur in aliquo certo bono, & sic non

D. DIONYSII CARTHUSIANI

non omnes appetunt beatitudinem. Aliqui enim ignorant in quo vera beatitudo consistit. Multi quoque impossibile aestimant, deum à creaturis posse cognosci, in cuius tamen visione consistit vera ac summa felicitas.

¶ An voluntarium insit homini. 2. An etiam brutis. 3. An esse possit sine actu. 4. An violentia queat voluntati inferri. 5. Et virum violentia & metu concupiscentia & ignorantia reddant inuoluntarium. Articulus 7.

Praterea quædam mouentur à causa intrinseca, vt animata, quædam à principio extrinseco, vt cum lapsa mouetur deorsum. Eorum verò quæ mouentur à principio intrinseco, quædam mouent se ipsa, puta quæ finem cognoscunt. Omne enim mouens & agens agit mouetq; propter aliquem finem. Ergo quæ finem sui operis non agnoscunt, non mouent se ipsa. Quæ autem mouent se ipsa, & finem ac rationem actus sui agnoscunt, horum actus & motus voluntarij appellantur. Hoc autem homini competit. Est ergo in homine voluntarium. Nam voluntarium dicitur, cuius principium est ab intra sciente.

1. ¶ Animalia demum bruta quoniam finis sui perfectam notitiam non habent (Nam & si finem per sensum aliquo modo cognoscunt, nō tamen rationem sui finis agnoscunt) ergo non inest eis proprie voluntarium: sed sicut competit eis imperfecta finis cognitio, sic & incompleta voluntarij ratio, quæ non est simpliciter voluntarium.

3. ¶ Ac verò voluntarium dicitur, quod exiit à voluntate. Voluntas verò dupliciter causa est, scilicet directè, scilicet quod procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio à calore. Indirectè, ex hoc ipso quod non agit, vt cum id non facit quod debet: quemadmodum natura per suam absentiam est causa naufragij. Et sic ergo nihil est proprie ac directè voluntarium, nisi quod ab actione voluntatis procedit, vel ab ipsa voluntate. Sed indirectè ipsum non velle, & non agere voluntarium extat, quoniam voluntas facere negligit quod sibi incumbit.

4. ¶ Deniq; actus voluntatis est duplex videlicet elicitus, puta quod immediate à voluntate procedit, vt velle amare, & sic voluntas cogi non valet: quoniam actus talis alius nō est, nisi inclinatio ab interiori principio cognoscente. Quod aut per violentiam vel coactionem fit, est ab exteriori principio

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 15

capio. Alius actus voluntatis est imperatus, quem scilicet ipsa imperat, & per aliquam exercet potentiam: vt ambulare, comedere. Et quantum ad tales actus potest violentia voluntati inferri. Nam interiora membra ac organa impediti possunt, ne voluntatis imperium exequi queant.

5. ¶ Præterea violentia directe contrariatur voluntario & naturali, quia vtrunque est ab interiori principio. Sicut itaq; in naturalibus violentia efficit aliquid esse innaturale, vt cū graue proiecit sursum, sic in intellectualibus facit inuoluntarium. Dicitur autem voluntarium actiue & passiue, quæ ad modum naturale. Sive enim voluntas aliquid agat siue aliquid pati velit, voluntarium dicitur.

6. ¶ Amplius, secundum Phil. & Grego. Nisenum libro de homine, quæ metu fiunt, sunt partim voluntaria, quia secundum se non placent, & partim voluntaria, quoniam in certo casu sponte fiunt, causa vitandi periculi, vt projectio rerum in mare. Sed ista sunt magis voluntaria, quam inuoluntaria. Nam executio voluntaria est. Vnde huiusmodi sunt inuoluntaria secundum esse quod habent in apprehensione, voluntaria verò secundum esse quod habent in actu. Ab eo autem quod actuale est, nomen & ratio sumitur. Item inuoluntarium est, cuius principium est ab extra, non conferente vim passio, id est, non cooperante nec inclinationem habere, sed in his quæ metu fiunt, cooperatur voluntas.

7. ¶ Insuper, concupiscentia non tollit, sed augeat voluntarium. Inclinat enim voluntatem ad volendum rem concupitam. Concupiscentia tamen, quoniam rationem exacerbat, facit hominem velle quod ante non voluit.

¶ Et quoniam ratio præexigitur ad actum voluntatis, ideo ignorantia, in quantum cognitionem rationis priuat, inuoluntarium causat. Non tamen omnis ignorantia: Nam ignorantia ad voluntatis actum se habet tripliciter, scilicet cōcomitanter, vt dum ignoratur quod fit, quod etiā fieret quāvis sciretur, vt cū homo vult occidere hostem, sed ignorans eū, putat eorum occidere, sed occidit hostem. Talis ignorantia (secundum Philo.) non causat inuoluntarium, quia in ea nil fit voluntati contrarium, sed facit non voluntarium, quia nō potest esse actu volitum, quod est ignoratum. Secundo, se habet ignorantia ad voluntatem consequenter, videlicet cū ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc dupliciter accidit. Pri-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

mò cum aliquis vult aliquid ignorare vt se à peccato excuset & ne retrahatur à culpa. Hec est ignorantia affectata. Secundo, cum quis non scit quod debet & potest, vel nò curat discere illud, neq; aduertit. Et nulla istarum facit simpliciter inuoluntarium. Tercio habet se ignorantia ad voluntatem antecedenter, videlicet quando non est voluntaria, sed est causa volendi quod alias homo non vellet, vt cum quis ignorat aliquam actus circumstantiam, quam non tenetur agnoscere, velut si aliquis sagittam proijciendo, trāscuntem occidit, cum tamen ignorauit aliquem esse in via etiam debita adhibita diligentia. Talis igitur ignorantia inuoluntarium simpliciter causat.

¶ Quia sit circumstantia 2. An sit à theologo attendenda 3. Quod sint circumstantia 4. Et quæ sint principales. Art. 8.

Quemadmodum autem à distantia loci accipitur nomen distantia, ad designandum omnem diuersitatem in rebus, sic circumstantia originaliter sumitur à circumstantia secundum locum. Sicut enim illud localiter rem circumstat quod ipsam attingit, & tamen ei extrinsecum extrat sic conditiones actuum humanorum, quæ ipsos actus concernunt & tamen extra eorum substantiam sunt, circumstantia appellantur.

1. ¶ Quoniam quidem theologi est considerare actus humanos, in quantum per eos homo ad beatitudinem ordinatur: ideoque eius est circumstantias actuum humanorum perpendere, quia per circumstantias debitas, sit actus suo fini proportionatus. Rursus, per circumstantias fiunt actus boni ac meritorij, ideoq; considerandæ sunt à theologo circumstantia actuum humanorum.

3. ¶ Sunt demum circumstantia septem, secundū Tullium, quæ hoc versu clauduntur: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur quomodo, quando. Pensandum est enim in actibus quis fecerit, quibus auxiliis operatus est, quid egit, quando egit, quo loco, quo fine, quali modo. Illud verò quod dicitur de fine & causa materiali, scilicet quid egit non est accipiendum de principalibus, sine atque obiecto. Nam inde sumitur species actus, sed de aliquo fine adiuncto, & quadam proprietate circa obiectum, vt quod fortiter agat propter subsidium ciuitatis, vel aliquem alium quando eundē infrigidet sancti vel laici.

4. ¶ Pos.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 154

4. ¶ Porro actus proprie dicuntur humani, in quantum voluntarij. Quia igitur finis maxime mouet voluntatem, ideo potissima circumstantia est, quæ respicit causam finalem, videlicet cur aliquid fiat. Secunda quæ respicit obiectum, puta quod aliquis fecit. Aliæ vero sunt magis & minus principales, secundum propinquitatem & conformitatem ad aliquam harum.

¶ Verum voluntas sit tantum boni & finis 2. Et an sit mediocris ad finem 3. An mouetur vno motu in vtrunq; Art. 9.

Voluntas præterea est rationalis appetitus. Omnis autem appetitus est circa aliquod bonum. Nam vnum quodque mouetur in aliquid sibi consimile. Et ergo sicut appetitus consequitur rem appetentem, in quantum est ens in actu, sic mouetur in aliquid sub ratione alicuius actualitatis ac bonitatis. Quemadmodum vero appetitus seu inclinatio naturalis, consequitur formam in natura existentem, sic appetitus cognoscitiuus consequitur formam per cognitionem apprehensam. Vnde sicut id ad quod fertur appetitus naturalis, est bonum in re, sic obiectum appetitus cognoscitiui, id est animalis ac rationalis, est bonum in apprehensione, quod esse potest siue sit bonum verum, siue solum apparent. Voluntas ergo semper est boni veri vel apparentis.

2. ¶ Denique voluntas vno modo dicit potentiam, & sic est tam finis, quam eorum quæ sunt ad finem: quia in vtriusque est ratio boni quod est voluntatis sic sumptæ obiectum. Alio modo voluntas dicitur actus voluntatis, & sic est proprie finis ipsius. Nam finis propter se queritur ac desideratur. Media autem ad finem, in quantum referuntur ad finem. Vnde in eis non amatur nisi finis.

3. ¶ Sciendum quoque quod voluntas fertur in finem dupliciter, primo absolute secundum se, & sic potest moueri in finem sine hoc, quod simul moueatur in ea quæ sunt ad finem, præsertim cum finis præcedit tempore media ad ipsum. Quemadmodum medicus primo cogitat de sanitate secundum se, postmodum de modo inducendi eandem. Secundo fertur voluntas in finem, in quantum finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & sic vno motu fertur in vtrunque, quia secundum Philosophū. Vbi est vnum propter alterum, est tantum vnum.

V. ij

¶ Verum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ *Verum voluntas mouetur ab intellectu 2. An ab appetitu sensitiuo 3. An à seipsa 4. An ab aliquo exteriori principio 5. An à corpore quoque caelesti 6. Vel à solo deo tanquam ab exteriori principio. Articulus 10.*

Oportet demum id quod est in potentia, reduci in actum per aliquod actuale. Voluntas autem est in potentia ad duo, videlicet ad exercitium sui actus & ad determinationem proprii actus circa certam materiam. Intellectus autem reducit eam in actum quantum ad primum. Sicut enim imaginatio repræsentat appetitui sensitiuo suum appetibile sic intellectus voluntati ostendit suum desiderabile seu obiectum, & sic actualiter appetit. Quantum verò ad secundum, sic obiectum determinat voluntatem. Semper enim obiectum determinat suam potentiam ad speciem actum. Nam actus specificatur per obiectum, in quantum est eius naturæ, & à fine in quantum scilicet actus est ens morale.

1. ¶ Insuper appetitus sensitiuus mouet voluntatem. Nam secundum variam dispositionem passionum in parte sensitiua, ipsa superior pars animæ diuersimode se habet in volendo & nolendo, & quod homini bonum videtur passione cõsuet gente, videtur ei malum illa cessante. Quicquid autem sub ratione boni continetur, esse potest voluntatis obiectum, & eam mouere.

3. ¶ Adhuc autem sicut se habet principium in scibilibus, sic finis in agibilibus. Quemadmodum ergo intellectus per hoc quod prima principia nescit, seipsum in actum scientiæ considerando perducit, sic voluntas per hoc quod vult finem mouet seipsam ad finem optatum. Mouet etiam voluntas omnes alias animæ vires, quia omnium aliorum obiecta sunt quædam particularia bona, & fines: & sic ordinari possunt in vltimum vniuersalemque finem ac summum bonum quod est voluntatis obiectum. Et ita voluntas mouet eas in genere cause finalis.

4. ¶ Ex prædictis autem elucescit, quod voluntas ab exteriori mouetur. Nam & ab obiecto mouetur, & ab intellectu. Immo necesse est primum motum ipsius, ex aliquo actu cognitionis procedere. Cum enim ex hoc, quod vult finem mouet seipsam in actum respectu eorum, quæ sunt ad finem: hoc agere nequit, nisi mediante consilio. Veruntamen proximum principium

SVMME PID. ORTHOD. LIB. II. 155

pium voluntarij motus, est semper ab intra.

5. ¶ Porro corpora cælestia mouent voluntarè, in quantum mouent quædam exteriora voluntatis obiecta, & corporalia organa, ex quibus voluntas disponitur, sed non cogitur. Eo autem modo, quo voluntas mouetur ab aliquo superiori agente ad exercitium sui actus, non mouetur à corporibus cælestibus. Voluntas enim in ratione, id est, parte rationali secundum Philo. 3. de Anima. Sicut igitur ratio, sic & voluntas est immaterialis & inorganica virtus. Nullum autem corporale agens extrinsecum, agere potest directe in immaterialem naturam, quoniam res incorporeales sunt formaliores vniuersaliorisque potestatis quam aliquod agens corporeum. Quia tamen appetitus intellectiuis à sensitiuo mouetur, indirecte redundat influxus cælestium corporum in voluntatem quo ad hoc quod secundum dispositionem inferioris appetitus vario modo afficitur, & etiam secundum naturalem complexionem, quæ à cælesti causalitate efficitur.

6. ¶ At verò motus voluntarij est ab interiori principio, sicut & naturalis. Quemadmodum verò naturalia moueri ab exteriori principio queunt, non tamen talis motus est naturalis nisi tale principium sit aliquod causa substantiæ rerum mobilium, sicut dicit Philosophus, grauia & leuia à generante moueri. Conformiter actus voluntatis esse non potest voluntarij ab exteriori mouente, nisi id sit causa voluntatis. Causa autem voluntatis, non est nisi deus creator. Anima nunque rationalis est ab extra. Et iterum quia voluntas ordinem habet ad vniuersale bonum. Ideoque nil eam facere potest nisi quod est vniuersale bonum, quod est deus sublimis & benedictus. Omne enim agens secundum, est particulare limitatumque bonum. Causa verò particularis vniuersalem impressionem seu inclinationem non causat. Unde materia, quia est ad omnes formas in potentia, à nullo particulari agente potuit effici.

¶ *An voluntas ad aliquid naturaliter moueatur 2. An mouetur de necessitate à suo obiecto 3. An ab inferiori appetitu 4. Et à deo. Articulus 11.*

Natura verò diuersimode sumitur. Primo pro principio intrinseco in rebus mobilibus, & sic materia & forma vocatur natura. Secundo sumitur pro essentia rei, & sic quod conuenit enti secundum suam

D. DIONYSII CARTHVSIANI

substantiam, atque per se, dicitur naturale. Omne autem quod est innaturale, reducitur ad aliquod naturale. Sic ergo secundum modo sumendo naturam, semper principium eorum, quae alicui insunt, naturale existit. Vnde quemadmodum prima principia intellectus, sunt naturaliter nota, sic prima principia motuum voluntariorum, sunt naturaliter volita. Haec autem sunt bonum, sub communi ratione boni ut ultimus finis. Omnia quoque quae volenti secundum suam naturam conveniunt, ut cognitio veri, esse, vivere. Nam voluntas radicatur in ipsa natura, & ergo ista naturaliter appetit.

1. Quod denique ut praestensum est, voluntas dupliciter movetur, uno modo quantum ad exercitium sui actus, & sic à nullo obiecto de necessitate movetur. Potest enim unusquisque de quolibet obiecto non cogitare, & per consequens id non velle. Alio modo movetur quantum ad specificationem sui actus, & sic ab aliquibus de necessitate movetur, ab aliquibus autem non. Nam ab eo quod universaliter atque totaliter bonum est, de necessitate movetur, quemadmodum visus ab eo quod secundum se totum coloratum existit, si ei directe obijciatur. Si vero proponatur voluntati aliquid, quod non est secundum omnem considerationem bonum, in illud non necessario fertur, sed potest illud non velle, in quantum concipitur ut non bonum. Semper enim in motu potest à suo obiecto pensanda est ratio, secundum quam obiectum movet potentiam. Patet igitur, quod voluntas nil de necessitate desiderat, nisi bonum omnino perfectum, quod est beatitudo. Omnia vero alia potest repudiare, atque appetere secundum considerationes diversas.

3. Praeterea, appetitus sensitivus movet voluntatem, in quantum obiectum eius voluntati ostenditur, quod ratione passionis, quam homini ingerit, eundem disponit ut iudicet aliquid esse conveniens, quod passione cessante non iudicaret. Immutatio vero hominis à passione dupliciter fit. Uno modo sic quod ratio praevalens absorbetur, quemadmodum in his qui ex nimia ira, vel concupiscentia insensati amatoresque fiunt, & tunc voluntas de necessitate sequitur passionis impulsus, sicut & bruta. Alio modo sic, quod ratio obnubilatur, non autem omnino obtenebratur, & tunc voluntas resistere potest.

4. Proinde secundum Dionysium 4. de divinis nominibus. Providentia dei omnia convenienter disponit, nec naturas

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 156

corrumptit, nec naturales proprietates tollit. Cum ergo voluntati conveniat esse liberam, atque ad utrumque oppositorum potentem, palam est quod non movetur à deo per necessitatem, scilicet secundum suam naturam & capacitatem. Verum tamen si deus voluntatem ad aliquid movet, impossibile est voluntatem non moveri in illud: alioquin actio dei esset inefficax, non tamen est impossibile simpliciter. Vnde non sequitur, quod voluntas à deo ex necessitate moveatur.

¶ Cuius potentia altus sit frui 2. An soli intellectuali creatura conveniat 3. An sit tantum ultimi finis 4. Et boni adepti. Articulus 12.

Fructus insuper atque fructio ad idem pertinent, est enim nomen fructificationis à fructu acceptum, fructus autem sensibilis, est ultimus quod ab arbore expectatur, & cum suavitatem percipitur. Propter quod frui ad maiorem delectationemque spectat, quae habetur de ultimo fine ac bono expectato. Cum ergo finis seu bonum sit obiectum appetitus potentiae seu voluntatis, constat quod frui est actus voluntatis.

1. His autem quae cognitione carent frui non competit eum non sit in eis potentia imperans actum ad finem. His quoque quae cognitionem sortiuntur non intellectualē, sed sensitivam, illo modo convenit frui, quemadmodum finem cognoscere, & ei uniri: videlicet secundum rationem imperfectam, & nequaquam simpliciter. Movetur enim bruta naturali instinctu, potiusque aguntur quam agant, secundum Dionysium.

3. Ac vero quoniam ad fructum duo exiguntur, puta ut sit quid ultimum & quod sua dulcedine appetitum quietet: ideo frui est proprie tantummodo finis ultimatē intenti. His autem quae ordinantur ad finem, & in se dulcedinem nullam habent, nullatenus dicimur frui, ut est potio amara. Sed quaedam sunt quae in aliquo ordine rationem finis habent, licet non sint simpliciter ultimus finis. Et horum usus potest dici quaedam imperfecta fructio, ut est actio scientiae, & inferiorum virtutum, quae tamen ad altiorē finem referuntur. Sic nempe Apostolus ad Philemonem ait: Ego (inquiens) te fruar in domino. Non dixit simpliciter fruar, sed fruar in domino.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ Amplius, fructio comparationem importat voluntatis ad finem. Finis autem habetur dupliciter, scilicet perfecte & imperfecte, id est, in re & in spe. Perfecta ergo fructio est finis iam habiti, imperfecta vero finis nondum adepti.

¶ Ad quam potentiam intentio pertinet. 1. An sit tantum de fine. 2. An possit esse simul circa plura. 3. An sit idem cum voluntate eius quod est ad finem. 4. Verum etiam brutis conveniat. Ar. 13.

Intentio autem (ut nomen ostendit) designat tendentiam quandam in aliud. Unde principaliter respicit id quod primitus movet ad finem. Hoc vero voluntas est cuius obiectum est finis, & quæ omnes animæ vires ad finem mouet. Ideoq; intentio est actus voluntatis respectu ipsius finis. Sciendum vero quod voluntas tripliciter finem cõsequitur scilicet absolute, ut cum aliquis absolute sanitatem desiderat, & sic proprie nominatur voluntas. Secundò consideratur finis prout in ipso est quies, sicque fructio respicit finem. Tertiò inquantum est terminus motus in ipsum tendentis, & ita intentio pertinet ad finem. Dicimur enim intendere, non quia simpliciter aliquid volumus, sed quia per aliud in aliquid tendere cupimus.

1. ¶ Ex quibus claret, quod intentio est potissime circa finem. Tamen quia in motu quo voluntas in aliquid tendit, accipitur potest & ipse ultimus terminus motus in quo ultimare quiescit, & etiam aliquod medium quod est principium partis sequentis, & finis præteritæ. Ideo talis medijs, inquantum est quidam finis, esse potest intentio.

2. ¶ Porro non potest homo plura intendere tanquam ultimos fines. Potest tamen plura simul intendere, quæ ad invicem coordinata sunt, ut confectionem medicinx ac sanitatem. Voluntas enim non est solum ultimi finis, sed etiam mediorum ad illum. Iterum potest homo plura simul intendere, quantum non sint coordinata, ut cum prælegit unum præ alio tanquam præstantius.

3. ¶ Insuper cum voluntas fertur in finem, & in id quod est ad finem, inquantum est medium perveniendi ad finem, tunc unus motus est in utrumque quoniam finis est ratio volendi quæ sunt ad ipsum. Idem autem actus cadit super obiectum & super rationem ipsius, quemadmodum una est visio qua videtur color & lumen, eo quod lumen est ratio videndi colorem. Si autem voluntas fertur in utrumque absolute & secundum

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 137

secundum se, non erit unus motus vel actus: sed duo.

4. ¶ Intentio demum brutis actiue non convenit, quoniam ratione carent, sed passive duntaxat. Nam naturali instinctu tendunt in finem, tanquam à superiori causa, videlicet a motore naturæ mota. Non autem considerant quod per actum vel motum suum finem consequi queant, quantum finem quendam suo modo concupiscant.

¶ An electio sit actus voluntatis. 2. Quibus conveniat. 3. De quibus habetur. 4. Et an homo ex necessitate eligat aliquid. Ar. 14.

Electio denique secundum Philosophum est appetitus intellectiue, & sic continet aliquid petentis ad rationem, & aliquid voluntatem concernens. Quorum unum est quasi formale respectu alterius. Ratio autem actum voluntatis præcedit & ordinat, quia voluntati suum representat obiectum, in quod secundum rationes ordinem tendit. Actus igitur, quo voluntas tendit in aliquo tanquam bonum, eo quod per rationem est ordinatum ad finem, est materialiter voluntatis, formaliter autem rationis. Nam substantia actus materialiter se habet ad ordinem, quæ ratio imprimit. Sic ergo electio substantialiter est actus voluntatis.

1. ¶ Porro electio est appetitus alicuius propter finem. Est enim unus præ alio quædam acceptatio. Unde in his quæ ad unum determinata sunt, non sortitur electio locum. Appetitus autem sensitivus secundum se determinatus est ad aliquod unum particulare bonum, & ideo brutis non inest electio, sed necessario ductum passionis sequitur, sicut amentes. Electio etiam quædam collationem ac discretionem includit, quæ rationali tantummodo creaturæ convenit. Quædam tamen bruta aliquid industriæ participant, propter quod prudentia nominatur, quia ars divina eis inclinationem naturalem impressit, ex qua ordinate procedunt ad quædam subtilia opera, secundum directionem naturæ. Sicut enim artificialia comparantur ad artem humanam, sic omnia naturalia ad artem divinam.

2. ¶ Præterea, electio non est de fine inquantum huiusmodi, sed de his quæ sunt ad finem. Consequitur enim electio indicium, quo aliquid reputatur melius vel deterius per relationem ad finem. Id tamen quod secundum unum modum est finis, alio modo potest esse medium ad finem, & sic de ipso esse valet electio. Nam medicus non elegit an sanitatem inducet,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sed per quem modum hoc aptius fiat. Qui verò curam habet de spiritali animæ sanitate, eligit an velit corpus sanum esse vel ægrum. Vltimus autē finis nullo modo sub electione cadit. At verò electio est semper actuum humanorum. Sicut enim intentio est finis, sic electio mediōrum ad finem. Finis vero quandoque est actio vel effectus agentis, sicut finis medici est sanare, quandoque est res: & utroque modo oportet interuenire aliquam actionem, per quā homo fini coniungatur, vel eum efficiat. Talium autē extat electio. Quandoque autē una res prælegitur alteri, vel aliquis homo ad dignitatem, aut simili modo eligitur adiungitur actio eligentis.

3. ¶ Itaque quoniam electio ad actionem refertur, non autem aliquid agimus, nisi possibile: ideo electionis nostræ non sunt nisi possibilium. Item electio ad finem ordinatur. Finis autem adipisci non valet, nisi per ea quæ possibilis sunt. Potest tamen contingere quod voluntas aliquid sibi impossibile eligat, sed hoc est, quia reputat illud sibi possibile, sicut quidamque vult malū sub specie boni. Quāvis autem homo aliqua necessario velit, quia finis respicit voluntatem, nil tamen de necessitate eligitur: tum quia omne de quo est electio ordinatur in aliud, & sic non est simpliciter perfectum ac bonum, sed secundum aliquam considerationem adijci potest: tū quia rationales potentie in quantum huiusmodi, sunt indifferentes & liberæ secundum Philosophum.

¶ Quid sit consilium. 2. De quibus consiliandum. 3. An consilium procedat ordine resolutorio. 4. Et an in infinitum procedat. Articulus 15.

Quando præterea duo actus diuersarum potentiarū adinuicem ordinantur, in utroque aliquid inuenitur de proprietate alterius potentie. Vnde sicut in electione, quæ est actus voluntatis, & coordinantur consilio, est aliquid de actu rationis, videlicet ordo atque collatio: sic in consilio, quod est actus rationis, est aliquid voluntatis quasi materia. Nam consilium est de his quæ homo vult facere. Vnde consilium secundum Damascenum, est appetitus inquisitiuus. Et sic consilium propter deo non competit, quia nil inquit. Tamen attribuitur deo consilium quantum ad certitudinem iudicij atque sententiæ, relinquendo quod imperfectio est in consilio.

2. ¶ De nique finis operabilium habet rationem principij. Principium autem præsupponi oportet, & non inquiri. Cum ergo

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 118

ergo consilium sit quædam inquisitio, non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem. Nam consilium causat electionem, quæ non est de fine. Si verò sit aliquid quod respectu vnius habet rationem finis, & quo ad aliud rationem eius quod est ad finem, de illo esse potest consilium, in quantum refertur ad finem. Insuper sicut ex nomine consilij patet, consilium dicitur quandam mutam aliquorū collationem de aliquo. Dicitur enim consilium quasi confidum, eo quod multi simul considerant. Ad hoc verò, quod in particularibus contingentibus aliquid certe noscatur, multas oportet circumstantias considerare, quas non est facile ab uno aduerti, sed à multis certius percipiuntur, dum vni occurrit quod alter non attendit. In vniuersalibus autem & necessarijs est absolutior atque simplicior inquisitio, nec tot requiruntur. Vnde consilium proprie est circa contingentia particularia quorum cognitio secundum se passim optabilis est, sed propter operationem exquiritur, quæ est circa particularia. Sic ergo consilium est circa ea quæ agimus, & de his quæ ad operationes ordinantur. Est enim de futuris consultatio, secundum quod per futuros euentus dirigitur homo, ut aliquid agat in præsentī, vel vitæ. Præterea quomodo consilium sit quædam inquisitio, inquisitio vero sit de dubijs: ideo duo sunt de quibus non habetur consilium, quāuis ordinetur ad finem. Primum est, quod est determinatum per artem seu habitum, qualiter fieri debet. Non enim scripserunt consiliatur, quomodo litteram former.

¶ Aliud est, quod modicum confert vel impedit, qualitercumque fiat, Nam quod modicum est, pro nullo æstimatur.

3. ¶ Amplius in omni inquisitione oportet à quodam inchoare principio: & si illud est prius in esse, sicut est prius in cognitione, dicitur processus compositiuus, ut dum proceditur à causa in effectum. Quando vero principium est prius secundum cognitionem nostram, sed posterius in esse: tunc est processus resolutorius, sic proceditur ab effectu in causam. Principium autem in inquisitione consilij est finis. Finis vero est principium in intentione & vltimum in executione. Sic ergo inquisitio consilij est resolutoria, incipiendo videlicet ab eo quod in futuro intenditur, donec perueniatur ad id quod statim agendum existit.

4. ¶ At verò consilium secundum actum finitum est, tam ratione principij, quam ratione termini. Terminis verò inquisitionis



D. DIONYSII CARTHYSIANI

nionis consilij, quod mox in nostra potestate est, ut fiat. Nil autem prohibet consilium secundum potentiam in infinitum procedere, in quantum semper noua possunt occurrere, quoniam in consilio sunt pensanda.

¶ De subiecto consensu. 2. An brutis conueniat. 3. De obiecto ipsius. 4. Et an consensus in actum diuinarum pertineat ad superiorem animae partem. Articulus 16.

Consensus demum est applicatio sensus ad aliquid. Sensus autem exterior est solum rerum praesentium percipivus. Quia ergo appetitiua potentia tendit in se, secundum quod in seipsa est, ideo secundum similitudinem applicatio appetitus ad rem cui inhæret, consensus vocatur. Unde palam est quod consensus sit actus appetitiue virtutis, quæ tunc consentire dicitur dum complacet sibi in aliquo cuius experientiam percipit, quauis consensus primo ad cognitiuam potentiam spectet.

2. *¶ Denique brutis proprie consensus non conuenit, non enim habent sui actus dominium & ideo non proprie applicant motum appetitiuum ad aliquid agendum, nec est in ipsorum potestate determinare, sed sicut à natura instigantur, sic necessario prosequuntur: & sic potius determinantur ad aliquid, quam seipsa determinent.*

3. *¶ Et quoniam voluntas naturaliter appetit finem, ideo consensus proprie non respicit finem, sed simplex voluntas. Eorum vero quæ ordinantur ad finem, consensus existit. Est enim consensus applicatio motus appetitiui ad determinatum nō consilij. Consiliū vero non est de fine, sed de his quæ referuntur ad ipsum. Electio quoque superaddit consensui quendam respectum, videlicet relationem ad id cui præeligitur aliquid.*

4. *¶ Porro, consensus plenus in actū, semper ad superiorem pertinet rationem, quæ de humanis iudicat secundum rationes diuinas. Finalis namque sententia ad superiorem spectat qui de inferioribus sortitur iudicium.*

¶ Cuius potentie actus est usus. 8. An brutis conueniat. 3. De obiecto eius. 4. Et ordine ad eius electionem. Artic. 17.

Vsus denique applicationem aliquis designat ad aliquam operationem. Nam & operatio rei usus eius vocatur, quemadmodum equitare, usus dicitur equi.

Ad operationem autem applicamus interiores potentias corporisque membra, quæ sunt potentiarum animarum organa.

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. I. 159

organas quoque exteriores, ut enssem vel baculum. Quoniam igitur iuxta predicta, voluntas mouet omnes animæ vires ad proprios actus, quod est eas applicare ad opus: patet quod usus primo atque præcipue voluntati conueniat, tanquam primo mouenti: rationi vero, ut dirigenti: alijs autem potentijs, sicut actum exequenti.

2. *¶ Et quoniam applicare principium actuum ad agendum, non est nisi habentium arbitrium, sicut de consensus ostensum est: ideo usus brutis non conuenit, sicut neq; consensus ob causam præhabitam.*

3. *¶ Insuper usus obiectum nō est simpliciter vltimus finis, quum usus sit eius quod applicatur ad aliquid. Vltimus autem finis non applicatur ad aliquid, sed ea quæ sunt ad finem. Et ergo usus est eorum quæ ordinantur ad finem. Frui vero est eius quod finis est. Aliquid tamen dicitur vltimus finis non simpliciter, sed in aliquo genere, seu certo ordine. Et de illo potest esse usus, in quantum refertur ad finem sublimiorem.*

3. *¶ Præterea duplex est habitudo voluntatis ad volitum. Prima, in quantum est proportionata ad ipsum adipsendum & in tali habitudo est electio vltimū, quia per eam statim progreditur ad volitū adaptionem in qua consistit habitudo voluntatis. Secunda, in quantum iam vnitur ei & possidet illud. Patet ergo quod usus, cū sit applicatio agēis ad aliquid secundum quod coniungitur operanti, electionem sequatur. Sed quia voluntas rationē mouet & vultur ea ideo usus eius quod est ad finem dici potest prout est in consideratione reſpectus in ipsam & sic usus electionem præcedit.*

¶ An imperare sit actus voluntatis. 2. An brutis conueniat. 3. Quomodo se habeat ad usum. 4. An imperium & actus imperatus sint idem. 5. Et an imperari competat actibus voluntatis, rationis, appetitus sensitiui, animæ vegetatiue atque exteriorum membrorum. Articulus 18.

Actus insuper rationis & voluntatis supra se innicem ferri possunt. Nam ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinando. Unde virtus vnius actus manet in altero, secundum quod interdum actus rationis preuenit actū voluntatis, vel e conuerso. Sicut ergo in electione & usu, quæ ad voluntatem pertinet, per manet virtualiter actus rationis secundum præducta: sic imperare est essentialiter actus rationis, præsupposito tamen actu



D. DIONYSII CARTHUSIANI

actu voluntatis, & virtualiter remanente. Imperare enim est aliquem ad aliquid agendum ordinare. Ordinare vero est actus rationis. Ordinatio quoque hæc fit intimando, & hoc dupliciter. Puta simpliciter per verba indicatiui modi, & imperatiui. Primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est ipsa voluntas. Cum igitur secundum moueri non moueat nisi in virtute primi, constat quod ratio imperando non mouet nisi participando actum voluntatis.

¶ Et sciendum, quod licet voluntas sit radix libertatis tamquam subiectum, tamen ratio radix est libertatis vt causata hoc nanque voluntas potest ad diuersa libere ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni. Vnde secundum Philosophos. Liberum arbitrium, est liberum de ratione iudicium, quasi ratio causa libertatis consistat.

2. ¶ Et quoniam ordinare cum intimatione seu demonstratione brutis non competit, patet quod imperare eis non conuenit, nisi communiter accipiat pro mouere: quæma dicitur Avicenna ait, quod virtus appetitiua est motum imperans, sed in nervis & musculis est virtus motum exequens.

3. ¶ Imperium denique vsum præcedit, sumendo vsum pro applicatione ad opus, prout subditur executiue potentie. Electio autem præcedit imperium, & consilium electionem.

4. ¶ Denique imperium & actus imperatus non sunt simpliciter vnus actus, sed solum secundum quid. Imperium nanque naturaliter imperatum actum procedit, quandoque autem & tempore prius est eo. Quia tamen actus inferioris potentie materialiter se habet, ad superioris potentie actum: ideo actus imperatus, qui est inferioris animæ virium, est secundum quid idem cum imperio, quod est actus intellectiue potentie eo modo, quo ex materiali & formali vnum resultant.

5. ¶ Amplius, ratio ordinare potest de actu voluntatis, indicando bonum esse hoc vel illud, velle aut nolle: & sic actus voluntatis potest à ratione imperari.

6. ¶ Et quoniam ratio conuersiua est ad seipsam atque super proprium reflexiua: ideo proprium actum imperare potest, præsertim quo ad exercitium actus: tamen ex parte obiecti, sic est aliquis actus tam voluntatis quam rationis, qui sub imperio non cadit. Nam primus motus voluntatis respectu boni in communi vel finis, est omnino naturalis.

Con-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 160

Consensus quoque rationis ad prima principia, naturalis existit.

7. ¶ At verò appetitus sensitivus est virtus organo. Omnis autem virtus organica in suo actu dependet tam ex dispositione organi, quam ex dispositione potentie quæ agit per organum sicut visio dependet à vi visiva oculi, & à completionem organi. Appetitus autem sensitivus in quantum huiusmodi, ratione inferior est, & subditur ei, atque secundum eam regulari potest, & quo ad hoc actus ipsius potest imperari. Sed dispositio organi corporalis, rationi non subditur, & ex hac parte impeditur appetitus sensitivus ne rationi penitus subijciatur. Vnde Apostolus dicit: Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, & cetera. Hoc enim potest contingere ob causam prædictam, vel quia motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus, tuncque motus ille est præter rationem, quamvis poterat impediri ad ea si prævidisset. Et ergo primo Politicorum Aristoteles asserit, quod ratio præest concupiscibili & irascibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed politico vel regali, qui est ad liberos non in omnibus subiectos.

8. ¶ Proinde actus, qui ex appetitu rationali, vel sensitivo procedunt ex apprehensione quadam emanant. Appetitus autem naturalis, apprehensionem non sequitur, sed impressio nem naturæ. Quoniam ergo actus animæ vegetatiue, ex naturali appetitu causantur, rationi non subduntur, nec eius imperio subijciuntur.

9. ¶ Adhuc autem organa potentiarum animæ sunt corporis membra. Quoniam igitur potentie sensitivæ, non autem vegetatiue rationis subduntur imperio: propterea omnium motus membrorum, quæ sunt organa sensitiuarum virtutum, rationi subduntur: sed quæ viribus animæ vegetatiue deferunt, non sunt rationi subiecta in motibus suis.

¶ An omnis actio sit bona. 2. An actio bonitatem sumat ex obiecto, circumstantia, vel fine. 3. An aliqua actio hominis sit bona vel mala ex specie. Articulus 19.

Omnis insuper actio tantum habet de bonitate, quantum de entitate. Et quantum deest ei de bonitate, quæ eam decet & atinet, tantum de malo participat. Sic ergo omnis actio in quantum est ens quoddam,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

dam, est bona bonitate entis: in quantum verò à debita rectitudine vel proportionem perfectionemque deficit, dicitur mala.

2. Species autè dat esse, quia species sumitur ab eo quod est formale. Quoniam itaque actio speciem habet ab obiecto, ideo prima bonitas actus moralis, dependet ab obiecto convenienti, & malum ab inconvenienti obiecto. Vnde illud dicitur bonum ex genere, cuius obiectum est bonum. Et malum ex genere, cuius obiectum est malum, ut rapere aliena. Et sumitur hic genus pro specie, sicut cum dicimus: Genus humanum, id est, tota species.

3. Quemadmodum autem in naturalibus forma substantialis non confert totam perfectionem, sed requiruntur accidentia aliqua: sic tota bonitas actionum non est à solo obiecto, sed exiguntur circumstantiæ, quæ actum perficiunt.

4. Porro eadem est dispositio rerum in esse & in bonitate & ideo personæ divinæ, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non dicuntur bonæ per relationem ad finem. Res autem causatæ, sicut sortiuntur esse à causa efficiente: sic dicuntur bonæ ex causa finali, à qua dependent, præter bonitatem absolute eis convenientem: nam cuius esse ab alio est, illud ordinatur ab alio, & sic ex fine bonitatis quandam sortitur. Itaque in actibus humanis quadruplex bonitas consideratur. Una secundum genus. Nam tantum habet de bonitate, quantum de entitate. Secunda secundum speciem, quæ est ex obiecto. Tertia ex circumstantia. Quarta ex fine, puta secundum habitudinem ad bonitatis originem. Proportio namque ad finem atque in ipsum relationi actioni intinseca est, quavis finis sit causa extrinseca.

5. Denique bonum & malum determinificant speciem actuum humanorum, quia species ex obiecto accipitur. Obiectum autem bonum vel malum censetur per comparationem ad rationem, in quantum videlicet est ei convenienti vel inconvenienti. Nam secundum Dionysium quarto capite de divinis nominibus. Bonum hominis est secundum rationem consistere. Vnicuique etenim bonum est, quod convenit ei secundum suam formam, & malum quod præter ordinem propriæ formæ inest.

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 161

¶ An actus habeat speciem boni vel mali ex fine 2. An specietur ex fine continentur sub specie ex obiecto 3. An aliquis actus sit indifferens secundum speciem vel individuum 4. Et quomodo circumstantia reddat actum bonum vel malum. Articulus 20.

Porro actus voluntatis est duplex, videlicet interior, cuius obiectum est finis: & exterior, cuius obiectum est materia circa quam versatur. Et sicut actus exterior specificatur ab obiecto, sic interior à fine. Actus verò interior respectu exterioris se habet formaliter, quoniam actus exterior non habet rationem se habet formaliter, quoniam actus voluntarius extrinsecus. Ideoque species actus humani formaliter sumitur secundum finem, materialiter verò secundum obiectum actus exterioris. Vnde secundum Aristotelem 1. Ethicorum Qui furatur ut adulterium faciat, magis est adulter, quam fur. Finis quoque habere potest rationem obiecti atque e contra.

2. Denique exterioris actus obiectum, quandoque est per se ordinatum ad finem voluntatis, sicut bene pugnare se habet ad triumphum: quandoque per accidens, ut rapere aliena causa præstandi egeno. Divisio autem fieri debet secundum ea quæ per se sunt, & non per accidens. Dum ergo obiectum non ordinatur per se ad finem, tunc differentia specifica ex parte obiecti non est determinativa eius quæ est ex fine, neque e contra, nec una species est sub alia, sed actus moralis est sub duabus speciebus disparatis. Vnde qui furatur ut mectetur, duas in uno actu committit malitias. Si autem obiectum sit per se ordinatum ad finem, tunc una specierum erit contenta sub alia, quoniam una differentia determinat aliam, ut pote particularior universaliori. Differentia autem quæ est ex fine communior est, quia voluntas cuius obiectum est finis, est commune motuum principium omnium virium animæ, quarum obiecta sunt particularium operationum obiecta. Nempe quod differentia sumitur à forma particulariorum, tanto est magis specifica. Quanto etiam agens est magis commune, tanto universalioris formæ est causa. Rursus quanto finis extrinsecus posterior, tanto, universaliori respondet agens, quemadmodum victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis à summo duce intentus.

¶ Dictum quoque est, qualiter unus actus non est nisi sub una specie secundum esse naturæ, qui tamen sub multis est speciebus,



D. DIONYSII CARTHYSIANI

ciebus, secundum ea quæ accidunt ei: ut pomū inquantum est coloratum ac redolens, sub diuersis ponitur speciebus.

3. ¶ Amplius, quoniam actus trahit speciem ab obiecto ad rationem relato, ideo actus ex propria specie dicitur bonus, quando obiectum includit aliquid rationi conueniens: ut dare elemosinam indigenti. Malus verò, quādo obiectum includit, quod rationi repugnat: ut tollere aliena. Quando autem obiectum nullum horū includit, est actus indifferēs: ut leuare festucam.

¶ Agnoscendum autem quod duplex est priuatio. Vna quæ cōsistit in priuatum esse, & hæc nihil de habitu sibi cōtrario relinquit, nec inter eā & habitum est aliquod mediū, ut eceltas respectu vītus. Alia autem priuatio cōsistit in priuari, ut ægrotudo opponitur sanitati. Et talis non aufert totum, sed aliquid circa subiectum relinquit. Vnde inter eā & habitum est aliquod mediū. Et ita secundum Themistium super Prædicamenta, malum est priuatio boni. Et ergo inter bonum & malum potest esse, aliquid indifferēs secundum speciem.

4. ¶ Impossibile verò est actum humanum seu volutarium esse indifferētem secundum indiuiduum. Actus enim non solum est bonus ex obiecto sed etiam ex circumstantiis. Circumstantiæ autem sunt maxime indiuiduorum. Necessè est autem omnem actum singularem qui est humanus, id est ex ratione procedēs, vel referri ad debitum finem, & sic est bonus: vel non, & sic erit malus. Actus autem qui ex sola imaginatione causatur ut pedem mouere, vel barbam fricare, non est proprie humanus neque moralis, & ergo potest esse indifferēs etiam secundum indiuiduum.

5. ¶ Amplius, sicut species rerum naturalium à forma naturali ac propria sumitur, sic species actus moralis sumitur à forma, prout à ratione concipitur. Processus autem naturalis est determinatus, sed ratio semper ultra progredi potest in considerando. Et ideo quod in vno actu accipitur ut circumstantia adiuncta obiecto determinanti speciem actus, potest in alio actu sumi ut principalis conditio obiecti speciem actus determinantis, & sic est quasi differentia specifica, & non ut circumstantia. Vnde potest confluere species actus, sicut rapere aliena est furtum, sed rapere alienum in loco sacro est species alia quæ sacrilegium dicitur, eo quod locus qui secundum se est circumstantia, accipitur secundum speciem

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 162
cialem deformitatem contra rationem quæ iudicat nō esse inferendam loco sacro iniuriam.

6. ¶ At verò non semper circumstantia variat speciem, ut pote cum non respiciat ordinē rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia conditione, per quam actus bonitatem malitiamque sortitur: quemadmodum tollere aliquid in magna, vel parua quantitate, non concernit ordinem rationis in bono aut malo: nisi supposita alia conditione ex qua actus sit bonus vel malus, videlicet hoc quod est esse alienum, quod rationi repugnat. Vnde tollere alienum in magna vel parua quantitate, non diuersificat speciem culpæ, quauis eam grauius vel minuat.

¶ Quod bonitas voluntatis sit ex obiecto 2. An solū ex obiecto 3. An dependat ex ratione 4. An ex æterna lege 5. Et vitium ratio errans obliget. Articulus 21.

¶ Quemadmodum autem verum & falsum sunt differentie actus intellectualis: sic bonum & malum sunt differentie actuum voluntatis. Differentia verò specifica actuum ex obiecto accipitur, secundum præhabita. Bonum ergo & malum in actibus humanis proprie pensatur secundum obiecta. Bonum enim per rationem representatur voluntati, ut obiectum. Et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, causarūque bonitatem moralem in actu voluntatis, quauis in se nō sit bonum, nisi bonitate naturæ. Ratio namque est principium humanorum atque moralium actuum.

1. ¶ Præterea quo aliquid prius est, eo extat simplicius, & ex paucioribus pendens. Principium autem bonitatis atque malitiae actuum humanorum, est ex actu voluntatis. Vnde quauis aliorum bonitas & malitia, secundum diuersa quæ attendi, tamen bonitas & malitia voluntatis est tantum secundum vnum sumenda, videlicet quod per se facit bonitatem in actu. Hoc autem est obiectum. Et igitur ex solo obiecto & non ex circumstantiis, actus voluntatis redditur bonus.

¶ Finis quoque cum sit obiectum voluntatis, & nō aliarum anime virtutum, est causa bonitatis in actu voluntatis. Nec est alia bonitas quæ ex fine est, quam quæ ex parte obiecti. Patet ergo quod si voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam, Et si aliqua circumstantia debita desit, non est boni.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

1. ¶ Poterò quoniam ratio voluntati obiectum suum ostendit, eo quod bonum commune intellectum sit voluntatis obiectum. Ideo bonitas voluntatis, ex consequenti à ratione dependet, sicut ab obiecto.

4. ¶ Causa demum prima plus insuit quam causa secunda. Cum ergo ratio humana non sit regula actuum voluntatis nisi per participationem rationis diuinæ, quæ dicitur lex eterna, constat quod lex diuina est magis causa bonitatis actuum voluntatis quam ratio humana: Unde deficiente iudicio rationis humanæ, ad legem diuinam recurrendum est, quæ nobis aliquo modo innotescit per rationem humanam, vel reuelationem.

1. ¶ Insuper cum conscientia sit actus rationis, (est enim applicatio scientiæ ad aliquid) idem est quærere: An voluntas à ratione errante discordans errat, & utrum cōscientia errans obliget. Quidam ergo ponebant quod cōscientia errans se lummodo obliget in actibus indifferentibus. Sed hoc irrationaliter dictum est. Nam siue actus sit ex suo genere bonus siue malus, siue indifferens, si ratio errat, dicendo boni esse malum, & sic bonum (quæquam malum) voluntati proponat, voluntas fertur in tale bonum, fertur in ipsum sub rationis proprietateq; mali, & quauis obiectum sit per se bonum, tamen per accidens malum est, propter rationem errantem. Similiter si quod malum est, ratio æstimet bonum, & voluntas illud repudiet, palam est quod vitat malum in quantum bonum. Hoc autem illicitum est. Ideoque ratio errans obligat voluntatem. Unde 7. Ethicorum Philosophus asserit: Ita continens per se est, qui rationem rectam non sequitur, ut per accidens verò, qui non sequitur etiam falsam.

¶ *Utrum voluntas rationi erranti concordans sic bona 2. Unde bonitas voluntatis, & quantitas bonitatis eius in his, quæ sunt ad finem dependent 3. An bonitas voluntatis humana sit ex conformitate ad voluntatem diuinam 4. Et qualiter ei conformanda est. Ari. 22.*

Ratius idem est quærere, an voluntas ratione errante sequens sit bona, & utrum cōscientia errans excuset. Cuius determinatio ex præstissis dependet, quomodo scilicet ignorantia, excuset inuoluntarium. Quando enim ignorantia facit inuoluntarium, tollit bonum ac malum morale. Hæc verò ignorantia est, quæ nec directè nec indirectè est voluta. Unde cōscientia errans ex negligentia

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 163

tia vel sponte, vel de eo quod scire tenetur, non excusat voluntatem ipsi adharrentem. Sed error circumstantiarum excusat, prout circumstantiæ se tenent ex parte voliti, prout homo ignorat circumstantias actus quem vult, vel ut si quis mulierem submissam æstimet suam, siq; perenni debitum reddat: tunc excusatur à culpa. Propter prædicta autem non est homo perplexus, quoniam potest errorem rationis relinquere.

2. ¶ Præterea intentio ad voluntatem se habet dupliciter, Vno modo antecedenter, videlicet quā aliquid facimus propter intentionem finis, ut si quis ieiunet propter deū, & tunc bonitas voluntatis ex finis intentione dependet. Nam ordo intentionis ad finem accipitur, ut ratio bonitatis voliti. Alio modo se habet ad voluntatem cōcomitanter, sicut dum homo vult facere aliquid, & postea refert illud in deum, tunc bonitas primæ voluntatis nō dependet ex fine sequenti, nisi actus reiteretur. Si verò aliquid fiat bona intentione, tunc sequens intentio praua non destruit bonitatem actus prioris, sed eius qui reiteratur. Dicit autem Dionysius quarto cap. de diuinis nominibus: Quod bonū est ex integra causa, malum verò ex singularibus defectibus. Deniq; circa actū & intentionem, duplex attenditur quantitas. Vna ex parte obiecti ut cum vult quis maius bonum. Alia ex parte actus vel potius agentis, qui vult vel agit intente. Loquendo autem de quantitate vtriusque quantum ad obiectum, sic quantitas actus non consequitur quantitatem intentionis: vel quia obiectum non est fini suo proportionatum, vel quia circa actum exteriorem impedimenta occurrunt, quæ vitari nō possunt. Quia verò intentio quodammodo voluntatem concernit, ideo bonitas intentionis in voluntatem redundat, præsertim quoad dei iudicium. Considerando autem quantitatem intentionis & actus, tam ex parte obiecti quam agentis: sic intentio vel augmentum seu feruor intentionis redundat in actū voluntatis interiorē & exteriorē, quauis actus exterior non sit materialiter tam intensus. Intentio namque se habet formaliter ad vtrumque.

3. ¶ Insuper bonitas voluntatis humanæ ex conformitate diuinæ voluntatis dependet, quatenus sicut deus primo & naturaliter vult summam & propriam bonitatem: sic & nostra voluntas eandem secundum suæ naturæ proportionem finaliter velit.



D. DIONYSII CARTHYSIANI

4. ¶ Adhuc autem quoniam bonum apprehensum est voluntatis obiectum, ideo aliquid quod secundum unam considerationem est bonum & optandum, secundum aliam malum est ac fugiendum. Unde diversi possunt de eodem deinde derare opposita, secundum rationes diversas. Et hoc modo potest homo aliquid velle, quod deus non vult, quia deus respicit bonum commune totius vniuersi: homo autem rationem particularem. Et tamen hoc quod homo vult, deus vult eum velle. Teneatur autem voluntas humana conformari diuine formaliter, volendo bonum commune atque diuinum, & ad illud alia volita ordinare.

An bonitas & malitia sint primo in actu voluntatis? An tota bonitas exterioris actus à voluntate dependeat? An interioris exteriorisque actus sit una bonitas? 4. Vel an actus exterior aliquid addat? An euentus sequens aliquid addat bonitatis? 6. Et verum idem actus exterior possit esse bonus & malus. Articulus 23.

In exterioribus denique actibus, duplex bonitas esse potest. Una ex parte obiecti & circumstantiarum, ut dare elemosynam ex suo genere bonum est, propter materiam circa quam. Et hæc bonitas non est à voluntate, sed potius à ratione, imo præcedit actum voluntatis, secundum quod est in apprehensione rationis. Alia bonitas actuum exteriorum est, ex ordine ad finem, sicut occidere hominem propter iniuriam, bonum est. Cum ergo voluntas primo atque directe sit finem respiciens, ideo hæc bonitas primordialiter in actu voluntatis consistit, & ex ea ad actum exteriorē deriuatur.

2. ¶ Unde elucet quod tota bonitas actuum exteriorum non semper à voluntate dependet, sed solum secunda.

3. ¶ Porro actus interior atque exterior licet distinguantur secundum esse naturæ, tamen secundum genus moris seu esse morale sunt unus actus, cum actus interior sit formalis respectu exterioris, qui ordinatur ad interiorem, tanquam materialis. Ex formali verò & materiali sit vnum.

¶ Actus verò qui unus est, interdum habet plures rationes bonitatis siue malitiæ, quandoque vnā duntaxat. Bonitas verò vtriusque actus dicitur vna, eo quod vna ordinetur ad aliam. Quandoque ergo actus exterior est solum bonus ex ordine ad finem, tunc omnino est vna bonitas interioris exteriorisque actus, quemadmodum peccatus vna est bonitas peccatus amare, & medicinx, eo quod potio amara nil habeat ap-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 164

peccabilitatis, nisi per comparisonem ad sanitatem. Quando autem actus exterior bonus est secundum se propter materiam debitam, vel circumstantias, tunc non est vna bonitas vtriusque actus: sicut non est vna bonitas porionis saporosæ & medicinx. Sed tunc bonitas voluntatis quæ est ex fine, tendit in actum exteriorē. Bonitas quoque actus exterioris in voluntatem resultat.

4. ¶ Porro actus exterior, qui bonitatem habet ex circumstantiis atque obiecto aliquid addit bonitatis actui interiori, siue malitiæ. Actus verò exterior in quantum bonus est ex ordine ad finem nil addit de bono vel malo actui interiori, nisi ipsa voluntas secundum se fiat melior in bonis, aut peior in malis. Quod tripliciter potest contingere. Primo secundum numerum, ut cum voluntas vult aliquid agere, & non facit, postea verò iterum vult, & facit: tunc enim duplicatur actus interior in bono vel malo. Secundo quo ad extensionem, quia voluntas actui immorando magis in suo actu interiori persistit & conuatur, & per hoc fit melior siue deterior. Tertio secundum intentionem. Nam aliqui exteriores actus sunt secundum se delectabiles, ut luxuriatio, gula: aliqui autem peccati. Dum ergo talibus actibus aliquis occupatur, affectus interior magis accenditur, plusque peccatur in actu quam in solo affectu.

5. ¶ Insuper quando euentus actum sequens est præcogitatus, tunc reddit actum meliorem, aut certe peiorem. Si enim homo agnoscit, quod ex actu suo malo multa mala sequi possint, nec tamen illam omittit, videtur voluntas eius plurimum inordinata. Si autem euentus sequens præcogitatus non est, distinguendum videtur. Nam vel euentus per se ex actu consequitur, seu in pluribus, vel per accidens & in paucioribus. Primo igitur modo addit de malo aut bono, non autem secundo modo.

6. ¶ Adhuc autem nil prohibet id quod in vno genere simpliciter vnum est, esse multa secundum comparisonem ad aliud genus, quemadmodum superficies in genere quantitatis vna existit, relata verò ad genus qualitatis, prout parim alba est parimque nigra, sic est quodammodo plura. Pariter actus, qui unus est secundum esse naturæ, potest esse bonus & malus secundum esse morale. Sed impossibile est, actui in genere moris eundem ac vnum esse bonum & malum.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ Unde actus humanus fortitur rationem rectitudinis vel peccat. Laudabilis vel vituperabilis. 3. Meriti vel demeriti. Articulus 24.

Malum præterea communius est, quam peccatum. Nam quælibet privatio boni, constituit rationem mali. Peccatum verò est, inquantum actus deficit à debito fine: quod ideo accidit, quoniam regula suam non sequitur. Hæc autem regula in his, quæ naturaliter agunt, est inclinatio naturalis. In his verò quæ intellectuales res agunt, est ratio & lex æterna. Unde sicut actus naturalis, qui in naturalem finem secundum exigentiam naturalis inclinationis tendit, rectus vocatur, eo quod medium non exit ab extremis, videlicet actus ab ordine agentis ad debitum finem: sic actus hominis, qui secundum rationem vel legem eternam mensuratur ac regulatur, rectus vocatur. Si vero ab hac rectitudine obliquetur, erit peccatum. Quoniam igitur actus hominis, dicitur bonus, qui secundum rationem aut legem eternam est, & malus qui inde recedit: patet quod actus hominis habet rationem rectitudinis, inquantum bonus vel malus existit.

¶ Porro culpa est in minus quam peccatum. Superius enim ad rationem peccati quod sit in potestate agentis, scilicet habent proprii actus dominium. Actus autem dicitur bonus, vel malus, inquantum est voluntarius: ideoque bonum & malum in actibus voluntariis rationem laudabilis, vel vituperabilis facit. At vero meritum atque demeritum dicimus in ordine ad retributionem iustitiæ, quæ sit inquantum aliquid agitur in profectum aut nocumentum alterius. Quilibet autem inter alios vivens, est quodammodo membrum ac pars societatis: & sic malum ac bonum eius redundat in alios, & ideo hoc debet retributio, actusque eius rationem demeriti facit vel meriti.

¶ Qui verò peccat in seipsum, vel pro seipso bonum operatur, aliquo modo communitati obest, vel proficit. Ex quo namque deus est ultimus hominis finis, ideo qui peccat in seipsum, deo facit, quoniam actum suum in deum non ordinat, nec honorem debitum impendere curat. Et ideo actus talis per respectum ad deum, rationem demeriti habet. Unde actus humani per comparisonem ad deum meritorij, vel demeritorij sunt.

¶ De passionibus autem in communi. 1. Et de subiectis eorum.

Articulus.

25. in 1. in 1.

Pat.

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 163

Patet præterea dicitur vno modo communiter pro omni receptione, & sic sentire & illuminari est pati. Secundo dicitur, cum aliquid recipitur cum obiectione alicuius disconuenientis, ut sanari. Tertio cum abijciatur aliquid conaturale, ut egrotari, quod est per sanitatis expulsiōem & infirmitatis introductionem. Et his tribus modis esse potest in anima passio. Tamen passio secundo & tertio modo accepta est cum corporali transmutatione. Unde nec animæ competit, nisi per accidens inquantum compositum patitur. Propriissime vero passio nominatur, quæ est cum expulsiōe conuenientis. Propter quod tristitia est magis proprie passio, quam lætitia.

¶ Pari enim proprie est trahi ab agente ex proprio statu. Et quoniam anima per vim appetitiuam potius trahitur ad aliquid quam per vim apprehensiuam (quia per vim appetitiuam tendit in res prout in seipsis consistunt. Per vim autem apprehensiuam, secundum quod sunt in apprehensione) ideo passionem potissime in parte appetitiua locatur: & etiā quia virtus apprehensiuā intentionaliter à suo obiecto mouetur, virtus autem appetitiua naturaliter atque realiter.

¶ Amplius quoniam passio fit cum corporali transmutatione: ideo in parte intellectiua seu voluntate non proprie ponitur, cum pars illa superior sit immaterialis atque sine organo operans. Unde secundum Damasc. 2. libro. Passio est motus appetitiue virtutis, sensibilis in imaginatione boni vel mali. Itē passio est motus irrationalis animæ, per suspensionem boni vel mali.

¶ De differentia passionum concupiscibilis ab irascibili. 2. De contrarietate passionem irascibilis. 3. An omnis passio habeat contrarium. 4. Et an sint aliquæ passionem differentes specie in eadem potentia non contrarie adiunctæ. Articulus 26.

Et insuper necesse, diuersarum potentiarum esse diuersa obiecta. Ideoque diuersarum potentiarum passionem, diuersa obiecta concernunt. Unde & specificè differunt. Obiectum autem appetitus concupiscibilis est bonum sensibile, vel malum simpliciter sumptum, quod est delectabile aut dolorosum. Sed inquantum tale bonum ac malum sensibile habet rationem ardoris, scilicet quia anima diffinitatem ac pugnam sustinet, tale bonum adipiscendo, & malum fugiendo, sic est obiectum appetitus irascibilis. Unde passiones,

X v

fiones,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

iones, quæ absolute respiciunt bonum vel malum, sicut gaudium, tristitia, amor, odium sunt in concupiscibili. Sed quæ illud respiciunt sub ratione ardui, quemadmodum timor audacia, spes, & cetera in irascibili ponuntur. Data est enim animabus vis irascibilis, quatenus impedimēta tollantur, quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere impeditur. Et ergo omnes passionēs irascibilis, terminantur ad passionēs concupiscibilis. Propter quod gaudium atque tristitia, quæ proprie sunt in concupiscibili, consequuntur passionēs irascibilis.

2. ¶ Proinde duplex est contrarietas passionū. Vna secundū obiecta, sicut & mutatio vna diversificatur ab alia secundum terminū motus. Et hæc est contrarietas passionū concupiscibilis. Alia est contrarietas secundum accessum & recessum ab eodem. Et utraque inuenitur in passionibus irascibilis. Obiectum enim concupiscibilis est bonum vel malum simpliciter. Bonum vero ut sic, non potest esse terminus à quo receditur, sed solum ad quem acceditur. Similiter malum inquantum malum, non est terminus ad quem tendit affectus, sed à quo fugit. Omnis itaque passio concupiscibilis vel est respectu boni ut tendens in ipsum, quemadmodum amor, desiderium, gaudium, vel respectu mali ut ab ipso refugiens, ut odium, abominatio, tristitia. Obiectum vero irascibilis non est bonum vel malum simpliciter, sed inquantum est arduum. Et sic inquantum est bonum, habet ut tendatur in ipsum, quod pertinet ad spem: inquantum autem est arduum seu difficile, ab ipso receditur, quod ad passionem pertinet desperationis. Similiter malum arduum inquantum est malum, habet ut videtur, quod ad timorem pertinet. Inquantum autem est arduum, per quod homo euadit subiectionem mali, sic habet rationem boni difficilis, sicque tendit in ipsum audacia. Patet igitur, quod contrarietas inter passionem spei & timoris, est secundum differentiam boni & mali in obiecto. Sed timor atque audacia distinguuntur secundum accessum & recessum ab eodem.

3. ¶ Præterea hoc solum passioni iræ est proprium, quod nullo modo contrarium habet, sed solum opponitur ei cessatio iræ: quæ oppositio non est contrarietatis, sed negatiua vel priuatiua.

4. ¶ Passiones demum distinguuntur secundum principia actiua, quæ sunt passionum obiecta. Actiuorum vero differe-

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 166

tia duplex est. Vna secundum speciem, sicut differt ignis & aqua. Alia secundum diuersitatē virtutis actiue, ut magis calidum à minus calido. In moribus vero appetitiue partis animæ bonum habet vim attractiuam, malum expulsiuam. Primo autem causat bonum in appetitu, inclinationē, aptitudinē seu connaturalitatem ad ipsum, & hoc pertinet ad passionē amoris, cui ex opposito correspondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum adeptum, dat executionem ad ipsum assequendum: quod ad passionem desiderij seu concupiscentiæ spectat. Et ex opposito respectu mali, est abominatio vel fuga. Tertio dum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem in bono, quod ad delectationem vel gaudium attinet, cui ex parte mali opponitur dolor sive tristitia. In passionibus vero irascibilis præsupponitur inclinatio ad bonum ex parte concupiscibilis, & respectu boni nondum adepti est spes & desperatio. Respectu vero mali nondum imminētis, sunt timor atque audacia. Sed respectu boni adepti, nulla passio est in irascibili. Adepto namque bono, desinit difficultas.

¶ Itaque in concupiscibili sunt tres passionum coniugationes, videlicet amor & odium, desiderium & fuga, gaudium & tristitia. Similiter in irascibili, scilicet spes & desperatio, timor & audacia, ira quoque, cui nullus motus passionis opponitur.

¶ Omnes igitur passionēs specie differentes sunt undecim, sex in concupiscibili, & quinque in irascibili, sub quibus vniuersæ animæ passionēs continentur.

¶ An bonum & malum morale reperiantur in passionibus animæ. 2. An omnis passio sit mala moraliter. 3. An addat vel minuat bonitatem vel malitiam actus. 4. An aliqua passio sit bona aut mala ex propria specie. Articulus. 27.

Dupliciter demum considerantur passionēs animæ. Primo secundū se, & sic non sunt bonæ vel malæ moraliter, cum sint motus irrationalis appetitus. Secundo prout subiacent rationis ac volūtas imperio, & sic dicuntur moraliter bonæ vel malæ & voluntariæ. Vel quia à voluntate imperantur, vel quia non prohibentur. Porro Stoici omnes animæ passionēs dixerunt per se malos animi morbos. Et hoc Tullius in libro de Tusculanis questionibus sequitur. Peripatetici vero dixerunt passionēs esse bonas,

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bonas, si ratione moderentur, & malas, si limites rationis excedunt. Horum autem dissentio est parua aut nulla secundum rem. Nam Stoici non discerniebant sensum ab intellectu: & per consequens nec appetitum sensitiuum ab intellectu. Vnde omnem rationalem motum appetituum, dicebant motum voluntatis: passionem verò, motum rationis censuram non seruare. Peripatetici verò sensum ab intellectu appetitum quoque sensitiuum ab intellectu distinguerunt. ¶ Dicit autem Damascenus, quod passio est præter naturam. Quod intelligendum non est, quod semper sit præter rationem sed quod in omni motu passionis additur vel diminguitur aliquid à naturali motu cordis, prout cor mouetur intensius siue remissius secundum systolen aut diastolen.

3. ¶ At verò Stoici quoniam passiones dicebant esse inordinatos animæ motus, ponebant actum virtutis ex præmixtione passionis in bonitate diminui. Sed quia passiones sunt naturales motus & per consequens nec bonæ nec malæ esse secundum rationis directionem, ideo passio ratione moderata perficit actum moralem atque humanum. Pertinet enim ad hominis laudem, quod passiones, exteriora quæ membra rationi ac voluntati obedire compellat, quemadmodum dignius est opus bonum forinsecus prosequi, quam solum intus concupere. Propter quod ait scriptura: Cor meum, id est voluntas, & caro mea, id est appetitus sensitiuus, exultauerunt in deum.

4. ¶ Sciendum verò quod passiones dupliciter se habent ad rationem, scilicet antecedenter: & sic diminuunt bonitatem in actu, quoniam rationem obnubilant. Vnde melius est ad bonum opus induci ex ratione, quam ex passione. Secundo se habent ad rationem consequenter. Et hoc dupliciter. Primo per modum redundantiz. Dum enim superior portio animæ in aliquid intense mouetur, sequitur motum eius appetitus inferior: & tunc passio est signum intentionis voluntatis, indicatque bonitatem actus moralis esse maiorem. Secundo per modum electionis, quemadmodum dum homo ex de liberatione assumit passionis affectum, quatenus per hoc promptius bona operetur, appetitu sensitiuo cooperante. Et ita passio animæ addit actui bonitatem. Passio quoque tendens in malum & rationis præcedens iudicium, peccatum diminuit, quia qui ex passione peccat, minus peccat quàm ex indolentia

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 167
dustria peccans. Sed sequens ipsum actum, auget peccatum vel augmentum peccati significat.

¶ De ordine passionum irascibilis ad passionem concupiscibilis. 2. De ordine passionum concupiscibilis ad inuicem. 3. De ordine passionum irascibilis ad inuicem. 4. Atque de quatuor principalibus passionibus. Articulus 28.

Passiones denique concupiscibilis ad plura se habent, quam passiones irascibilis. Nam quædam earum ad motum pertinent, ut desiderium, abominatio: quædam ad quietem, quemadmodum gaudium atque tristitia. Sed in passionibus irascibilis, nulla pertinet ad quietem, quia bonum arduum quod est obiectum irascibilis, quando iam præsens adeptumque est, ardui ratione amittit: & sic in ipso non quiescit appetitus, inquantum huiusmodi. Passiones igitur irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, secundum ordinem executionis. Sunt enim motus ad illas, sicut spes præcedit gaudium, quia motus præcedit terminum ad quem. Passio verò concupiscibilis importans quietem in malo, media est inter duas passiones irascibilis: sicut tristitia media est inter timorem quem sequitur, & iram quam præcedit. Dum namque occurrit malum quod timebatur, inde tristitia oritur quæ ultra iram producit, dum homo ex tristitia in vindictam exoritur. Et quoniam malum rependere iniuriæ apprehendit ut bonum, ideo gaudet iratus cum propriam fuerit ultus iniuriam. Vnde omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet gaudium atque tristitiam. Passiones autem concupiscibilis quæ motum important, præcedunt passiones irascibilis. Sicut enim obiectum irascibilis superaddit obiectum concupiscibilis rationem difficultatis: sic passiones irascibilis aliquid addunt super passiones concupiscibilis: quemadmodum spes superaddit desiderio quandam conatum & timorem addit luge quandam animi depressionem propter mali difficultatem. Itaque passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis, quæ motum in bonum vel malum continent, & eas quæ quietem in bono seu malo important. Vnde originem habent à passionibus concupiscibilis, & ad eas quoque terminantur.

2. ¶ At verò obiectum concupiscibilis est bonum vel malum. Cum ergo bonum præcedat naturaliter malum, passiones

D. DIONYSII CARTHUSIANI

net concupiscibilis habentes bonum pro obiecto. priores sunt passionibus concupiscibilis, quarum obiectum est malum. Ex eo enim quod queritur bonum, refutatur malum oppositum. Bonum verò habet rationem finis, qui est prior in intentione, sed in executione posterior. Unde ordo passionum concupiscibilis secundum intentionem vel secundum executionem potest attendi. Secundum executionem quoque prius est quod primo fit in eo qui tendit in finem. Omne verò tendens in finem primo sortitur aptitudinem seu proportionem ad ipsum, secundo mouetur ad finem, tertio autem in fine quiescit. Aptitudo verò ad finem est amor, qui aliud non est, quam complacentia boni. Sed motus ad bonum desiderium dicitur, vel concupiscentia appellatur. Quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Itaque secundum ordinem consecutionis amor præcedit desiderium, & desiderium delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est e contra: sic enim delectatio prior est, nam primo intenditur, & desiderium causat atque amorem. Delectatio namque est fructio boni, & sic rationem finis sortitur. Et quoniam concupiscentia passio est alijs passionibus appetitus concupiscibilis magis sensibilis, idcirco ab ea appetitus dicitur concupiscibilis.

3. ¶ Amplius inter passiones irascibilis secundum viam generationis vel consecutionis ira exstat posterior, causatur enim ex præsentia mali. Spes quoque & desperatio, quarum obiectum est bonum, præcedunt audaciam & timorem, quarum obiectum est malum difficile. Sed & spes prior est desperatione, & timor eam sit recessus à malo est prior audacia. Quemadmodum autem appetitus boni est ratio vitandi mali: ita spes est causa audaciæ, quia audacia spem triumphi cõsequitur, & timor desperationem vincendi. Ira verò audaciam sequitur. Unde omnium passionum irascibilis prima est spes. Sed inter omnes passiones simpliciter secundum viam generationis primò occurrunt amor & odium, secundo desiderium & fuga, tertio spes & desperatio, quarto timor & audacia, quinto gaudium & tristitia, quæ ad omnes passiones sequuntur. Nominatur quoque appetitus irascibilis ab ira, quoniam ira est passio magis manifesta.

4. ¶ Præterea quatuor sunt passiones principales, videlicet gaudium & tristitia, timor & spes. Gaudium enim atque tristitia

SYMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 168

tristitia sunt completivæ & finales respectu omnium passionum. Timor verò & spes sunt simpliciter completivæ omnium passionum, sed sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, proceditque in desiderium, & terminatur in spe: sed respectu mali incipit in odio, & procedit ad fugam, terminaturque in timore. Unde harum quatuor passionum distinctio designari solet secundum differentiam præsentis & futuri: nam motus concernit futurum, quies autem est in præsentia. De bono ergo præsentis est gaudium, & de malo præsentis tristitia. De bono quoque futuro est spes, & de malo futuro timor. Omnes verò exterioræ passiones ad has completivæ reducuntur.

¶ An amor sit in concupiscibilis. 2. An sit passio. 3. An sit idem quod delectio. 4. De divisione amoris. Articulus 29.

Amor præterea ad appetitum pertinet, quoniam virtusque obiectum est bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim appetitus naturalis in his quæ carent notitia. Et appetitus sensibilis, qui in brutis de necessitate apprehensione mouetur, sed in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum rationi obedit. Tertius est appetitus intellectualis, & in vnoquoque appetitu amor est illud, quod est principium motus in finem amatum tendentis. Et quidem in appetitu naturali amor est cõnaturalitas seu proportionalitas appetentis ad appetibile: & hic est amor naturalis, sicut per grauitatē inest corpori graui cõnaturalitas ad locum medium. Coaptatio quoque appetitus sensitivi vel intellectualis ad aliud bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor seu sitiuus vel intellectiuus seu rationalis. Itaque amor sensitivus est in appetitu sensitivo: & pertinet ad concupiscibile, quia concernit bonum simpliciter, non sub ratione ardui.

2. ¶ Denique passio est affectus agentis in patiente. Agēs verò naturale duplicem inducit effectum in patiente. Primo enim dat formam, secundo motum consequentē ad formam, & sic appetibile primo imprimat appetitui coaptationem ad ipsum seu complacentiam sui, ex qua oritur motus ad ipsum. Nam appetitivus motus circulo agitur, secundum Philosophum tertio de Anima. Appetibile namque mouet appetitum faciens in eius intentione quandam complacentiam: & sic appetitus tendit in ipsum appetibile realiter cõsequendum, sic



D. DIONYSII CARTHUSIANI

sicque motus finitur unde inceptit. Itaque prima immutatio appetitus ab appetibili amor est, ex quo nascitur motus tendens in ipsam rem, qui desiderium nominatur, & ultimo qui es in re adeptus, quæ dicitur gaudium: sic ergo amor est passio. 3. ¶ Porro amor, dilectio, amicitia, & charitas ad idem quodammodo pertinent. Differunt tamen secundum Philosophi, quia amicitia est quasi habitus. Amor autem atque dilectio significantur per modum actus vel passionis. Charitas verò utriusque modo accipitur. Verumtamen actus diversimodè significatur per hæc tria, quoniam dilectio superaddit amori electionem, & sic non est in concupiscibili, sed in voluntate. Charitas quoque superaddit amori quandam perfectionem amoris, id est quantum res dilecta magni præcij æstimatur. Unde omnis dilectio & charitas, est amor, sed non e contra. Amor autem prout ponitur passio, non est nisi in appetitu sensitivo. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de divinis nominibus, quod quibusdam sanctorum visum est nomen amoris esse divinum, quam nomen dilectionis. Cuius ratio est, quoniam amor prout est in parte sensitiva, quandam passionem importat. Dilectio verò rationis iudicium præsupponit. Magis autem potest homo tendere in deum per amorem passivæ, quodammodo à deo attractus, quam per rationem ad dei dilectionem possit perducere.

4. ¶ At verò secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ. Amare est bonum alicui velle. Motus ergo amoris in duo tendit, videlicet in bonum quod quis sibi vel alteri vult, & in eum cui vult bonum. Amor igitur concupiscentiæ, est eorum quæ alijs cupiuntur. Sed amor amicitie est eorum qui secundum se diliguntur, quibus bona optantur. Divisio ergo amoris in amorem concupiscentiæ, & amorem amicitie datur secundum prius & posterius: quæ enim amantur amore concupiscentiæ non proprie dicuntur amari, sed amantur de sideranturque alijs, qui amore amicitie amantur.

¶ Primum bonum sit causa amoris. 2. An cognitio. 3. An similitudo causa dilectionis. 4. An etiam aliqua passio alia anima.

Articulus 30.

Denique amor in appetitu est, qui cum sit virtus passiva, habet se ad suum obiectum scilicet bonum. ut patiens ad agens, & mobile ad moventem. Unde patet, quod bonum est causa amoris. Malum enim nunc quam

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 169

quam amator, nisi ad rationem boni, videlicet prout est secundum quid bonum, & apprehenditur tanquam bonum simpliciter. Sic namque diligit aliquis iniquitatem, in quantum per eam ad delectationem vel pecuniam pervenit. Dicit autem Dionysius 4. capite de divinis nominibus: Quod pulchrum est omnibus amabile, sicut & bonum. Sola enim ratione differt à bono. Nam cum bonum sit, quod appetunt omnia, de ratione boni est ut appetitum quietet. Ratio quoque pulchri in eo consistit, quatenus in eius aspectu vel cognitione appetitus quiescat. Itaque pulchrum addit supra rationem boni ordinem ad cognoscitivam potentiam. Quemadmodum enim bonum est quod simpliciter appetitui placet, similiter pulchrum vocatur cuius ipsa apprehensio placet.

1. ¶ At verò quoniam bonum non movet appetitum, nisi ut apprehensum, ideo amor notitiam exigit. Et teste philosopho. Sicut visio corporalis est causa sensui amoris: sic visio intellectualis videlicet contemplatio causa est spiritualis amoris per modum viæ, quia perducit ad amabilem.

3. ¶ Insuper aliqua dicuntur ut similia in actu, ut duo homines albi in albedine similes sunt, & talis similitudo est causa amoris vel amicitie, vel benevolentie. Dum enim unus alteri actualiter assimilatur, unus tendit in alium, sicut in unum sibi, & vult illi bonum sicut & sibi. Aliqua verò dicuntur similia secundum potentiam, ut cum unum habet inclinationem ad id quod in alio actu existit, & hæc similitudo est causa amoris concupiscentie. Diligit enim unus alium, quoniam vult sibi inesse, quod alteri inest. Sed quoniam unusquisque plus amat seipsum, quam alium. Ideo similitudo per accidens est causa rancoris, in quantum unus habendo, quod alter desiderat, impedit eum à consecutione boni optati. Et ita similis odit similem. Non in quantum similem, sed ut sui voti impedimentum, quemadmodum figuli cortinari solent eo quod se in loco impediunt. Et inter superbos semper sunt iurgia quoniam se mutuo impediunt in excellentia, quam cupiunt.

4. ¶ Præterea impossibile est, aliquam passionem esse universaliter causam amoris. Omnis enim alia passio ex amore procedit. Aut enim importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Quorum utrumque ex amore procedit, id est, ex conaturalitate & inclinatione ad aliud. Potest tamen aliquis amor ex delectatione, aut alia passione causari: sed illa delectatio

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Statio ex alio præcedenti amore causatur.

¶ Virum vnio sit effectus amoris 2. Virum mutua inhesio sit effectus amoris 3. Virum zelus sit effectus amoris 4. Virum zelus sit effectus amoris 5. An amor sit virtus legum 6. An sit omnium causa. quæ agit animus. Aristotelis 31.

VNIO autem amantis ad amatum est duplex. Vna secundum rem, vt cum amatum præsentialiter ad est amati. Et hanc efficit amor effectiue, mouendo amantem ad id quod amat. Alia est vnio secundum effectum, quæ oritur ex apprehensione qua aliquid concipitur vt aliquo modo vnum amati. Vnde amicus dicitur alter ego. Et secundum Augustinum quarto Confessionum. Beatè vocatur dimidium animæ. Hanc verò vnionem facit amor formaliter. Nam ipse amor est nexus, & iunctura quædam duos copulans, aut copulare intendens, secundum Augustinum. Vnio quoque ad amorē se habet tripliciter. Nam quædam vnio est causa amoris, vnio enim substantialis, est causa amandi seipsum, vnio autem similitudinis est causa amandi alium. Secunda vnio est essentialiter idem quod amor, amor enim est vnio seu coaptatio. Tertia vnio est effectus amoris, vt pote vnio realis, quemadmodum amantes oporèt simul conuersari & loqui.

1. ¶ Amplius amor causat mutuam inhesionem inter amicos. Primo quantum ad vim apprehensiuam, in quantum facit amantem immorari in apprehensione amati. Nec est amans contentus in superficiali apprehensione dilecti, sed nititur singula quæ ad eum spectant disquirere, & ad intima eius intrare. Secundo quantum ad vim appetitiuam, facit amor amatum esse in amante per quandam complacētiam, vel delectando de ipso si præsens est, vel desiderando si fuerit absens. Vnde amor dicitur vnitiuus, dicimusque charitatis viscera. Amor diximus concupiscentiæ non quiescit in superficiali adeptione aut fruitione amati, sed vult ipsum perfecte habere, tanquam ad intima eius proueniens. Sed in amore amicitie amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, & voluntatem amici sicut suam: vt ipse in suo amico videatur bona pati vel mala. Vnde proprium est amicorum, eadem velle & nolle, atque de eisdem iudicare & gaudere.

3. ¶ Adhuc ecstasis est quasi positio extra seipsum. Hæc vero est.

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 170

zō efficit amor, tam secundum vim apprehensiuam, quoniam ponit hominē extra sui ipsius notitiam, dum vel ad superiorum contemplationem erigitur, quæ sensum ac rationē transeunt, vel ad inferiora deprimitur, sicut in amentiam cadentes. Item secundum vim appetitiuā, facit amor ecstasim nam ponit amantem in amatum per affectum.

4. ¶ Porro zelus ex intenso amore causatur. Quo enim aliquis fortius tendit in aliquid, eo magis repellit ea, quæ contraria sunt, vel repugnant. Itaque vehemens amor cuncta quæ nit excludere quæ sibi contrariantur. Sed in amore concupiscentiæ, mouetur amans contra ea quæ impediunt consecutionem seu fruitionem quietis, in eo quod amatur. Sic namque viros zelati dicimus suas uxores, ne per aliorum cōsortium impediatur singularitas, quam quærit in eis. Et qui excellentiam quærit, zelantur eos qui excelli videntur, quasi eorum excellentiā impediētes. Hic autē est zelus inuidiæ, & contentiōnis principiū, de quo in Psal. Noli emulati. Amor verò amicitie quærit bonum amici. Vnde cum vehemens fuerit, facit amantem moueri, contra ea quæ repugnant bono amici. Et sic dicitur aliquis pro dilecto zelari, quando ea conatur repellere, quæ contra bonum eius contingunt. Vel pro deo, dum studet ea auferre quæ dei honori ac voluntati repugnant. Vnde Helias dixit: Zelo zelatus sum pro domino exercitiū. Et in Psalmo: Zelo domus tuæ comedit me. Vbi glossa dicit: Bono zelo comeditur, qui quolibet praua quæ viderit, corrigere satagit: si nequit, tolerat & gemit. Denique amor secundum suum formale, videlicet quod appetitū conernit, est conseruatiuus & melioratiuus amantis. Nam amor est coaptatio quædam ad bonum conueniens. Si verò quis amet bonum quod sibi non conuenit, tunc amor est læsius & peioratiuus, vt in eo qui amat terrena & vitia. Sed cum amor sit passio, ideo materiale amoris est corporalis transmutatio, secundū quam amans afficitur, & secundum hoc amor extat læsius propter immutationis excessum, sicut in omni actu qui per corporale organū exercetur, accidet læsio potest ex vehementia immutationis. Sunt autem quatuor effectus amoris: videlicet, liquefactio, quæ congelationi opponitur. Amor enim reddit cor aptū, vt dilectus in ipsum introeat, & sic mollescit dicitur, sicut congelatio ipsum indurat, ne se alteri cōmunicare dignetur. Si ergo amatum fuerit præsens,



D. DIONYSII CARTHYSIANI

causatur secundus effectus qui dicitur delectatio vel fructus. Si verò sit absens, oritur tertius effectus, qui tristitia appellatur, quæ etiam languor vocatur. Et item quartus effectus, qui dicitur feror seu desiderium vehemens adipiscendi amatum.

6. ¶ Insuper (vt quarto capitulo de diuinis nominibus Dionysius ait) propter amorem boni, omnia agunt quæcumque agunt. Omnia enim agunt propter aliquem finem, sed boni & finis coincidunt. Illud quoque de amore communiter sum pro oportet intelligi, prout comprehendit omnem amorem & intellectualem, qui est virtus: & sensitiuum, qui potest esse virtus & passio: & animale, & rationale.

¶ De obiecto & causa odij 1. An odium sit fortius amore 3. An bonum possit odire seipsum vel veritatem 4. Et an aliquid possit odire haberi in vniuersali. Articulus 32.

Quemadmodum in super naturalia naturali appetitudo ne ad ea quæ suæ naturæ cōueniunt inclinātur, ita appetitudo naturalis amor vocatur, & ab his quæ corruptiua sunt fugiūt naturali horrore, qui naturale odium dicitur: sic appetitus intellectiuius & animalis ea quæ apprehendit sub ratione conuenientis amat & sequitur, quæ autem apprehendit vt nocua, fugit ac odit. Vnde sicut bonum est obiectum amoris, sic obiectum odij ponitur malum. Et quoniam in vnoquoque necesse est prius considerare quod conuenit, & quod bonum est, quàm quod alio sonet & repugnet, ideo amor prior est odio & causa ipsius. Ex hoc enim quod aliquis aliquid amat, consequitur quod oppositum odit. Odium quoque & amor quando sunt circa diuersa, non sunt contraria sed simul sunt. Sed quando sunt circa idem, contrariantur, & se non compatiuntur.

2. ¶ Porro causa suo effectui est fortior, ideoque amor & motus eius in bonum semper per se est fortior odio, tamen motus odij quādoque videtur fortior, quoniam magis sentitur eo quod consistat in quodam transmutari, vel quia non comparatur ad amorem sibi immediate correspondentem. Vnde sicut calor febris hectice maior est calore tertiane, & tamen minus sentitur, quia conuersus videtur in habitum: sic est de odio respectu amoris. Et propter similem causam magis sentitur amor in amati absentia, quàm in eius præsentia, & repugnantia rei odibilis sensibilius percipitur, quàm conuenientia

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 171

tia eius quod amatur.

3. ¶ Præterea vnusquisque per se loquendo amat seipsum, & omne ens naturaliter appetit bonum, nec aliquis cupit malum, vt malum. Quia secundum Dionysium, Malum est præter voluntatem. Veruntamen per accidens aliquis odit seipsum dupliciter. Primo, quando id quod appetitur tanquam bonum, non est vere bonum, sed simpliciter malum. Secundo ex parte volentis. Homo enim maximè est id quod est dignissimum in ipso, videlicet intellectus. Aliqui autem æstimant se maxime esse id quod sunt secundum corporalem naturam ac partem sensibilem, atque secundum id quod esse se putant se diligunt, & sic vere se odiunt, quoniam ea quæ rationi contraria, sunt amant.

4. ¶ Porro bonum & verum & ens sunt idem in re, sed differunt ratione. Nam bonum habet rationem appetibilis. Bonum enim est, quod omnia appetunt. Et igitur bonum odire non potest, nec in vniuersali, nec in particulari sub ratione boni. Ens quoque & verum in vniuersali haberi odio non valent, quoniam dissonantiam seu disconuenientiam nullam includunt, dissonantia autem est odij causa. Sed in particulari potest aliquid verum vel ens odiri, in quantum concipitur, vt voluntari repugnans atque contrarium.

¶ Tripliciter autem potest verum particulare repugnare bono amato. Primo prout verum est originaliter in re, & sic interdum velle homo non esse verum, quod verum est, vnde veritatem hanc odit. Secundo prout veritas est in cognitione, in quantum per eam aliquis impeditur à consecutione desiderati. Vt si quis velle non scire veritatem fidei, quatenus libere & sine timore peccare posset. Tertio prout veritas est in intellectu alterius, sicut homo qui cupit latere, odit quod alius veritatem circa ipsum agnoscit.

5. ¶ Insuper de vniuersali loqui possumus dupliciter. Primo in quantum est vniuersale seu intentioni secundæ substratum, & sic nulla vis sensitiva eum sit materialis atque organica, tendere potest in vniuersale: quia vniuersale est per abstractionem à materia & appendicijs eius. Secundo loqui de vniuersali possumus, prout est quædam natura, & sic vis sensitiva potest tendere in aliquid vniuersale, non quod sit apprehensum sua vel appetitua vniuersalis naturæ, sed quia tendit in id, non in quantum est aliquid indiuiduale, sed ob rationem, pro-

D. DIONYSII CARTHYSIANI

præter quam id est obiectum eius, quæ convenit sibi secundum rationem generis, non secundum rationem quæ est aliquid individuale. Sicut visus tendit in colorem, non in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter: non tamen apprehendit nisi hunc colorem. Et pariformiter potest appetitus sensitivus ferri in aliquid universalius, scilicet quia id sibi ex sua natura contrariatur, quemadmodum ovis odit lincum, secundum totam speciem eius.

¶ Ita autem semper causatur ab aliquo particulari iniuriæ atque ledente. Ideoque semper cõcernit aliquod obiectum particulare. Intellectuale verò odium est respectu universaliom & particularium.

¶ De subiecto concupiscentiæ 2. An concupiscentia sit passio specialis? De divisione concupiscentiæ 4. Et vivam sit infinita. Artic. 33.

Concupiscentia verò recte Philosophi, Rhetorice, est appetitus rei delectabilis. Est autem delectatio duplex, videlicet intellectualis, quæ est de bono intelligibili, & est propria animæ. Alia est delectatio de bono sensibili, & hæc est animæ corporisquæ communis, & hæc proprie ad concupiscentiam pertinet. Unde subiectum concupiscentiæ proprie sumptæ, est appetitus sensitivus, concupiscibilis. Interdum tamen concupiscentia pro intellectuâli desiderio sumitur, quemadmodum Sapiens dicit: Cõcupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.

2. ¶ Porro cõcupiscentia est passio specialis. Respicit enim bonum sensibile pro obiecto secundum rationem specialis, videlicet in quantum est absens & trahens affectu ut tendat in ipsum. Nam bonum sensibile, quod est appetitus sensitivi obiectum, aliter movet appetitum in quantum est præsens, & in quantum est absens. Cum enim est præsens facit appetitum in ipso quiescere, sed dum absens est, facit eum in se tendere quod ad concupiscentiam seu desiderium spectat.

3. ¶ Denique bonum sensibile ac delectabile duplex est. Aliud enim est delectabile animalis secundum suam naturam, ut ei bus & potus. Et hæc concupiscentia dicitur naturalis, estque communis brutis atque hominibus. Aliud est delectabile secundum apprehensionem, ut dum homo aliquid concipit ut bonum & sibi conveniens, delectatur in ipso. Et talis concupiscentia est non naturalis, & vocatur cupiditas: estque hominibus propria, cui convenit excogitare aliquid tanquam conveniens.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 172

niens, præter ea quæ natura requirit.

4. ¶ Concupiscentia autem naturalis, non potest esse actu in finitum: quia natura determinata est tendens in aliquid finitum & certum. Sed sicut ipsa natura continuatur in duratione sui esse sic talis cõcupiscentia secundum successionem infinitam existit. Concupiscentia autem cupiditatis est infinitum se tendens. Sequitur enim rationis apprehensionem, verò in infinitum procedit.

¶ Virum delectatio sit passio. 1. An sit in tempore. 3. An distinguatur a Zandio. 4. An sit in voluntate. 5. De diversa comparatione delectationum ad invicem. 6. An sit aliqua delectatio non naturalis. 7. Et an delectatio una sit alteri contraria. Arti. 34.

Motus insuper appetitus sensitivi dicitur passio. Delectatio autem est quedam affectio appetitus sensitivi, & hoc est passio. Sicut enim res naturales quiescunt, dum naturalem perfectionem adeptæ sunt: sic animalis appetitus dum perfectionem suam consequitur, eamque senserit, delectatur in ea: puta dum præsens exat bonum sensibile atque appetenti coniunctum.

2. ¶ Et quavis motus ad perfectionem sit successivus, tamen ipsa cõsecutio perfectionis est tota simul: unde & delectatio sequens est tota simul. Non enim cõstitit in constitui, sed in constitui esse, velut in termino motus. Nec est generatio, ut Plato asseruit, sed in quodam factum esse cõstitutum, ut septimo Ethicorum habetur. Et quoniam delectatio est tota simul, ideo non est secundum se in tempore. Illud est enim per se in tempore, cuius esse est successivum, id est, de cuius ratione exat successio, ut motus, quies, locutio. Alia vero dicuntur esse in tempore secundum aliquid & quasi per accidens, de quorum ratione non est successio, sed ipsa successioni subiacet: ut esse humanum, de cuius ratione successio non est, cum non sit motus, sed terminus eius. Sed quia ipsum transmutabilibus subiacet causis, præterea quarum ad hoc exat in tempore. Et sic delectatio erit in tempore, si illud bonum unde causatur sit transmutabile, aliter non est in tempore. Sic ergo patet, quomodo delectatio dicitur diuturna vel morosa.

3. ¶ At vero sicut quedam est concupiscentia naturalis, & quedam non naturalis: sic delectatio alia est naturalis seu corporalis,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

poralis, quæ est de horum adeptione quæ naturaliter concupiscuntur. Et alia est non naturalis, seu animalis, quæ ex rationis apprehensione causatur, & talis delectatio gaudium appellatur. Non enim ascribimus gaudium brutis, sed delectationem. Et ergo delectatio est in plus quam gaudium, quod secundum Avicennam in suo libro de anima, ponitur species delectationis. Verumtamen in ipsis hominibus, potest esse de omnibus gaudium, de quibus est delectatio. Quicquid enim naturaliter appetimus, possumus per rationem appetere.

4. ¶ Insuper apprehensionem rationis sequitur motus voluntatis, & ergo in rationali appetitu, delectatio locum sortitur, quæ non est nisi simplex motio voluntatis, sine transmutatione corporea. Unde secundum August. 14. de ciuita. del. Cupiditas atque lætitia, non est nisi voluntas in eorum consecutione quæ volumus. Imò secundum Philo. 16. Ethicorum, secundum omnem sensum est delectatio, similiter quoque secundum intellectum & speculationem.

5. ¶ Amplius delectatio oritur ex coniunctione conuenientis ad potentiam rei cognoscentis. Operationes autem animæ sensitivæ & intellectivæ, non transeunt in exteriorē materiam, sed manent in agente, suntque perfectiones ipsius: quemadmodum scire, velle, videre. Et ergo huiusmodi operationes habent delectationem intrinsecam, præter illam, quæ est ex parte obiecti. Cum ergo intellectus sit dignior, certior atque amabilius sensu, ideo delectatio consequens operationem seu cognitionem intellectus, est multo iucundior quam illa quæ ex actione sensus procedit.

¶ Iterum delectationes spirituales corporalibus sunt maiores, secundum se, simpliciterque loquendo. Tria namque ad delectationem exiguntur, videlicet bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipsa coniunctio. Cum ergo bonum intelligibile, sit præstantius bono sensibili, & intellectus dignior sensu, unioque intellectualis intimior unioni sensibili, patet quod delectatio intellectualis maior sit delectatione sensibili, inquantum quia est tota simul. Sed quo ad nos est e contra propter tria. Primo, quia sensibilia sunt nobis magis nota. Secundo, quia delectatio partis sensitivæ sit cum transmutatione corporali, propter quod magis experiri sentirique potest à nobis. Tertio, quia delectationes corporales sunt quasi medicinae contra naturales defectus, & sic oppositas repellunt tristitias.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 173

tias. Unde vehementius sentiuntur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias sibi oppositas.

¶ Præterea, quantum res amatur, tantum sit delectabilis. Sensus autem propter duo amatur secundum Philosophum. Metaphysicæ, scilicet propter cognitionem. Et hoc modo hominibus tantum conuenit dilectio sensuum & delectio cognitionis sensitivæ concomitans. Secundo amatur sensus propter utilitatem: & hoc ab omnibus animalibus. Delectatio quoque hoc modo consequens sensum communis est omnibus, sicut autem delectatio consequens, sensum ratione apprehensionis est maxima secundum visum, sic delectatio sensuum propter utilitatem est vehemensissima secundum tactum, quia tactus ordinatur ad conservationem individui. Et animalia quæ non habent delectationem sensus, propter cognitionem sed propter utilitatem duntaxat, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Quemadmodum canes non gaudent ex odore, sed cibatione leporis. Et leo non delectatur voce bouis, ac visu cerui, sed comestione ipsorum ut tertio Ethicorum habetur.

¶ Delectationes demum tactus cum sint maxime naturales, sunt maiores delectationibus visus, prout operatio visus manet infra limites sensitivæ cognitionis: sed inquantum intellectuali notitiæ deseruit, sic delectatio eius est potior delectatione tactus.

6. ¶ Proinde delectatio naturalis vocatur, quæ secundum naturam alicui conuenit. Natura verò in homine dupliciter accipi potest. Primo pro eo quod est homini proprium atque præcipuum, scilicet esse rationale: & hoc modo delectationis intellectus & voluntatis dicimus homini naturales. Secundo dicitur in homine natura, quod sibi & alijs est commune, maxime quod rationi non patet, sed contra eam dividitur: & sic delectationes venereorum ac alimentorum naturales consistunt.

¶ Vtroque autem modo contingit delectationes quasdam esse innaturales, videlicet propter corruptionem in anima, quæ est mala consuetudo, vel in corpore quæ est ægritudo: & secundum hoc quidam lætantur in his quæ omnino innaturalia sunt, ut aliqui propter malam complexionem delectantur comedere carbones, vel terram: & quidam delectantur in coitu masculinorum aut bestiarum, seu esu carnum humanarum.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

marum, ex consuetudine vitiosa.

7. ¶ Adhuc autem, iuxta prædicta, assimilatur delectatio sensitiva animalium, quieti naturalium rerum. Sicut itaque quies rerum naturalium in vno loco, scilicet sursum, contrariatur quieti earum deorsum: sic in affectibus animæ potest delectatio vna esse contraria alteri, ut gaudium & tristitia.

¶ De diversis causis delectationum. Articulus 15.

AD delectationem proinde (ut dictum est) duo requiruntur: videlicet consecutio boni amati, & cognitio consecutionis illius. Horum verò utrumque in operatione consistit, nam cognitio quædam operatio est consecutio quoque non est sine præcedenti actione. Ideoque delectatio omnis aliquam operationem, tanquam suam causam consequitur.

¶ Amplius ad delectationem concurrunt quoque quæ sibi coniunguntur & ipsa coniunctio & secundum hæc tria fit motus delectabilis. Cum ergo natura animalis sit naturaliter sic instituta, quod motus est sibi conveniens, tam est parte sui quam est parte eius ad quod movetur, quod est perfectio eius: & tanta amplius perficitur, quanto plenius adipiscitur: ideo delectatio ex motu causatur, & sequitur eum, & quandoque simul durat cum motu. Nam ea, quæ non possunt simul haberi, vel percipi, delectabilis acquiruntur ac sentiuntur successive, ut patet in audiendo tantum.

¶ Amplius delectatio ex præsentia boni convenientis causatur. Est autem bonum præsens dupliciter, scilicet realiter, & secundum apprehensionem eo modo quo cognitum est in cognoscente per similitudinem suam.

¶ Prima autem præsentia maxima est, ergo delectatio quæ est per sensum, quæ requirit præsentiam sensibilem est possissima.

¶ Secundo delectatio illa est maior, quæ causatur ex spe, in quantum domum convenientis sit præsens secundum potentiam ac facultatem realiter adipiscendi ipsum.

¶ Tertium locum obtinet delectatio, quæ causatur ex memoria rei, per quam sit res præsens in apprehensione apparentis.

¶ Denique tristitia vno modo consideratur, prout est in actu. Secundo prout in memoria est, & utroque modo potest esse delectationis origo. Tristitia enim in actu est causa delectationis, in quantum inducat dulcem memoriam rei, de cuius

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 174

ius absentia quis tristatur: & tamē de sola eius apprehensione delectatur. Memoria quoque tristitiae fit incunda propter evasionem sequentem, dum aliquis meminit se mala evasisse. Unde secundum Augustinum octavo Confessionum, quædam maius est periculum in prælio, tanto est maius gaudium in triumpho. Quamvis ergo tristitia sit delectationi contraria, tamen per accidens esse potest eius causa.

¶ Porro operationes aliquorum tripliciter sunt nobis causa delectationis. Primo, quando per illas aliquid bonum nobis affertur. Secundo, quando per operationes alterius generatur in nobis æstimatio proprii boni: & sic in laude & honoratione aliorum homo lætatur, præsertim si laudetur à magnis atque prudentibus. Et ex quo amare est alicuius boni, & admiratio magni boni, idcirco optant homines amari ab alijs, atque in admiratione haberi, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis aut magnitudinis. Tertio est alium reputari quasi seipsum, & de eius bono lætari sicut de proprio: quemadmodum per odium sit bona operatio alterius nobis indelectabilis & molesta. Nam odium facit, quod homo alterius bonum arbitratum sibi contrarium atque nocivum.

¶ Præterea bene facere alteri, est causa delectationis triplici ratione. Primo per effectum quem bene faciendo in aliquo producimus, qui est alij utilis: & sic de eo gaudemus sicut de proprio conimodo propter amorem alterius.

¶ Secundo per comparationem ad finem, videlicet dum bene faciendo, confidimus nobis ipsis aliquid bonum vel præmium inde venturum.

¶ Tertio per relationem ad principium operationis, quod triplex esse potest, videlicet facultas bene agendi, habitus quoque inclinans, & amor amici propter quem alteri subuenimus. Ratione igitur facultatis bene agere est delectabile, in quantum per hoc fit homini imaginatio abundantis boni in seipso ex quo alijs communicare potest. Sic namque delectatur aliquis in filijs & proprijs operibus, sicut quibus propriam bonitatem communicat. Ratione quoque habitus sit bona actio homini connaturalis. Item omnia quæ propter amicum agimus vel patimur, delectabilia arbitramur, quoniam amor est causa delectationis præcipua.

¶ Sunt demum quidam effectus in quibus aliqui naturaliter delectantur.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

delectantur, quemadmodum vincere, redarguere, increpare, & punire quo ad iratos: non tamen inquantum sunt in malū alienus, sed inquantum spectant ad propriū (scilicet ad quādam excellentiam) bonū, quod homo prius amat in seipso, quam audiat malum in alio.

Vincere quippe est delectabile, quia per hoc fit homini estimatio propriæ excellentiæ. Vnde ludi in quibus est cōcertatio & victoria, sunt maxime delectabiles. Increpare quoque & redarguere est delectabile quibusdā, vel quia per hoc reputant se vel reputantur sapientes ac eminentes, vel quia alijs expedit increpari. Iratus verò querit punire, quatenus inorationem quæ sibi facta videtur propter suam parvipensionem repellat, per retributionem iniuriæ. Vnde maleficere nō est delectabile, nisi secundum quod reputatur ad proprium bonum pertinere.

Præterea similitudo per se est causa delectationis, quoniam similitudo est quædam vnitas: & sic simile inquantum est vnum, fit delectationis origo. Per accidens tamen similitudo fit odij causa, quando videlicet bonū simile alterius reputatur corruptivum vel impedivum proprii boni. Quod dupliciter potest cōtingere. Primo, quia corrumpit mensurā proprii boni, propter suum excessum: quemadmodum superflui cibi sanitatem corrumpunt, & sic fastidiuntur. Secundo, propter directam contrarietatem ad proprium cōmodum: sicut vnus singulus alium ferre non potest, quoniam lucrum suū diminuit, nec superbus superbum, quia vnus cōtra alium in alium tēdit. Melancholici autem & tristes maxime delectationem desiderant, ad expellendā tristitiam. Iuvenes quoque propter continuas suas transmutationes in corpore tempore augmenti, & animalia quia laborant semper per sensum & motum, delectationes vehemēter affectant. Et quoniam spirituales delectationes nō habēt tristitias sibi cōtrarias, ideo minus appetuntur. Maxime namque optatur id, quod præsentem afflictionem vel defectum tollere potest.

At verò admiratio est causa delectationis, & omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut & rara. Delectabile enim est desiderata acquirere. Est autem admiratio desiderium quoddā sciendi. Dicit enim Damascenus, quod admirari est ignorantis naturæ. Dum enim videtur effectus, & causa nescitur, vel etiam si causa excedat facultatē cognitionis humanæ, tunc admi-

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 175
admiratio oritur: quæ delectationē inducit, inquantum adiungitur ei spes cognoscendi quod ignoratur.

¶ An dilatio & desiderium sui causare, sint effectus delectationis.
2. An delectatio vsum rationis impediatur. 3. Et an operationem perficiat. Articulus 36.

Dilatio autem est motus ad latitudinē. Cū ergo latitudo sit species magnitudinis, nec dilatio neque latitudo est in anima nisi metaphoricē: & sic (scilicet metaphoricē) cōuenit delectationi dilatare. Pertinet enim ad delectationem, ut quis cognoscat se desideratum bonum esse adeptum. Hæc verò adeptio cū sit perfectio rei spiritualis, magnitudo vocatur: sicque animus delectationis dicitur magnificari ac dilatare. Item per delectationē assentit quis rei delectabili, & quiescit in ea, præbens se ei atque ad accipiendam ipsam aperit semetipsum vnde dilatare censetur.

2. ¶ Denique delectatio accipi potest dupliciter, scilicet prout est in actu, vel inquantum est in memoria. Pariformiter sitis vel desiderium vno modo sumitur proprie pro desiderio rei non habite. Alio modo communiter pro exclusionē fastidij. Delectatio ergo primo modo accepta, non causat sitim vel desiderium sui ipsius, accipiendo sitim aut desiderium proprie: quia delectatio est affectio circa rem præsentem nisi per accidens. Contingit enim quandoque rem præsentē non haberi simul perfecte, vel ex parte rei, quæ non est tota simul, sed successiue naturæ, & ergo paulatim recipitur. Vnde dum quis partem eius percipit, desiderat adipisci quod restat, quemadmodum, patet in melodiz auditu. Hoc etiam modo delectationes corporales faciunt sitim sui, ut in cibo videtur. Secundo cōtingit rem non simul haberi ex parte habentis, quemadmodum diuinorum notitiam paulatim assequimur. Et ideo delectatio quæ est de parua notitia, excitat sitim amplioris cognitionis ac delectationis. Si autem sumatur sitis secundo modo, sic delectationes spirituales maxime causantur sitim sui. Non enim habent fastidium, sed quo magis eis replemur, eò magis perficimur atque suauitate perfundimur. Sed delectationes sensibiles, dum ad saturationem habentur, gignunt fastidium. Inducunt enim naturalis habitudinis super extrescentiam & excessum.

¶ Considerando autem delectationem prout est in memoria

D. DIONYSII CARTHUSIANI

zia sic per se nata est suipsius desiderii causare & scire: quādo videlicet homo redit ad illam dispositionem, in qua sibi res ipsa delectabilis fuit, & præterit. Quod si ab illa dispositione mutatus fuerit, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut repleto cibus aut potibus memoria cibi vel delectationis est causa fastidii.

3. ¶ Insuper delectationes corporales vsu rationis impediunt. Primo, quoniam auertunt attentionem mentis à consideratione virtutis. Secundò, quia sunt contrariæ rationi id est contra dictamen eius, & sic iudicium eius corrumpunt. Terzio, propter corporalem transmutationem adiunctam quæ rationem perturbat ac impedit, ut in vinolentis ac ebrijs. Veruntamen delectatio propria ac naturalis, operationem perficit, quia complet eam, & quietationem quandam præstat affectui. Item quo delectio maior est in opere, eo facit operantem magis attentum in agendo.

¶ De bonitate & malitia delectationum. Articulus 3.

Est autem delectatio similis quieti naturalium rerum. Unde sicut naturalis quies, quæ est in debito loco, vel adepta debita perfectione, est bona: sic delectatio tam intellectualis quàm sensitiva, quæ est secundum rationem, est bona: utpote dum requiescit appetitus in illo quod secundum rationem homini convenit. Et dum in aliquo quiescit, quod secundum rationem homini bonum non est, tunc delectatio mala est. Item delectatio operationem consequitur, & ergo bonarum actionum delectationes bonæ sunt, & malarum male. Porro quemadmodum quidam Stoicorum ponebant omnes delectationes esse malas: sic Epicurus opinabatur omnes esse bonas. Sed utraque positio falsa est, & ab Aristotele reprobata. Plato quoque non dixit omnes delectationes esse bonas, nec omnes malas: sed quasdam bonas & quasdam malas: nullam tamen esse quid optimi. Istud autem in toto stare non potest. Nam inter bona humana ipsa delectatio intellectualis videtur summum bonum, in quantum est quædam fructus ultimi finis. Finis namque dicitur, vel ipsa res, vel usus eius, quæ delectatio dici potest. Præterea bonum & malum morale consistunt præsertim in voluntate, cuius bonitas atque malitia pensantur ex fine. Finis verò est id, in quo appetitus quiescit. Hoc autem est delectatio. Et ergo homo iudicatur bonus vel malus secundum delectationem.

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 176

delectationes humanæ voluntatis. Nam qui delectatur operatione virtutum, est bonus: malus verò, qui gaudet actibus vitiorum. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt mensura vel regula bonitatis & malitiae moralis. Cibi namque delectatio est communis bonis & malis: sed bonus delectatur in cibo secundum convenientiam rationis.

¶ Virum tristitia sit passio animæ. 2. An sit idem quod dolor. 3. An sit delectationi contraria. 4. An delectationi contemplationis opponatur tristitia aliqua. 5. An tristitia sit magis fugienda quàm delectatio appetenda. 6. An dolor exterior sit maior interiore.

7. Et de speciebus tristitiae. Articulus 3.

Quemadmodum autem ad delectationem duo requiruntur, videlicet coniunctio boni, & eiusdem perceptio, sic quoque ad tristitiam exiguntur coniunctio mali, & perceptio eius. Nil ergo causare potest tristitiam, nisi habeat rationem mali respectu appetitus. Cum ergo bonum & malum sensibile sit sensitivi appetitus obiectum, constat quod dolor qui est in appetitu sensitivo ex apprehensione mali, sit passio animæ.

1. ¶ Amplius dolor causatur quandoque ex apprehensione sensus exterioris, & ille non vocatur tristitia, sed dolor. Qui ex interiori apprehensione vel imaginationis vel rationis causatur, nominatur tristitia: sicut & gaudium est delectatio ex interiori apprehensione procedens. Unde tristitia est species doloris, sicut & gaudium delectationis.

3. ¶ Opponitur quoque dolor vel tristitia delectationi, quia obiectum eius est directe contrarium obiecto delectationis, videlicet malum sensibile præsens, bono sensibili præsentem. Interdum autem dolor est per accidens delectabilis, scilicet per admirationem adiunctam, vel quia inducit memoriam rei amaræ, & facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Nam cum amor sit delectabilis, dolor & omnia quæ ex amore procedunt, delectabilia sunt.

¶ Porro quædam specificantur secundum formas absolutas, ut substantiæ & qualitates. Quædam autem per comparisonem ad aliquid extra, ut passionem quæ specificantur per obiecta, & motus qui sortiuntur speciem à terminis ad quos. Delectatio quoque atque tristitia quæ sunt passionem, specificantur ex obiectis, & ex suo genere contrariantur: quoniam delectatio pertinet ad prosecutionem, tristitia autem ad fugam.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

gam. Vnde tristitia & delectatio de eodem habent oppositionem specificam, Sed si sint de diuersis, quæ disparata sunt, non opponuntur secundum speciem, sed sunt disparata & delectari de virtutis notitia, & tristari de morte amici. Si autem illa diuersa sunt contraria, tunc delectatio de vno, tristitiaque de altero, non contrariantur, sed amicitiam habent adiunctam ut delectari de bono, & tristari de malo.

4. Denique delectationi contemplationis, prout contemplatio est delectationis obiectum, non est aliqua tristitia opposita secundum Philosophum, & Gregorium Nissenum. Tristitia namque contrariatur delectationi, qui est de obiecto contrario. Obiecto verò contemplationis nil erat contrarium. Nam contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ. Imò vnum est causa cognoscendi aliud, nec habet annexam tristitiam ipsa contemplationis delectatio. Non enim causatur ex hoc quod excludatur molestia aliqua, sed est secundum seipsam delectabilis, quod delectationi corporali non competit. Non enim potest est delectabilis, nisi ad excludendam molestiam sitis.

¶ Veruntamen per accidens admiscetur tristitia delectationi contemplationis, scilicet ex parte organi sensitiuique partem, quod rationi deferuit, vel propter impedimenta contemplationis. Ista tristitia non contrariatur delectationi, prædictæ. Nihilominus de ipsa re contemplata potest haberi delectatio si sit bona, & tristitia, si sit mala.

5. Insuper appetitus per se loquendo fortius prosequitur delectationem, quam fugit tristitiam. Causa enim delectationis est bonum, tristitiæ autem causa est malum. Bonum verò est fortius malo, secundum Dionysium. Item aliquid est totaliter bonum atque conueniens, nil autem est penitus malum & repugnans. Et sic tristitia non potest esse integra, sed tristitia semper est secundum partem. Per accidens tamen contingit magis vitari tristitiam, quam voluptatē operari. Nam dolor est magis sensibilis, quam delectatio: & potest quandoque omnes vel multas delectationes auferre.

6. Præterea dolor interior ab exteriori dolore dupliciter differt. Causa enim exterioris doloris, est malum coniunctum corpori repugnans. Causa verò doloris interioris, est malum coniunctum, repugnans appetitui. Rursus dolor exterior sequitur apprehensionem sensus, & maxime tactus. Interior autem

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 177

autem sequitur apprehensionem rationis vel imaginationis. Sed utrique dolori commune est, quod sit motus appetitiuæ virtutis. Omnis enim affectio doloris essentialiter est in anima. Cum ergo malum coniunctum repugnans appetitui, magis contrarietur appetitiuæ virtuti, quam malum repugnans corpori: & item, quum interior apprehensio sit potior & vniuersalior, quam exterior: patet quod ex duobus motibus dolor interior est maior exteriori dolore, nisi dolori exteriori coniungatur dolor interior. Vnde in Ecclesiastico habetur: Omnis plaga tristitia cordis est. Signum quoque huius est, quod interdum aliquis sponte assumit exteriorē dolorem, quatenus interiorē euitet. Sed & ipse dolor exterior sit quodammodo incundus, nisi inquantum repugnet appetitui interiori.

7. Porro species tristitiæ secundum Damascenum, sunt quatuor, scilicet misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, inquantum æstimatur ut proprium. Inuidia quoque, quæ est tristitia de bono alieno, inquantum aliquis bonum alterius æstimat sibi nocuum. Anxietas seu angustia, per quam tollitur fuga. Nam animum ira deprimit, quod non videatur refugium. Et si aggravatio in tantum procedat, quod exteriora membra ab opere immobilia reddat, erit accedia. Ista verò diuisio tristitiæ non est in veras species, sed in quædam, quæ aliquid habent simile cum veris speciebus.

¶ De varijs causis doloris. Artic. 39.

Causa verò doloris siue tristitiæ est malum, ut dictum est. Quoddam autem est malum coniunctum, aliud est bonum amissum, quod habet rationem mali, inquantum amissum est. Et horum utrumque causat tristitiam. Magis tamen malum coniunctum, quam bonum amissum. Tristitia namque in motibus appetitiuæ virtutis se habet per modum fugæ. Fuga vero potissimè, & primo concernit malum coniunctum.

¶ At verò amor est causa doloris tamē diuerso modo, & delectationis. Sicut autē amor est prima inclinatio appetitus ad consequendum bonum, sic odium est eiusdem prima inclinatio ad fugiendum malum.

¶ Concupiscentia quoque siue cupiditas est primus effectus amoris, cum sit quædam tendentia in rem amatam. Et ergo Augustinus frequenter videtur nomine concupiscentiæ seu cupiditatis

D. DIONYSII CARTHUSIANI

piditatis pro amore. Vnde cum dicit concupiscentiam esse universalem causam doloris accipit concupiscentiam pro amore. Nam interdum concupiscentia est causa doloris. Concupiscentia enim est respectu futuri, & idcirco cum ab apprehensione futuri boni impeditur affectus, oritur dolor qui est de presenti malo. Sed non est semper concupiscentia causa doloris, quia de subtractione honorum presentium respectu, quorum est delectatio, magis tristamur, quā de impedimento futurorum. Insuper cum perfectio rei in unitate consistat, delictet ut res habeat illa in se, quae ad suam perfectionem spectant, ideo appetitus unitatis, id est, amor est causa doloris modo quo concupiscentia, puta dum aliquis separationem vel ablationem patitur horum, quae ad suae unitatis perfectionem concurrunt.

¶ Adhuc autem secundum Augustinum, potestas maior est causa tristitiae. Nam per talem potestatem compellitur aliquis ad ea quae propriae inclinationi ac voluntati repugnant, ea quo oritur quaedam tristitia.

¶ Sed sicut in naturalibus, quandoque unum contrariorum convertitur aliud ad sui naturam, cum sit potentius illo, sic non nunquam ista violentia superioris potestatis convertitur in consuetudinem quandam, & tunc desinet esse tristitia. Sicut aqua naturaliter ascendit, per calorem solis alleuiata.

¶ De diversis effectibus doloris. Articulus 40.

Porro animae vires in una essentia eius fundantur. Vnus autem animae non potest simul esse nisi una intentio. Et ergo dum anima multum occupatur in actu unius potentiae, aueritur eius intentio ab alijs. Ideoque cordis vehemens tristitia, facit hominem impotentem ad discendum aliquid de nouo, quia ad discendum requiritur magna intentio.

¶ Tamen quoque potest dolor augeri, ut omnino impediatur virtutis considerationem, maxime si non adsit magnus amor discendi.

¶ Veruntamen tristitia moderata, quae cordis euagationem ac dissolutionem excludit, confert ad percipiendam doctrinam, quemadmodum ista vicelesimo primo dicitur: in tribulatione murmuris doctrina tua erit.

¶ Praeterea secundus effectus tristitiae, ponitur aggravatio animi. Nam impedit hominem, ne fruatur eo quod amat vel cupit.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 178

cupit. Et interdum ista aggravatio in tantum crescit, ut homo ignoret quo se vertere debeat, & sic stupor causatur, & sic aliquis stupidus, & quasi ad operandum immobilis, quod ad accedendum pertinet, ut dictum est.

¶ Ex his quoque procedit alius effectus tristitiae, qui est impedire ac debilitare omnem operationem. Nunquam enim tam bene agimus ea, quae cum tristitia facimus, ut ea quae cum delectatione operamur. Nam principium actionis voluntas est, quae per tristitiam minoratur, & sic actio debilitatur.

¶ Itaque tristitia impedit semper illum actum de quo habetur tristitia, tamen alij quidam actus ex tristitia oriuntur, videlicet conatus quidam, qui pertinent ad expellendam tristitiam, & horum actuum est ipsa tristitia quoddam principium.

¶ Praeterea inter universas animae passiones, tristitia maxime nocet corpori, repugnat namque vitae humanae, secundum speciem motus, & non solum quantum ad mensuram, vel quantitatem, quemadmodum aliae passiones. Consistit quidem vita hominis in quadam motione mensurata, quae a corde in alia membra defertur. Vnde cum motio ista mensurae suae proportionis excedit, repugnat vitae humanae, secundum quantitatem, non autem secundum ipsam speciem eius. Sed si processus praedictae motionis praepeditur, hoc repugnat vitae humanae secundum speciem. Aliae autem passiones, scilicet gaudium, amor, delectatio, quae tendunt in bonum habent corporalem transformationem adiunctam, quae licet excedat mensuram praedictae naturalis motionis, non tamen impedit vitalem motionem secundum speciem suam. Talis enim transmutatio proportionatur affectionibus, quae sunt formale in ipsis passionibus.

¶ Passiones vero, quae fugam mali concernunt, ut desperatio, timor, dolor, impediunt motum vitalem, secundum propriam speciem praefertim tristitia, quae est de malo praesenti. Vnde scriptum est: Spiritus tristis exiecit ossa. Maxime ergo tristitia fugienda est, quae non solum mortem animae agit, sed & corporalem impedit vitam.

¶ De remedijs multis contra tristitiam. Articulus 41.

DEnique delectatio est quies appetitus in bono convenienti. Tristitia vero est, ex eo quod repugnat affectui. Vnde delectatio appetitus assimilatur quiescenti.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ti corporis, tristitia quoque fatigationi. Et ideo sic sicut quies mitigat fatigationem, sic quilibet delectatio valet contra tristitiam omnem, unde cumque proveniat.

¶ Præterea gemitus & lachrymæ naturaliter minuunt tristitiam. Primum, nam omne afflictivum intus clausum magis consistit, eo quod intentio animæ amplius multiplicatur & congregatur circa ipsum, sed quando foras prorumpit, dissipatur interius, & dolor minuitur. Et ergo dicit Augustinus. Quod quando de morte amici dolebat, in solo gemitu & lachrymis fuit sibi aliquantula requies. Secundo hoc accidit. Nam operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, semper delectabilis ei est, pro tempore dispositionis illius. Fletus verò & gemitus sunt operationes interiori dolori consonantes, & sic ex eis quædam delectatio ac recreatio oritur, quæ dolorem diminuit.

¶ Insuper compassio amicorum dolorem diminuit, cuius ratio dicit Philo. 9. Ethicorum duas rationes. Prima est: Nam dolor eo quod gravat, habet quoddam onus hominem opprimere. Dum ergo aliquis cernit alios sibi compatiētes, videtur ei quod alij secum portent onus suum, & sic ipse alleviatur, & æquanimius portat. Secunda causa & melior est. Nam cum homo conspiciat alios sibi condolentes, cognoscit se ab ipsis amari. Hoc autem est delectabile, & ideo tristitiam minuit.

¶ Porro contemplatio veritatis præfertim tristitiam auferit, quoniam maxima delectatio in ea consistit, & eo maior, quo quis sapientiā fortius amat. Propter quod fideles ex contemplatione dei ac futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent.

¶ At verò somnus & balneum tristitiam mitigant, quod Augustinus se fatetur expertum.

¶ Tristitia namque secundum præinducta, vitali motui cordis repugnat: somnus autem & balneum corporalem naturam ad convenientem statum reformat, sic quod tristitiam pellunt potissimè, quia huiusmodi reformatio naturæ cum sit multum conveniens, delectationem inducit, quæ dolori directè opponitur.

¶ De bonis & malitia doloris vel tristitiæ. Artic. 42.

Dupliciter autem dicitur aliquid bonum vel malum, scilicet secundum se, & ex suppositione alterius. Omnis ergo tristitia ex sua natura, secundum Gregorium Nissenum est mala, id est, secundum se. Nam hoc ipsum

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 179

ipsum quod est appetitum anxius, rationem obtinet mali, & quieti mentis in suo fine repugnat. Est autem tristitia aliquid quod bona ex suppositione alicuius turpis vel mali, de quo & cuius præsentia bonum est dolere, videlicet de peccato, & si inde non doleret, hoc esset quia vel non sentiret, vel non reputaret id sibi malum, quorum utrumque constat esse malum.

¶ Denique, eo modo quo tristitia habet rationem boni, potest habere rationem boni honesti. Tristitia enim est bona cognitione & refutatione mali, quorum cognitio pertinet ad rectitudinem rationis, refutatio vero ad rectitudinem voluntatis, sed ex rectitudine rationis & voluntatis omne bonum honestum procedit.

¶ Insuper potest tristitia habere rationem boni utilis, inquantum ex præsentis mali tristitia homo movetur ad fugiendum ipsum in futuro, & sic dolor de peccato iam habito facit cavere futurum, vel etiam in quantum tristitia facit evitare quæ sunt occasiones peccandi, videlicet temporalia bona.

¶ Quid sit spes 2. De subiecto eius 3. An desperatio sit ei contraria 4. De causa spei 5. In quibus spes abundet 6. Quomodo se habeat ad amorem 7. Et qualiter conferat ad operationem. Articulus 43.

Passiones proinde ex proprijs considerantur obiectis. In obiecto igitur spei quatuor conditiones concurrunt. Primo requiritur quod sit bonum, non enim propriè est spes nisi de bono, & sic differt à timore, cuius obiectum est malum. Secundo, quod sit futurum: & sic differt à gaudio, quod est de bono præsentis. Tercio, quod sit arduum vel ad adipiscendum difficile, & sic distinguitur à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute. Quarto, quod sit possibile, & ita à desperatione secernitur. Spes ergo à desiderio differt in essentia & subiecto. Desiderium namque est in concupiscibili, spes in irascibili: Præsupponit quoque spes desiderium.

¶ Porro spes extensionem importat appetitus ad bonum operatum, & ideo ad vim appetitivam pertinet, & non ad virtutem cognitivam: sed causatur ex apprehensione boni futuri ardui atque possibili.

¶ Porro quod in brutis sit spes quæ est passio, inde elucescit.



D. DIONYSII CARTHYSIANI

quod si accipit videat, anem, vel canis leporem multum distantem, non mouetur ad ipsum, quasi non habens spem adipiscendi ipsum. Si vero sit in mediocri vel parua distantia, mouetur. Et licet bruta futurum sub ratione futuri non attendant, tamen ex naturali instinctu mouentur in quaedam futura.

3. ¶ Quomodo autem accessus in aliquid contrariatur recessui ab illo, sic spes & desperatio contrahantur. Bonum enim futurum in quantum est adipiscibile, quantum difficile, est causa spei, sed in quantum putatur impossibile, sic est obiectum & causa desperationis.

4. ¶ Amplius aliquid potest esse causa spei dupliciter. Primo, quoniam augeat potestatem, ut diuitiarum, fortitudo. Secundo, quoniam facit homini estimationem quod res sit sibi de facili adipiscibilis. Et sic doctrina est causa spei. Nam secundum Vegetium, nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit. Et utroque modo experientia causa est spei, nam facultatem agendi corroborat atque ad obtinendam fiduciam praestat.

5. ¶ Denique iuuenes secundum Philosophum, sunt bonae spei. Nam spes est de futuro, iuuenes autem parum habent de tempore praeterito, & multum de futuro. Secundo, quia propter calorem naturae habent multos spiritus, ex quibus cor ampliat & in magna tendit. Et ideo iuuenes sunt animosi & bonae spei. Tertio propter inexperientiam, non enim sunt impedimenta atque repulsam suorum studiorum experti. Ideoque de facili putant sibi aliquid esse possibile. Et propter similes causas ebriosi sunt bonae spei, quo ad duo: habent enim multos spiritus ex calore, & parum perpendunt pericula suorum conatum. Et ob hanc ultimam rationem, stulti & non viuentes deliberatione omnia tentant, boneque spei consistunt.

6. ¶ Praeterea spes ad duo habet respectum, scilicet ad suum obiectum, quod est bonum arduum. Et sic causatur ex amore. Nil enim speramus, nisi quod aliquo modo diligimus. Sed quoniam bonum arduum quandoque est nobis solum possibile, sicque spes causat amorem. Eum namque diligimus, per quem nobis bonum futurum speramus. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidentia scilicet in quantum speramus nos reamari ab ipso.

7. ¶ Adhuc autem spes adiuuat operationem, causat enim delectationem, quae conseruat operationem in actu.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 180

¶ Facit etiam spes fortiter agere, quoniam difficultatem obiecti, facit non adferre tarditatem.

¶ An timor sit passio animae 2. An sit passio specialis 3. An sit aliquis timor naturalis 4. Et de speciebus timoris. Artic. 4. 4.

Timor quoque est animae passio, & propriissime dicitur passio post dolorē. Sicut enim dolor est de malo praesenti, sic timor de malo futuro.

¶ Duo autem ad rationem passionis requiruntur. Primo, quod sit quaedam passiva illatio ab obiecto actiuo. Secundo, quod sit cum corporali transmutatione. Malum autem arduum sub ratione futuri, & ad euadendum difficile, causat in homine affectionem quandam, quae in appetitu sensitivo est cum corporali transmutatione naturae, & hic timor vocatur. Et ergo est passio.

2. ¶ Est quoque passio specialis. Respicit enim suum obiectum, videlicet malum sub speciali proprietate, ut dictum est.

3. ¶ Potest motus dici naturalis, ad quem natura inclinatur per apprehensionem, ut sunt intelligere, recordari, velle, sentire. Vel sine apprehensione mediante, ut est motus leuium suum. Quoniam ergo homo naturaliter amet suam conseruationem, etiam naturaliter horret & vitat corruptionem & tristitia, tam per apprehensionem paternam, quam ex solo naturali motu, & sic patet quod quidam est timor naturalis.

4. ¶ Praeterea secundum Damascenum, sex sunt species timoris. Nam malum, quod est obiectum timoris, consideratur vel in operatione hominis, vel in exterioribus rebus. In operatione vero duplex malum timeatur, videlicet labor grauius, de quo est segnicies, quae est una species timoris, & turpitudinis famae laedens. Si ergo turpitudinis timeatur de aliquo committendo, est erubescencia. Si vero de turpi commisso, verecundia est. Malum autem in exterioribus rebus consistit tripliciter. Primo, ratione suae magnitudinis, cuius exitum homo considerate non valet, & sic ponitur admiratio species timoris. Secundo, ratione dissimilitudinis, & sic est stupor: ut cum aliquid reputatur magnum, quia insolitum extat. Stupor nepe ex insolita imaginatione procedit. Tertio ratione improvisionis, quomodo futura infortunia praevideri non possunt, & sic agonia est species timoris. Et haec species secundum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

propriam diuisionem obiecti timoris sortiuntur.

¶ De obiecto timoris, & varijs rebus que timentur. Artic. 45.

Res cum timor sit quædā fuga mali, obiectum eius est malū. Potest tamen timor respicere bonum secundum comparisonem quandam ad malū, & hoc dupliciter. Primo inquantū malum est privatio boni, & sic cum timor respicit malū, respicit etiā bonum quod per malum auferitur. Secundo, inquantum bonum potest esse causa mali, & indirecte malum, ut sic deus timetur, inquantum penam infligere potest, & potestas superior.

¶ Præterea de malo naturæ, videlicet quod bonum naturæ corrumpit, ut sunt mors, infirmitas, potest esse timor. Cōtingit tamen huiusmodi mala non timeri, vel quia non apprehenduntur ut propinqua, sed quasi multum distantia, vel quia non est spes euadendi, sed incumbit necessitas patendi, & utroque modo mors vel non timetur, vel minus timetur, secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ. Quamuis enim homines sciant se morituros, quoniam tamen tempus ignorant, non apprehendunt mortem ut malum propinquum, & sic minus curatur mors. Item secundum eundem: Qui iam decapitantur, non timeant mortem, cernunt enim sibi necessitatem mortis incumbere.

¶ At verò malum culpæ non est propriè obiectum timoris, quia timor est de malo futuro ad vitandum arduo seu difficili. Quum ergo culpa sit voluntaria & ab hominis potestate dependens, non habet rationem difficultis vel terribilis ad vitandum. Tamen quia potest homo ad peccatum induci ab extrinseca causa inclinante, si talis causa magnā habeat vim ad inducendum vel tenendum, potest quodammodo culpa timeri, quamuis in hoc casu magis homo timeat suam seductionem quam culpam.

¶ Amplius, ipse timor inquantum ex causa extrinseca oritur, videlicet ex obiecto mali difficultis, quod sua fantasia timorem inducit, timeri potest: sed prout ipse appetitus irascibilis, qui est timoris subiectum, rationi subieitur, voluntariū cedit: sic timeri non potest. Sic enim dependet ex causa intrinseca atque spontanea, propter quod rationem difficultis ad vitandum non habet.

¶ Adhuc autem secundum Augusti, repentina atque insolita multa timentur. Obiectum enim timoris est malum imminens

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 187

minens ad vitandum difficile. Quod ex duobus contingit, videlicet magnitudine mali, & debilitate timētis. Et propter utrumque magis timentur repentina & insolita. Quo enim aliquid sensibile & corporale magis consideratur, eo minus apparet: & sic quæ subito & præter cōsuetudinem occurrunt magna videntur, quia minus considerantur. Unde timor mali futuri ex præmeditatione minuitur, sicut & dolor mali præsentis per diuturnitatem minoratur.

¶ Rursus quæ subito & insolito cursu occurrunt, tollunt remedia resistendi malis, & ita reddunt hominem impotentē. Et propter ista dicit Philosophus: Quod mites atque astuti magis timentur, quā manifeste iracundi: ipsi enim occultat iram suam, & sic nocumentum quod inferunt subito improsequē prouenit.

¶ Denique malum secundum circumstantias aggrauatur. Nā quo est diuturnius, eo est intolerabilius. Ideoque mala illa quæ postquam illata inflataque sunt, nunquam repelli possunt, vel vix, maxime sunt timenda. Et hæc vocantur irremediabilia mala. Quod intelligendum est de remedio consequenti, non præcedenti. Mala enim perpetua habent remedium, antequam fiunt: sed posteaquam venerunt, non admittunt remedium.

¶ An amor atque defectus sint cause timoris. Articulus. 46.

Iam nunc sepe præhabitu est, quod omnis affectio animæ ex amore aliquo modo causetur. Unde & amor est causa timoris, non quidem efficiens, sed disponens. Ex hoc enim quod homo amat aliquid ita disponitur, ut oppositum malum abhorreat.

¶ Causa verò efficiens timoris, est id quod est causa obiecti eius, utpote quod est causa mali, quod infert timorem. Et hoc verum est de causa efficienti mouente. Nam ipse appetitus, qui est subiectum timoris, est immediata causa sui motus qui timor vocatur quasi actum eliciens.

¶ Præterea sicut robur est causa timoris ex parte efficientis & inferentis, sic defectus per se est causa timoris ex parte timētis per modum dispositionis, quemadmodū amor. Ideo enim aliquis timet malum, quoniam illi resistere nequit.

¶ De effectibus timoris. 2. Et an reddat homines bene consultaturos. Articulus. 47.



D. DIONYSII CARTHYSIANI

Corporalis verò transmutatio, quæ est materiale in passionibus, proportionatur ipsi affectioni appetitus, qui est formaliter & essentialiter passio. Timor autem contractionem quandam importat. Provenit enim ex fantasia mali ad repellendum difficile, quæ difficultas est propter debilitatem virtutis eius qui timet. Quando autem virtus est debilior, tanto ad pauciora extenditur, & magis in seipsam retrahitur. Vnde ex imaginatione mali sequitur contractio in appetitu: quemadmodum in morientibus cernitur, quod natura ad interiora se trahit ob suam debilitatem. Sic et contractio est effectus timorem consequens. Nam in corpore sequitur contractio quedam caloris atque spirituum ad interiora. Spiritus quoque ingrossantur in ipsis timetibus propter frigiditatem, eo quod calor dispergitur à corde propter fantasiam propriæ debilitatis, & ideo timentes non prompte invadunt, sed fugiunt, nec fortiter, sed tremendo loquuntur aut tacent.

¶ Præterea homo dicitur bene consiliarius dupliciter. Vno modo à voluntate & sollicitudine bene consiliandi: & sic timor facit homines ad consiliandum diligentes. Alio modo à facultate bene consiliandi: & sic nec timor nec aliqua passio facit bene consiliarium. Homini enim secundum passionem aliquam affecto videtur aliquid vel maius vel minus, quàm sit secundum veritatem quemadmodum amanti appetunt ea quæ amat meliora quam sunt, & timet ei videntur mala terribiliores passio impedit facultatem bene consiliandi. Vehemens quoque timor omnimode consilium impedit, quia rationem in cogitando malum perturbat. Sed parvus timor aliquando consentit ad bene consiliandum, propter sollicitudinem consequentem.

¶ Facit insuper timor tremorem in homine. Nam exteriorē calorem contrahit, & ad intima revocat, sicque exteriora frigida fiunt & tremunt atque palleſcunt, & circa interiora maxime circa nutritivam calorem colligitur: & ita consumpto humido timentes siccant, maxime qui ad mortem ducuntur, & propter ventris contractionem aliquando sequitur urinx ac alui emissio, seminis quoque effusio propter contractionem testiculorum.

¶ Tremor autem qui ex timore causatur, est maxime in corde

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 132

de & voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor, deinde in labijs ac tora inferiori mandibula: vnde & strepitus dentium nascitur propter continuationem ad cor.

¶ Porro timor operationem impedit ex parte corporis. Nam membra frigida, & per consequens male mobilia efficiuntur: sed ex parte animæ aliquando iuvat ad bene agendum, si non sit vehementer rationem perturbans. Facit etiam ea bene exequi, per quæ malum quod timeatur, evitetur.

¶ An audacia contrarietur timori, 2. Quomodo se habeat ad spem, 3. De causa atque effectu audacia. Articulus. 48.

Maxima demum est distantia inter audaciam & timorem. Audax namque aggreditur periculum propter victoriam sui supra periculum, cuius oppositum efficit timor. Vnde unum opponitur alteri. Quandoque tamen ira & audacia sunt nomina victorum, prout includunt recessum ab ordine rationis: sed tunc sumuntur pro passionibus, vtpote pro simplici naturalique motu appetitus sensitivi in suum obiectum. Securitas quoque opponitur timori privative, est enim timoris exclusio.

2. ¶ Porro omnis passio ad fugam pertinet vel prosecutionem. Fuga autem mali oritur ex prosecutione boni, sicut & odium ex amore. Prosecutio vero boni pertinet ad spem, ex qua generatur audacia, quæ est prosecutio vel invasio mali terribilis. Nisi enim speraret quis malum imminens superare, nequaquam audacter illud invaderet. Vnde homines bonæ spei sunt audaces.

3. ¶ Præterea quoniam audacia ex spe procedit, & timori opponitur, ideo illa quæ provocant spem & excludunt timorem, augent & causant audaciam. Sed quoniam spes & timor atque audacia sunt passionibus, id est, motus appetitus sensitivi, cum corporali transmutatione fiunt: & ideo causa audacia sumi potest dupliciter, tam ex parte provocationis spei, quam exclusionis timoris: vno scilicet modo ex parte appetitus motus, qui apprehensionem consequitur, & sic excitant spem, & consequenter causant audaciam, quæ ingerit homini estimationem quod aliquid sit sibi possibile, vel per se sive per alium, vel fortitudo corporis, experientia periculorum, pecuniarumque possessio, multitudo amicorum, & præcipue sine dei auxilio quis considerat. Teste enim Philosopho secundo Rhetori. Illi qui bene se habent circa divina, audaciores



D. DIONYSII CARTHUSIANI

iores consistunt. Illi quoque maxime timere solent qui sibi conficij sunt quod alijs nocuerunt. Ex parte autem corporalis transmutationis illud contingit per ea quæ calorem cordis adaugent. Unde secundum Philosophum habentes cor paruum audaciores sunt. Animalia autem cor magnum habentia secundum quantitatem, sunt triuida. Nam calor non potest eorum corda calefacere tam perfecte. Et ideo viui a-matores audaces sunt, & ebriosi sunt bonæ spei. Caliditas namque cordis repellit timorē, & causat spem propter cordis extensionem & amplificationem.

4. ¶ Porro audaces & fortes in hoc differunt, quod fortes ante bella præponderant atque examināt, quæ sibi in ipso congressu accidere possunt. Et ergo in executione sunt sepe fortiores & animosiores, quam in principio pugne. Sed audaces sine debita rationis deliberatione aggrediuntur pericula, neque præcogitant quæ sibi accidere possint. Ideoque frequenter in ipsis periculis deficiunt, dum improuisa difficultas & pena exurgunt.

¶ *Utum ira sit passio specialis. 2. De obiecto & subiecto ira. 3. An sit tum ratione. 4. An sit naturalior quam concupiscentia. 5. An sit maior odio. 6. An sit tantum ad illos ad quos est iustitia. 7. Et de speciebus ira. Articulus. 49.*

Generale præterea tribus nominatur modis. Primo per prædicationem, ut animal est generale ad hominem, alinum, vermē. Et sic ira non est passio generalis, sed distincta ab alijs. Secundo per causam, ut sol est causa omnium quæ in inferioribus fiunt, secundum Dionysium capite quarto de diuinis nominibus. Et sic non est passio generalis, sed amor & spes. Ira autem non causat alias passiones. Tertio dicitur generale quod continet in se virtualiter plures causas, quantum concursu producitur. Sicque est ira passio generalis. Non enim confurgit ira nisi propter tristitiam illatam, & nisi adsint desiderium & spes vltiscendi. Unde si persona fore faciens sit multum excellens, non sequitur ira, sed solum tristitia. Secundum Auicennā in libro de anima, omnes omnium passiones appetitus irascibilis terminantur ad iram.

1. ¶ Obiectum autem iræ est duplex. Nam ira tendit in duo, videlicet in vindictam, quam appetit, & sperat sibi possibile sub ratione boni. Secundo tendit in illud de quo optat vindictam,

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 181

etiam, tanquam in contrarium & nocivum, quod rationem mali concernit. Et sic obiectum vnum iræ habet rationem boni, aliud rationem mali. Sed circa vtrumque consistit quædam arduitas, de minimis enim non concipitur ira.

3. ¶ Cum ergo bonum & malum difficile sit appetitus irascibilis obiectum, patet quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

4. ¶ Denique ira dicitur esse cum ratione. Est appetitus vindictæ: qui appetitus non esset, nisi homo conferret sibi iniuriam illatam ad penam retribuendam. Collatio verò est actus rationis.

5. ¶ Causa insuper passionum vno modo accipitur ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Concupiscentia autem naturalior est ex parte obiecti quam ira, & maxime concupiscentia venereorum atque alimentorum, quia illa magis spectant ad naturam quā vindicta, quam respicit ira. Ex parte verò subiecti considerati secundum genus suum, concupiscentia est naturalior ira. Nam omne animal ex suo genere appetit pertinentia ad sui conseruationem. Ex parte autem subiecti secundum speciem considerati, vel secundum individuum, sic ira est connaturalior, quia magis consonat rationi, quam concupiscentia: & quia ad naturalem complexionem celerius oritur motus iræ, quam concupiscentiæ, maxime ad complexionem cholericam. Cholera enim est inter aliorum humores mobilior, assimilaturque igni. Et ideo cholericus, seu is qui ad iram ex complexionem pronus est, facilius irascitur quam concupiscat ille, qui ad concupiscentiam ex natura dispositus est.

6. ¶ Præterea peius est odium quam ira. Odium enim appetit alteri malum in quantum malum, & ergo nullo modo alterius satiatur. Ira verò vult alteri malū sub ratione boni, videlicet iustæ vindictæ: & ergo habet misericordiam magis quam odium, utpote cum æstimat vltionem mensuram excedere. Ira tamen est magis impetuosa, quam odium: & ergo durante hoc impetu gravis est valde. Iratus quoque quoniam vltionem desiderat, tanquam penam alteri insipienti pro sua culpa: ideo optat ut alijs sciat sibi penā hanc pro sua culpa inferri, penāque aduertat & doleat, ut sic magis affligatur. Odiosus autem quoniam malum alterius absolute exquirat, ideo non curat illa, sed tantū ut mala insigat & noceat.

7. ¶ Ex



D. DIONYSII CARTHUSIANI

7. ¶ Ex prædictis demum elicitur, quod ira non est proprie nisi ad eos, ad quos est iustitia & iniustitia, id est, ad rationales creaturas. Ira enim est appetitus vindictæ propter culpam. Vindictam autem appetere est actus iustitiæ: sed ledere ad iniustitiam pertinet. Veruntamen ira per similitudinem dictæ, quæ est etiam in brutis, & est commotio ex imaginatione contrarij, potest haberi ad bruta: sed non est proprie loquendo ira. Porro tres sunt species iræ, quas Gregorius Nissenus & Damascenus ponunt, & sumuntur secundum ea quæ iram adaugent. Ira enim augetur vno modo ex parte facilitatis ipsius motus, & hanc vocant fel, quia cito accenditur. Et Aristoteles vocat eam acuram.

8. ¶ Secundo augetur ira ex tristitia diu in memoria remanente. Et hanc iram nominant maniam. Philosophus quoque dicit eam amaram. Tertio augetur ira ex eo quod iratus desiderat, quod est vindicta. Et hæc dicitur furor. Non enim quiescit, donec vicio fiat. Et istam dicit Philosophus esse difficilem.

¶ De causa effectiuo iræ. Articulus 30.

IRa igitur est appetitus vindictæ. Vindicta autem non fit nisi præcedat iniuria, quæ aliquo modo vindicantem concernat. Vnde motuum iræ est aliquid factum contra irascentem. Sicut enim vnumquodque amat & sequitur proprium bonum: sic naturaliter odit & pellit nocivum & sibi contrarium. Quandoque autem irascimur contra illos: qui alijs iniuriuntur: sed hoc non est nisi in quantum illi aliquo modo pertinent ad nos. Dicit quoque Philosophus de cunctis Rhetoricæ. Quod homo maximè illis irascitur, qui vilipendunt, circa quem amplius studet: quemadmodum Philosophiæ intendentes, illis irascuntur qui Philosophiam contemnuunt.

¶ Interdum etiam secundum Chrysostomum ille qui tacet contra contumeliantem maximè prouocat iram ipsius. Videtur enim paruipendere iram eius, & eum continere vel non curare.

¶ Præterea omnes causæ iræ ad paruipensionem reducuntur.

¶ Tres autem sunt species paruipensionis secundum Philosophum secundo Rhetoricæ, despectus, impedimentum voluntatis implendæ, & contumeliatio. Et ad hæc tria reducuntur omnia iræ motiua. Nocuum enim tripliciter potest inferri,

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 184

inferri, scilicet ex ignorantia, quod est leuiter ex passione quod est grauius: & ex electione vel certa malitia, quod arbitramur grauissimum. Item homines naturaliter amant excellentiam: & ergo omne nocuum illarum, cum sit contra excellentiam, reputatur paruipensio atque dignitatis iniuria: & sub hac ratione causat iram.

¶ Quod autem homo non vereatur alteri denuntiare quæ eum contumeliant, ad paruipensionem eius pertinere videtur: vel quod de infortunio alterius gaudet: & ideo talia denuntiare causat iram, in quantum ostendit interiorum contemptum.

¶ Præterea, homines multum excellentes citius irascuntur. Maior enim eis honor debetur, & ideo se vehementius opinantur contemni.

¶ Infirmi quoque & naturaliter defectuosi cito irascuntur propter contemptum vel inhonorationem. Sunt enim ad tristitiam proniores, propter suam imperfectionem: & ergo vituperationem pati non possunt, præsertim in illo, in quo magis defectuosi existunt.

¶ Interdum autem ille qui manifeste alios excellit, minus irascitur. Non enim reputat se pari fore dignitatis iacturam, quæ tam euidentis est, ut palam sit alium denotare.

¶ At verò imperfectio & paruitas iniuriarum auget iram in animo iniuriati. Sicut enim indignius est magnos despicere ab alijs: sic extrinsecus indignius paruos & defectuosos despicere aliorum. Vnde nobiles indignantur, si despiciuntur à rusticis: & sapientes, si despiciantur ab indoctis. Et similiter magis indignamur contra amicos, si despiciantur non succurrant. Magis enim iniustum est, ut ipsi nos despiciant, quam alieni.

¶ An ira causet delectationem. 2. An causet feruorem. 3. An maxime impeditur usum rationis. 4. An causet taciturnitatem. Articulus 31.

Delectationes demum & præsertim sensibiles, sunt medicinae contra tristitias, secundum Philosophum septimo Ethicorum. Ira autem est species tristitiæ, cui adhibetur remedium per vindictam: & ideo eum vindicta exercetur, oritur delectatio in animo vindicantis. Et quo erat maior tristitia, eo est maior in viciscendo delectatio. Et si vindicta sit plena & præbens in actu: tunc delectatio penitus tollit & destruit iræ tristitiam. Sed antequam ira

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ira est praesens in actu, sic homini quodammodo praesens dupliciter, videlicet per spem vindicandi, & per cogitationem de modo vindictae. Et utraque praesentia est suo modo delectabilis, & aliquantulum aufert tristitiam.

2. ¶ Denique ira causat feruorem & ebullitionem sanguinis circa cor. Talis enim corporalis transmutatio correspondet affectui irae. Omnis enim appetitus fortius tendit in subcontrarium, dum fuerit praesens. Et ergo aqua calefacta intensius congelatur, quam frigida, quia frigidum vehementius agit in calidum. Ira autem causatur ex illatione iniuriae, quae est appetitui contraria. Et ira est motus non retrahens, sed prosequens atque resistens: & ideo calor ei defecit. Unde ob magnam coram irati turbulentiam apparent foris secus indicia irae. Feruor autem aliter convenit passioni amoris, & passioni irae. Nam feruor amoris est cum suauitate, & facit amatum cogitari, amare, ut in sanguineis. Sed feruor irae est cum amaritudine, & secundum Damascenum procedit ex sellis euaporatione. Amor enim tendit in bonum, & ira in malum contrarium.

3. ¶ At vero inter ceteras passiones manifestius impeditur actum rationis. Ratio namque quavis sit immaterialis & inorganica virtus animae, utitur tamen in suo actu organici sensus, quorum operationes impediuntur per turbulentiam irae. Formae enim sensibiles confunduntur in suis potentijs. Unde etiam iracundus est manifestus. Propter defectum enim rationis, non potest discernere, quid sit occultandum, & quid non nec vias aut modos occultandi aduertit.

4. ¶ Amplius ira quandoque est cum ratione, ut dictum est, & tunc causat taciturnitatem. Licet enim animum ab inordinato affectu non abstrahat, linguam tamen a locutione vitiosa coercent. Ratio enim non penitus passioni succumbit. Quandoque vero ira est sine ratione: & tunc ob suam vehementiam impedit locutionem. Perturbatio enim cordis, in oculis, vultu, & lingua praesertim relucet. Imò ex immoderate ira potest contingere totius corporis immobilitas, & etiam mors.

¶ Quid sit habitus. 2. De ordine eius ad actum. 3. Et de necessitate habitus. Articulus 52.

Habitus

SUMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 185

Habitus insuper ab habendo vocatur dupliciter. Vno modo prout res aliqua dicitur aliquid habere. Secundò, prout res habet se aliquo modo in se ipsa. Et hoc modo habitus dicitur qualitas. Est enim secundum Philosophum quinto Metaphysicae, dispositio secundum quam bene vel male disponitur. Habitus autem vno modo dicitur speciale praedicamentum, sed nunc accipitur prout à Philosopho ponitur prima species qualitatis, scilicet pro qualitate radicata & firma.

2. ¶ Denique habitus ordinem habet ad actum ex propria ratione. Nam secundum Averroem, Habitus est quo quis agit, cum voluerit. Inter actum enim & potentiam, habitus mediat, & potentia actum suum prompte exequitur, cum fuerit habitus adeptus.

¶ Rursus quorundam habituum immediatum subiectum extat potentia, ut scientiae ratio, amoris voluntas. Cum ergo potentia habitudinem dicat ad actum (est enim potentia principium operandi) etiam habitus eius ratione subiecti ordinem foritur ad actum.

3. ¶ Porro tria necessaria sunt ad esse habitus proprie dicti. Primum, ut id quod per habitum disponitur, se habeat in potentia ad id, ad quod per habitum ordinatur. Et ergo in deo qui est purus actus & sua operatio non est habitus. Secundò, ut subiectum non sit ex sua natura determinatum ad vnum. Et ergo qualitates primae elementorum, non dicuntur habitus. Tertio, ut plura concurrant ad hoc, quod subiectum determinetur ad vnum. Quoniam itaque multa sunt, quorum natura non est ad vnum determinata, sed per actum suum perficitur, & per aliquam ad vnum determinatur: ideo necesse est habitus esse.

¶ An habitus possit esse in corpore 2. An anima secundum suam essentiam sit subiectum habitus 3. Et utrum habitus esse valeat in sensibilibus potentijs 4. An sit in ratione 5. An sit in volutate 6. An sit in substantijs separatis. Articulus 53.

Amplius autem habitus proprie est dispositio quaedam ad bene & faciliter operandum, & sic non potest corpus esse subiectum ipsius. Omnis enim operatio corporis est, vel à qualitate naturali, vel à forma substantiali, quorum neutrum est habitus. Sed accipiendo habitum improprie pro habituali dispositione subiecti ad aliquam formam, sic habitus subiectum esse potest corpus: ita enim Philosophus

A a

losophas

D. DIONYSII CARTHUSIANI

Iosophus sanitatem vel infirmitatem habitus nominat.

2. ¶ Porro habitus qui est dispositio ad operationem, est in anima secundum suas potētiās, sic quod immediatum subiectum habituum extant potētiar, ut sapientia est immediate in intellectu. Habitus verò qui est dispositio ad naturam superiorem, quam homo participare potest, quemadmodum scriptum est, ut simus diuinæ naturæ cōsortes, & immediate in essentia animæ subiectioni potest, ut gratia, & lumen gloriæ.

3. ¶ At verò potētiæ sensitiuæ dupliciter considerantur. Primo, in quantum operantur ex instinctu naturæ, & sic sunt determinatæ ad vnum, & necessario agunt. Et ergo nō sunt subiecta habituum. Secundo, in quantum per rationis imperium operantur atque mouentur, & sic quandam libertatem participāt, & bene ac male disponi possunt. Et ideo hoc modo sunt aliqui habitus in appetitu sensitiuo, videlicet temperantia, fortitudo, &c.

4. ¶ Insuper qui posuerunt intellectum possibilem vnum numero in omnibus hominibus, cōpulsi sunt dicere habitus intellectuales non esse in intellectu possibili, qui secundum eos est substantia separata: sed in inferioribus viribus animæ sensitiuis, præsertim in virtute cogitativa, quæ est rationale per participationem.

5. ¶ Sed quoniam ista opinio pœnitus falsa est, ut alibi plene ostensum est, potissime cum Plūto. manifeste asserat, habitus intellectuales esse in illo, quod est rationale per essentiam, scilicet in intellectu. Ideo aliqui habitus sunt in ratione seu intellectu, & aliqui in voluntate. Nam intellectus & voluntas sunt maxime indeterminate ad vnum. Et ideo per habitus indigent determinari ac perfici.

6. ¶ Præterea Simplicius & alij quidam videntur asserere, quod in substantijs separatis non sunt aliqui habitus, quod partim verum est. Illæ namq; substantiæ sunt semper in actu, & sic habitus per quem subiectum est in potentia ad actum, minus propriè competit eis. Veruntamen quoniam nō sunt actus potius, sed omnem perfectionē à deo participant. Ideo quo ad deum se habent per modum potētiar. Unde & habitus in eis poni potest, secundum quod in potentia sunt ex sua natura. Nihilominus intelligere possunt seipsas per suā essentiam, alia quoque secundum suæ modum essentia, ut in libro causarum habetur.

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. II. 186

¶ An aliqui habitus insint à natura 2. An generentur ex actibus 3.

An ex vno actu habitus generari possit 4. Et an aliqui sint à deo infusi. Articulus 54.

Naturale denique dicitur alicui dupliciter, scilicet secundum speciem, ut risibile homini, & secundum naturam indiuidui, ut esse sanum vel agri Petro, videlicet secundum suam complexionem. Et vtrūque horum naturalium dupliciter dicitur. Nam quandoque totum est à natura, interdum autem est partim à natura seu interiori causa, & partim ab exteriori. Et vtroque modo potest habitus esse naturalis. Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, nō potest totaliter esse à natura, sed est partim ab interiori principio, & partim ab extrinseca causa. Aliter tamen in potētijs cognoscitiuis, aliterque in viribus appetitiuis. Nam in cognoscitiuis potētijs est inchoatio primorum principiorum, qui intellectualis habitus dicitur, quantum ad speciem. Vnum quoque indiuiduum ex sua complexione est magis dispositum ad cognitionem intellectualem, quam aliud. Sed in appetitu inchoatio principiorum iuris naturalis seu communis, non habet rationem habitus. Inchoatio namque ad propria obiecta, non spectat ad habitum, sed ad rationem potētiarum.

2. ¶ Præterea sunt quædam agentia, quæ habent duntaxat actuum principium suæ operationis in se, ut in igne nō est nisi principium actuum ad calefaciendum. Et in tali agente non valet ex actibus habitus generari. Unde res naturales non possunt aliquid consuescere vel disuescere. Alia verò agentia habent in se principium actuum, atque passiuum proprii actus: ut homo, in quo voluntas agit suum actum, in quantum ab intellectu mouetur, & ratio, secundum quod à primis principijs vel sensitiuis mouetur potētijs. Talia quippe nō determinantur ad vnum, sed diuersimodè assuescunt. Et ita in ipsis ex multis actibus gignitur habitus ut ex multis considerationibus generatur scientia, & virtutes morales in appetitu sensitiuo, prout à ratione frequenter mouetur.

3. ¶ Talis verò habitus virtuosus non fit ex actu vno in homine. Oportet enim potētiā passiuā in qua gignitur habitus, omnino subdi & viuici à causa mouente, quatenus per modum naturæ operetur. Sic autem non subditur appetitus inferior rationi per vnum actum, sed per exercitium diuturnum.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

nom. In potentis autem apprehensivis seu cognoscitivis est duplex passium principiu, vtpote intellectus possibilis, & ratio particularis, ad est, virtus cogitativa, imaginativa, & memorativa.

¶ Aliquis igitur habitus in intellectu possibili, potest prodici ex vno actu, videlicet ex vna demonstratione per se nota. Illa enim cogit & vincit intellectum ad consentiendum. Sed ut habitus firmiter imprimatur rationi particulari secundum ea quæ ad ipsam pertinent & intellectui subiectiunt, opus est eisdem actus subinde reiterari. Habitus verò opinatus, qui opinio dicitur, non procedit ex per se notis, sed probabilibus, ideoque ex vno causari actu non potest.

4. ¶ Porro aliqui habitus à deo hominibus infunduntur duplici ratione. Primo, nam homo ad supernaturalem finem creatus est, & ergo supernaturalibus habitibus indiget, ut sunt virtutes gratiarum, quæ nunquā habentur nisi deo create & dante. Secundò, quoniam deus potest per se immediate producere, quæ per causas secundas producuntur. Quemadmodum itaque nonnunquam miraculose confert alicui sanitatem, quæ per naturales causas adipiscibilis est, sic ad ostendam suam virtutem præstat interdum per creationem habitus quosdam, qui per naturalem processum possent acquiri: sicut Apollolis contulit scripturarum scientiam atque linguam.

¶ An habitus augeantur 2. An per additionem augmententur 3. An etiam quilibet actus augeat habitum. Articulus 55.

Quemadmodum insuper in corporalibus aliquid dicitur magnum, in quantum ad debitæ quantitatis mensuram perducitur, sic in spiritualibus magnum vocatur, quod ad perfectionem devenit. Perfectio verò formati dupliciter consideratur, scilicet secundum ipsas formas, & item secundum participationem subiecti, eas magis vel minus participatis. Perfectio autem specifica consistit in indivisibili. Si enim recedatur ab illa vel in plus vel in minus, fit alia species. Quoniam species rerum se habent ut numeri, secundum Philosophum. Illæ igitur formæ secundum se determinatam habent rationem, quæ nec excedere neque deficere valent, si eadem species remanebit, quæ ex se vel secundum aliquid sui speciem sortiuntur, quemadmodum color & dulcedo, quæ etiam non dicuntur in ordine ad aliquid

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 187

aliquid aliud. Formæ autem quæ speciem sumunt ab aliquo ad quod ordinantur, ut motus & sanitas diversificatur in maius vel minus, & tamen permanet vnius rationis specificæ. Et hæc formæ possunt secundum seipsas augeri vel minui, & non primæ.

¶ Considerando quoque formas secundum participationem subiecti, quædam possunt augeri ac minui, & quædam non. Nam forma substantialis non recipit maius & minus. Ipsa enim dat speciem. Illud verò à quo species sumitur, oportet esse fixum, & stans ac indivisibile. Quantitas autem & figura immediate substantiam sequuntur, & ideo nec ipsæ recipiunt maius vel minus ob propinquitatem substantiæ. Qualitates vero à substantia magis distantes, quæ coniunguntur actioni & passioni, ut sanitas, albedo: vel quæ ad pauciora se extendunt, recipiunt maius & minus secundum diversam participationem subiecti. Nam & scientia dicitur maior vel minor, secundum quod ad plura aut pauciora extenditur, & etiam prout diversimode participatur.

2. ¶ Et lucet quoque ex his, quod augmentum formati non sit per additionem formæ ad formam, sed in quantum subiectum diversimode formam participat, scilicet magis aut minus perfecte. Essentia enim formæ in indivisibili constat.

¶ Verumtamen in quibusdam habitibus, puta qui secundum seipsos augentur, ut motus, fieri potest intensio per additionem partis ad partem. Similiter scientia secundum additionem augeri potest, ut cum homo plures conclusiones Geometriæ addiscit, augetur in ipso habitus eiusdem scientiæ secundum speciem. In utroque tamen istorum contingit augmentum quandoque secundum variam subiecti participationem.

3. ¶ Proinde non quilibet actus habitum auget, sed vel auget eum, vel ad eius augmentum disponit. Si tamen actus sit correspondens habitui scilicet debitæ perfectionem attingendo. Si enim actus multum imperfectus sit in suo genere, magis diminuit, quam augeat habitum. Cuius simile est in corporali alimento, & in multis guttis petram cavantibus.

¶ Vtrum habitus queant corrumpi 2. Vtrum queant minui 3. Et de modo per quem. Articulus 56.

Dupliciter demum forma corrumpitur, scilicet per se, quæ habet contrarium, & albedo per nigredinem, & per accidens, ut formæ quæ inhaeret subiecto corru-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ptibili. Habitus ergo cum sint accidentales formę, dupliciter possunt corrumpi. Sed quorum subiectum est corruptibile, non corrumpuntur per accidens ratione subiecti, nisi habitus tales sint secundo in subiecto corruptibili: sicut scientia est essentialiter in intellectu possibili, & aliquid est in virtutibus sensitiuis, ex quibus dependet: & ergo corrumpi potest, non ratione principalis subiecti, quod est incorruptibile, sed propter corruptibilitatem ac variationem secundarij ac minus principalis subiecti. Iterum forma vel habitus corruptibilis est, si causa eius contrarium habeat. Et ergo scientia quę ex veto rationis processu causatur, ex falsa atque fallaci ratiocinatione corrumpitur. Habitus verò primorum principiorum tam speculabilium, quàm practico-rum sunt omnino incorruptibiles. Nam speciebus intelligibilibus in intellectu existentibus, nil contrarium est. Intellectui quoque agentui, qui est causa illorum, nil existit contrarium.

2. ¶ Si autē habitus possunt corrumpi, possunt quoque diminui, cum diminutio sit via ad corruptionē. Et ut dictum est, quod habitus augeri possunt dupliciter, sic duobus modis possunt diminui: scilicet, quia minus perfecte participantur a subiecto, vel quia non additur pars ad partem, ut in motu.

3. ¶ Præterea aliquid est causa mouens dupliciter, scilicet per se, sicut ignis ex sua natura calefacit. Alio modo per accidens, sicut remouens, prohibens: & sic cessatio ab actu diminuit habitum. Dum enim ab actu cessamus, desinunt actiones, quę vel habitum possunt corrumpere propter contrarietatem ad ipsum: vel quę habitum valent perficere, ut operatio virtuosa virtutis perficit habitum. Vnde cum homo frequenter, vel diu cessat ab actu virtutum seu consideratione scientię, occurrunt mali affectus inordinati que motus, & vagantes fantasie, per quę anima inepta efficitur ad opera bona, & considerationem rectam.

¶ An multi habitus esse possint in vna potentia 2. An distinguantur per obiecta 3. An per bonum & malum 4. Et verum ex multis habitibus vnus constituatur. Artic. 47.

Nil porro prohibet in vna potentia animę, vel alio rei esse plures habitus: sicut in ratione sunt prudentia, ars, sapientia, fides. Habitus enim proprię sumptus, ordinatur ad actum, vnus autem potentie sunt varij actus. Item subiectum habitus est potentia passiva,

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 183

sua, in qua habitus generatur: vna autem potentia moueri potest a multis obiectis.

2. Denique habitus in quantum huiusmodi, distinguuntur per obiecta, id est, secundum formales rationes seu proprietates obiecti. Omne enim quod ordinatur ad aliquid per illud ab alijs distinguitur, ad quod ordinatur. Quandoque etiā distinguitur ex parte materię in qua, id est, subiecti cum sunt in diuersis subiectis. Habitus vero in quantum sunt formę, distinguuntur per diuersa actiua principia. Omne enim agens producit sibi simile.

3. ¶ At vero habitus distinguuntur per bonum & malum. Nam qui ordinant hominem ad actum naturę convenientem, dicuntur boni: actus vero qui rationi discordant, sunt mali.

¶ Item quidam habitus disponunt ad actum naturę inferiori convenientem, ut virtutes morales. Alij autem ad actus superioris naturę competentes, quemadmodum virtus diuina siue heroica,

4. Non est autem possibile vnum habitum ex multis habitibus essentialiter esse compositum, cum sit simplex forma ac dispositio operantis: sed in quantum se ad multa extendit, secundum quod in vna formali ratione obiecti conueniunt, sic in essentia habitus est quedā multiplicitas virtualis: quę admodum in potentia, quę est subiectum ipsius. Nam vna potentia se ad multa extendit, licet in se simplex consistat. Vnde qui in aliqua scientia acquirit scientiam conclusionis vnus per demonstrationem, habet vtique habitum, sed imperfecte. Cum autem per aliquam demonstrationem adipsius alterius conclusionis scientiam, non aggregatur in eo alius habitus, sed habitus ille prior perficitur, quoniam ad plura extendit se, conclusiones namque & demonstrationes vnus scientię ordinatę sunt, derivanturque vna ex alia.

¶ Verum virtus humana sit habitus operatiuus 2. An bonus 3. Et de distinctione virtutis. Articulus 48.

Virtus proinde nominat perfectionem potentie, finis autem potentie est actus, ad quę per se ordinatur, & cum illum facilius exercere potest, perfecta existit. Cum ergo virtus humana rationalem potentiam ad vnum determinet, in quo eius perfectio est, patet quod sit habitus. Habitus namque est dispositio, ad bene



D. DIONYSII CARTHUSIANI

vel male agendum. Interdum quoque accipitur virtus pro obiecto virtutis, ut dicitur. Hæc est fides catholica, &c. res enim quæ creditur fides vocatur. Quandoque sumitur pro actu virtutis, sed essentialiter virtus est habitus. Denique quævis sit virtus quædam ad esse, sicut est potentia ad esse tam virtus humana appellatur, quæ competit homini secundum propriam speciem, id est suam perfectionem, quæ à carentis rebus secernitur, videlicet secundum esse rationale. Talis autem virtus ordinem dicit ad actionem, ut tactum est. Ideoque de ratione virtutis humanæ est esse habitum operationum. Dicit vero Philosophus. 7. Physicorum: Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Subiectum enim in quârum in bono suo habituum est, perfectum censetur. Optimum autem rei est actio eius completa, in qua etiam consistit felicitas. Per hanc enim potissime assimilatur simplicissimo deo, cuius esse est sua actio.

1. ¶ At verò de ratione virtutis est quod sit habitus bonus, ordinat enim hominem ad ultimam perfectionem, in qua appetitus quasi in optimo conquiescit.

3. ¶ Diffinitur autem virtus, secundum Augustinum. 2. de lib. arbitrio: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, quæ nullus male vitur, quæ deus in nobis sine nobis operatur. Est autem prædicta diffinitio multum perfecta. Complectitur namque omnes causas virtutis. Causa enim formalis accipitur secundum genus & differentiam. Genus vero ponitur, cum dicitur, qualitas: & differentia cum additur, bona. Causa quoque materialis, id est subiectum, dum adiungitur mentis. Finis autem virtutis, est actio virtuosa. Et ergo dum apponitur, qua recte vivitur, tangitur causa finalis. Aliqui enim habitus sunt semper ad malum, vel habitus vitiosi. Aliqui sunt indifferentes ad bonum & malum, sicut opinio quæ respicit verum & falsum. Virtus verò non est nisi ad bonum. Unde dicitur, qua recte vivitur, & qua nullus male vitur: quatenus ab utrisque distinguatur. Causa quoque efficiens virtutis, præsertim theologice de qua ista diffinitio datur, est deus: & idcirco adiunctum est, quam deus sine nobis. Et si hæc ultima particula omittatur, reliquum diffinitionis erit commune omni virtuti.

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. II. 129

¶ De subiecto virtutis in communi. 2. An subiectum virtutis possit esse intellectus. 3. An concupiscibilis quoque & irascibilis.

Articulus. 59.

Triplici quoque ratione ostenditur virtus esse in potentia animæ: itaque in proximo subiecto. Primo, quoniam virtus est perfectio potentie, perfectio autem inest perfectibili. Secundo, quia virtus est habitus operativus, operatio autem ad potentiam pertinet. Tertio, nam virtus disponit ad optimum quod est finis: finis autem est operatio, vel operationem consequens: & sic ad potentiam spectat.

¶ Non est autem possibile eandem virtutem esse in diversis potentibus seu subiectis ex æquo & essentialiter: sed secundum ordinem & per redundantiam, in quantum virtus unius potentie disponit vel perficit actum alterius, vel imperat eum: quemadmodum prudentia est secundum se in ratione, & in fuit ceteris virtutibus moralibus, ordinando eas secundum rectam rationem.

2. Porro dupliciter ordinat habitus hominem ad bonum. Uno modo dando ei facultatem bene agendi, non tamen faciēdo ut homo semper per eum recte agat. Et hoc modo ars & scientia sunt habitus, ordinantes hominem ad bonum: quævis qui eas habuerit, sepe male agat. Unde isti habitus non attingunt perfectam rationem virtutis. Nam virtus est quæ bonum facit habentē. Ex hoc autē quod aliquis potest bene agere, non est simpliciter bonus, sed secundum quid. Interdum tamen dicuntur virtutes, secundum quod Philosophus nominat eas virtutes intellectuales. Harum ergo virtutum subiectum esse potest intellectus tam speculativus quam practicus.

¶ Subiungitur alij habitus, qui non solum præstant facultatem recte agendi, sed insuper faciunt ut quis bene agat ut iustitia, temperantia. Et hi sunt virtutes perfectæ. Harum ergo virtutum subiectum esse non valet nisi voluntas, & alie potentie in quantum à voluntate moventur, eo quod non sint determinatæ ad unum. Quod enim aliquis actum virtuosum producat, non est nisi quia voluntatem bonam habet ad hoc. Bonum enim & malum primo & proxime voluntatem concernunt. Contingit vero intellectum à voluntate moveri, sicut & ceteræ vires. Nam considerat aliquis veritatem vel consensit, quia vult. Et ergo intellectus tam speculati-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

enalius quam practicus est subiectum virtutis simpliciter dictæ secundū ordinē ad voluntatem: quemadmodum fides est in intellectu speculativo prudentia autē in practico. Credit enim aliquis quia vult: imo nemo credit nisi volens.

3. ¶ Denique hoc modo concupiscibilis & irascibilis ponuntur subiecta virtutum moralium, nō in quantum ad partem vel appetitum sensitivum respiciunt, sed secundum quod rationem participant & ab ipsa dirigi imperarique possunt, atque secundum intellectui appetitus imperium moveri. Hæc enim potentie sunt principia actuum humanorum: & ideo indigent virtutibus perfici ac bene disponi, quatenus ordinatum actum producant. In potentijs autē sensitivis, appetitibus, internis scilicet in imaginatione non sunt aliqui habitus: sed potest esse consuetudo bene memorandi vel imaginandi. Consuetudo vero est in motu nature. Cognitio quoque interiorum sensuum non est consummatio boni & mali, sed ad rationes actuum refertur. Habitus autē est dispositio ad bene vel male agendum. Dicit quoque Tullius in sua Rhetorica, quod virtus est habitus in modum nature rationi consentaneus. Insuper quatuordecim virtutum subiectum est voluntas, videlicet charitatis, iustitiæ, &c. quæ ordinant affectum hominis in deum vel proximum.

¶ *Primum habitus intellectuales speculativi sunt virtutes. 2. De numeris eorum. 3. An ars sit virtus. 4. An prudentia sit quoque necessaria homini. 5. Et de virtutibus ei adiunctis. Articulus. 60.*

Ostensum est autem in proximo præcedenti articulo quomodo habitus intellectuales dici queant virtutes, & qualiter non. Virtutes verò intellectuales speculativæ vocantur, quæ perficiunt intellectum in cognitione veri.

1. Verum autem est duplex, scilicet per se notum, quod habet rationē principij. Et habitus intellectum ad huius veri considerationem perficiens, dicitur habitus principiorum, & nominatur intellectus. Aliud est verum per aliquid aliud notum, & hoc per inquisitionē rationis cognoscitur. Et est duplex, videlicet divinum, de quo est sapientia, & creatum de quo habetur scientia. Et sicut scientia dependet ab intellectu velut à principaliori, sic utrumque scilicet scientia & intellectus dependet à sapientia, quæ est principalissima.

3. ¶ Præterea sicut de habitibus intellectualibus dictū est, quod

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. II. 190

quod nō sunt propriæ virtutes: imò scientia & virtus condistingui solent: sic ars quoque non est virtus secundum perfectam virtutis rationem. Non enim facit opus agentis moraliter bonum, nec dat usum, sed facultatem bene agendi. Nil enim refert ad hoc, quod opus artificis bonum vel malum sit, an artifex sit in seipso virtuosus: imò pessimus secundum mores artificiosissime agere potest. Ars autem est recta ratio operum fiendorum.

4. ¶ Prudentia verò attingit rationem perfectam virtutis, facit enim habentem bene operari, dans non tantum facultatem, sed etiam usum prompte ac bene operandi. Ordinem enim habet ad appetitum, quia rectitudinem eius præsupponit. Est quoque prudentia recta ratio agibilium.

¶ Differunt autem facere & agere. Nam facere est operatio transiens in exteriorem materiam, ut edificare, secare. Sed agere est operatio in agente consistens ac manens, ut velle, scire, videre. In actibus autem humanis, id est in agibilibus, sic se habet fines, quemadmodum principia in speculativis. Unde sicut rectitudo scientiæ dependet ex habitu principiorum speculabilium, qui dicitur intellectus, prout ratio bene syllogizat ex illis, & recte concludit: sic rectitudo prudentiæ in hoc consistit, quod homo est bene dispositus circa agibilia fines, quod sit per rectitudinem appetitus, & sic sine virtute voluntatis haberi non valet prudentia, quæ est perfectio practici rationis.

¶ Amplius, prudentia ad humanæ vitæ bonitatem multum exigitur. Operatio enim hominis bona est, si non sit ex passione vel impetu, sed secundum recte rationis electionem. Electio verò eorū est quæ referuntur ad finem. Et ad rectitudinē eius duo requiruntur, scilicet debitus finis, & id quod ad illum decenter ordinatur. Ad finem autē homo disponitur per virtutem voluntatis cuius obiectum est bonum seu finis, sed ad media oportet eum disponi per virtutē rationis. Nam consilium atque eligere, ea quæ concernunt quæ sunt ad finem sunt actus rationis. Virtus ergo rationē perficiens, quatenus ratio ea quæ sunt ad finem, convenienter ad debitum finem ordinat, appellatur prudentia. Et sicut vis intellectus speculativi dicitur per conformitatem & ordinem ad rem, sic vis intellectus practici dicitur per conformitatem & comparisonem ad appetitum.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ Ars quoque atque prudentia sunt circa contingentia. Necessaria enim nec agi, nec fieri possunt à nobis.

¶ Adiungit denique Aristoteles septimo Ethicorū, tres virtutes virtuti prudentiæ. Tres enim actus rationis occurrūt eis ea agibilia humana, quorum primus est consiliari, quod pertinet ad euboliam. Secundus est iudicare, & hoc ad Gnomin ac Synesim attingit, differenter tamen vtriusq; patebit. Tertius est præcipere, quod ad prudentiam spectat. Et quoniam præcipere est nobilior actus inter prædictos, idcirco prædictæ virtutes annectuntur prudentiæ quasi eminentiori. Et quandoque actus earum assentibuntur prudentiæ. Non quod ipsa sit immediata causa illarum, sed quoniam per prædictas virtutes secundario sibi coniunctas, illos exercet.

¶ *Vtrum omnis virtus sit moralis. 3. Quomodo virtus moralis differat ab intellectu. 3. De distinctione virtutis in moralem & intellectualem. 4. Et an vna earum esse valeat sine altera.*

Articulus 61.

Moralis deniq; virtus à nomine moris imponitur. Mos autem duo significat, scilicet consuetudinē & inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et hæc duo non multum differant, quia consuetudo est quasi quædam natura, & efficit inclinationem naturali inclinationi consimilem. Virtus ergo moralis à more vocetur prout mos inclinationem importat ad actum. Inclination autem ad actum, ad potentiam appetitivā potissimè pertinet. Ideoque non omnis virtus vocatur moralis, sed illa duntaxat cuius subiectum est appetitus.

¶ Est insuper homini necessaria virtus moralis ultra virtutē intellectualem. Quamvis enim ratio sit primum principium omnium operum humanorum. Nam & voluntatem movet, & omnia ei aequaliter parent, non tamen ad nutum, sed cū rebellionē ei obediūt. Vnde necessariæ sunt virtutes, quæ appetitivas potentias rationi perfecte subiciant, & hæc dicuntur morales. Et differūt ab intellectualibus, sicut intellectus ab appetitu. Quomodo autem eū vis appetitiva est humanarum operationū principiu, prout rationē participat, sic virtutes morales, virtutes sunt inquantum rationi concordant.

3. ¶ Porro Aristoteles Ethicorum dividit virtutem humanam in virtutem intellectualem & moralem. Virtus enim est habitus ad operandum perficiens.

¶ Prin.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 195

¶ Principium verò motuum atque actuum operum humanorum est duplex, videlicet intellectus & appetitus, vt 3. de Anima scribitur. Virtus igitur ad appetitum pertineas, moralis vocatur, & quæ intellectui inest, appellatur intellectualis. Itaque præfata diuisio sufficiens extat. Prudentia verò secundū essentia est virtus intellectualis. Ponitur tamen inter virtutes morales, quia in materia cum eis cōmunicat. Est enim circa contingentia & humana agibilia. Virtutes quoque theologicæ sunt supra virtutes humanas, nec cōpetunt homini secundum esse naturæ, sed gratiæ.

4. ¶ Præterea quamvis virtutes morales esse possint sine arte & sapientia atq; scientia, non tamen sine intellectu, item, quæ prudentia. Virtus enim est habitus electivus. i. bonam electionem efficiens. Sed ad bonitatem electionis oportet quod ea quæ sunt ad finem convenienter ordinentur ad finem per rationem recti consilium, iudicantem ac præcipientem, quod sine prudentia facere ratio nequit. Prudentia autem intellectum præsupponit. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam practicis. Et ergo sicut recta ratio in speculativis præsupponit primorum principiorum intellectum, inquantum ex eis procedit: sic & prudentia in operabilibus. Non enim potest aliquid ordinari in finem, nisi finis sit cognitus.

¶ At verò omnes virtutes intellectuales, sine virtutibus moralibus possunt haberi, excepta prudentia. Prudentia enim est recta ratio agibilium, non solum in communi, sed etiam in particulari, ad quod necesse est non solum bene se habere circa communia principia agibilium, sed oportet ex principijs particularib; procedere, & circa illa se bene habere. Cū ergo passionēs & vitia impediāt rationem ab agitione veri & recti iudicij circa particularia, quamvis in vniuersali non errēt, requiritur ad prudentiam quod homo viriis careat, quod esse non valet, nisi passionēs in ipso per virtutes morales fuerint moderatæ. Vnde patet quod Aristoteles. 6. Ethic. optime dixit, non esse prudentem quempiam sine virtutibus. Et quod omnis peccans existat imprudens. Oportet namque prudentem esse bene consiliarium & bene iudicium ac præceptum, quod esse non valet si in ipso vitia regnent. Passiones enim corrumpunt iudicium in particulari.

¶ Ap



D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An virtus moralis sit passio. 2. An possit esse cum passione. 3. An etiam cum tristitia. 4. An omnis virtus moralis sit circa passionem. 5. Vel aliqua sine passione valeat esse.

Articulus 62.

Non est autem virtus passio. Primo quoniam passio est motus appetitus sensitivi. Sed virtus non est motus, sed habituale principium eius. Secundo, passio enim non habet de se rationem boni vel mali, sed virtus est per se bona. Tercio, nam passio incipit in appetitu & terminatur in ratione, in cuius conformitatem tendit appetitus. Motus vero virtutis incipit in ratione, & in appetitu, quem rationi subdit, terminatur.

2. ¶ Denique (ut narrat August. nono de Civitate dei) Stoici asseriebant omnes passiones esse de se inordinatas & malas. Et hoc ideo quia non distinxerunt inter appetitum sensitivum & intellectivum. Vnde dixerunt passiones, non posse virtuoso vel sapienti inesse. Peripatetici autem dixerunt passiones esse simplices motus appetitus sensitivi, & non esse de se laudabiles aut vituperabiles, cum sint motus naturales: sed posse inesse virtuoso, in quantum per rationem ad medium reducuntur, vel quando repente insurgunt. Sed si eis consentiatur in malo, tunc virtutem corrumpunt. Et hec positio est melior.

3. ¶ At vero (ut ait Augustinus) Stoici asseriebant non posse virtuoso inesse tristitiam. Ponebant enim malum hominis non esse nisi malum inhonestum, & bonum eius non esse nisi bonum honestum, puta virtutem. Corporalia vero non putabant aliquo modo esse hominis bona, & ergo de illorum amissione nullo modo esse tristandum. Malum autem inhonestum virtutibus omnino repugnat. Cum ergo tristitia sit de malo hominis, non poterit tristitia in virtuoso homine esse. Sed istud est falsum. Exteriora enim bona sunt aliquo modo bona humana. Nam anima indiget eis, & ad spiritualia sunt necessaria ac ordinata. Et ergo de eorum amissione vel malo vsu potest esse in virtuoso tristitia.

¶ Item quædam est bona tristitia, scilicet de peccato proprio, vel saltem alieno præfenti, vel certe præterito: & de tali habere tristitiam extat laudabile.

4. ¶ Præterea circa omne illud est virtus moralis, quod per rationem ordinari moderatim potest. Ratio autem moderatur non

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 192

non solum rationes appetitus sensitivi, sed etiam operationes voluntatis, & sic non omnis virtus moralis est circa passionem, sed aliquæ sunt circa operationes, sicut iustitia. Vnde quod ait Philosophus, virtutem moralem esse circa voluptates & tristitias, non debet intelligi quasi obiectum sit semper aliqua passio: sed quoniam ad omnem actum moralem consequitur delectatio aut tristitia.

5. ¶ Amplius, si passiones dicantur inordinatæ affectiones, ut Stoici poluerunt, tunc virtus perfecta est sine passionibus. Si vero dicamus passiones omnes motus sensitivi appetitus, sic virtutes quarum obiecta sunt passiones, sine passionibus esse non possunt: sic enim redderent appetitum inferiorem penitus ociosum, quod inconueniens esset. Virtutes enim faciunt ea secundum rationem moueri & operari, quæ rationi subijciuntur. Et ergo quemadmodum membra corporis ordinat virtus ad debitos actus: sic multo magis ordinat motus appetitus inferioris ad subiernendum ac obediendum rationi ac voluntati.

¶ Virtus demum moralis, quæ est circa operationes, sicut iustitia, sine passione esse & agere potest.

¶ De distinctione virtutum moralium. 2. An circa diuersas passiones sint diuersæ virtutes morales. 3. De numero earum quarum sunt circa operationes. Articulus 63.

Diuersificantur præterea virtutes morales secundum formales rationes obiectorum, quæ accipiuntur per comparationem ad rationem. Ratio enim mouet & imperat super appetitivas potentias, quarum obiecta sunt quædam appetibilia, quæ secundum diuersam motionem à ratione ponitur in speciebus diuersis. Ratio enim se habet ad illa obiecta, sicut mouens & agens ad patiens. Agens autem dat speciem patienti. Et ergo secundum quod ratio diuersimodè accipit bonum aliquod vel refugit malum, sic sunt diuersæ virtutes circa obiecta secundum formalem eorum distinctionem. Non ergo est tantum vna virtus moralis, sed multæ.

¶ Porro loquendo de operationibus, non in quantum sunt effectus virtutum, sed materia circa quam vel obiectum: sic virtutes, quæ sunt circa operationes, oportet distinguere ab his quæ circa passiones versantur. Est enim diuersa ratio boni & mali in obiectis huiusmodi. Nam in quibusdam operationibus

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tionibus inuenitur bonum & malum secundum seipsas, cō quod bonum & malum sit in eis secundum commensurationem ad alium, vt patet in emptione & venditione atq; similibus, in quibus est ratio debiti aut indebiti in ordinatione ad aliam. Vnde in talibus requiritur virtus, quæ dirigat operationes secundum seipsas. Et hæc nominatur iustitia, quæ est propriè semper ad alterum.

¶ In alijs autem operationibus reperitur bonum vel malum per commensurationem ad operantem, vt patet prout homo bene vel male afficitur in seipso. Vnde in talibus requiruntur virtutes, quæ principaliter sunt circa interiores affectus rectificandos: qui animæ passiones dicuntur, quemadmodum temperantia, fortitudo. In quibusdā quoque actibus est corruptio virtutis, scilicet quæ est circa operationes vel passiones, vt si quis alium ex ira percutiat, in illa percussione est iniustitia, quantum ad exterius opus, & corruptio mansuetudinis, quoad interiorem affectum: sicque in vno actu esse possunt multæ deformitates peccati.

¶ Denique omnes virtutes morales, quæ circa operationem versantur, conueniunt in quadam communi ratione iustitiæ. Inquantum videlicet alicui alteri debitum reddunt: sed specifice à seinuicem differunt, quoniam debitum nō est vni rationis in illis. Aliiter enim debetur aliquid superiori, aliterque æquali, & aliter inferiori: aliter quoque ex pacto, aliter ex promisso, atque aliter ex beneficio prestito. Et ita sunt varix species iustitiæ, scilicet religio, pietas, gratitudo, &c. In exterioribus namque operationibus constituitur medium rationis, secundum conuenientiam rei ad rem, & non secundum proportionem rei ad hominis affectum.

¶ Aduertendum est insuper, quod quannīs propter diuersitatem passionū, necesse sit ponere diuersas virtutes morales: non tamē quilibet passionum diuersitas sufficit ad diuersificandum virtutes. Cum enim virtus moralis in medietate consistat, ideo circa passiones contrarias est vna & eadem virtus moralis vt circa gaudium atque tristitiam, timorem & audaciam.

¶ Nam in passionibus contrarijs medium secundum eandem rationem accipitur: quemadmodum etiam in naturalibus inter contraria idem est medium, vt inter album & nigrum ponitur rubeum.

2. ¶ Item

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 191

2. ¶ Item passiones diuersæ quæ secundum eundem modum rationi repugnant, puta secundum impulsum ad id, quod est contra rationem, vel retractionem ab eo quod est secundum rationem nō requirunt diuersas virtutes. Vnde diuersæ passionis concupiscibilis, non spectant ad diuersas virtutes morales: Motus enim earum secundum ordinem se consequuntur quia ad idem ordinantur, videlicet consequendum bonum, vel malum vitandum, vt ex amore oritur concupiscentia, quam sequitur delectatio. Ex odio quoque procedit abominatio vel fuga, ex qua consequenter causatur tristitia. Passiones verò irascibilis ad diuersa ordinantur, & ergo circa eas sunt diuersæ virtutes.

¶ Adhuc autem quemadmodum virtus à ratione, sic passio dependet ab appetitu sensitivo. Ideoq; obiecta prout diuersi modè comparantur ad rationem, causant diuersitatem virtutum, sed inquantum ad appetitum sensitivum diuersimode comparantur, constituunt distinctionem passionum.

3. ¶ Sunt autem secundum Aristotelem vndecim virtutes morales, quæ circa passiones versantur. Videlicet, fortitudo, est circa maximos timores, vt sunt in periculis mortis. Temperantia, quæ est circa delectationes gustus & tactus. Liberalitas, quæ est circa mediocres sumptus. Magnificētia, quæ est circa maximos sumptus. Magnanimitas, quæ est circa spem & desperationem. Philotymia id est virtus honoris mediocritas amatiua. Mansuetudo, quæ est circa iras. Amicitia, quæ attenditur in factis. Veritas, per quam se vnus alij verbis aut factis manifestat. Et Eutrapelia, quæ est circa ludos, seruata decentia in verbis, factis & signis. Prædictis quoq; virtutibus addenda est iustitia, quæ est circa operationes, & ita erunt duodecim virtutes morales.

¶ An virtutes morales sint cardinales 2. De numero virtutum cardinalium 3. Et quæ sint 4. Quomodo differant 5. Et de diuisione earum in virtutes politicas, purgatorias, purgati animæ ac exemplares. Articulus 64.

Virtutes porro morales, sunt quæ continent rectitudinē appetitus, videlicet quæ dant homini non solū facultatem bene operandi, sed etiam usum. Tales autem sunt virtutes cardinales, id est principales. Nunc enim intel ligitur nomine virtutis virtus humana. Virtus enim Theologica est super humana, vnde nec cardinalis vocatur.

B b 2. Sunt



D. DIONYSII CARTHUSIANI

1. ¶ Sunt autem quatuor virtutes cardinales, tam ex parte principiorum formalium, quam subiectorum. Principiū namque formale virtutes humanæ est bonum rationis, quod consideratur dupliciter. Primo, prout in ipsa ratione consistit, sic quæ prudentia virtus est cardinalis. Secundo, prout ordo rationis alijs applicatur, vel circa operationes, & sic erit iustitia, vel circa passionem, & tunc erunt duæ virtutes cardinales. Quædam enim est passio quæ vehementer impellit ad aliquid rationi contrarium, propter quod refrenatione eget, & circa illam est temperantia. Alia est passio quæ valde retrahit ab eo quod ratio dicat, quemadmodum timor periculo rum magnorum, unde animus firmari eget, propter quod ponitur fortitudo. Subiectum quoque prædictarum virtutum est quadruplex. Quædam enim est in rationali per essentiam puta prudentia. Rationale autem per participationem uti solemus est, scilicet appetitus intellectivus, id est voluntas in qua est iustitia. Concupiscibilis, in qua est temperantia. Et irascibilis, in qua fortitudo consistit.

3. ¶ Ad has quoque virtutes, & ad subiecta ac rationem earum alix reducuntur. Et dicuntur virtutes hæ principales dupliciter. Primo, quia accipiendo eas secundum suas communes rationes, sunt generales ad omnes virtutes, & de ipsis prædicabiles. Puta quod omnis virtus, quæ facit bonum in consideratione rationis, vocatur prudentia. Et omnis virtus, quæ facit bonum recti ac debiti in operationibus, nominatur iustitia. Omnis etiam quæ cohibet passionem deprimet, ac allicientes, dicitur temperantia. Et omnis quæ præstat animo firmitatem contra passionem terrentes, sit fortitudo. Sic quoque multam theologiam, quam Philosophi de prædictis loquuntur virtutibus.

¶ Alio modo accipiuntur prædictæ virtutes ab eo, quod est præcipuum vel difficillimum in vnaquaque materia quæ concernit: & sic sunt virtutes speciales, dicunturque cardinales, quoniam aliquod eorum quæ ad rationem virtutis concernit, principaliter in eis existit. Est enim de ratione virtutis, quod firmiter operetur, & hoc maxime apparet in fortitudine, quæ est circa pericula mortis. Item quod secundum rationem sit, quod potissime competit prudentiæ. Item quod recte agat, quod iustitiæ maxime cognuit. Item quod modum observet, quod præsertim ad temperantiam spectat.

4. ¶ Pot.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 194

4. ¶ Porro si sumantur prædictæ virtutes secundum primam acceptionem nunc positam, sic non sunt distincti habitus virtuosos, sed quædam generales conditiones, quæ in omni virtute concurrunt. Sic enim nil aliud est iustitia, quam quædam animi rectitudo per quam homo in vnaquaque materia agit quod oportet. Prudentia autem, est rectitudo discretionis in quacunque materia: fortitudo autem sic sumpta est firmitas animi in eo quod est secundum rationem, temperantia quoque dispositio est modum imponens in actu. Sed si 2. modo sumantur, sic sunt speciales distinctique habitus, & sic magis convenienter sumuntur.

5. ¶ Denique (ut narrat Macrobius, secundo super somnium Scipionis) Plotinus inter Philosophos, professores cum Platone princeps, dividit virtutes in virtutes exemplares, politicas, purgatorias, & purgati animi. Omnes enim virtutes sunt in deo exemplariter, & idealiter: & sic in deo acceptæ exemplares vocantur. Unde secundum Plotinum, Ratio mentis diuine in deo consistens, est exemplaris prudentia, quam imitatur prudentia nostra, si vera extiterit. Temperantia autem in deo est, ipsa concupiscibilis conversio diuine intentionis ad seipsam reflexa. Fortitudo quoque in deo est, immutabilitas eius. Iustitia verò in deo est observatio legis æternæ in suis operibus. Quod igitur Aristoteli 9. Ethicorum negat prædictas virtutes deo inesse, intelligendum est secundum modum, quo sunt circa res humanas.

¶ Prædictæ autem virtutes, dicuntur politice, secundum quod homini insunt, in quantum est animal sociale, prout videlicet bene se habet in rebus humanis gerendis. Sed quia homo conari debet ad aliqualem conformitatem diuinorum intellectuum, & creatoris imaginem: ideo prædictæ virtutes dicuntur purgatorie, in quantum prudentia omnia ista mundana contemplatione diuinorum contemnit omnemque animæ cogitationem in diuina desigat. Temperantia verò ea relinquit, quæ corporis usus requirit, quantum natura permittit. Fortitudo autem est, ut anima non terreatur propter recessum à corpore, & ad superna ascensum. Iustitia quoque ut tota anima ad huius propositi vitam consentiat. Virtutes demum purgati animi, sunt eorum qui prædicta perfectionem adepti sunt, quod in hac vita paucissimis perfectis conuenit. Sic ergo prudentia est, quæ sola diuina intuetur.

B b ij Tem.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Temperantia, quæ terrenas cupiditates nescit. Fortitudo, quæ passiones ignorat. Iustitia, quæ diuinæ menti perpetuo sociare se sociatur eam imitando.

¶ De virtutibus theologicis 2. Quomodo ab alijs differant 3.

Quod sint 4. De ordinibus earum. Artic. 65.

Beatitudo insuper hominis ponitur duplex, videlicet naturalis, ad quam per virtutes humanas naturaliaque sua principia pertingere potest. Et de ista loquuntur Philo. Alia est vera & supernaturalis felicitas quæ in immediata dei visione consistit. Ad hanc autem homo sine supernaturali dei adiutorio perducere non valet, sed dantur ei virtutes, quibus deo assimilari potest per gratiam, quæ est diuinæ naturæ quædam participata similitudo. Et istæ virtutes dicuntur theologicæ. Primo, quoniam deum habent per obiectum. Secundo quia à solo deo præstantur. Tercio, quoniam sola dei reuelatione in scripturis traduntur. Quarto, quia immediate ordinantur ad deum.

1. ¶ Et quoniam virtutes distinguuntur secundum differentiam obiectorum formalem, palam est istas virtutes distinguere à moralibus & intellectualibus, quarum obiectum est aliquid ab humana ratione cognoscibile vel operabile. Deus verò est obiectum virtutum theologicarum, in quantum rationem ac desiderium humanum excedit, sic autem non est obiectum naturalis sapientie, sed in quantum per res creatas cognoscibilis extat.

3. ¶ Denique virtutes theologicæ sunt tres, scilicet. Fides, spes, charitas. Ordinatur enim homo ad deum per intellectum & sic datur ei fides. Item per voluntatem, quæ dupliciter se habet ad finem, videlicet tendendo in ipsum, & ipsum tenendo vel amplectendo, quorum primum spectat ad spem secundum ad charitatem.

4. ¶ Amplius, duplex est ordo, videlicet generationis, secundum quem imperfectum in eodem præcedit perfectum. Et ordo perfectionis, secundum quem digniora priora dicuntur. Fides ergo præcedit spem & charitatem, non quantum ad habitum, quia simul infunduntur, sed quoad actum. Nil enim potest sperari neque amari, nisi aliquo modo sit cognitum. Charitas verò præcedit fidem & spem secundum viam perfectionis. Est enim forma & radix virtutum & meritum. Spes autem formata præerigit actum charitatis, sed spes in-

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 195
formis præcedit eundem.

¶ An aliqua virtus insit à natura 2. An ex consuetudine operum 3. An per infusionem à deo 4. Et vtrum virtus infusa sit vni speciei cum virtute acquisita. Articulus 66.

Quidam autem, sicut Platonici assererent virtutes & scientias animæ esse concretas: Aviceenna verò & eius sequaces dixerunt nobis esse eas omnino ab extra, videlicet ab influentia intelligentiæ: Aristoteli verò melius dicitur. Ethicorum, quod sint partim ab intra, partimque ab extra. Nam aptitudo & quædam inchoatio scientiarum & virtutum naturaliter nobis inest, sed perfectio est per exercitium & laborem. Inest enim hominibus à natura quædam habitualis cognitio primorum principiorum tam in speculandis, quam in agendis, & ex natura individui, id est, ex parte complexionis proprii corporis, sunt magis vel minus dispositi ad virtutes atque scientias.

2. ¶ Præterea bonum hominis, quod in virtute consistit, duplici regula mensuratur, videlicet ratione humana, quæ non est vniuersalis: & lege diuina, quæ omnia metitur & ambit. Virtus ergo hominis cuius mensura vel regula est ratio hominis, per exercitium & assuetudinem potest acquiri: quemadmodum supra de generatione habituum declaratum est. Sed virtus quæ lege diuina mensuratur, non est nisi à deo, sicut superius dictum est in definitione virtutis secundum Augustinum quod sit qualitas, quam deus operatur in nobis sive nobis.

¶ Virtus autem acquisita non necessario corrumpitur per vnum peccatum mortale, quemadmodum virtus infusa. Habitui enim non directe opponitur actus, sed habitus.

3. ¶ At verò quia virtutes adeptæ ex naturali habitu principiorum & naturali potestate causantur, non possunt hominem ad supernaturalem finem, qui est vltima beatitudo, perducere. Naturalis quippe inclinatio volutaris ad bonum, & intellectus qui est habitus principiorum, sunt quædam semina moralium intellectualiumque virtutum, & etiam virtutibus atque scientijs ex eis acquisitis perfectiores, sed ultra suum gradum agere nequeunt, ut ad supernaturalem perfectionem perducant. Ideoque indiget homo virtutibus theologicis, ut dictum est.

4. ¶ At verò virtutes morales infusæ & acquisitæ differunt
B b iij speci-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

specificar. Primò secundum formalem rationem obiecti. Obiectum enim est circa quod ratio medium statuit, ut in concupiscentijs tactus consistit ratio: medium per temperatiam moderando concupiscentiam. Modus autem in obiectis virtutum moralium à ratione impositus est alterius rationis à modo quem lex diuina constituit, sicut in sumptione cibi ac porus humana ratione hanc ponit mensuram, ut corporis sanitati nō noceat, nec rationis actum impediat. Lex autem diuina instituit modum, ut etiam caro castigaretur & in seruitutem spiritus redigatur. Secundò differunt virtutes, eo quod ad diuersas naturas vel fines ordinantur. Est enim alia sanitas equi, & alia hominis. Vnde virtutes infuse per quas ordinatur homo ad hoc quod sit ciuis sanctorum & domesticus dei, est alia à virtute adepta, per quam homo se bene habet in rebus humanis, præsertim cum dicat Philo. primo Politicæ, Quod diuersæ sunt virtutes politicæ ciuium, secundum quod ad diuersas politias respiciunt.

¶ Utrum virtutes morales consistant in medio 2. An illud medium rei vel rationis sit medium 3. An etiam virtutes intellectuales consistant in medio 4. An virtutes theologice quoque consistant in medio. Articulus 67.

Ratio demum est mensura virtutum moralium, eo quod ratio mediantibus virtutibus istis partem appetitiuam perficiat circa suam materiam, ne debitum ordinem exeat, vel in plus, vel in minus: sed secundum dictamen prudentiæ, ordinate feratur in suum obiectum manendo in medio inter duo vitiosa extrema, quæ sunt excessus atque defectus. Vnde patet quod virtus moralis immediate consistit.

2. ¶ Porro virtus consistit in medio rationis, quod ratio ponit circa obiectum actus moralis: Hoc autem medium quodque est etiam medium rei, quando videlicet accipitur per comparationem ad ipsam rem in qua ratio medium ponit, secundum quod res in seipsa consideratur, quemadmodum in iustitia. In operatione enim circa quam versatur iustitia, est medium rei, scilicet rectitudo æqualitatis ex ipsa rerum natura, sicut in venditione & emptione. Interdum verò medium est solum circa rationem, ut in virtutibus quæ moderantur in teriores adfectus, quorum medium est per comparationem ad nos. Et dicitur solum medium rationis. Nō enim potest vniformis

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 196

vniformis mensura omnibus assignari, qualiter passiones suas rectificare debeant: quia non habent se equaliter ad eas nisi in communi, quod non sufficit, cum operationes morales versentur circa indiuidua.

3. ¶ Præterea virtutes intellectuales tam speculatiuæ quæ practicæ immediatæ quadam rationis consistunt. Res enim est mensura veritatis in intellectu, secundum Philo. 10. primæ Philosophiæ: quia ex eo quod res est vel non est, intellectus verus vel falsus vocatur. Vnde excessus virtutis intellectuales est affirmatio falsa, defectus autem negatio falsa.

4. ¶ Insuper (ut iam tactum est) medium virtutis est in quodam suam mensuram attingit, nec excedendo, nec deficienti. Duplex autem est mensura vel regula theologiarum virtutum, & est deus. Nam fides regulatur secundum diuinam veritatem, charitas secundum diuinam bonitatem, spes secundum magnitudinem diuinæ potentie & pietatis. Et quoniam ista mensura omnem facultatem humanam excellit, ideo non potest homo tantum deum diligere, vel in ipso sperare seu credere, ut debet & dignum est. Et idcirco bonitas harum virtutum non est in medio, sed tanto est amplior, quanto ad summum magis acceditur.

¶ Alia verò virtutum theologiarum mensura est, quasi per accidens, & ex parte nostra. Debemus namque ferri in deum per spem, fidem, & charitatem, & si non quantum debemus, tamen quantum valemus, secundum nostræ conditionis mensuram. Et hoc modo sunt prædictæ virtutes media quædam inter duo vitia: ut fides inter contrarias hæreses, & spes inter desperationem & præsumptionem, quæ medietas nō est ex parte obiecti, sed subiecti.

¶ An virtutes morales sint connexæ 2. An esse valeant sine charitate 3. Et charitas sine eis 4. An fides & spes esse queant sine charitate 5. An charitas absque eis. Articulus 68.

Sunt autem virtutes morales, quæ perfectæ virtutes sunt, & secundum communem statum hominem perficiuntur, & secundum communem statum hominem perfectionem continent, atque connexæ. Cum enim discretio pertinet ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, non potest aliqua virtus moralis esse sine istis virtutibus. Nulla enim virtus moralis est perfecta nisi discretio adsit, & recte ac firmiter operetur, & modum ac temperiem seruet. Aristoteles

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quoque s. Ethicorum istud testatur & probat, eo quod nulla virtus moralis sine prudētia queat haberi, quemadmodum sæpē prahabitu est. Prudentia autem (vt paulò ante ostensum est) non inest nisi virtuosus hominibus, qui passionibus dominantur, nec eas vel in particulari sequuntur: quod esse non potest, nisi habeantur aliæ virtutes morales, passionum reformatrices.

¶ Veruntamē quædam sunt virtutes morales hominem perficientes secundum statum aliquem eminentem, vt magnificētia, magnanimitas: & tales non semper actualiter simul habentur, cum cæteris, sed in potentia propinqua. Denique istud elucescit ex hoc quod materia omnium virtutum moralium est sibi connexa. Omnes enim passionēs ex amore & odio prodeunt, & ad delectationem, vel tristitiā terminantur. Hoc autem materijs habituum intellectualium nō continetur. Ideoque virtutes morales sibi connexæ sunt, non autem intellectuales virtutes.

1. ¶ Præterea virtutes morales, secundum quod ad naturalem finem disponunt, ex consuetudine & humana potentia adipisci possunt, & sic sine charitate haberi queunt, sicut in multis paganis fuerunt. Sed sic non habent perfectam rationem virtutis. Non enim perficiunt hominem simpliciter, id est ad veram felicitatem. Et ergo prout hominē ad supernaturalem felicitatem seu finem disponunt, non nisi à deo habentur, nec sine charitate. Imò nec sine gratia possidentur.

3. ¶ Denique charitas sine virtutibus moralibus non habetur. Omnes enim virtutes, simul cum charitate infunduntur. Quoniam deus non agit minus perfectē in actibus gratiæ, quam in processu naturæ. Videmus autem in naturalibus, quod vnumquodque habet aliquod actionum principium ad propriam actionem, habet ea quæ necessaria sunt ad exequendum illum actum. Sicut in homine sunt membra carnis, & organa sensuum, sine quibus actus rationis perfecti nequit. Charitas autem est virtus mentem deo coniungens, quæ coniunctio esse non valet nisi vitia expellantur, passionēs quæ reformantur ad quod virtutes morales sunt necessariæ. Vnde qui charitatem per peccatum mortale amittit, omnes virtutes morales infusas perdit.

¶ Nihilominus virtutes acquirere quandoque facilius agunt & de-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 197

& delectabilius exequuntur suos actus, quam quædam virtutes infusæ: sicut euidenter apparet in multis qui charitatē habent, & tamen aliarum virtutum actus non delectantur, sed difficulter & laboriose produciunt. Cuius causa assignatur. Nam in virtutibus acquisitis contraria dispositio per exercitium actuum tollitur ante quam habitus acquiratur sic autem non est in virtutibus infusis.

4. ¶ At verò fides & spes dupliciter accipi possunt, videlicet secundum esse imperfectum, prout scilicet actum suum produciunt, sed non secundum debitas circumstantias virtutum: & sic non sunt propriæ virtutes, quia ad virtutem exigitur, vt nedum bona agat, sed & bene. Fides autē & spes sine charitate non possunt debito modo in deum tendere, quoniam charitas omnes virtutes ordinant ad supernaturalem finem. Potest tamen homo per fidem deo credere, & per spem futuram beatitudinem expectare sine charitate. Sed nō sunt hi actus perfectē virtuosus, quia (secundū Augustinum) omnis rectus motus volūtatē ex recto amore, id est gratuita charitate procedit. Itaque fides & spes alio modo sumuntur secundum esse completum, videlicet secundum quod actum suum perfectē agere possunt, & sic sine charitate non adsunt.

5. ¶ Porro charitatis non solum importat dei amorē, sed etiam amicitiam: quæ reamationem & mutuam communicationem includit, vt dicitur. 8. Ethicorū. Vnde & scriptura testatur: Qui manet in charitate, in deo manet, & deus in eo. Hæc autem reamatio seu familiaris conuersatio inter deū & hominem, nunc inchoatur per gratiam, & in futuro complebitur per gloriam, quorum vtrunque per fidem & spem tenetur. Ideoque sicut vnus homo cum alio nō potest habere amicitiam si de eius familiaritate discedat, vel diffidat: sic nec ad deum potest haberi claritas sine fide & spe, per quas quis credat & speret ad dei communicationem amicabilem peruenire. Sic ergo charitas sine fide & spe non habetur.

¶ De æqualitate virtutum moralium. 2. De diuersa comparatione earundem. 3. De comparatione virtutum theologiarum ad diuinitatem. Articulus. 69.

Prudētia verò cum sit quodammodo aliarum virtutum moralium causa, quasi dirigens eas, est eis præstatio: & virtutes morales quo ei magis propinquāt, eo perfectiores consistunt. Vnde post prudentiam

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quæ est in ratione, sequitur iustitia, quæ est in voluntate: & post eam fortitudo, quæ est in irascibili. Post hanc quoque temperantia ponitur, quæ est in concupiscibili.

¶ Virtutes verò eiusdem speciei eo modo possunt esse maiores & minores, quo modo intensi possunt atque remitti, scilicet secundum participationem subiecti, vel ex parte temporis, seu diuturnitatis quibus insunt, prout unus homo est magis dispositus ad quasdam virtutes, quam alius. Virtus tamē moralis secundum seipsam non est maior vel minor, sed quādo cunque inest ad omnia se extendit, quæ sub suo continentur obiecto, quod de arte atque scientia non contingit.

¶ Propterea dixerunt Stoici, ut refert Simplicius, Quod virtus non recipit magis ac minus, ut scientia & ars, sed consistit in maximo. Non tamen oportet, quod omnis qui dicitur virtuosus, sit in summo virtuosus, ut putabant Stoici: sed sufficit secundum Philosophum, quod attingat medium, vel propius illud.

¶ Amplius virtutes non sunt æquales in eodem subiecto secundum dignitatem specificam, sed secundum participationem subiecti sunt æquales, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quemadmodum digiti unus manus æqualiter crescunt, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Huius autem æqualitatis virtutum eadē ratio est, quæ est ratio cōnexionis earum. Oportet enim generales conditiones virtutum in omni virtute æqualiter secundum proportionem concurrere, & medium rationis in ipsis consistere. Tamen ex parte subiecti, unus est alio ad quasdam virtutes habilior.

¶ Porro illa virtus vel habitus est simpliciter dignior, cuius obiectum est nobilius. Obiectum autem virtutū intellectualium nobilius est obiecto virtutum quæ partem appetitivā perficiunt, & morales vocantur. Ratio enim seu intellectus apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in re vel se particulare habentem. Nihilominus virtutes morales per comparationem ad actum sunt perfectiores virtutibus intellectualibus, secundum quid, inquantum videlicet appetitus alias movet potentias. Et quoniam de ratione virtutis est esse principium actū, ideo ratio virtutis potius competit habitibus moralibus quam intellectualibus. Virtutes quoque morales ad intellectuales finaliter ordinantur, & maximè ad sapientiam;

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 198

pientiam, & idcirco intellectuales sunt digniores.

¶ Insuper inter omnes virtutes morales est iustitia præclarissima. Est enim in nobiliori subiecto quā aliz, quum sit in voluntate, & aliz in appetitu sensitivo. Est quoque rationi atque prudentiæ magis vicina. Et post eam fortitudo, quæ passionem moderatur in difficilissimis rebus, videlicet periculis mortis. Itē obiectum iustitiæ, scilicet operatio, est latius quā passio, circa quam sunt ceteræ virtutes morales. Nam per operationem ordinatur homo non solum in se, sed etiam quo ad alios.

¶ Sunt tamen aliquæ virtutes morales secundum quid perfectiores iustitia, quoniam ornant eam: quemadmodum accidunt prout substantiam perficit, secundum quod excellit substantiam, non tamē simpliciter. Unde secundum Philosophum liberalitas & magnanimitas sunt ornamenta virtutū.

¶ Denique inter virtutes intellectuales sapientia summa est, nam obiectum eius dignissimum est: considerat enim altissimam causam, videlicet deum. Et quoniam per causam de effectu iudicandum est, atque per causam superiorem de inferioribus causis: idcirco sapientia de alijs virtutibus intellectualibus iudicat, tanquam architectonica, id est, præstantissima omnium. Nam prudentia ea considerat, per quæ ad felicitatem pervenitur. Sapientia autem circa felicitatis obiectum versatur, & ergo propinquior est beatitudini quā ipsa prudentia. Unde Philosophus ait secundo Cœli, quod magnum est de rebus cœlestibus aliquid scire, quāvis topica de alijs ratione. Ex primo de partibus animalium asserit, quod magis amabile est de rebus divinis parum quid nosse, quam de ignobilioribus multa.

¶ Ad verò inter virtutes theologicas charitas eminet, non quod sit circa obiectum nobilius, cum immediatum obiectum virtutum theologiarum sit unum scilicet deus: sed quoniam habet se ad illud obiectum propinquius atque perfectius, quā aliz duæ. Spes enim & fides distantiam à deo includit, quoniam fides est de non visis, spes de non habitis: sed charitas unionem amoris includit, & amantem amato coniungit, necque per charitatem habetur dilectus aliquo modo à diligente.

¶ Et sciendum, quod eorum quæ sunt supra hominem, dignior est dilectio quam notitia: eorum verò quæ infra hominē sunt

D. DIONYSII CARTHUSIANI

sunt cognitio melior dilectione consistit. Dilectio enim tendit in rem secundum quod in seipsa est: sed cognitio prout est in ipso cognoscente. Res autem superiores habent dignius esse in se, quam in nostro intellectu. Sed inferiora, quae in se mutabilia vel corruptibilia sunt, in intellectu habent esse vulgare tale atque perpetuum.

¶ An post hanc vitam remaneant virtutes morales, & theologice, vel aliquae harum, vel intellectuales. Articulus 70.

Augustinus demum libro de Trinitate narrat: Quod Tullius dixit, virtutes cardinales post hanc vitam non remanere, sed sola veritatis cognitio homines in alia vita beatos consistere. Sed Augustinus oppositum dicit. Avertendum ergo, quod in praedictis virtutibus est aliquid materiale ex parte obiecti, prout sunt circa passiones vel operationes, quae in vita futura non erunt, scilicet, concupiscentiae & timores, emptiones, &c. Ex quo ad hoc non remanebunt virtutes istae. Aliud est in ipsis quasi formale, videlicet ordo rationis appetitum dirigentis. Ex quo ad hoc perfectissime erunt in patria. Nam unusquisque ratio perfectissima erit.

¶ Vis quoque appetitiva penitus rationis sequetur imperium eiusque omnia deo perfecte subiecta. Itaque erit in alia vita, seu patria, prudentia sine periculo errorum, temperantia sine rebellionem libidinum, fortitudo sine molestia tollerandum. Fortitudo autem & temperantia non erunt perfecte in anima nisi post resurrectionem. Sed prudentia atque iustitia in patria manent, & sunt ante resurrectionem illam.

¶ Insuper virtutes intellectuales post vitam hanc remanent. Nam intellectus possibilis est specierum locus & conservatio secundum Philosophum: & sic formae intelligibiles in anima separata manent. Species autem sunt causae formales habituum horum, & igitur simul manent, sed non secundum eundem modum operandi, quemadmodum nec virtutes. Denique fides esse non potest perfecta cognitio, quia de ratione ipsius est imperfectio enim sit argumentum non appatentium. Et secundum Augustinum, fides est credere quod non vides.

¶ Cognitio autem imperfecta est tripliciter, scilicet ex parte obiecti, sicut cognitio vespertina angelorum, differt a cognitione eorum matutina, secundum perfectum & imperfectum ex parte obiecti. Nam matutina est de rebus secundum quod

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 199

quod sunt & videntur in verbo, vespertina vero secundum quod habent esse in seipsis. Secundo ex medijs, ut conclusio quae procedit ex medio demonstratio, est perfecta respectu eius quae est ex medio probabili. Tertio ex parte subiecti, quemadmodum scientia & opinio. Fides vero est imperfecta ex parte subiecti seu cognoscentis. Visio autem seu felicitas est perfecta ex parte videntis. Unde patet quod fides post hanc vitam non manet cum beatitudine eodem subiecto. Conformi quoque de causa spes non manet in patria, includit enim imperfectionem in se, puta morum tendentem in aliquid. In patria vero erit perfecta adeptio eius quod modo speratur, quod est divina fruitio. Sic ergo spes ibi non permanet. Timor etiam servilis in patria non est, sed timor filialis duos actus fornicatur. Primus est, deum revereri: & quantum ad hoc manet. Alius est separandi a deo, & quo ad hunc timor non manet in patria.

¶ Adhuc autem quidam astruunt, quod aliquid fidei manet in patria scilicet substantia cognitionis, sed aenigma, id est ob securitas tollit nihil vero spei. Ex hoc verum est, si intelligatur de identitate cognitionis divinae secundum genus. Ipsa enim cognitio quae nunc est, & visio patriae sunt idem in genere. Sed si intelligatur de identitate visionis seu cognitionis secundum numerum vel speciem, tunc verum non erit. Differentia enim propria speciei variat naturam & actum. Fides autem speciei differt a visione perfecta. Non ergo eundem actum habet fides cum felicitate. Sed nihil de spe manet in patria, cum spes sit via & motus ad beatitudinem. Motus autem & via non manent termino adeptio.

¶ Praeterea dum imperfectio non est de ratione rei, tunc res illa potest fieri perfecta, numero eadem perseverans quemadmodum albedo per intensionem augetur, & homo per augmentum.

¶ Caritas vero est amor de cuius ratione non est imperfectio. Potest namque haberi esse & non haberi, visi & non visi. Ideoque caritas per beatitudinem non evacuat, sed numero eadem manens perficitur.

¶ In dona distinguantur a virtutibus 2. De necessitate eorum 3. 1. utrum sint habitus. 2. Et quot sint dona. Articulus 71.

Sciendum



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Sciendum quoque, quod aliqui non distinxerunt inter virtutes & dona. Sed isti causam dare non valent, cur quædam virtutes dicantur dona, & non omnes. Vnde ad agnoscendum distinctionem donorum, sequi debemus scripturam, in qua dona traduntur non sub nomine donorum, sed spirituum. Sic enim habetur Itaque vndecimo Requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientie, & cetera. Vnde patet, quod dona nobis insunt secundum quod dantur ex inspiratione diuina, quæ motionem importat ab extrinseco. Mobile autem oportet proportionari suo motori: & quo motor est altior, tanto dignior dispositio est necessaria mobili, ut à motore bene moueatur. Virtutes autem humanæ perficiunt hominem, secundum quod natus est per rationem moueri in agendis. Oportet ergo hominem per altiores perfectiones disponi, quatenus à spiritu sancto sit bene mobilis. Et hæc perfectiones dona vocantur, non solum quia à deo præstantur, sed quoniam reddunt hominem bene mobile ad ea ad quæ inspiratio diuina inclinat. Vnde Philosophus capitulo de bona fortuna, ait: In his quæ per diuinum instrumentum mouentur, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum. Mouetur namque à meliori principio, quam ratio sit humana. Et ideo dicitur, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum.

¶ Interdum tamen dona nominantur virtutes secundum communem rationem virtutis: sed dona superaddunt communem rationi virtutis quandam eminentiam, in quantum sunt quædam diuinæ virtutes hominem perficientes prout mouentur à deo quod concernit virtutem heroicam, per quam homo diuinus efficitur.

2. ¶ Elucescit proinde, quod dona sunt homini in illis necessaria, in quibus non sufficit rationis instinctus, sed requiritur instinctus diuinus. Homo autem perficitur à deo naturali lumine intellectus, & supernaturali perfectione theologiarum virtutum. Per primam autem perfectionem potest homo proficere ad finem suæ speciei connaturalem, non autem ad supernaturalem felicitatem, ut sæpe ostensum est. Pariformiter secunda perfectio imperfecte habetur in via. Nam imperfecte deum cognoscimus atque diligimus. Et ergo nisi anima per spiritus sancti instinctum adiuuetur & excitetur, non potest

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 100

test prompte & bene exequi quæ diuinæ sunt voluntatis. Idcirco dona necessaria sunt. Vnde Apostolus dicit: Quicumque spiritu dei aguntur, hi filii sunt dei. Et in Psalmo. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.

¶ Dona autem excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operis sicut consilia, sed quo ad modum agendi. Non enim sic perficitur homo per quasque virtutes in ordine ad vltimum finem, quin semper moueri indigeat superiori instinctu spiritus sancti.

3. ¶ Insuper virtutes morales appetitum perficiunt, secundum quod insursum seu directionem rationis participant. Sicut ergo virtutes morales se habent ad vitam appetitivam per comparisonem ad rationem: sic dona se habent ad hominem in computatione ad spiritum sanctum. Quemadmodum ergo virtutes morales sunt habitus, appetitum stabiliter perficientes ad obediendum rationis imperio: sic dona sunt habitus, quibus perficitur homo ad obediendum spiritui sancto. Et non sunt solum actus vel passionibus, sed manent in homine, nam & spiritus sanctus non manet in homine nisi per dona sua: sed dona manentia sunt habitus. Dicitur autem spiritus sanctus propter dona sua manere in nobis, quemadmodum Iohannis decimoquarto scribitur de spiritu sancto: Apud vos manebit, & in vobis erit.

4. ¶ Adhuc autem sicut virtutes sunt in viribus, quæ sunt principia actuum humanorum, scilicet in intellectu & appetitu: ita & dona sunt in illis potentius, quæ à spiritu sancto possunt moueri, scilicet in intellectu & appetitu. Omnes enim vires humanæ à spiritu sancto moueri possunt. Ratio autem seu intellectus est duplex, scilicet practica & speculativa: estque in vtraque apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inuentionem & iudiciu de veritate. Ad apprehensionem autem veritatis perficitur ratio speculativa per donum intellectus, practica vero per donum consilij: sed ad recte iudicandum perficitur ratio speculativa per donum sapientiæ, practica autem per scientiam, potentia autem appetitiva in his quæ ad alterum sunt, perficitur per donum pietatis: in his vero quæ ad seipsum sunt, perficitur duplici dono, scilicet fortitudine contra terrorem periculorum, & timore contra blandimenta concupiscentiarum quemadmodum scriptum est: Confige timore tuo carnes meas, itaque dona ad omnia se extendunt, ad

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ad quæ se extendunt virtutes intellectuales & morales.

¶ An dona sint connexa. 2. An maneat in patria. 3. De comparatione eorum ad invicem. 4. Et ad virtutes. Art. 72.

Sicut itaque per virtutes morales perficiuntur animæ vires ad regimen rationis; sic per dona perficiuntur potentie animæ ad obediendum instinctui spiritus sancti.

Quemadmodum ergo virtutes morales connexæ sunt in prudentia, sicut ostensum est: sic dona quoque in charitate connectuntur: & qui charitatem habet, omnia dona spiritus sancti habet, nec sine charitate aliquid donum habet. Verumtamen sapientia atque scientia, quandoque sumuntur pro gratiis gratis datis, videlicet prout aliquis sic abundat in agnitione divinarum humanarumque rerum, quod alios possit docere, & adversarios confutare: & sic non sunt connexa nec coniunctis communia. Alij enim datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ. Nunc verò sumuntur pro perfectionibus quibus disponitur mens humana ad sequendum spiritus sancti instinctum, in divinarum seu humanarum notitia. Vnde constat, quod sine gratia non habetur, quando sunt propria dona.

1. ¶ Præterea dona remanebunt in patria perfectissime secundum essentiam, sicut Ambrosius in libro de spiritu sancto testatur: non autem remanebunt secundum eandem operationem, neque secundum eandem materiam. In patria quippe erit omnis beatus perfectissime deo subiectus atque à spiritu dei permobilis. Sed non erunt tunc tentamenta & aduersitates, contra quæ dona nunc dantur, & valent secundum Gregorium. Itaque dona manebant in patria proportionabiliter, sicut virtutes cardinales. De quibus præhabuit est.

3. ¶ Porro dignitas donorum dupliciter consideratur. Primo simpliciter, & ex parte actionum. Secundo quo ad aliquid & ex parte materię. Vnde sicut virtutes intellectuales simpliciter præferuntur moralibus, secundum ostensum, & in virtutibus intellectualibus contemplatiuæ sunt præstantiores activis, sic sapientia intellectus, scientia, atque consilium, præferuntur pietati atque timori & fortitudini. Pietas quoque præfertur fortitudini, & fortitudo timori. Sed quoniam fortitudo & consilium circa ardua sunt, scientia verò & pietas circa communia: ideo secundum quid, id est, ex parte materię, fortitudo, consiliumque, scientiæ præferuntur ac pietati. Vnde patet, quod ordo dignitatis donorum respondet ordini enumer-

SYMMÆ FIDELIORTHOD. LIB. II. 201

enumerationis vel simpliciter, vel secundum quid. Sic enim enumeratur ista: 1. Requiescet super eum spiritus domini spiritus sapientiæ & intellectus, spiritus consilij & fortitudinis, spiritus scientiæ & pietatis, & timoris domini.

4. ¶ Denique tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes theologice quæ mentem deo coniungunt, & intellectuales quæ rationem adornant, morales quoque quæ appetitum perficiunt: sed dona perficiunt omnes vires animæ, ut motui spiritus sancti prompte obediant. Videtur igitur comparatio donorum similis ad virtutes theologicas, qualis est comparatio virtutum moralium ad intellectuales. Quemadmodum ergo virtutes intellectuales moralibus præferuntur & regunt eas, sic virtutes theologice anteponiunt donis, & regunt ea. Cæteris verò universis virtutibus dona sunt præstantiora. Aliæ enim virtutes vel rationem perficiunt, vel certe appetitum in ordine ad rationem. Dona verò perficiunt omnes animæ vires in ordine ad spiritus sancti instinctum. Sed ad altiorum moralem dispositionem mobile per dispositiones eminentiores, tamen secundum viam generationis virtutes morales, & intellectuales dona præcedunt. Nam per hoc quod homo bene se habet ratione, disponitur ad spiritus sancti infusionem.

¶ De distinctione beatitudinum à donis atque virtutibus 2. An præmia spectent ad vitam istam 3. De numero beatitudinum 4. Et convenientia præmiorum eorum. Articulus 73.

Beatitudo porro est ultimus finis vitæ humanæ. Beatitudo quoque quodammodo habetur per spem inquam aliquis bene movetur ad felicitatem per operationem virtutum & præsertim donorum, quæ ad super naturalem finem perducunt. Ideo beatitudines à donis atque virtutibus differunt, non sicut habitus, sed ut actus à virtute & donis procedentes.

2. ¶ Denique spes felicitatis futuræ dupliciter potest nobis inesse, videlicet per modum dispositionis ad eam, quæ est meritum ad eam præparans, & per quandam inchoationem seu degustationem, sicut in viris sanctis atque perfectis. Ea igitur quæ per modum meriti in beatitudinibus collocantur, sunt præparationes ad beatitudinem inchoatam & imperfectam. Quæ verò ponuntur ut præmia, possunt esse beatitudo perfecta, & ita concernunt vitam futuram: vel inchoatio perfectæ
C c beati

D. DIONYSII CARTHUSIANI

beatitudinis, & sic spectant ad vitam presentem.
3. Præterea triplicem beatitudinem Philosophi posuerunt. Quidam voluptuosam quæ est vera beatitudinis impeditiva, quidam activam, quæ ad illam disponit, quidam autem contemplativam, & hæc est vera beatitudo quâdo perfecta est. Verum Christus assignando beatitudines in euâg. ponit primo quasdam beatitudines, quæ falsam ac primâ beatitudinem tollunt. Falsa autem seu voluptuosa felicitas in duobus consistit, videlicet in exteriorum rerum vel honorû affluentia, contra quam ponitur prima beatitudo, scilicet. Beati pauperes spiritu, qui, scilicet divitias & honores contemnunt. Et id sequendo passiones appetitus sensitivi, contra quod secundo adiungitur. Beati mites, qui iram expellunt, & tertio additur. Beati qui lugent.

Ad vitam quoque activam ea præcipue pertinent, quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione beneficij. Unde, quarta beatitudo ponitur: Beati qui esuriunt iustitiam. Et quinta: Beati misericordes, qui spore misericordie opera præstant. Quantum autem ad vitam contemplativam ponitur sexta beatitudo, quæ est: Beati mundo corde. Nam per munditiam cordis perficitur homo in semetipso. Et item septima beatitudo, quæ est: Beati pacifici. Pax enim est effectus virtutum atque donorum per comparationem ad aliud, secundum illud Isaia: Erit opus iustitiæ pax.

Ad prædictas autem beatitudines multi sublimius aptant atque habilitant dona quam virtutes. Cæteræ etiam beatitudines quæ in scriptura ponuntur, ad istas reducuntur. Lucas autem non potuit nisi quatuor beatitudines. Narrat enim sermonem domini factum ad turbas, & ergo beatitudines secundum turbarum capacitatem enumerat.

4. Insuper præmia quæ beatitudinibus copulantur, congruentissime ipsis correspondent. Divites enim & ambiciosi regnare & abundare desiderant, & ideo Christus promittit pauperibus ea quæ divites & superbi exquirunt, dum ait. Quoniam ipsorum est regnum celorum. Item homines fortes & immites securitatem sibi adipisci per bella volunt, & ergo Christus promittit miribus quietam possessionem terræ viventium. Et ita in cæteris beatitudinibus ac præmijs facile est pensare.

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 301

An fructus sint actus 2. Quomodo à beatitudinibus differant 3. De numero fructuum 4. Et comparatione ipsorum ad opera carnis. Act. 74.

NOmne insuper fructus à corporalibus ad spiritualia est translatus. Nam sicut in corporalibus fructus vocatur quod ex planta seu arbore nascitur, & eum inaurare percipitur: propter quod ad duo comparantur, videlicet ad id ex quo procedit, & ad illum à quo gustatur: sic in spiritualibus fructus est quod ad hominem producit, & cum quadam delectatione possidet. Unde operatio quam homo efficit, & quæ conveniens est, fructus existit. Et si illa actio sit ab homine secundum virtutem humanam dicitur fructus hominis, si verò sit per virtutem gratiæ spiritus sancti dicitur fructus spiritus sancti quasi germen divini seminis. Itaque fructus habet rationem finis & ultimi. Vnus autem finis ordinatur ad alium superiorem, & ergo unus fructus potest esse alius fructus ex ipso sequens & nascens. Opera namque nostra prout sunt effectus spiritus sancti in nobis, rationem fructus sortita sunt, sed in quantum referuntur ad vitam æternam, habent rationem finis, quoniam illud dicitur: Ecclesiastico habetur. Flores mei fructus honoris & honestatis.

2. Porro beatitudo ad rationem fructus prædicti aliquid addit, videlicet qui sit perfectum quid atque excellens, & ideo omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non e contra. Nam singula opera virtutum sunt fructus. Beatitudines verò sunt opera excellentium virtutum, quoniam beatitudines propter suam eminentiam attribuuntur donis potius quam virtutibus.

3. Sunt autem duodecim fructus secundum Apostolum, qui distinguuntur secundum variis processum spiritus sancti in nobis. Primus enim mens ordinatur in seipsa per amorem, qui est omnium radix affectionum, & ideo primus fructus spiritus ponitur charitas, in qua spiritus sanctus specialiter datur. Secundo ponitur gaudium, quod necessario ex charitate producit, in quantum amans habet in se amatum, & deus in eo. Perfectio quoque gaudij est pax. Primo propter quietem ab exteriori commotione. Secundo propter sedationem desiderij fluctuantis, & ergo tertio ponitur pax. Per prædicta igitur ista bene se habet mens in bonis, in malis autem se bene habet dupliciter.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Primo ne turbetur ex imminente malo, & hoc est per patientiam, quæ est quattus fructus. Secundo, ne ex dilatione boni sperari frangatur, & quo ad hoc ponitur quintus fructus, videlicet longanimitas. Secundo bene disponitur homo ad id quod est iuxta se, id est proximum suum. Primo secundum voluntatem bene faciendi, & hoc est per bonitatem. Secundo per executionem voluntatis, & hoc fit per benignitatem. Tertio æquanimiter expellendo mala illata, quod est per mansuetudinem. Quarto ne eis noceamus, fraude dolore quod fit per fidem pro fidelitate acceptam.

¶ Tertio bene disponitur homo ad id quod infra se est dupliciter. Primo secundum exteriorem actionem, quod fit per modestiam. Secundo, quantum ad interiorem vel concupiscentiam per castitatem seu continentiam.

¶ Fructus demum centesimus correspondet continentie virginali, sexagesimus viduali, tricesimus coniugali.

¶ Præterea fructus spiritus & opera carnis secundum communem suam rationem contrariantur. Nam opera carnis trahunt ad infima, opera autem seu fructus spiritus ad divina ac summa. Non tamen oportet ut singuli fructus singulis operibus carnis contrarietur, nisi per aliquam adaptationem. Omnes verò fructus & opera carnis, quæ non enumeravit Apostolus, reduci possunt ad ea quæ posuit.

¶ Quod vitium contrariatur virtuti 2. An peccatum sit contra naturam 3. Vtrum peius sit vitium vel peccatum 4. An actus vitiosus esse possit cum virtute 5. An in omni peccato sit aliquis actus 6. Et de diffinitione peccati secundum Augustinum, Art. 75.

Circa virtutem præterea tria considerantur, videlicet ipsa essentia virtutis. Et sic virtuti opponitur vitium quod proprie dicitur aliquid naturæ rei inconueniens. Secundo consideratur in virtute finis ad quæ ordinatur, qui est actus eius. Et sic virtuti contrariatur peccatum, quod est inordinatus actus. Tertio virtus penitatur in quantum est bonitas quædam. Nam secundum Philosophum virtus est dispositio perfecti ad optimum, & sic virtuti contrariatur malitia.

2. ¶ Ex istis innotescit quod sicut virtus est secundum naturam, in quantum facit rem se habere & agere sicut suæ naturæ conueniens est, sic vitium est contra naturam, quia recessus est à debito ordine rationis. Unde nomen vituperationis à vitio

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 103

à vitio videtur impositum. Hoc nempe in vnoquoque vituperatur, quod aliter est dispositum, quam natura eius requirit. Homo autem speciem à naturali perfectione sortitur. Et idcirco vitium hominis est à ratione recessus, quod est contra naturam.

3. ¶ At verò habitus est medium inter actum & potentiam. Unde sicut melius est actualiter bonum operari, quam in potentia tantum vel habitu, sic peius est actualiter malum operari, quam posse illud facere, vel ad hoc per habitum dispositum esse. Ideo peccatum quod est inordinatus actus, est peius quam vitium, quod est habitus vitiosus, loquendo simpliciter. Tamen secundum aliquid habitus malus est peior quam actus in quantum est diuturnior.

4. ¶ Amplius, peccatum mortale esse non potest simul cum virtutibus infusis, sed corrumpit eas in quantum charitati contrariatur, quæ est radix & causa omnium virtutum, in quantum virtutes sunt. Quod dico propter fidem & spem, quarum habitus manent post peccatum mortale, sed quasi informes, unde neque virtutes dicendæ sunt.

¶ Peccatum verò mortale simul esse potest cum virtutibus acquisitis. Sicut enim vnus actus virtutem non generat, sed plurimus: sic nec vnum peccatum vel actus malus eam corrumpit. Peccatum quoque veniale cum vtrique virtute simul in esse nil prohibet, non enim charitati repugnat, sed feruori perfectionis eius.

5. ¶ Præterea circa peccatum omissionis diuersa est opinio. Alij enim asserunt in omni peccato omissionis esse aliquem actum: vel interiorem ut dum homo non vult facere quod debet: vel exteriorem, ut cum quis se alijs actibus occupat per quos à debitis impeditur. Alij autem affirmant oppositum, dicentes quod peccatum omissionis sine omni actu esse queat. Nā hoc ipsum, quod est non agere debitum, culpa est. Vtraque verò posito quodammodo vera est, sed secunda est verior. Peccatum enim omissionis secundum se atque formaliter sumptum, non includit aliquem actum, alioquin esset commissio. Et ergo si quis nil agat vel cogitet de debito faciendo, erit peccatum omissionis. Veruntamen quoniam huius inaduerrentiæ vel negligentiae quædam causa, vel saltem occasio præcedit aut sequitur ideo semper aliquis actus omissioni adiungitur. Peccatum quoque omissionis opponitur affirmatio

Ce iij præce.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

præcepto, quod obligat semper, sed non ad semper.

6. Denique, secundum August. 21. contra Faust. Peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Omne enim peccatum est à voluntate vel imperante actum, vel eliciente. Nam peccata oris & operis, quæ designantur per dictum & factum, à voluntate imperantur: sed actus, qui in voluntate sicut in subiecto manent, ut velle, appetere, & ceteri à voluntate eliciuntur. Actus etiam intellectus & appetitus sensitiui à voluntate imperantur, nec sine ea in ratione peccati consumantur. Actus verò voluntarius est inordinatus, in quantum à debita mensura recedit.

Summa autem actuum humanorum mensura ac regula, est lex ratioque diuina. Et ergo dictum, factum, concupitum est materiale in diffinitione peccati: sed esse contra legem diuinam, est formale in ratione peccati. Et quoniam contraria ad idem genus respiciunt ideo per dictum, factum, concupitum, quæ ad commissionem spectant, intelligendum est non dictum, non factum, non concupitum, tunc, & quando, & quomodo, & ubi, & quod debet.

In libro quoque de duabus animabus dicit Augustinus: Quod peccatum est voluntas retinendi vel obsequendi, quod ius vetat, & sumit voluntatem pro actu spontaneo.

¶ Virum peccata vel vitia distinguantur per obiecta 2. De distinctione spiritualium vitiorum à carnalibus 3. An secundum causas differant peccata 4. Vel secundum eos in quos peccatum committitur 5. An secundum diuersitatem reatus 6. An secundum commissionem atque omissionem 7. An etiam secundum diuersum processum peccati 8. An secundum abundantiam quoque & defectum 9. An secundum circumstantias. Articulus 76.

Peccatum denique duo includit, videlicet actum voluntarium & inordinationem propter recessum à lege diuina. Actus autem per se respicit voluntatem, & inordinatio actus per accidens. Nam secundum Dionys. 4. ca. de diu. nomi. nemo respiciens ad malum, illud operatur. Ab eo autem quod est per accidens non sumitur species rei, sed ab eo quod est per se atque formale. Peccata ergo specificè differunt ex parte actuum voluntariorum. Actus autem voluntarij specie differunt secundum obiecta, ut dictum est. Ideoque peccata secundum distinctionem obiectorum diuersa sunt specie. Et hoc in idem redit cum eo quod dicitur, quod

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 204

peccata differunt secundum fines. Finis enim cum sit maxime bonum, est voluntatis obiectum.

2. Porro obiectum istud datur specie peccato, est aliquod commutabile bonum in quo appetitus inordinate delectatur. Delectatio verò est duplex, videlicet animalis seu spiritualis quæ in sola apprehensione consumatur, ut cum quis in honore vel laude hominum gloriatur. Alia autem est delectatio corporalis, puta quæ corporali contactu perficitur. Peccata ergo quæ consistunt in delectatione sp.uali, spiritualia sunt. Alia verò quæ corporalem delectationem sortiuntur carnalia appellantur, ut gula, luxuria. Vnde Gregorius ait, quod septem criminalium peccatorum quinque sunt spiritualia, duo carnalia. Quandoque tamen easo sumitur pro homine carnaliter conuersante, & secundum hoc sunt multa alia opera seu vitia carnis, quemadmodum ad Gal. habetur: Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, idolorum seruitus, veneficia, &c.

¶ Amplius, quatuor causas habet, videlicet forma atque materia, concernunt substantiam rei. Sunt enim causæ intrinsecæ, & ergo secundum eas differunt res specie & genere. Aliæ dux, puta finis & efficiens, directe respiciunt operationem ac motum. Et ideo motus & operationes per eas specie distinguuntur: diffinitim tamen. Nam principia actiua naturalia sunt determinata ad vnum. Agoni enim ex necessitate naturæ, ut calor in igne. Et ob id motus & actiones naturales diuersificantur non solum ex parte causæ finalis, sed etiam ex parte efficientis id est actiui principij.

¶ Principia verò actiua in operationibus vitiorum atque virtutum sunt libera, nec ad vnum limitata, ut voluntas & ratio. Et ideo ex vno tali principio diuersa: imò contraria fieri possunt. Ideoque peccata non differunt specie, nisi secundum diuersitatem causæ finalis. Finis autem est voluntatis obiectum. Vnde præostensum est quod actus humani speciem habent ex fine.

¶ Porro regula actuum humanorum altissima est lex diuina, quæ aliqua continet, quæ humanam rationem excedit: ut ea quæ fidei sunt, & quæ soli deo debentur. Vnde qui in talibus peccat, contra deum peccare censetur. Quemadmodum infidelis, hæreticus, sacrilegus, blasphemus. Alia actuum humanorum est mensura ratio nostra, quæ hominem dupliciter regulat,



D. DIONYSII CARTHUSIANI

regulat, scilicet in ordine ad seipsum, & per comparationem ad alium. Quando igitur homo peccat contra primum ordinem, tunc peccat in seipsum, ut gulosus, luxuriosus, & riuus, quando autem peccat contra ordinem rationes ad alium, tunc peccat in proximum, sicut fur, homicida, & omnis iniustus. Nam iustitia proprie est ad alium.

5. ¶ Denique distinctio peccatorum ex parte reatum peccati, non est essentialis neque specifica. Nam poena est propter intentionem peccantis, & ita per accidens se habet ad peccatum ex parte peccantis.

¶ Distinctio verò peccati per veniale atque mortale huiusmodi est. Sequitur enim in ordinationem actus mali, quæ est formale in ratione peccati. Nam quum est ab ultimo fine, qui est totius vite & ordinis principium, auersio, tunc est peccatum mortale. Sicut etiam in naturalibus corruptio quæ pertingit vsq; ad principia vite naturalis, mors dicitur. Sed quid sit deordinatio citra vltimum finem, peccatum veniale existit: & comparatur aegritudini, quæ citra corruptionem naturalis caloris desinit.

6. ¶ Adhuc autem peccatum omissionis differt specie à peccato commissionis, loquendo de distinctione secundum speciem materialiter, id est, secundum diuersitatem actuum. Omissio namque priuatio est, & commissio habitus, vel tamquam habitus. Non tamen differunt secundum speciem formaliter, id est ex parte proprii obiecti ac finis. Ad eundem enim finem ordinantur, & ex eodem motu causantur. Quæ admodum avarus ob eundem finem aliena rapit, & sua non tribuit, & ita in alijs. Negatio namque in affirmatione fundatur.

7. ¶ Insuper diuisio peccati per peccatum cordis, oris, & operis, non est diuisio per diuersas completasque species, sed per diuersos gradus in eadem specie. Peccatum enim consummatur in opere, in corde autem inchoatur, & in ore manifestatur. Vnde hæc tria ad vnum pertinere possunt peccatum, quia ex eodem principio, produuntur. Sicut ex eo quod iratus cupit vindictam, primo in seipso turbatur, secundo verba contumeliosa profatur, tertio iniuriam infert, & ita in alijs palam est.

8. ¶ Diuisio denique peccatorum per abundantiam & defectum, vel sunt intemperantia, & insensibilitas, est omnino spe-

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. II. 105
specificata. Talia enim peccata ex diuersis causis motiuis nascuntur: quemadmodum intemperantia ex delectationum amore superfluo, insensibilitas autem ex earum odio immoderato.

9. ¶ Motuum verò ad peccandum est obiectum & finis. Ergo ubi est diuersum motuum, est alia species. Ideoque peccata non diuersificantur specie propter diuersitatem circumstantiarum, quando motuum est vnum: sicut vnum est motuum seu ratio quod illiberalis accipit ubi non debet, & quando non debet, & quomodo non debet. Quando autem circumstantiarum diuersitas provenit ex diuerso motuum, tunc variat speciem in actu peccati. Nam quod aliquis præcomedit, scilicet manducando quando non debet, potest esse vel quia dilationem cibi ferre non valet, propter facilem consumptionem humiditatis. Quod autem appetit immoderatum cibum, scilicet manducando quomodo non debet, esse propter excessum calorem potest. Quod verò appetit cibos delictuosos, procedit ex amore delectationis carnalis. Et sciendum, quod peccatum non accipit speciem ex parte priuationis, vel auersionis, sed ex conuersione ad obiectum actus.

An omnia vitia sint connexa. 2. An sint paria. 3. An grauitas eorum referatur secundum obiecta. 4. Vel secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. 5. Et an peccata carnalia sint spiritualibus grauiora. Articulus. 77.

Quauis potè virtutes sint connexæ, non tamen peccata. Omnis enim qui bene agit, secundum rationem intendit bene agere, & recedit à multis, accedens ad vnum, in quo multa cōueniunt. Qui autem male agit non intendit malum, nec auersionem à deo nec à ratione: sed potius conuersionem vel delectationem in bono casto, ex cuius inordinato affectu consequitur à summo bono auersio. Et ideo non sunt connexa vitia, ut qui vnum habeat, habeat omnia. Quod vero ait Iacobus. Si quis in vno offendit: omnium factus est reus, intelligendum est ex parte reatus poenæ. Qui enim in vno peccato mortali offendit, illam poenam meretur propter dei contemptum, quæ euenietis peccatis deberetur ob dei contemptum: non tamen in tanta quantitate.

¶ Rursus omnes virtutes ex dei amore causantur. Amor autem



D. DIONYSII CARTHUSIANI

tem diuinus est congregatiuus, quoniam animā hominis se parat à multis creatis, & cōiungit vni vero summoq; bono in quo est omnium bonorum plenitudo. Propter quod virtutes connexionem ac ordinem habent. Omnes quippe redunt in vnum. Vitia verò ex sui ipsius priuato nascuntur amore, qui semper est disgregatiuus, nam ad diuersa homo diffunditur. Propterea vitia connexionem non habent, nec eorum obiecta.

2. ¶ Porro vt Tullius in libro de Paradoxis persequitur. Stoicorū fuit opinio, quod omnia vitia essent paria, ex quo orta est hæresis dicentium peccata & per consequens tormenta forā æqualia. Considerabant enim peccatum solū ex parte auersionis, prout est quædam priuatio. Putabant verò priuationem non suscipere magis & minus. Quod quauis verū sit de priuatione quæ consistit in termino mutationis, seu in priuatum esse, vt mors, cecitas: non tamen est verum de priuatione quæ consistit in quadam ablatione, seu dispositione ad ablationē habitus, vt est egritudo. Et talis priuatio est peccatum. In ipso enim est aliquid entitatis, videlicet actus aliquis in quo deformitas culpæ fundatur. Quæ deformitas est maior vel minor, secundum quod circumstantiæ debite amplius corrumpuntur, atque à ratione magis receditur. Vnde peccata non sunt paria.

3. ¶ Denique sicut sanitas animalis consistit in debita cōmensuratione humorum ad eius naturam, sic virtus consistit in debita cōmensuratione actuum, secundum regulam rationis. Ratio autem ordinat actus ad finem aliquē. Finis vero actus est eius obiectum, vt dictum est. Ideo sicut ex diuersitate finis, sic quoque ex diuersitate obiectorum attenditur grauitas peccatorum. Res vero exteriores sunt propter hominem. Homo autem ordinatur ad deum, ita quod sicut homo est finis inferiorum, sic deus finis est hominum. Vnde peccatum quod sit cōtra deum, videlicet infidelitas, blasphemia, est grauissimum.

4. ¶ Peccatum quoque in personam hominis commissum, vt homicidiū, grauius est peccato quod est contra bona exteriora, vt sunt furtum, rapina. Et quoniam vitia ex obiecto speciem habent, ideo ista distinctio grauitatis culpæ, ex parte obiectorum est magis essentialis atque propinquior. Itē maiori virtuti maius peccatum opponitur directe, sed ratione

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 106
tione effectus minora peccata maioribus opponuntur virtutibus. Quod enim est virtus perfectior, eò etiam amplius peccata minora excludit.

5. ¶ Amplius peccata spiritualia grauiora sunt carnalibus peccatis, loquēdo in genere, quamuis non quodlibet spirituale peccatum sit grauius quolibet peccato carnali. Tum primo, quia subiectum peccati spiritualis est spiritus, cuius est ad deum conuerti, atque ab ipso auerti. Peccatum autem carnale in delectatione appetitus carnalis perficitur. Spirituale ergo peccatum plus habet de auersione à deo, quæ est forte peccati. Sed carnale plus habet de conuersione ad commutabile bonum, propter quod magis adhæret. Tum secundo, nam peccatum spirituale est contra deum, vel proximum. Peccatum carnale contra seipsum, seu proprium corpus. Tum tertio, quia peccata carnalia habent magis de interiori motione ac impulsione ad peccandum, quam spiritualia. Passiones enim fortius mouent appetitum sensitiuum, quam rationalem.

¶ Verum grauitas peccatorum pensanda sit secundum causas peccatorum. 2. An secundum circumstantias. 3. An secundum quantitatem nocuenti. 4. An secundum conditionem persone in quam peccatur. 5. An secundum magnitudinem eius qui peccat. Articulus 78.

Denique quanto causa peccati quæ est propria, & per se causa peccati, fuerit maior, tanto peccatum est grauius: & quod fuerit minor, eò peccatum est minus. Voluntas autem per se atque directe causa boni ac mali est. Et ergo quo voluntas est ad peccatum interiorior, eò peccatum est grauius. Si autem loquamur de causa remota & accidentali ac indirecta, sic non consideratur semper grauitas vitij secundum causæ mensuram, vt sunt causæ occasionales atque extrinsecæ.

1. ¶ At verò sicut ex omissione circumstantiarum peccatum causatur: sic & augeri potest, secundum quod circumstantiæ magis aut minus corrumpuntur.

2. ¶ Amplius autem quantitas nocuenti si sit præuisa & intentata, auget peccatum, si verò sit præuisa & non intentata, auget peccatum, minus tamen & indirecte. Quandoque tamen nocuentum nec est præuisum nec intentum, & tunc secundum se non auget peccatum, sed quandoque per acciden-

scilicet

D. DIONYSII CARTHUSIANI

scilicet propter negligentiam considerandi. Si vero nocu-
rum per se consequatur peccatum, tunc grauat peccatū, quā-
uis nec sit praeiudicium neque intentum. Nam quęcumq; per se
consequuntur peccatum, obuiunt quodammodo virtutē &
rationem illius peccati: ut si quis publice fornicetur, scanda-
lum plurimorum inde sequens grauat peccatum: licet ho-
mo tale scandalum nec attendat nec aduertat.

4. ¶ Insuper peccatum grauat ex parte eius in quē pec-
catur. Is enim in quem peccatur, est sicut obiectum. Dictum
est autem, quod grauitas vitij attenditur ex obiecto. Omne
autem peccatum est vel in deum, vel in se, vel in proximum.
Quod autem est in deum, est maximum: quod vero est in
proximum, dicitur magis coniunctum sine propter virtutē,
vel ratione officij, est grauius ex parte dei. Sed ex parte pec-
cantis, est peccatum eō grauius quanto proximus in quem
peccat, est sibi magis coniunctus, vel propter beneficium,
vel consanguinitatem. Sed etiam ex parte proximi est pec-
catum tanto grauius, quanto in plures redundat: quemad-
modum est peccatum publicę personę, ut regi vel principi
irrogatum, vel etiam personę famosę, ex cuius inhonora-
tione atque diffamia plures scandalizantur.

¶ Pręterea quędam peccata sunt ex surreptione infirmita-
tis humanę: & ita tanto minus imputantur alicui, quo me-
lior est atque perfectior. Vnde Paralipomenum secundo di-
citur. Dominus bonus propiciabitur cunctis, qui in toto cor-
de requirunt dominum deum patrum suorum, & non impu-
tabitur eis. Alia sunt peccata quę ex deliberatione proce-
dunt, & de illis ait Isidorus: Tanto peccatū est maius quan-
to qui peccat est maior. Et ergo tale peccatum meliori for-
tius imputatur, quā alij. Primō, quia peccato facilius re-
sistere potest, ratione scientię & virtutum. Secundō, quia est
deo magis ingratus. Vnde ait scriptura: Potentes potentes
tormenta patientur. Tertiō, propter specialem repugantiā
peccati ad conditionem peccantis. Princeps enim debet es-
se custos iustitię. Et ergo si violet iustum, grauius peccat.
Quartō, quia plures inde scandalizantur. Culpa namque ve-
hementer extenditur, quando pro reuerentia gradus pecca-
tor honoratur, secundum Gregor. in pastoralis.

¶ De diuersis subiectis vitiorum. 2. Et an peccatum mortale esse
possit in sensualitate. Articulus 79.

Adionum

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 207

Actionum insuper quędam transeunt in exteriorē
materiam, ut scilicet, edificare: & horum subiectū
atq; materia circa quam, sunt res in qua transe-
unt. Alij sunt actus in agente manentes, ut ama-
re, cognoscere: & tales sunt omnes actus morales, actuum
vero moralium proprium est, quod sint voluntarij. Voluntas
ergo est principium actuum voluntariorum atq; moralium,
& per consequens subiectum, quia tales actus manent in
agente. Porro actus voluntarij sunt non solum hi, quia vo-
luntate immediate eliciuntur, sicut est velle, amare, sed etiā
qui ab ipsa imperantur, ut cognoscere. Et ergo non sola vo-
luntas est peccati subiectum. Voluntas vero est primū mo-
uens peccati. Appetitus quoque sensibilis, qui & sensualitas
nominatur, natus est à voluntate moueri, & rationi obedi-
re. Ideoque potest esse subiectum peccati.

¶ Veruntamen peccatum mortale esse non valet in sensua-
litate. Eius enim natura est aliquid in vltimum finem ordi-
nare, & per consequens nec ab illo recedere: sed hoc ad par-
tem pertinet intellectum. Pręterea ratio duplicem actum
fortitur, vnum proprium, & circa proprium obiectum, qui
est veritatis cognitio. Alium autem in quantum est aliarum
operationum cęterarum animę vnum directiuum. Et vtroq;
modo est ipsa peccati subiectum. Si enim veritatem ignoret,
quam scire & potest & debet, peccat. Item si aliquis inordi-
natos motus pro vitibus & debito nō retinet, etiā peccat.

¶ An delectatio morosa sit in ratione inferiori. 2. An ratio superior sit
subiectum consensus peccati. 3. An ratio inferior sit peccati mor-
talis subiectum. 4. Vel ratio superior venialis. 5. Et an
etiam erret circa proprium obiectum. Art. 30.

Ratio autem subiectum est delectationis morosę,
dum vel motum passionum prouocat seu imperat,
vel non coerces. Sed delectatio ita est in appetitu
sensitivo, sicut in proximo subiecto atq; principio.

Dicitur autem delectatio esse morosa, non ex temporis mo-
ra, sed quoniam ratio deliberans circa eam immoratur, nec
repellit quod statim respui debuit.

¶ Denique consensus importat iudicium quoddam de
eo cui assentit. In omni autem iudicio spectat sententia ad
supremum in ordine illo. Ratio vero humana non est sum-
ma humanorum actuum regula, sed lex diuina. Et ergo ratio
superior



D. DIONYSII CARTHUSIANI

superior id est ratio hominis, secundum quod intendit delectationem ac regulis diuinæ legis, habet finaliter consentire in actu, vel dissentire. Unde peccatum cōsensu in actu pertinet ad rationē superiorem, consensus verò in delectationem ad inferiorem pertinet rationem, & etiam ad superiorem. Quia enim inferiori subduntur, superiori quoque subiecta sunt. Delectatio autem cum sit præambulum ad actum, inducit ad ipsum: & ergo potest ad inferiorem rationem spectare. Dicitur verò ratio inferior, in quantum per temporales considerationes decernit: superior prout æternæ legi innuitur, quæ in scripturis & per reuelationem manifestatur.

3. ¶ Præterea quidam posuerunt, quod consensus in delectationem sit peccatum tantummodo veniale. Alij autē quod sit peccatum mortale. Et hæc positio verior est. Vtrūque tamen aliquo modo cōcordari potest. Potest enim aliquis (verbi gratia) delectari de cogitatione fornicationis, secundum quod ipsa cogitatio habet rationem obiecti, prout voluntas vel ratio super proprium actum reflectitur, vel de actu fornicationis cogitatio. Cogitatio autē de fornicatione non est de se mortalis imò quandoque est venialis, ut cum inutiliter mēti inhaeretur: quandoque est sine peccato, ut cum de ea quis cogitat, quatenus de ea prædicet vel disputet. Et simile est iudicium de affectione seu delectatione consequente cogitationem. Unde consensus in talem delectationem, non est peccatum mortale. Sed consensus in delectationem consequentem cogitationem de actu fornicationis, est peccatum mortale. Hæc enim delectatio non contingit, nisi quia adfectus hominis conformatur actui de quo cogitat. Nemo enim delectatur, nisi de illo, quod suo affectui est conforme.

4. ¶ At verò secundum Augustinum ratio superior inhaeret rationibus æternis, vel conspiciendis in contemplatione veri, vel consulendis in operatione boni. Potest autem ratio consentire in actum qui non est directē contra charitatem, nec auertens à summo bono, ut si consentiat audire vel loqui verba otiosa. Et ergo non omne peccatum rationis superioris mortale existit.

5. ¶ Porro ratio superior secundum se circa diuina versatur, ut sunt ea quæ fides continet & circa talia potest habere motum venialis peccati propter subreptionem ac subitum motum, qui ex innaturali consideratione procedit, & præuenit

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 308

considerationē rationis, secundum rationes diuinas. Vt si quis subito aliquid cogitet fidei sanctæ contrarium, ille primus motus non est mortale peccatum, quauis infidelitas ex suo genere sit mortalis: donec ratio tempus deliberandi & rationes æternas consulendi accipiat. Si verò motus infidelitatis mēti inhaereat post deliberationem & consultationē legis diuinæ, quæ fidem catholicam tradit, erit mortale peccatum.

¶ Duplicem enim actum ratio habet circa diuina, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem. Circa inferiora verò habet duntaxat vnum actum, videlicet deliberationē. Et ergo non fertur in ea nisi per deliberatum cōsensum, utpote consulendo rationes æternas de eis. Ideo cōsensu rationis superioris, in delectationes vel actus quæ sunt circa obiecta vitium inferiorum, est semper mortale peccatum, si tales actus sint ex suo genere peccata mortalia.

¶ *De causa peccati. 2. Et quomodo peccatum habeat causam. 3. An peccatum vnum possit esse causa alterius.*

Articulus 81.

Porro duo considerari possunt in peccato, videlicet actus quidam, & inordinatio eius. Ex parte autem actus peccatum habet causam per se. Nil enim sit sine causa: sed ex parte inordinationis habet causam quemadmodum negatio atque priuatio, quarum est duplex causa. Vna est defectus causæ secundum suum esse, ex quo sequitur sui effectus remotio. Alia causa est affirmatio vel habitus, unde sequitur contrarij positio. Peccatum autem est non pura negatio, sed priuatio eius quod debet & potest haberi. Et ergo inordinationis peccati oportet esse causam agentem per accidens. Nam quod non inest id quod debet & potest inesse, contingit utique propter causam aliquam impediētem. Unde dicitur, quod malum priuatiue dictum habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Sic ergo voluntas directione carens rationis diuinæ, legis est per se causa actus peccati: per accidens verò inordinatio, quæ in peccato est.

¶ Ex quibus innoscitur, quod causa interior peccati, prima & immediata est ratio & voluntas, sed causa interior remota est, sensus & appetitus inferior. Præterea causa peccati extrinseca esse non potest nisi obiectum appetitus rationis vel voluntatis, quod ad se inclinatur & mouet prædictas potestates.

Nil



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Nil verò extrinsecum immediate mouet voluntatem, nisi deus, qui esse non potest causa peccati. Rationem autem persuadendo mouet demon, vel homo. Appetitum quoque mouent sensibilia bona. Et ergo causa extrinseca peccati, non est nisi demon vel homo vel sensibile bonum, sed nulla talis causa ad peccatum compellit.

¶ Denique quoniam peccatum est inordinatus actus, idcirco vnum potest esse causa alterius: sicut & vnus actus bonus alium causat. Secundum omnia verò genera causarum, vnum peccatum causat aliud. Primum secundum genus causae efficientis, dupliciter, scilicet per se, ut cum vnum peccatum disponit ad aliud: & per accidens, sicut remouens prohibens, est causa per accidens. Gratia autem dei impedit culpam. Et ergo peccatum mortale, quoniam gratiam tollit, per accidens est causa sequentium peccatorum. Secundum genus autem causae materialis, vnum peccatum est causa alterius, preparando ei materiam: sicut auaritia est causa litigij. Secundum genus etiam finalis causae, est vnum causa alterius, quando ordinatur in finem peccati alterius: ut si quis fuerit, quatenus fornicetur.

¶ Finis autem in moralibus dat formam ac speciem: & ideo etiam est causa formalis vnum peccatum respectu alterius. ¶ An ignorantia sit causa peccati. 2. An sit peccatum. 3. An à peccato excuset. 4. An peccatum diminuat. Articulus 82.

Amplius ignorantia est causa peccati per accidens, scilicet sicut prohibentis remotio, scientia namque in quantum rationem dirigit, peccatum prohibet. Ignorantia verò est scientiae priuatio, est ergo causa per accidens culpae. Nec tamen quilibet ignorantia est causa peccati, sed illa quae priuat scientiam, quae prohibet actum peccati. Quidam enim peccant ignorantes, qui tamen peccarent quantum veritatem cognoscerent: quoniam rectum rationis iudicium in particulari ligatur per passionem, vel certam malitiam.

2. ¶ At verò nescientia & ignorantia differunt, quoniam nescientia est simplex negatio scientiae. Et Dionysius ponit in angelis nescientiam sexto capite Ecclesiasticae hierarchie. Ignorantia verò est priuatio scientiae, utpote quando aliquis aliquid potest & debet agnoscere. Aliqua enim sunt, quae vnusquisque rehetur scire, nam sine eis actum bonum recte exercere non valet, ut sunt articuli fidei, & vniuersalia legis

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 109

praecepta, & ea quae spectant ad suum statum aut officium. Et horum ignorantia est culpa omissionis. Eorum verò ignorantia quae non tenetur quis scire, non est peccatum. Ignorantia quoque inuincibilis non est peccatum: sed vincibilis quandoque est peccatum, & quandoque non, ut nunc explicatum est.

3. ¶ Insuper ignorantia ex sua proprietate causat in voluntarium, cum ergo voluntarium sit de ratione peccati, ignorantia secundum se à peccato excusat. Quandoque autem non excusat, vel quia ipsa ignorantia est voluntaria directe, ut cum quis non vult aliquid scire: vel indirecte, quemadmodum dum homo propter alias occupationes negligit discere, quae scire tenetur. Ignorantia verò quae est omnino inuoluntaria vel inuincibilis, aut eorum quae homo non tenetur agnoscere, à peccato omnino excusat.

4. ¶ Itaque ignorantia quae est causa peccati, in tantum peccatum diminuit, quantum de voluntario aufert. Ignorantia verò quae est directe intenta, auget peccatum: ut dum homo vult veritatem aduertere, quatenus securus peccet. Sed ignorantia quae est indirecte voluntaria, peccatum diminuit, ut si quis velit multum vinum potare, non autem intendat inebriari, tunc ignorantia ebrietatis sequentis peccatum diminuit. Dicit autem Philosophus, quod ebrius meretur duplicem maledictionem. Cuius ratio est, quia duo peccata committit, scilicet ebrietatem & aliud sequens. Tamen ebrietas propter ignorantiam adiunctam diminuit sequens peccatum. Et forte plus quam est grauitas ebrietatis. Vel potest istud intelligi, propter periculum quod imminet, si ebrius de facili indulgeretur. Tunc enim multi ebrietatem vel simulatam vel incurterent quatenus vindicare se possent. Et ergo quidam legislator, (secundum Philosophum secundo Politicorum) statuit: Ut ebrii homicidae vel malefici duplici plecterentur tormento, vel damno.

¶ An passio appetitus sensitiui possit mouere voluntatem 2. Vel vincere rationem 3. An peccatum ex passione proniciens sit peccatum ex infirmitate 4. An passio amoris sit causa omnis peccati 5. De triplici concupiscentia 6. An passio peccatum diminuat 7. Vel omnino excuset. 8. Si an peccatum ex passione procedat possit esse mortale. Articulus 83.

D d Deni.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

Denique passio appetitus sensitiui quauis directe voluntatem, (cum sit immaterialis potentia) mouere aut attrahere nequeat, indirecte tamen hoc ipsum dupliciter potest. Primo nam dum anima in actu vnus potentie multum occupatur, non potest tam valenter intendere operationi alterius potentie, & sic per appetitus sensitiui motum, voluntas in suo actu distrahitur, vel impeditur. Secundo, nam obiectum voluntatis est bonum per rationem conceptum. Ratio autem in sua consideratione vehementer impeditur per inordinatam imaginationis apprehensionem virtutis; cogitatur iudicium, & sic voluntas aberrat, cuius rectitudo à rationis veritate dependet.

2. ¶ Præterea (vt septimo Ethicorum recitat Philosophus.) positio Socratis fuit, quod scientia passione superari non posset, unde omnes virtutes dixit esse scientias, & vitia ignorantias. Et hoc aliquantulum verum est. Nam voluntas non fertur in aliquid nisi sit vere vel apparenter bonum. Quod autem aliquid non vere bonum appareat bonum ex errore vel defectu rationis contingit. Et sic virtus & vitium cognitionem concernunt. Sed quoniam per experientiam cernimus multos agere contra id quod sciunt, dicendum quod ista positio vera non est. Accidit enim aliquid sciri in communi, quod tamen non scitur in particulari propter defectum rationis, aut impedimentum adueniens. Iterum autem scitur aliquid in habitu, quod tamen non consideratur in actu, propter occupationem in alijs vel passionem actum rationis ligantem, vel aliquam similem causam. Itaque cognitionem scientie in communi & habitualement impedit passio in particulari atque in actu tripliciter. Primo (vt nunc dictum est) per quandam distractionem, prout vnus potentie magna occupatio aliam impedit. Secundo propter contrarietatem: Nam passio interdum inclinat ad id quod est rationi contrarium. Contraria verò se inuicem impediunt. Tertio, propter corporalem transmutationem motui passionum coniunctam, quæ quandoque rationem ligat, vt in ebrijs vel prius absorbet, vt in amentibus. Quidam enim ex magno iræ motu, vel amoris adfectu, insaniunt.

3. ¶ Denique quemadmodum corporis ægrotudo in improporione humorum & partium eius consistit, ex quibus propria actio impeditur, sic infirmitas animæ, est dispositio virtutis eius

SYMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 110

eius ad id, quod rationi eius contrariatur. Passiones autem concupiscibilis ac irascibilis animam ad ea disponunt, quæ rationi recteque voluntati contraria sunt. Et ob id peccatum ex passione proueniens, dicitur ex infirmitate contingere, & vocatur peccatum ex infirmitate.

4. ¶ Adhuc autem prima peccati origo ex interioribus animæ oritur, peccatum autem est actus inordinatus. Et distinctio peccatorum est per conuersionem ad bonum caducum. Quod autem aliquis ad sensibilia creataque bona inordinate conuertitur, ex quodam sui ipsius inordinato amore præcedit. Ideoque amor sui est vniuersi origo peccati. Propter quod decimoquarto de Ciuitate dei asserit Augustinus quod amor sui vsque ad contemptum dei facit ciuitatem Babylonis.

5. ¶ At verò in sui amore includitur inordinatus appetitus boni. Quilibet enim vult ei quem diligit bonum. Et ergo inordinatus appetitus est causa omnis peccati in homine. Obiectum verò sensitiui appetitus, qui est subiectum passionum, quæ sunt causæ peccati est duplex, videlicet bonum sensibile simpliciter dictum, & bonum sensibile arduum seu difficile. Concupiscentia quoque est duplex secundum prædelectatam vt pote naturalis, quæ est circa ea per quæ natura speciei, vel indiuidui conseruatur, vt concupiscentia alimenti & venereorum. Et hæc nominatur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis eorum videlicet, quæ non sunt delectabilia, nisi secundum interiorem imaginationis apprehensionem, sicut pecunia, vestium decor, & cetera. Et hæc est concupiscentia oculorum, id est visionis, quæ fit per oculos: vel rerum, quæ per corporalem visum sentiuntur.

¶ Appetitus verò boni ardui, vt est honoris & excellentie, & cetera pertinet ad superbiam vitæ. Cum ergo omnes passionem ad has tres reducatur. (Omnes enim passionem concupiscibilis reducuntur ad duas primas. Sed passionem irascibilis ad tertiam) patet quod ista triplex concupiscentia bene appellatur omnium vitiorum origo, quemadmodum Ioan. in 1. Canon ait: Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbiam vitæ.

6. ¶ Præterea passio secundum quod antecedenter se habet



D. DIONYSII CARTHUSIANI

ad rationem ac voluntatem, videlicet mouendo inclinando. que eas ad bonum sensibile, minuit peccatum, quoniam minuit voluntatum, cum sit quoddam extrinsecum impellens. Sed in quantum se habet consequenter ad prædictas potentias, sic augeat peccatum, vel est signum maioris peccati. Magna enim intentio atque affectio superiorum animæ virium in inferiores redundat. Nec potest voluntas ferri in aliquid multum intente, quin protinus sequatur aliqua passio in inferiori appetitu. Et hæc vel demonstrat vel augeat voluntatis peruersitatem, si voluntas sit mala: si bona, tunc augeat vel ostendit bonitatem ipsius. Si tamen bona passio voluntatem præcedat, sic quod homo potius inducitur ad opus bonum ex passionis inclinatione, quam rationis iudicio, sic minuit bonitatem virtutis.

7. ¶ Amplius, si passio tanta est, ut omnino actum rationis impediatur, ut in freneticis: tunc actio est penitus inuoluntaria nec peccatum, nisi passio illa cuius excessus rationem ita destruxit, fuerit aliquo modo voluntaria. Si enim passio sit ex naturali causa, puta ægitudine, tunc penitus à peccato excusatur. Si verò sit à principio voluntario, non excusatur, sicut neque ebrietas.

¶ Interdum quoque passio licet sit vehemens, non tamē omnino actum rationis extinguit, & tunc à peccato non excusatur in toto. Potest enim ratio resistere, & membra ab illicito actu coercere.

8. ¶ Præterea peccatum mortale consistit in auersione ab ultimo fine, per rationem deliberatione utentem. Ex ergo primi ac subiti motus non sunt peccata mortalia, quoniam ratio occurrere nequit deliberando, sed ex passionum motu ratio potest in consensum illiciti actus induci, usque ad dei contemptum. Fiunt enim sæpe homicidia, adulteria, ex passione, nec istud sit subito. Et ideo peccatum ex passione procedens potest esse mortale, dicitur tamen tale peccatum veniale ex causa, eo quod causam veniæ habeat, scilicet passionem, quæ peccatum diminuit. Peccatum æquidem veniale vocatur tripliciter, scilicet ex causa: ex eventu, ut omne peccatum mortale per penitentiam sit veniale, & tertio ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc modo diuiditur contra mortale peccatum veniale.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 231

¶ An aliquis peccet ex certa malitia 2. An omnis ex habitu malo peccet ex certa malitia 3. Vel e contrario 4. Et an peccatum ex certa malitia seu industria sit grauius peccato ex passione. Articulus 4.

¶ Quoniam homo naturaliter ordinatur & appetit bonum, non declinat nec elegit malum, nisi propter corruptionem principiorum actus humani, quæ sunt ratio & appetitus, tam superior, quam inferior. Cum autem voluntas minora bona ardentius diligit, inordinata est, & potius vult pati dispendium in melioribus bonis, quam non frui inferioribus bonis magis amatis, tunc peccat. Vnde secundum hoc dicitur voluntas ex certa malitia atque industria peccare, dum homo sciens vult malum spirituale, scilicet priuationem virtutum & gratiæ, quatenus temporalia consequatur ad vortum. Et tamen sic peccans peccando est ignorans, secundum illam scientiam, quæ aliquis scit malum non esse sustinendum propter boni conservationem, ut plenius dictum est. Istud etiam malum spirituale sub ratione boni appetitur, in quantum videlicet per ipsum pertingitur ad bonum sensibile dilectum.

1. ¶ Insuper quodcumque peccator ex habitu vitioso aliquid agit, ex certa malitia peccat. Vnicuique enim per se est amabile, ad quod habitualiter inclinatur, cum habitus sit altera natura: sed interdum aliquid operatur ex passione, & tunc non peccat ex certa malitia.

3. ¶ At verò voluntas ex sua natura ordinatur ad bonum, sed tendit in malum, vel propter ignorantiam rationis, vel impetum passionis, vel propter habitum vitiosum. Et hoc tertio modo peccat ex certa malitia, non tamen oportet ut semper peccatum ex certa malitia nascens oriatur ex habitu, potest enim voluntas in malum redere ex seipsa, quod est ex certa malitia peccare, propter habitualement dispositionem in anima vel in corpore. Nam quidam ex naturali ægitudine vel corruptione corporis ad quædam grandia vitia naturaliter inclinantur. Item ex hoc quod carent his quæ peccata impediunt, scilicet spe vitæ æternæ, vel timore gehennæ. Et ita ex electione mali aliquis peccat ex certa malitia ratione desperationis aut presumptionis.

4. ¶ Denique peccatum ex certa malitia grauius est peccato ex passione triplici ratione. Primo, quoniam ad voluntatem



D. DIONYSII CARTHUSIANI

quæ est origo peccati, potius pertinet, & sicut passio quo maior est, eo peccatum magis diminuit: sic malitia peccati augmentat. Secundò, quia peccatum ex malitia est diuturnius, passio enim cito pertransit, sed habitus malus firmiter adhæret. Tertiò, peccatum ex malitia est periculosius, cum sit accessio ad vltimo fine.

¶ An deus sit causa peccati 2. An sit causa actus peccati 3. An sit causa obdurationis & execrationis 4. Et virum obdurationis & execrationis ordinentur ad salutem eorum qui excrucantur. Articulus 85.

Est autem dupliciter aliquis causa peccati, vel sui, vel alterius, scilicet directè, quando voluntatem ad peccatum inclinat, & indirectè, ut quando peccatum non impedit, quando potest & debet. Nullo autem horum modorum est deus causa peccati. Peccatum namque est recessus à debito ordine. Deus vero est prima ordinis causa, & ipse omnia ad seipsum reducit, & mouet tantquam in primum principium finemque vltimum, ut Dionysius dicit.

2. *¶* Porro actus in quo fundatur deformitas culpæ, est à deo, cum sit quoddam ens. Omne enim ens secundum Dionysium à deo est. Item actus peccati non est nisi actus inordinatus agentis. Agens verò non agit, nisi in quantum est in actu. Deus autem est primum agens & primus purusque actus. Ideo nil agere potest nisi eius virtute. Inordinatio autem actus à deo non est, sed à voluntate creata deficiente.

3. *¶* Præterea execratio & obduratio duo importat, videlicet motum animi à bono auersi, ac malo sitimenter inhaerentis, & quantum ad hoc deus non est causa execrationis & obdurationis, quemadmodum nec peccati. Secundo importat gratiæ subtractionem, ex qua execratio & obduratio sequitur, & huius deus est causa secundum ordinem sapientie atque iustitiæ suæ.

4. *¶* Insuper execratio secundum se disponit ad culpam. Culpæ verò primò & per se inducit ad aliam culpam. Ex consequenti verò & ex diuinæ misericordie ordinatione contingit, quod peccatum ordinatur ad bonum peccantis. Et hoc solum in electis, quibus omnia cooperantur in bonum. Hos enim deus sinit quandoque in peccata incidere, quatenus ex hoc post ruinam seipsum agnoscant, & humiliant, custodi-

tio.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 112

tioresque sicut. Execratio ergo quoad aliquos, ordinatur ad sanationem, ad aliquos verò in condemnationem, secundum Augustinum.

¶ Virum demon sit causa peccati 2. An ad peccatum persuadat vel compellat 3. Et an omnia peccata ex diaboli suggestionibus procedant. Articulus 86.

Cum ergo peccatum sit actus voluntatis, illud duntaxat esse potest causa peccati, quod est causa actus voluntatis, scilicet voluntatem mouens ad actum. Mouetur verò voluntas dupliciter, scilicet ab obiecto, scilicet bono appetibili representato, & ab interiori inclinante. Nihil autem voluntatem interius mouet, nisi deus & ipsa voluntas ut dictum est. Deus autem non est causa peccati, & ideo sola voluntas est causa peccati interior.

2. *¶* Ex parte verò obiecti aliquid tripliciter mouet voluntatem. Primò ipsum obiectum, sicut cibus excitat desiderium in volente. Et hoc modo res sensibiles mouent voluntatem. Secundò mouet voluntatem ille, qui obiectum volenti proponit. Tertiò qui ad consensum persuadet. Et his duobus modis homo & diabolus ad peccatum incitare possunt: sed non cogunt, quoniam consummatio rationis peccati à ratione & voluntate libera semper dependet. Itaque diabolus in voluntatem directè non agit, nec imprimit, nec etiam in intellectum: sed tota eius operatio circa appetitum sensitiuum & fantasmatum est, ex quorum dispositione actus rationis dependet.

¶ Dupliciter autem agit in illa scilicet fantasmatum, videlicet corporalem passionem seu transmutationem in parte sensibili, ex qua homo disponitur ad aliquod concupiscendum vel fugiendum, amandum vel abominandum. Item species sensibiles representare atque diuersimode formare potest diabolus in interioribus sensibus. Omnia quippe quæ per motum localem in inferioribus corporibus fieri possunt, demon naturaliter facere potest, nisi prohibeatur, quoniam corporalis natura spiritali subijcitur atque obedit.

¶ Aduertendum quoque quod licet diabolus non possit alioquem ad peccatum necessitare, potest tamen sua naturali virtute inducere, imò & cogere hominem ad quædā opera, quæ ex suo genere sunt peccata, quemadmodum cernimus

D d iiii in his,

D. DIONYSII CARTHYSIANI

in his, in quibus actum rationis omnino offuscat, & impedit per nimiam perturbationem fantasie, & appetitus scilicet, ut sunt atreptij: sed tunc illa acta non habent rationem peccati.

3. ¶ Præterea, ut probat Origenes, diabolus non est directe causa omnium vitiorum, nec suggerendo, quia si dæmon non esset, adhuc esset appetitus ventris eorum ac alimentorum, qui posset esse inordinatus, nisi ratione moderaretur. Sed indirecte & occasionaliter est causa omnium peccatorum, in quantum est causa corruptionis naturalis, ex qua omnes efficiuntur ad peccandum proclives, quemadmodum qui ligna desiccata, dici potest causa combustionis eorum, quia efficit ea ad comburendum facilia.

¶ De translatione originalis peccati, & aliorum in posteros 2. An originale peccatum transierit in omnes, qui naturali via generantur 3. Et an in eos qui miraculose formarentur 4. Vtrum etiam feminæ solum peccante peccatum esset translatum. Artic. 87.

Secundum fidem autem Catholicam credimus, quod primi parentis peccatum transiit in posteros, non quod anima rationalis sit ex traduce, sed omnes homines particulares sunt vnus homo secundum speciem, propter specificam naturæ communionem, & sic omnes homines ex primo parente naturam trahentes, considerantur in natura humana primi hominis velut vnum quoddam, quemadmodum multa membra sunt vnum corpus, & sicut omnium membrorum actus sunt voluntarij vna voluntate hominis, sic omnium nostrum originale peccatum est voluntarium propter voluntatem parentis, in quo erat natura humana sicut in primo principio, & ergo imputatur nobis.

¶ Mouet autem Augustinus in Enchiridion. An alia peccata præter originale traducantur in posteros à primis vel à proximis parentibus, sed non soluit. Respondendum est autem, quod nequaquam. Homo enim generat sibi similem secundum speciem, non secundum indiuiduum. Et ergo peccata personalia seu actualia, quæ spectant ad peccantem quasi ad determinatam personam, nullatenus in prolem propagantur. Interdum tamen filij puniuntur pro peccato parentum, tam diuino quàm humano iudicio, in quantum sunt aliquid patris, sed nunquam puniuntur pro illorum peccato pena spiritali sed corporali, quemadmodum pro crimine læsæ maiestatis filij

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 213

filij exhereditantur. Et in Exodo scriptum est: Ego sum deus zelotes, visitans iniquitatem patris in filios, in tertiam & quartam generationem.

2. ¶ Et quoniam omnes homines per Christum redempti sunt, & eius redemptione eguerunt: ideo asserit Thomas, quod omnes præter Christum in peccato originali cõcepti sunt.

3. ¶ Præterea peccatum non transiit ab Adam in alios, nisi in eos qui secundum rationem seminalem, id est, vim actiuam in generatione ab ipso descendunt. Idcirco si quis miraculo se à deo produceretur ex carne humana, aut alio modo non contraheret originale.

4. ¶ Et quoniam originale contrahitur per rationem seminalem, id est, in quantum parens mouet ad generationem proles. Ideo si vtro non peccante Eva sola peccasset, filij non contraxissent originale. Nam secundum Philosophos pater se habet in generatione, sicut actiuum principium, mater vero ministrat materiam, habetque se per modum passiuæ ac materialis principij. Quibusdam vero apparet, quod si Eva sola peccasset, filij eius habuissent defectus ex parte materis cõsequentes, scilicet moriendi necessitatē, infirmitatesque alias: non per modum pœnæ, sed sicut naturales defectus, eo quod mater præbet in generatione materiam. Istud autem non videtur. Nam impassibilitas atque perfectio primi status non erat ex parte materis, sed dependebat ex ordine rationis ac voluntatis ad deum: & sic illo mauente hæc quæque mansissent.

¶ Vtrum peccatum originale sit habitus. 2. An sit vnum tantum in vno homine. 3. An sit concupiscentia. 4. An omnibus insit equaliter. Articulus. 88.

Habitibus vero dupliciter dicitur, scilicet, proprie, prout est dispositio firma ad agendum, ut virtus, scientia. Item improprie pro quacunque dispositione naturæ ex multis composita, secundum quam aliquid bene vel male se habet quemadmodum ægrotudo & sanitas corporis habitus nominantur. Et sic peccatum originale est habitus. Prouenit enim ex dissolutione harmoniæ, in qua consistebat originalis iustitia: & est dispositio animæ quasi in modum naturæ conuersa. Vnde non est pura priuatio, sicut nec ægrotudo, sed habitus quidam corruptus. Quauis

D. DIONYSII CARTHUSIANI

ergo peccatum actuale non sit habitus, tamen originale est habitus.

2. ¶ Præterea, peccatum originale in vno homine est tantum vnum numero, & in omnibus est specie vnum. Quamdoque tamen explicatur per modum pluralitatis, vel quia multas animæ vires inficit, vel quia multæ deformitates in primo primi parentis peccato fuerunt, ex quo istud derivatur, vel quia omnia peccata in originali virtualiter continentur.

3. ¶ Amplius cum peccatum originale originali iustitiæ opponatur, ideo formaliter non est nisi privatio seu carentia originalis iustitiæ. Alia vero omnis inordinatio vitium animæ se habet materialiter in originali. Inordinatio autem aliarum vitium animæ præsertim consistit in conuersione inordinata ad commutabile bonum, quæ nomine concupiscentiæ designatur: & sic originale materialiter est concupiscentia, formaliter autem defectus primordialis iustitiæ.

4. ¶ Denique peccatum originale formaliter non recipit maius & minus, sed omnibus æqualiter inest. Nam in omnibus penitus tollit contrarium habitum, utpote originale iustitiam. Sed quod aliqui sunt alijs magis ad quædam vitia inclinati, non est ex originali peccato: sed ex diuersa complexione. Nec etiam originale peccatum est maius vel minus propter maiorem vel minorem actualem libidinem in proximorum parentum concubitu. Nam dato quod per potentiam dei patens nullam sentiret libidinē, adhuc proles in originali conciperetur.

¶ De subiecto peccati originalis. 2. Et quæ vires magis infecta sunt est. Articulus, 89.

Porro peccatum originale erat in primo parente sicut in causa principali: in semine autem est sicut in causa instrumentali: subiectum vero eius non est caro, sed anima, quæ sola est virtutis vniuersæ subiectum.

¶ Anima quoque secundum suam essentiam, est eius immediatum subiectum. Illud namque est alicuius peccati subiectum, ad quod primo spectat causa motiua illius peccati, quemadmodum vis concupiscibilis est subiectum delectationis in bono sensibili simpliciter dicto. Peccatum autem originale transfunditur per originem, quæ origo per prius attingit animam, secundum quod est corporis forma, quæ ali-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 314

aliquam eius potentiam. Ideoque est per prius in essentia animæ quam in eius potentia aliqua. Mox enim dum infunditur anima, ex contractu corporis inquinatur. Originalis quoque iustitia immediate concetnebat essentiam animæ, tantquam subiectum quod directe perficiebat. Et quoniam voluntas est prima radix merendi ac demerendi, ideo peccatum originale consideratum secundum inclinationem quam habet ad actum, immediate post essentiam animæ respicit voluntatem.

2. ¶ Rursus quoniam originale per generationem transfunditur, vis autem generatiua continet delectationē tactus & concupiscentiam maximam habet: idcirco originale peccatum in prædictis tribus potentijs magis apparet, videlicet in tactu, in vi concupiscibili, & generatiua.

¶ An cupiditas sit omnium radix peccatorum. 2. An etiam superbia.

3. Et quæ sint vitia capitalia. Articulus, 90.

Cupiditas denique vno modo accipitur pro inordinato diuitiarum appetitu: & sic est speciale peccatum. Secundo accipitur pro immoderato adfectu cuiuscunque commutabilis boni, & sic est genus omnis peccati. Omne enim peccatum in conuersione ad commutabile bonum consistit. Tertio sumitur pro inclinatione naturæ vitæ ad appetenda sensibilia bona. Et licet hoc modo dici possit radix omnium peccatorum, tamen secundum mentē Apostoli, cupiditas primo modo accepta, est radix omnis peccati. Loquitur enim illic Apostolus contra eos, qui cum volunt diuites fieri, incidunt in laqueum & tentationes diaboli. Hoc ergo modo sumptæ cupiditas dicitur radix peccatorum, quia per diuitias habet homo facultatem maximam ad peccatum, & per amorem diuitiarum adhibet desiderium ad illam periculosissimam facultatem.

2. ¶ Insuper superbia primo accipitur pro appetitu inordinato propriæ excellentiæ, & sic est speciale peccatum. Secundo pro contemptu quodam dei accidentali, & hoc ex parte effectus peccati superbiæ. Superbus enim non vult subesse & sic superioris præcepta aspernatur: & sic est generale peccatum. Tertio sumitur pro inclinatione naturæ infectæ ad humilemmodi dei contemptum: & sic dicunt aliqui quod est initium omnis peccati. Tamen aliter quam cupiditas. Nam cupiditas est peccati radix ex parte conuersionis ad bonum

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bonum caducum, superbia autem ratione auersionis à summo bono. Et quauis hæc ita se habeant, tamen secundum intentionem Sapientis, qui dicitur initium omnis peccati est superbia, tunc oportet quod superbia primo modo dicta, sit omnis peccati origo. In toto enim suo illo capitulo loquitur contra tales superbos. Et ergo hoc modo superbia dicitur omnis peccati initium, quoniam omnia vitia ad quandam excellentiam ordinantur. Finis autem in agilibus secundum executionem est principium secundum intentionem. Et quoniam per diuitias habetur facultas adipiscendi excellentiam, ideo cupiditas diuitiarum est omnium radix peccatorum, secundum executionem ad acquirendum finem, quem superbia respicit. Dicitur quoque initium omnis peccati, apostatare à deo, quia illa apostasia est quedam superbia, imo prima superbix species.

3. ¶ Adhuc autem vitia illa capitalia appellantur quæ aliorum vitiorum directiua sunt atque causalia, id est ex quibus plura vitia oriuntur, quæ ordinantur ad finem illum, ad quod ordinantur principale peccatum. Hoc autem non solum conuenit cupiditati, itemque superbix, sed alijs quoque. Nam, secundum Gregorium, sepe sunt capitalia vitia. Dicitur enim vitium capitale, ex quo alia oriuntur, maxime secundum rationem causæ finalis.

¶ Hæc autem origo dupliciter attenditur. Vno modo ex parte peccantis: sed hic modus non cadit sub arte, propter infinitatem particularium dispositionum hominum. Alio modo ex parte finium, & sic illa vitia dicuntur capitalia quoniam finis habet quasdam principales atque primarias rationes mouendi appetitum. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter, scilicet directe per se, ut bonum mouet appetitum ad prosequendum, malum ad fugiendum. Item indirecte & per accidens, ut cum aliquid appetitur non propter se, sed propter se, sed propter aliquod bonum adiunctum, vel repudiatur propter malum adiunctum. Bonum verò hominis triplex est, utpote bonum animæ, quod ex sola animæ apprehensione ratione appetibilis fortitur, quemadmodum excellentia honoris vel laudis: & ad hoc tendit inanis gloria. Aliud est bonum corporis, & hoc concernit vel conseruationem nem indiuidui, ut cibus & potus: & ad hoc tendit gula. Vel conseruationem speciei, & sic est luxuria. Tertium est bonum ex-

SVMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 215

exterior, sicut diuitiæ, ad quod ordinatur auaritia. Hæc quoque quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria.

¶ Possunt etiam ista quatuor sic distingui. Bonum enim precipue mouet appetitum, inquantum participat aliquid de ratione felicitatis. Est autem primo de ratione felicitatis, quod sit quoddam bonum perpetuum: & ad hoc pertinet excellentia seu claritas, quam superbia vel inanis gloria cupit. Secundo, quod sit bonum sufficiens: & ad hoc nititur auaritia, quæ in rebus possessis sufficientiam quandam promittit. Terno ad felicitatem exigitur delectatio: ad hoc vero tendit gula & luxuria.

¶ Quartum, quod aliquis fugit bonum propter malum coniunctum, contingit dupliciter. Aut enim est respectu proprii boni & sic est acedia, quæ propter laborem adiunctum de bono, spiritali sibi met vili dolet. Aut est respectu boni alterius: & si hoc sit cum insurrectione ad vindictam, est ira. Si autem sine insurrectione, est inuidia: quæ de alterius bono tristatur, inquantum est propriæ excellentiæ impedimentum. Sunt ergo septem vitia capitalia, ex quibus omnia, ut sepius, oriuntur. Superbia verò proprie non est vitium capitale, sed potius omnium vitiorum regina, cum omnia ad ipsam quoddammodo referantur.

¶ Primum per peccatum bonum nature diminuitur, vel tollitur. 2. De quatuor nature vulneribus. 3. An priuatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati. 4. Et etiam corporales defectus, ut mors, agritudo, vel potius sint naturales.

Articulus 91.

Bonum autem nature vno modo dicitur ipsa natura, vel res ex qua aliquid substantialiter constat: & proprietates naturam consequentes, sicut potentie animæ. Et istud bonum non diminuitur per peccatum. Secundo bonum nature vocatur naturalis inclinatio ad virtutem & perfectionem, & istud per peccatum diminuitur. Tercio originalis iustitia dicitur bonum nature, & hoc omnino per peccatum auferitur. Unde Beda ait, quod homo in peccata tuens spoliatur gratis, & vulneratur in naturalibus. ¶ De primo autem bono nature Dionysius asserit, quod etiam in demonibus integrum perseueret. 4. cap. de diuinis nominibus.

¶ Porro bonum nature secundo modo acceptum cum sit naturale, & ex essentiali proprietate subiecti concomitans, non



D. DIONYSII CARTHUSIANI

non potest totaliter tolli, præsertim cum diminutio eius nõ sit ex parte suæ radice, id est subiecti, sed propter appositionem impimenti, quod in infinitum augeri potest, & tamen naturalia nunquam tollet.

2. ¶ Denique per originalem iustitiam ratio cõtinebat sub se inferiores potentias, sed illa amissa omnes potentie sibi relictæ sunt, & vera perfectione destitutæ, quæ destitutio vulneratio naturæ vocatur. Sunt aut quatuor vires animæ, quæ possunt esse virtutû subiecta, videlicet ratio, ad quã pertinet primum vulnus, quod est ignorãtia. Volũtas, ex parte cuius est aliud vulnus, scilicet malitia. Cõcupiscibilis, quæ destituta est ordine debito ad moderatã delectationẽ, in qua tertium vulnus consistit, id est cõcupiscentia. Et irascibilis in qua ponitur quartum vulnus, quod est infirmitas, in quantum via irascibilis priuata est gratia debiti ordinis ad arduum bonũ. Et sumitur hic malitia pro pronitate ad malum. Hæc ergo sunt quatuor vulnera animæ, secundum Bedam, toti naturæ humanæ inflicta ex primi peccato parentis: quæ etiam insiguntur pro actuali peccato, per quod intellectus hebetatur, voluntas deprauatur, difficultas ad bene agendum accrescit, & concupiscentia conualescit.

3. ¶ Denique species, modus, & ordo consequuntur omne creatum in quantum creatum. Ens enim vnumquodq; est bonum per aliquam formam à qua sumitur species. Forma autem creata facta est secundum aliquam mensuram, quoniam species rerum se habent vt numeri: & sic cõuenit ei modus qui mensuram concernit. Iterum per formam ordinatur res vna ad aliam, quoniam formæ est mouere & agere, sicq; cõperit entibus ordo. Itaque secundum diuersos gradus bonorum, sunt varij gradus, speciei, modi ac ordinis. Nam & substantia habet speciem, modum ac ordinem. Inclination quoque habet suam speciem, modum ac ordinem. Quamuis ergo species substantiæ modus & ordo nõ destruantur per peccatum, tamen ipsa inclinatio naturalis amittit hæc: & sic priuatio modi & ordinis ponitur peccati effectus.

4. ¶ At verò motus aliquæ corporales defectus, ex primo peccato exorta sunt & peccatum primi parentis est causa istorum non per se, quia homo non intendebat ista: sed per accidens, sicut remouens prohibens, puta columnã, est causa motus deorsum, scilicet quod lapis descendit. Quam diu enim

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 216

enim voluntas ac ratio erant sub deo, anima per omnia corpora præfuit, nec aliquid in ipso contrarium molestumque animæ fieri poterat sed hac originali iustitia sublata, corpus morti addictum est ac necessitarianus multis.

¶ Hi autem defectus naturales sunt aliquo modo, videlicet ex parte materiæ. Corpus enim humanum cum sit ex multis mixtum atque compositum, est naturaliter infirmabile & mortale. Sunt etiam aliquo modo innaturales, videlicet ex parte rationalis immortalisque animæ, cui congruit incorruptibile corpus.

¶ An macula animæ sit effectus peccati. 2. Et an post actum peccati remaneat. Articulus 92.

Modo præterea aduertendum quod sicut in corporalibus macula est perditio propriæ pulchritudinis atque nitoris ex contactu alienius immundis sic proportionabiliter ponitur macula in spiritualibus, pro spirituali amissione nitoris. Anima autem duplici habet nitorem, videlicet naturalis rationis ac lucis, & item diuinæ illuminationis & gratiæ. Cum ergo inferioribus atque vilioribus rebus inordinate adheret, contra lumen propriæ rationis diuinæque legis agit, vnde maculati perhibentur: & sic macula est peccati effectus.

2. Et quoniam ista diminutio duplicis lucis in anima manet, etiam cessante peccato: propterea macula manet post culpam donec homo ad veritatis atque iustitiæ semitas redeat.

¶ An reatus pœnæ sit effectus peccati. 3. Et an peccatum sit pœna alterius culpæ. 3. An aliquod peccatum faciat reum pœnæ æternæ ac infinitæ. 4. An reatus pœnæ maneat post culpam. 5. An omnis pœna pro peccato infligatur. 6. Et an vnus sit reus pro peccato alterius. Art. 93.

Sicut deniq; res naturalis fortius agit occurrente suo contrario, quemadmodum cernimus, quod aqua calefacta citius congelatur, quàm frigida, & homo naturaliter enim optat deprimere, qui cõtra se insurgit. Peccatum autem cum sit actus inordinatus, sit cõtra aliquẽ ordinẽ, & idcirco peccator meretur deprimi à proprio ordine suæ naturæ: quæ depressio pœna appellatur. Vnde sicut homo triplici subditur ordini, sic triplici pœna affligitur. Subditur

D. DIONYSII CARTHUSIANI

tur enim homo propriæ rationi, humanæ directioni, & legi
diuinæ. Et horum quodlibet per peccatum perueritur, pro-
pter quod primæ peruersitatis rationis correspondet remor-
sus conscientie, secundæ peruersitati correspondet pœna
pœlatis, tertiæ autem pœna diuina.

2. ¶ Denique peccatum non potest esse pœna peccati dire-
cte cum de ratione peccati sit esse voluntarium, pœna verò
inuoluntaria est: sed per accidens potest peccatum vnum
esse pœna alterius tripliciter. Primo, nam peccatum tollit
gratiam, ex cuius subtractione fit homo in alia peccata pro-
cliuvis: Et ergo sequens peccatum rationem pœnæ fortuitur.
Secundo, quia quædam peccata sunt ex sua natura pœnalia,
vt ira, inuidia. Tertiò, dicitur peccatum pœna peccati pro-
pter pœnam, quæ sibi debetur atque incumbit. Et his duobus
modis dicitur peccatum etiam suipsius pœna.

3. ¶ Præterea, manente causa manet effectus. Quia igitur
peccatum est causa reatus pœnæ, in quantum est contrari-
ordini, quem peruerit: ideo illa peccata sunt causa æterni
reatus ad pœnam quæ irreparabilem peruersitatem inducunt.
Hæc autem sunt peccata quæ charitati repugnant. Nam illi
defectus quo principium corrumpitur, est semper ex sua na-
tura irreparabilis, quauis diuina virtute valeat reparari.
Charitas autem est principium vitæ spiritualis. Et ergo pec-
catum charitatem expellens ex se irreparabile est, sed à deo
potest recuperari. Nec mirum si pro temporali peccato in-
fligitur pœna æterna à deo, cum etiam secundum leges hu-
manas quædam peccata cito peracta, æterno exilio, morte
vel carcere puniantur.

¶ Porro pœna proportionatur culpæ. Duo autem sunt in pec-
cato, scilicet auersio à summo bono: & hæc est infinita, pro-
pter infinitatem diuinæ bonitatis, quæ relinquitur. Vnde in-
finita pœna ei debetur, scilicet carentia diuinæ visionis, quæ
est pœna damni. Secundo est in peccato conuersio ad bonum
caducum: & hæc non est simpliciter infinita, quia bonum ca-
ducum non est immensum, nec actus creaturæ ex se esse po-
test infinitus: propter quod correspondet peccato ex parte
conuersionis pœna sensus, quæ est finita secundum intentionem.
¶ Amplius, peccata quæ non contrariantur ordini ultimi finis,
ad quem charitas ordinat, non causant æternum pœnæ res-
tum: vt sunt peccata venialia, per quæ inheretur creaturæ, la-
men

SVMMÆ FIDEI ORTHOD. LIB. II. 217
men sub deo & minus quam deo. Et hæc peccata à mortali-
bus infinite differunt, non ex parte conuersionis, sed auer-
sionis, quæ est in peccato. Peccato verò originali & enā pec-
cato veniali coniuncto mortali, infligitur pœna æterna non
propter gravitatem peccati, sed propter dispositionem sub-
iecti, quod gratia caret sine qua peccatum dimitti non po-
test.

4. ¶ Adhuc autem duo in peccato considerantur, videlicet
actus & macula, quam peccatum imprimit animæ, cessante
autem actu remanet reatus in omni peccato actualem. Nam
per pœnam fit recompensatio iustitiæ, dum peccator pœnam
sustinet contra voluntatem propriam vel naturalem, qui suæ
voluntati nimis adhæsit contra legem diuinam. Item cum ma-
cula animæ per gratiam Dei aufertur, remanet pœna satisfa-
ctoria: quæ non est simpliciter pœna, quoniam pœna est ex
se inuoluntaria, satisfactio verò spontaneè fit. Ideoque post
ablationem maculæ, manet reatus satisfactionis, non autem
pœnæ proprie dictæ.

5. ¶ Præterea pœna simpliciter dicta (quæ scilicet est omni-
no inuoluntaria) non inferitur nisi pro culpa, vel actuali, vel
morigali. Sed pœna satisfactoria interdum assumitur ab vno
pro alio ex charitate.

¶ Sciendum tamen quod aliquid videtur esse pœna quod non
est veraciter pœna. Cum enim pœna sit species mali, opponi-
tur bono. Aliqua autem videntur homini bona atque vtilia,
quæ non sunt verè & simpliciter bona, quemadmodum tem-
poralia, vel sanitas, ac bona fortunæ. Et ergo horum ablatio
non est semper vera pœna, sed potius pia medicina quauis
videatur molesta. Talis ergo pœna non semper respicit cul-
pam nec propter eam semper infligitur, licet aliquo modo
ad originalem culpam reducat, ex qua consecutum est,
quod homo per huiusmodi afflictiones indiget ad virtutem
reduci.

6. ¶ Ex quibus innotescit, quomodo vnus puniatur pro pec-
cato alterius, & quando non. Nam per pœnam medicalem
quæ est in temporalibus & corporalibus bonis, vnus quado-
que pro alieno peccato puniatur, secundum diuinam legem
& humanam, vt cum filius propter peccatum patris exheredi-
tatur, vel infirmitate corporis à deo affligitur, in quantum est
aliquid patris: quod tamen cedit patienti in bonum. Sed pœ-
na, quæ



D. DIONYSII CARTHUSIANI

na, quæ sunt omnino contrariæ voluntati & spirituales, non infliguntur nisi propria culpa. Tales enim non sunt medicinales, sed per se nociuæ, quoniam auferunt bonum spirituale, quod est verum & maximum bonum.

¶ De distinctione peccati venialis à mortali 2. An peccatum veniale disponat ad mortale 3. An fiat ipsum quoque mortale 4. An per circumstantiam fiat mortale 5. Et an peccatum mortale fieri queat veniale. Articulus 94.

Peccatum ergo mortale repugnat ordini spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutes; inquantum charitatem exstinguit, quæ mentem principio vitæ ac ultimo fini coniungit. Vnde peccatum veniale ei opponitur, quia non inducit irreparabile malum, scilicet mortem & auersionem à fine, sed inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem, nec habet perfectam rationem peccati. Vnde diuisio peccati in mortale ac veniale non est diuisio generis in species, sed analogi in analogata. Qui enim peccat mortaliter inhaeret bono creato ut fruens, id est, in ipso finem constituens. Sed peccans venialiter non statuit sibi finem in bono creato sed inordinate vitatur ipso. Præterea peccatum veniale dicitur tripliciter: scilicet, ex eventu, quod est veniam consequutum per poenitentiam, & sic omne peccatum potest esse veniale. Secundo dicitur veniale ex causa, videlicet quia habet causam in se vnde veniam consequatur, ut est peccatum ex infirmitate vel ignorantia. Tertio dicitur peccatum veniale ex genere, & de illo nunc sermo est. Sicut ergo peccatum est mortale ex genere quod charitati repugnat, quæ est principium spiritualis vitæ, sic veniale ex genere dicitur, quod inordinationem includit, non tamen contrarietatem ad charitatem dei vel proximi, ut verbum otiosum, risus superfluus. Vnde genus & species peccati mortalis ac venialis est ex parte obiecti, sed bonitas & malitia non est tantum ex obiecto, sed quandoque ex dispositione agentis. Propterea actus qui ex genere venialis existit, mortalis effici potest, si quis in ipso finem constituat, vel ad mortale peccatum ordinet, velut si homo verbum otiosum ad adulterium referat. Similiter actus qui est ex genere mortalis, fit venialis propter imperfectionem ipsius actus deliberationem præuenientis, quemadmodum est dictum de moribus primis.

2. ¶ Insuper aliquid dicitur disponere vel facere directe & indire-

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 218
indirecte. Peccatum ergo veniale non disponit ad mortale directe, quia non sunt eiusdem generis. Actus autem directe non disponit nisi ad actum vel habitum similem. Indirecte vero peccatum veniale disponit ad mortale. Nam per veniale consuefcit voluntas propriæ libertati vel adfectioni acquiescere seu debitum ordinem deferere, quo in consuetudinem ducta cito fit contumax & ad mortalia prona.

3. ¶ Denique peccatum veniale fieri potest mortale, non quod idem actus numero sit primo venialis, & demum mortalis, sed actus qui ex suo genere venialis est, fit mortalis, si in ipso finis collocetur, vel ad peccatum mortale ordinetur. ¶ Ex multis quoque venialibus fit bonum mortale, non integraliter nec substantialiter, quia omnia venialia totius mundi non comparantur vni mortali peccato nec in gravitate culpe, nec induratione reatuque poenæ, sed dispositiue duntaxat.

4. ¶ Itaque patet, quod motus sensualitatis rationem præueniens nunquam fit peccatum mortale, sed actus rationis passioni consentientis.

¶ At vero (ut ante declaratum est) circumstantia inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis, nec ponit enim in specie, & ergo inquantum circumstantia, nunquam facit de veniali mortale. Interdum autem accipitur tanquam specifica differentia, utpote dum addit deformitatem novam peccati alterius generis, & tunc ponit actum moralem in specie, ut si quis accedat ad non suam, est peccatum castitati contrarium. Si vero accedat ad non suam alteriusque uxorem, adiungitur deformitas quæ contrariatur iustitiæ, eò quod rem alienam usurpet. Sic quoque circumstantia efficit de veniali mortale.

6. ¶ Adhuc autem peccatum mortale & veniale distincta sunt secundum perfectum & imperfectum. Perfectum autem in malo non fit imperfectum in malo per additionem malitiæ, & ideoque quavis veniale fiat mortale per additionem mali, non tamen mortale fit veniale per additionem malitiæ, imò peius efficitur. Sed peccatum quod ex genere est mortale, fit veniale propter incomplementum sui actus, videlicet quia ratio & voluntas non perfecte acquiescunt, & sic mortale fit veniale.

Et ij. m. q. du

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An peccatum veniale causet in anima maculam 2. De diuisione eius per lignum, fenum & stipulam 3. An homo in statu innocentia potuerit peccare venialiter 4. An angelus bonus vel malus potuerit peccare venialiter 5. An primi motus iustitiae delictum sint veniales 6. Et utrum peccatum veniale possit esse cum solo originali peccato in aliquo. Articulus 95.

Macula igitur (iuxta præinducta) est detrimentum nitoris seu decoris ex contactu immundi. Quem admodum autem in corporalibus duplex est fulgor seu nitor videlicet intrinsecus & per seuerat, ex dispositione membrorum decenti. Et alius extrinsecus ex irradiatione alicuius clarificantis, sic in anima est duplex nitor, scilicet habitualis ratione charitatis & gratiae. Alius autem est quasi exterior exercitio actuum. Peccatum ergo veniale primum nitorem non impedit, non enim charitati repugnat, sed secundum diminuit, quoniam actum virtutum imperfectum constituit. Macula verò proprie nominat aliquid in re maculata, & sic pertinet ad habitualis decoris diminutionem, propter quod peccatum veniale proprie non caussat in anima maculam.

2. *¶* Porro peccata venialia quae se commiscunt procurantibus & occupatis, designatur per lignum, fenum, stipulam: non autem opera bona. Nam sicut lignum, fenum, ac stipula colliguntur in domo, nec pertinent ad substantiam domus, sed ea manente possunt comburi, sic peccata venialia esse possunt in homine bono, manente spiritali edificio, & tamen pro illis peccatis homo patitur ignem purgatorii, aut certe tribulationis praesentis, sicque saluus erit quasi per ignem.

¶ Spirituales verò homines, qui solis diuinis occupantur, quanuis quandoque & saepe venialiter peccent, non tamen praedicta superaedificare creduntur: quoniam per frequentem eleuationem mentis ad deum, & charitatis feruorem talia consumuntur, nec manent in eis. Sed circa exteriora occupati non tam vberiter, nec tam prompte, neque seruente, ad deum recurrere possunt. Ideoque ipsi praedicta superaedificant, id est admittunt nec statim vel satis delent.

¶ Ad praedicta autem tria omnia venialia reducuntur peccata. Vniuersa enim tribus comprehenduntur secundum Philosophum primo caeli & mundi, videlicet principio, medio & fine.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 219

sine. Ad lignum quippe, quod diutius durat in igne, pertinet quae tenacius adherent & ponuntur. Ad fenum, quae medio modo se habent. Ad stipulam verò, quae leuissimo sunt atque citissime indulgentur.

3. *¶* Denique dicitur communiter quod primus homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, quia non potuit aliquid agere quod ex genere veniale est, donec innocentiae integritatem amitteret. Cuius ratio ponitur, quia peccatum veniale contingit vel propter imperfectionem actus, ut in primis & subitis motibus, vel propter inordinationem circa ea quae sunt ad vltimum finem, quorum utrumque est ex eo, quod inferior partem non est perfecte superiori parti subiecta videlicet sensualitas rationi, & ratio deliberatione secundum legem diuinam. In primo autem parente (ut Augustinus statuit 14. de Civitate Dei) erat firma atque infallibilis firmitas ordinis inferioris sub superiori, id est corporis sub anima, & sensualitatis sub ratione: quamdiu supremum hominis, id est intellectiva pars, mansit subdita deo. Unde nulla inordinatio esse valebat in homine, nisi inciperet ab hoc, quod supremum hominis, scilicet voluntas ac ratio non subieiebantur deo, quod sit per peccatum mortale. Ideoque non potuit protoplastus homo peccare venialiter, nisi prius peccaret mortaliter.

4. *¶* Et multo minus angelus venialiter peccare potuit. Intellectus enim angeli non est discursivus à noto ad ignoti notitiam: sed intuendo principia conclusiones intelligit, nec considerat conclusiones, nisi prout sunt in principiis. In appetibilibus autem finis est sicut principium in speculabilibus. Ea verò quae sunt ad finem non appetuntur nisi in ordine ad aliquem finem. Angeli ergo circa media illa errare non possunt sed circa finem, quod non est nisi per peccatum mortale. Et quemadmodum angeli boni non feruntur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad debitum finem, unde nec venialiter peccare possunt, sic demones non moventur seu feruntur in ea quae ad finem sunt, nisi in ordine ad finem peccati superbiae suae. Propter quod in omnibus quaecunque ex propria voluntate faciunt, mortaliter peccant, etiam si hominem ad risum moueant. Nil enim quod videtur veniale agunt circa homines, nisi ut eos ad suam familiaritatem ac mortale peccatum inducant.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

5. ¶ At verò primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, quia (ut dictum est) sensualitas non est subiectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fit culpa mortalis. Item dignitas personæ non minuit, sed augeat peccatū. Cum ergo primi motus fidelium nō sint mortales, nec infidelium primi motus erunt mortales. Imò peccatū eorum est leuius peccato fidelium, quoniam per ignorantiam fit.

3. ¶ Præterea impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum peccato originali sine mortali. Nam prius quam annos discretionis attingat, defectus ætatis rationis usum impediens excusat à mortali, & multo fortius à veniali, si aliquid committatur quod ex suo genere est veniale: sed mox cum usum rationis habere inciperet, non excusatur à culpa: imò primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si seipsum ad debitum ordinaverit finem consequitur per gratiam originalis peccati remissionem. Si verò seipsum non ordinaverit ad debitum finem, peccat mortaliter, non faciens quod in se est, nec ex tunc erit in ipso peccatum veniale sine mortali, nisi postquam per dei gratiam totum fuerit ei indultum.

¶ *Utrum lex sit aliquid rationis 2. De fine legis 3. De causa legis 4. De promulgatione legis. Art. 96.*

Lex autem regula est atque mensura actuum, per quam aliquis ad agendum vel non agendum inducitur. Dicitur enim lex à ligando, quoniam obligat ad agendum. Cum ergo actuum humanorum mensura ac regula sit ratio, palam est quod lex aliquid rationis sit. In omni enim genere vel primum regula est secundorum: quemadmodum unitas in ordine numerorum, motus quæ cæli in genere motuum.

2. ¶ Denique sicut lex est aliquid rationis, sic in ratione est aliquid quod habet rationem principij respectu omnium aliorum. Primum namque principium in operabilibus, quorum est ratio practica, est ultimus finis, qui est beatitudo: & ergo hunc finem lex respicit, & ordinem pettingendi ad eum. Homo quoque particularis & privata eius felicitas comparatur ad totam communionem, & felicitatem communem, sicut pars ad totum, & imperfectum ad perfectum. Unde oportet, quod lex maxime spectet ad ordinem felicitatis æ-

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 110

boni communis. Nec aliqua legis præcepta habent rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Omnis ergo lex ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Isidorus, quod lex scripta est pro omnium communi utilitate, & nullius privato commodo.

3. ¶ At verò quoniam legis est ordinare aliquid in bonum commune, quod nō pertinet nisi ad totam communitatem, vel publicam personam, vicem curamque communis gerentem: necesse est condere legem nō spectat nisi ad totam multitudinem aut publicam talem personam. Ait nempe Isidorus (& habetur in decretis decimoquarto) Lex est constitutio populi, in qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.

4. ¶ Quoniam verò legis est actus hominum regulare debito ordine secundum exigentiam finis quem intendit legislator: propterea pertinet ad legem ut alijs applicetur. Quod esse non potest nisi alijs innotescat. Hæc autem notitia dicitur promulgatio legis. Itaque promulgatio ad legem requiritur si obligare fructificareque debet. Varet ergo quod lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam gerit reipub. promulgata.

¶ *De diversitate legis æternæ & naturalis ac humanæ atque divinæ.*
2. An sit tantum una lex. 3. An sit aliqua lex peccati. Articulus. 97.

Constat itaq; q lex est dictamen practicæ rationis in principe communitatem gubernante. Deus autē vniuersa disponit. Unde ratio gubernationis æternæ in diuina mente consistens dicitur lex æterna. Lex autem proprie nominat actuum principium ad agendum dirigens. Potest tamē esse in aliquo dupliciter. Primo sicut in regulante. Secundo, sicut in regulato, & legem dirigentis participante. Omnia vero diuinam legem participant, quia per eius influxum ad proprios actus & fines naturalem inclinationem sortiuntur. Specialiter autē rationalis creatura, quæ nō solum à deo dirigitur, sed etiā dirigit se & alia. Unde æternæ legis participatio atq; impressio in anima, lex naturalis vocatur. De qua ait Psalmogra. Signatū est super nos lumen vultus tui domine. Per hoc enim lumen inter bonum & malum discernimus. Lex igitur naturalis aliud non est, nisi participatio legis æternæ in rationali creatura. Irrationalia vero

D. DIONYSII CARTHUSIANI

quoniam legē aeternā non participant intellectaliter: ideo impressio legis aeternae in ipsis non appellatur lex proprie. Præterea sicut ratio speculatiua ex primis ac indemonstrabilibus principiis elicit varios diuersarum scientiarum cōclusiones, sic ratio practica ex principiis operatiuis, quæ ad ius seu legē naturālē respiciunt, tendit ad magis particularia: inquirendo & discutiendo quid in certis negotiis sit agendū. Hæ autem particulares dispositiones per rationem inueniuntur: dicuntur leges humanæ, obseruatis alijs, quæ ad rationem legis concurrere dicta sunt. Insuper requiritur lex diuina, per quam homo ad supernaturalem finem, qui est beatitudo aeterna, ordinetur, & quæ hominem infallibiliter dirigat, & vniuersa mala prohibeat, atque de his instruit, quæ naturalem rationem transcendunt.

2. ¶ Deniq; lex diuina diuiditur per legem nouā & veterem non sicut per diuersas species, sed sicut per perfectum & imperfectum sicut diuiditur homo per virum & puerū. Perfectio autem nouæ legis supra veterem in tribus perpenditur. Nam vetus lex directe proponit ac spondet temporalia bona: sed lex Christi promittit caelestia regna. Secundo, quia lex noua ordinat interiores adfectus, vetus autem exteriores excessum. Vnde dicitur, quod lex vetus prohibuit manum, noua autem cohibet animum. Tertio, quoniam lex vetus inducit ad obediendum diuinis mandatis timore pœnarū: sed noua hoc facit amore spiritus sancti, cuius gratia in veteri lege est figurata, in noua verò impensa.

3. ¶ Præterea lex dicitur carnis seu fœmitis, de qua ait Apostolus. Video aliam legē in membris meis. &c. Lex enim essentialiter & active est in deo & ratione, sed passive & participatiue inferioribus inest. Vnde ipsa inordinatio nature seu sensibilis, quæ est ex destitutione gratiæ originalis iustitiæ, dicitur lex carnis seu fœmitis, non inquantum inclinatur ad malum, sed prout constituta est ex lege diuina, secundum rationem diuinæ iustitiæ in pœnam originalis culpæ. Ex a principio naturæ per modum naturalis proprietatis innascitur.

De diuersis effectibus legis, Articulus 98.

Quoniam ergo legis intentio est homines ad debita communem quæ finem ordinate dirigere: constat quod primus effectus legis sit, homines bonos ac virtuosos efficere.

¶ Am.

SVMME FIDEI ORTHOD. LIB. II. 211

¶ Amplius, lex datur per modum præcepti: quo applicatur ad actum. Actus autem sunt triplices. Nam aliqui ex genere boni sunt, vt actus virtutum: & respectu horū est actus legis præcipere seu imperare. Alij sunt actus per se mali, & quo ad hos effectus legis est vetere seu prohibere. Aliqui quoque sunt indifferentes actus, respectu quorū effectus legis est permittere.

¶ Punire verò est actus legis secundum quod quosdam inducit ad legis obedientiam, timore pœnarum.

¶ Quod sit lex aeterna. 2. An sit omnibus nota. 3. An sit omnis legis rigor. 4. An necessaria ei subiiciantur, & contingantia atque humana. Articulus 99.

Sicut præterea in omni artifice ratio quædam est, secundum quam producit rem artificialem: sic in gubernatore est quædam ratio ordinis agendorum per eos qui sibi subiiciuntur. Et sicut ratio in mente artificis dicitur ars atque exemplar artificialium: sic ratio in animo gubernantis lex nominatur. Deus autem est omnium conditor & gubernator. Ideo sicut ratio diuinæ sapientiæ dicitur idea, exemplar, & ars, inquantum per eam omnia facta sunt: sic dicitur lex aeterna, secundum quod est vniuersorum directiua. Vnde lex aeterna aliud nō est, nisi ratio diuinæ sapientiæ producta est directiua actionum ac motuū omnium creaturarū. Et quoniam lex ad rationem pertinet, ideo appropriatur verbo dei, quod est emanatio paterni intellectus.

2. ¶ Poterit Augustinus ait: Quod diuinæ legis notio nobis impressa est. Pro cuius intellectu aduertendū, quod aliquid dupliciter potest agnosci, scilicet in seipso, & in suo effectu. Lex ergo aeterna in se, secundum quod est in mente diuina, non cognoscitur nisi à beatis: qui diuinam essentiam cernunt: sed in suo effectu omni rationali creaturæ aliquantulum innotebit. Omnis enim huiusmodi creatura veritatem quodam modo naturaliter cognoscit, saltem primorum principiorū legis naturalis. Omnis autem agnitio veritatis, est quædam irradiatio ac participatio incommutabilis atque diuinæ veritatis, quæ est lex aeterna.

3. ¶ At verò omnis lex secundaria & creata à lege diuina derivata exemplataque est. Semper enim in causis ordinatis inferiora non agunt, nisi secundum directionem ac legē seu exigentiam superioris. Et lex principis derivatur ad infimos

Ecce v per

D. DIONYSII CARTHYSIANI

per medios coadiutores, qui primi principis regulam imitetur. Vnde Augustinus in libro primo De libero arbitrio asserit, quod in temporali lege nihil est iustum atque legitimum, nisi ex æterna lege derivatum.

4. Adhuc autem cum lex sit aliorum: quæ fieri possunt, directiva. Ideo sicut vniuersa post deum à deo fluxerunt: sic eius gubernationi subduntur, & sic necessaria subiunguntur legi diuinæ. Sola autem diuina essentia, cum fieri nequeat, legi æternæ non subditur: quin potius est ipsa substantialiter lex æterna.

5. Insuper deus omni creaturæ naturæ actuum suorum principia dedit, quæ diuino intellectui parent. Et ideo dicitur omni creaturæ præcipere, quoniam diuinæ conceptioni omnis natura & virtus creatæ naturaliter subest atque obedit. Et ergo contingentia æternæ legi subduntur.

¶ Quia sit lex naturalis. 2. De præceptis eius. 3. Vtrum omnes actus virtutum sint de naturali lege. 4. An sit vna apud omnes. 5.

An sit mutabilis. 6. Et an queat à mente humana deleri. Articulus. 100.

Non est autem idem id de quo aliquis agit vel constituit, & quod constituitur. Habitus vero est principium quo aliquis agit: sed lex (secundum præducta) est aliquid per rationem constitutum, quemadmodum propositio opus est rationis. Lex ergo naturalis non est essentialiter habitus, sed improprie, prout illud dicitur habitus, quod habitus tenetur sicut fides vocatur, quod fidei seruatur. Hoc igitur modo lex naturalis est habitus inquantum legis naturalis præcepta quandoque à ratione considerantur actualiter. Quandoque vero sunt solum præcepta in anima habitualiter: sic quoque principia indemonstrabilia in speculatiuis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quædam, quorum est habitus.

2. ¶ Amplius sicut verbum primum quod cadit in intellectus apprehensione est ens, sic bonum est quod primo cadit in apprehensione rationis practicæ, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens operatur propter finem, qui habet rationem boni. Primum ergo principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quæ est quod bonum est, quod omnia appetunt. Vnde legis naturalis primum præceptum in quo omnia fundantur, est, quod bonum est prosequendum, & malum

SVMMA FIDEI ORTHOD. LIB. II. 111

malum fugiendum. Ex quo sequitur, quod omnia illa sunt secundum legem naturalem prosequenda, vel vitanda, quæ practica ratio concipit sub ratione boni aut mali. Et quoniam bonum habet rationem finis, & malum rationem contrarii: ideo vniuersa ad quæ habet homo naturalem inclinationem, concipit sub ratione boni, & ut prosequenda. Opposita quoque eorum, ut mala atque vitanda. Propterea secundum ordinem naturalium inclinationum, est ordo præceptorum legis naturalis. Primum autem inest homini naturalis inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua cum omnibus rebus communicat, ut scilicet appetat sui esse conseruationem. Et hoc modo pertinet ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conseruatur, atque contrarium impeditur. Secundum inest homini naturalis inclinatio secundum naturam qua cum ceteris animalibus communicat: & sic est homini naturalis lex conseruationis maris & seminis, educationis proles. Tertium inest homini inclinatio naturalis, secundum id quod homini proprium est, id est, secundum rationem. Et ita naturalia homini appellantur, ad quæ ratio naturalem ordinem habet, ut est veritatis cognitio, ignorantie odium. Et quia homo est naturaliter animal sociale, id est, in societate conuersans, naturale est ne alios offendat, cum quibus sibi conuersari incumbit. Sic ergo præcepta legis naturalis sunt plura, quæ sunt vnum per reductionem ad vnum principium.

3. ¶ Porro de actu virtutum dupliciter loqui cõtingit. Primum secundum esse morale, videlicet inquantum est actus virtuosus: & sic omnes actus virtutum sunt naturales, secundum Damascenum. Naturale enim est homini, secundum rationem agere. Agere autem secundum rationem, est ordinate virtuosè agere. Secundum, quantum ad esse propriæ speciei. Et sic omnes actus virtutum sunt ex naturali inclinatione seu naturales, vel de lege naturæ. Multa namque virtuosè sunt ad quæ natura primitus non inclinauit, sed ratio adinuenit.

4. ¶ Denique lex naturalis vna est apud omnes, quantum ad sua communia ac prima principia. Sed quantum ad particularia iura, quæ quasi quædam conclusiones eliciuntur ex primis principiis practicæ rationis, non est eadem apud omnes. Cum enim ratio practica versetur circa contingentia, quantum magis ad particularia descendit, tanto cognatio est incertior atque diffusior, quia maior mutabilitas atque diuersitas inuenitur.

D. DIONYSII CARTHYSIANI

venitur in talibus, & sic commune principium sæpe instatiam patitur propter particularium conditionum veritates, ut quod petenti reddatur deposita, de lege naturali est iustum, sed in determinato casu id non expedit ut si quis vellet adeptis depositis bonum commune impugnare, vel simile aliquid facere. Et quò magis descenditur ad particularia, eò lex est magis incerta, & apud alios aliosque diversa. Ratio verò speculativa cum sit circa necessaria, eandem habet veritatem apud omnes in communibus suis principijs & in conclusionibus quavis non sit omnibus æque nota.

5. ¶ Insuper eò modo quo lex naturalis est una apud omnes sic est etiam immutabilis, scilicet quo ad communia seu principia. In particularibus autem legibus ex communi deductis quandoque, sed raro, habet instantiam ac mutationem, propter singularem casum occurrentem. Veruntamen lex naturalis potest perfici per additionem tam legis divinæ, quàm humanæ: imò multa sunt addita humanæ vitæ vitia supra legem naturalem. Quod autem quibusdam hominibus lex naturalis ita mutatur vel obrebratur, est ex depravatione rationis per passionem vel malam consuetudinem, seu vitiosam naturæ habitudinem: quemadmodum olim apud Germanos latrocinium non reputabatur iniquum, quod tamen manifeste est contra naturalem legem, ut refert Iulianus Cæsar in lib. de bello gallico.

6. ¶ At verò lex naturalis, quantum ad sua communissima præcepta atque principia, quæ omnibus naturaliter nota sunt, aboleri à cordibus hominum nullatenus valet, quantum ad habituales notitiam: sed quo ad actualem applicationem circa aliquod particulare agendum potest deficere propter passionem aliquam, vel aliam causam, actum rationis impediens. Quantum verò ad particularia præcepta seu iura, quæ sunt velut conclusiones legis communis deleri potest per persuasionem sinistram, vel pravam consuetudinem. Sicut etiam apud aliquos vitia contra naturam non æstimantur illicita ut apud Italos.

¶ De vitiositate legis humane. 2. De eius origine. 3. De qualitate eius

4. De eius divisione. Articulus 101.

Quavis itaque inest hominibus naturalis aptitudo seu quædam habitualis inchoatio ad virtutes, perfectio tamen & completum virtutum non acquiritur

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 223

quiritur nisi per industriam & exercitium? Quidam autem sunt bonæ naturæ, & complexionis ac indolis: & isti sine poenit & metu induci possunt ad bona, & à malis averti per parentes, vel alios priuatos familiares. Aliqui verò inueniuntur proterui atque ad malum proclives & feruidi. Hos autem necesse est à mali compesci, & ad vitam virtutum induci per vim & metum seu conminationem poenarum. Talis autem disciplina vocatur lex humana. Unde constitutio legum necessaria extitit. Nam teste Phil. 1. Politicæ. Sicut homo virtute ordinatus, est optimum animal: sic si à lege separetur atque iustitia, est omnium animalium pessimum. Homines quoque bene dispositi, melius inducuntur ad bonum voluntaria monitione quàm coactione.

1. ¶ Denique in rebus humanis est aliquid iustum inquantum secundum rationem consistit. Lex autem naturæ est prima regula rationis. Ideoque omnis lex humanitus adinuenta intantum participat de ratione legis, inquantum à lege naturali derivatur. Et si ab ea discordet in aliquo, non est lex, sed legis corruptio.

2. ¶ At verò ea quæ ordinantur ad finem, oportet determinari secundum proportionem ad finem. Ea quoque quæ ab alio recta mensurataque sunt, necesse est disponi secundum convenientiam ac proportionem ad regulam. Cum ergo lex humana utrumque contineat (est enim ordinata ad finem, videlicet utilitatem humanam, & est regula quædam secundum aliorum regulæ, puta divinæ ac naturalis legis directionem mensurata, idcirco Iulianus ponendo qualitates seu conditiones legis ait: Oportet ut lex religioni congruat, inquantum videlicet proportionatur legi divinæ. Item quod saluti proficiat, secundum quod correspondet legi humanæ. Aliæ vero conditiones quas ponit, reducuntur ad istas. Dicit enim: Est lex honesta, scilicet ut religiosa. Iusta, & hoc ut secundum rationem procedat. Possibilis, quatenus ferri à subditis possit. Addit quoque quod sit secundum consuetudinem patriæ, & loco & tempori congruat.

3. ¶ Præterea secundum varia, quæ ad rationem legis humanæ concurrunt, multis modis deuiditur. Primum enim requiritur ad legem humanam, quod derivetur à lege naturali. Et quantum ad hoc diuiditur in positivum in ius gentium, ad quod spectant conclusiones deductæ ex lege naturæ communi.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

muni. Et in ius civile, ad quod pertinent particulares determinationes iuris naturalis ad certam materiam, prout quilibet civitas aliquid accommodum sibi determinat. Secundo exigitur ad legem humanam, quod ordinetur ad bonum commune. Et sic dividitur in legem eorum qui spiritualiter præsunt, ut sacerdotes, & eorum qui temporaliter præsident, quemadmodum principes. Tertio exigitur, quod instituantur à principe. Et sic variantur leges secundum diversa regimina principis, scilicet Regis, vel senatus, aut consulum. Quarto oportet, quod sit dirigens actus humanos: & sic distinguuntur leges secundum ea de quibus dantur, ut dicitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia. Non propter auctores, sed propter materias.

¶ *Primum lex humana sit ponenda in communi. 2. An habeat omnia vitia prohibere. 3. Et omnium virtutum altus ordinare. 4. An necessitatem imponat in foro conscientie. 5. An omnes homines ei subdantur. 6. An liceat existenti sub lege agere præter verba legis. Articulus 102.*

ET quoniam finis legis ad bonum commune refertur, videlicet utilitatem communem, ut dictum est: deest ut lex humana in communi ponatur secundum proportionem sui finis ad quem ordinatur. Bonum autem commune constat ex multis. Nam plures personæ requiruntur ad ipsum, & quod diversi diversa agant officia, & ut bonum intentum diu duret. Ideo lex multa concernit secundum personas ac tempora, atque negotia.

¶ Privilegia autem (secundum Philosophum) sunt quædam particulares leges, eo quod certas personas respiciant.

2. ¶ Amplius, cum sit lex quædam mensura ac regula actuum debet esse mensuratio per eam homogenea, id est, virtutis rationis, secundum Philosophum, 10. primæ Philosoph. Diversa namque diversis mensurantur. Oportet ergo legem dari secundum proportionem conditionemque hominum, quibus præstatur. Nam (ut dictum est secundum Isidorum.) Lex debet esse possibilis secundum naturam, & consuetudinem patriæ. Facultas autem & modus operandi ex interiori dispositione dependent. Sicut enim viro & puero non sunt eadem possibilia nec proponenda: sic perfectio in virtutibus & imperfecto non sunt eadem possibilia aut proponenda. Sed multa permittuntur in uno quæ prohibentur in alio, propter

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 214

propter diversam capacitatem eorum. Lex verò humana proponitur populo communi, cuius maior pars est imperfecta in virtutibus, & ideo non prohibet omnia vitia, à quibus perfecti abstinent, sed graviora duntaxat, à quibus multitudine abstinere potest: præsertim quæ sunt aliorum nocumenta, sine quorum coërtione vita socialis humana stare in pace non valet, quemadmodum furta, homicidia, & cetera. Si autem lex humana omnia mala vexaret, multa peiora contingerent.

3. ¶ Præterea species virtutum distinguuntur per obiecta, omnium autem virtutum obiecta referri possunt ad bonum commune, vel privatum. Lex autem ad bonum commune ordinatur. Potest ergo præcipere omnium virtutum actibus, sed lex humana non præcipit de omni actu virtutum, sed solum de illo, qui ordinabilis est ad bonum commune immediate vel mediate. Unde sicut non prohibet omnes actus vitiosos, sed quosdam singulorum vitiorum: sic nec præcipit de omni actu omnium virtutum singularum, sed de aliquibus actibus singulorum virtutum.

4. ¶ Adhuc lex humana si iusta est obligat in foro conscientie, eo quod ab æterna lege procedat. Et dicitur lex iusta tam ex fine, dum ordinatur ad bonum commune, quam ex auctore, quando videlicet potestatem legislatoris non excedit. Et item ex forma, ut scilicet detur secundum proportionem possibilitatemque hominum.

¶ Leges quoque dicuntur iniustæ dupliciter. Primo secundum contrarietatem ad bonum humanum, modo nunc dicto, ut cum finis legislatoris est malus, ut ipse cupiditas, vel forma inepta, dum onera communitatis inæqualiter distribuit in singulas communitatis personas. Vel si lex sæcularem dantis transgredat. Secundo dicitur lex humana iniusta propter contrarietatem ad bonum divinum, ut leges tyrannorum à fide Christiana avertente studentium. Hæ ergo leges non sunt veræ leges, sed quædam violentia; secundum Augustinum. Et leges primo modo non sunt servandæ, nec obligant in foro conscientie, nisi propter scandalum, vel perturbationem vitandam: ob quam causam oportet quando, que proprio iuri cedere. Sed leges secundo modo iniustæ nullo modo servandæ sunt. Magis enim oportet obedire deo quam homini.

5. ¶ Por.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

1. ¶ Porro lex duo habet. Primo enim habet regulare actus humanos, & secundum hoc omnes qui subiecti sunt potestati, subduntur & legi quam fert potestans, qui scilicet non sunt de altius principis potestate, vel regno, nec superiori lege reguntur. Qui enim superiori lege regitur, non subditur inferiori, quantum ad illa quae lex superior continet. Secundo habet lex vim coactivam, & quo ad hoc nec principes, nec virtuos, nec spirituales legi subduntur, sed solum mali. Boni enim ex proprio motu bene agunt, sed primi coactione egent. Princeps quoque si superiorem indicem non habet, non cogitur lege.

6. ¶ Denique cum lex ordinetur ad bonum commune, in casu observatio legis sit bono communi damnosa, tunc lex non est servanda secundum tenorem verborum, sed secundum intentionem legislatoris. Et si periculum eminens ex observatione legis sit subitum & apertum, tunc necessitas habet dispensationem annexam, & licet cuiuslibet, legem interpretari. Alias non licet nisi superioribus, quibus conceditur potestas dispensandi legibus. Huius exemplum potest sic poni. Si lege sancitum esset, ut civitatis obseis portae sunt clausae. Hoc ut communiter expedit. Sed si aduersarii insequantur ciues civitatis obseis, ex quibus bonum civitatis dependet: tunc portae essent aperiendae, quia nec est contra intentionem legis, sed pro ea.

¶ An lex humana sit mutabilis. 2. An semper occurrente aliquo meliori mutanda. 3. An per consuetudinem deleatur. 4. Et an consuetudo obtineat vim legis. 5. An etiam legis humanae usus per dispensationem rectorum immutabilis sit.

Articulus 103.

Est igitur lex humana dictamen rationis quo dirigitur actus humani. Duplici ergo ex causa potest mutari. Primo ex parte rationis. Ratio enim humana procedit de imperfecto ad perfectum. Et ideo primi legislatores non poterant tam perfectas tradere leges, ut posterius. Vnde posteriores aliquid addere atque perficere poterunt leges priorum. Quemadmodum etiam priores Philosophi aliquam veritatem in speculativis scientiis, quamvis imperfectam inveniunt, quae per posteriores Philosophos aucta, perfecta quoque est. Secundo ex parte hominum, quorum conditiones & status mutabiles sunt. Et ergo secundum

con-

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 115
congruentiam loci ac temporis leges mutantur.

2. ¶ Denique cum ipsa legis mutatio sit secundum se detrimentum inducens communis salutis, (nam ad observantiam legis plurimum confert consuetudo,) propterea lex humana non est mutanda nisi ex alia parte tantus profectus nascatur ad minus ex legis mutatione, quantum detrimentum inducit eius mutatio. Hoc autem non est nisi evidentissima & maxima utilitas oritur ex legis novae statuto. Vel quia ipsa lex manifestam iniquitatem includit, aut multis nociva existit. Ideo iuris peritus dicit: In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab illo, quod diu & quum visum est. Videmus enim quod ea quae contra consuetudinem sunt, quamvis sint leviora, tamen graviora videntur.

3. ¶ Porro lex omnis à voluntate & ratione progreditur. Lex enim naturalis & divina à voluntate rationali summi regis emanat. Lex autem humana à voluntate hominis ratione mensurata atque directa. Sicut verò conceptus rationis in figuratur per verba, ita & per facta. Hoc namque quisque videtur eligere, quod opere implet. Ideoque sicut lex humana mutatur per verba, ita per opera, potissime quae saepe iterantur, quae etiam consuetudinem causant. Et ergo consuetudo legem delet, & legis vim habet. Vnde Augustinus dicit: Instituta maiorum pro lege sunt tenenda. Et sicut praevaricatores divinarum legum, ita contemptores consuetudinum sunt coercendi. Istud tamen non debet intelligi de lege divina, vel naturali, nec de lege humana perfecta. Non enim consuetudo praevalet legi, quando prima legis ratio manet, & eadem dispositio atque possibilitas subditorum.

4. ¶ Adhuc autem dispensatio proprie designat commensuratum rationem alicuius communis ad singula. Nam gubernator domus dicitur dispensator, in quantum unicuique tribuit eum debita mensura ac pondere. Praeceptum autem commune legis quandoque proportionatum non est huic vel huic personae, sed periculum immineret si ab eo observaretur. Oportet ergo aliquem esse qui ordinet quod unicuique coepet. Nec hoc decet unicuique indifferenter committi, sed superiori praelato, nisi in subito atque evidenti periculo. Et ergo dispensatio legis & praeccepti communis committitur praesidenti, qui considerare tenetur quid unusquisque ferre patitur valeat.

FF

¶ An

D. DIONYSII CARTHUSIANI

¶ An lex vetus sit bona. 2. An data sit à deo. 3. An mediis
gelis. 4. An data sit omnibus. 5. An omnes obliget. 6. Et an
tempore apto data fuit. Art. 10. 4.

Lex autem ostenditur bona ex hoc, quod rationi cōso-
nat: sicut doctrina est bona, quæ consonat veritati.
Lex autem vetus rationi cōsonat, & vitia prohibet.
Est ergo bona. Sed bonū dicitur aliquid dupliciter,
scilicet perfecte & imperfecte. In his vero quæ ordinantur
ad finem perfectum, illa sunt imperfecta, quæ per se nō po-
sunt ad ipsum finem perducere: perfecta vero, quæ possunt.
Ad finem autem legis diuinæ, qui est beatitudo æterna, per-
duci homo non valet nisi per gratiam. Lex vero vetus non
contulit gratiam. Lex enim per Moysen data est, gratia & ve-
ritas per Iesum Christum facta est. Et Ergo lex vetus est im-
perfecta, Noua vero lex est perfecta. Dicitur autē lex vetus
dedisse præcepta non bona quantum ad præcepta ceremoni-
alia quæ gratiam non continebant.

2. ¶ Denique lex vetus à deo vera est dicta. Inducit enim
Christū dupliciter, scilicet perhibendo testimonium de ipso,
& disponendo ad ipsum per auersionem populi ab idolo-
latria.

3. ¶ Et quoniam lex vetus imperfecta est respectu nouæ le-
gis, ideo decuit ut sicut noua data est per filiū dei, sic vetus
daretur per ministrum angelorum. Actio enim principalis
atq; finalis ad superiorem spectat. Et iterum, secundum Dion.
illuminationes diuinæ deferuntur ad nos per angelos.

4. ¶ Causa autem cur deus populo Iudeorum veterem le-
gem dedit, fuit ex sola bonitate. Et quia Christus ex illo po-
pulo erat nasciturus, propter quod decuit illum populum
speciali gratia, & sanctitate pollere, propter reuerentiam
Christi.

5. ¶ Insuper ad obseruantiam veteris legis solum populos
Iudeorum obligabatur, quoniam ex illo Christ⁹ nasci elegit:
Vnde Dionysius ait. 9. ca. de hierarchia celesti: Quod multi-
gentilium per angelos ad deum reducti sunt. Sciendum ta-
mē, quod lex vetus erat manifestatio legis naturæ, at aliqua
superaddēbat. Quantum ergo ad primū, omnes homines te-
nebantur ad eam, non in quantum præcepta naturalis legis,
erant præcepta veteris legis: sed in quantum erant præcepta
legis naturæ. Quantum vero ad præcepta adiuncta alijs non

SYMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 116

tenebatur ad eam.

6. ¶ Amplius, conuenienter data est lex vetus tempore Mo-
si, ad conuincendam & reprimendam humani cordis super-
biam. De duobus enim homo potissime superbiuit, videli-
cet de scientia & potentia. De scientia quidem, quasi natu-
ralis ratio ei sufficere posset. De potentia quoque quasi per
propriam potestatem legē implete posset. Horum autē vitū
quæ manifeste apparuit esse falsum tempore Moysi, & ergo
tunc opportunissime data est lex, tam in adiutorium bonis,
quā in conuictionem malignis.

¶ Vtrum lex vetus contineat præcepta multa. 2. An 3. moralia. 3.

An etiam ceremonialia. 4. An iudicialia quoque. 5.

An præterea aliqua alia. 6. Et qualiter

lex induit ad harum obseruantiam

preceptorum. Art. 10. 5.

Lex autem iuxta præhabita) ordinat actus humanos
ad debitū finem, dando præcepta, per quorum adim-
pletionem finis acquiritur. Cum ergo per multos
actus variasque obseruantias homo ordinetur &
perducatur ad vltimum finem, constat quod lex vetus mul-
ta præcepta continuit: sed lex vna fuit, propter ordinem ad
vnum finem.

2. ¶ Cōtinebat ergo lex vetus quædam præcepta moralia,
quæ sunt de lege naturali, scilicet decem præcepta decalogi.
Per illa enim efficitur homo deo consimilis atque amabilis.
Lex enim diuina ad dei amicitiam maxime ordinatur. Præ-
cepta vero dicuntur moralia, quæ immediate sunt de actibus
virtutum, per quas fit homo bonus atque perfectus, & per
consequens deo similis & dilectus. Et quoniam ratio homi-
nis per peccatum obscurata fuit, ita quod naturalem legem
reliquit, ad idololatriam & alia turpissima vitia declinando,
necessarium fuit hominibus, ut per legem scriptam lex natu-
ralis renouaretur.

3. ¶ Præterea ordinatur homo ad deum non solum per
interiores latitæ actus, ut sunt credere, sperare, amare: sed
etiam per exteriores, quibus homo diuinam seruitutem pro-
fiteatur & ad tales actus ceremonialia ordinantur præcepta.
Conueniens ergo fuit, in veteri lege præcepta ceremoni-
alia dari. Et dicitur ceremoniale (secundum quosdam) à
Cerece, quæ erat dea frugum terræ, quoniam ex frugibus

D. DIONYSII CARTHYSIANI

gestæ oblationes fiebant.

4. ¶ Ut verò sicut communia legis præcepta de cultu diuino, determinantur per præcepta ceremonialia: sic præcepta communia de obseruatione iustitiæ inter homines determinantur per præcepta iudicialia. Tria ergo præcepta dari oportuit in lege veteri, videlicet moralia, quæ sunt de actu virtutum: ceremonialia, quæ sunt determinationes cultus diuini, & iudicialia, quæ sunt determinationes iustitiæ inter homines conseruandæ.

5. ¶ Præcepta igitur sunt de his quæ sunt agenda, & ponuntur in lege antiqua, non solum pertinentia ad præcepta, sed etiam aliqua spectantia ad illa, per quæ homo inducitur ad obseruantiam præcepti. Hæc autem sunt duo, videlicet auctoritas præceptoris, & merces quæ datur pro opere. Ideoque in lege ponuntur quædam ad dei maiestatem spectantia, & quædam quæ sunt præmia beatitudinum. Omnia autem diuine legis præcepta iustificationes dici possunt, eo quod sint executiones diuinæ iustitiæ.

6. ¶ Præterea conuenienter in veteri lege temporales promissiones proponuntur. Sicut enim in scientiis præmissa proportionantur capacitati discipuli, sic in operabilibus præmia quæ ad obseruantiam præceptorum inducunt, proponenda sunt secundum dispositionem & qualitatem eorum, quibus præstantur præcepta. Lex autem vetus imperfecta erat in comparatione ad legem gratiæ. Ex ergo data est populo imperfecto, respectu perfectionis, quæ conferenda fuit per Christum. Imperfectorum verò statui competit, ut per temporalia bona excitentur ad obedientiam diuinorum, quemadmodum pueri induci solent puerilibus quibusdam munusculis ad aliquid peragendum. Perfectorum autem est solidus cibus, id est spirituale exercitium. Hæc tamē temporalia non sunt eis promissa, tanquam finalia bona, sed ut ea ad diuina referrent.

¶ An omnia veteris legis præcepta moralia sint de lege nature 2. An sint de actibus omnium virtutum 3. An reducantur ad decem præcepta decalogi 4. De numero quoque eorum 5. Ac ordine eorum. Articulus 106.

Omnia denique præcepta moralia veteris legis pertinent ad legem naturæ, seu naturalem rationem. Præcepta enim moralia ab alijs differunt per hoc, quod sunt

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 217

sunt de his quæ per se ad bonos mores respiciunt. Mores verò humani dicitur in ordine ad rationem, quæ est proprium actum humanorum principum. Unde mores nominantur boni, qui rationi concordant, & mali qui discordant. Sicut verò omne iudicium rationis speculatiue procedit à principijs naturaliter notis: sic omne iudicium practiciæ rationis à notitia primorum principiorum eius naturaliter notorum progreditur, ut dictum est. Veruntamen præcepta moralia non sunt æqualiter ex primis principijs naturalis practiciæ rationis manifesta. Quædam enim statim audita cunctis patefunt, quemadmodum de honoratione parentum, de non faciendo furtum. Quædam verò maiori consideratione indigent & approbatione sapientum, ut illud Coramcano capite surge. Aliqua verò indigent directione illuminationis diuinæ, ut de non faciendo conflatili aut sculptili.

7. ¶ Denique lex diuina proponit præcepta de actibus omnium virtutum. Ordinatur enim hominem ad deum. Homo autem ad deum reducitur per operationes potentiarum animæ, in quibus imago dei in ipso relucet. Et ergo virtutum in refectionalium atque moralium actiones iubentur. Sed quædam iubentur ut omnino ad salutem necessaria, quæ proprie vocantur præcepta: sicut de non faciendo adulterio vel homicidio. Aliqua verò præcipiuntur quasi vilia & conferentia ac disponentia ad obediendum primis præceptis, ut illud Exodi: Si pigros acceperis à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei, atque similia.

8. ¶ Porro præcepta decalogi ab alijs legis præceptis distincta sunt, quoniam deus ea per seipsum proposuit, quia & naturali rationi ea inscripsit. Alia autem præcepta proposuit per Moysen. Præceptum verò de obseruatione sabbati, quantum ad temporis determinationem, pertinet ad præcepta ceremonialia. Præcepta quoque iudicialia sunt de actibus atque negotijs hominum. Ceremonialia verò concernunt cultum diuinum. Omnia ergo præcepta moralia reducuntur ad decem præcepta decalogi. Nam præcepta quæ de se manifesta sunt, quasi communia quædam principia, ex quibus alia velut conclusiones eliciuntur, continentur in illis decem præceptis, sicut principia in conclusionibus, ut illud: Nulli malum est faciendum, & de dilectione Dei ac proximi.

9. ¶ Insuper decem præceptorum tria spectant ad deum, ff iij fci.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

scilicet tria prima: alia septem ordinantur ad proximum. Quod autem deus præcepit non fieri imagines, non præcipit absolute, sed secundum hoc quod non colantur. Nam in tabernaculo deus iussit imaginem Seraphim fieri, ut dicitur Exodi. 25. Tria enim debet subiectus suo prælati, videlicet fidelitatem, reuerentiam, & famulatum. Ad fidelitatem ergo dei respicit primum mandatum, quo dicitur: Non habebis deos alienos. Ad reuerentiam verò secundum, cum dicitur: Non assumes nomen dei tui in vanum. Ad famulatum autem, quo dicitur: Memento ut diem sabbati sanctifices, videlicet in memoriam beneficiorum dei, & maxime creationis rerum.

5. ¶ Conuenienter etiam ordinantur præcepta. Primo enim dicitur ratio naturalis, deo esse adherendum, ad quod tria præcepta quodam ordine inducunt. Nam primo oportet esse fidem ad dominum, secundo reuerentiam, tertio famulatum. Deinde post deum maxime obligatur homo parentibus, & deinde alijs secundum ordinem quandam.

¶ De modo condendi præcepta 2. An præcepta sint dispensabilia 3. An modus seruandi ea sit in præcepto 4. De distinctione aliorum præceptorum moralium 5. Et verum præcepta moralia veteris legis insistant. Articulus 107.

Conuenienter demum ordinantur præcepta, quippe quæ à summa ratione. i. diuina sapientia, data sunt. Semper autem sub præcepto affirmatiuum intelligendum est præceptum negatiuum oppositum. Nō autem semper sub negatione potest intelligi affirmatio contraria: quia negatio an plura extendit se quam affirmatio.

2. ¶ Præcepta autem decalogi sunt indispensabilia. Tunc enim dispensatio habet locum, quando occurrere potest aliquis casus, in quo si seruaretur præceptum legis, fieret contra intentionem legislatoris. Præcepta verò moralia continent ipsam boni communis conseruationem. Ordinem quoque iustitiæ atque virtutis, tam quoad deum, quam inter homines. Dispensari ergo non possunt. Modus tamen seruandi ea, quantum ad auctoritatem dei est mutabilis.

3. ¶ Consistit denique modus virtutis in tribus secundum Philosophum 3. Ethicor. Primò, ut homo operetur sciens: quæ enim per ignorantiam fiunt, per accidens fiunt. Et quo ad hoc modus virtutis est in præcepto secundum legem diuinam

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 218

nam atque humanam. Secundo, ut volens & elegens agat. Et sic modus virtutis cadit sub præcepto diuino non autem humano. Lex namque humana nō iudicat eum qui vult occidere, sed qui occidit. Vtrumque verò iudicat deus. Tertio, ut firme & immobiliter, id est ex habitu, faciat. Et sic neque sub præcepto diuino neque humano cadit virtutis modus. Nulla enim lex iudicat eum qui debitum honoris impendit parentibus, licet non habeat habitum pietatis.

4. ¶ Insuper modus charitatis secundum se consideratus cadit sub præcepto: sed considerando charitatem, prout est aliarum virtutum forma & finis, sic cadit modus eius sub præcepto. In hoc enim præcepto, honora patrem, &c. non includitur ut hoc fiat ex charitate, quævis siue charitate nō sit meritum. Sunt quoque (ut dictum est) quædam præcepta moralia, non omnibus, sed solis sapientibus manifesta ex naturalia ratione. Et ista superadduntur à deo per Moysen decem præceptis, & reducuntur ad ea.

5. ¶ Præcepta etiam veteris legis disponebant ad gratiam Christi. Sed quoniam præcepta & sacramenta veteris legis non continebant gratiam, ut ea quæ in noua sunt lege, propterea non iustificabant: sicut nunc habitum iustitiæ inducendo, loquendo de habitu infuso.

¶ Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium 2. An sint figuratiua 3. An sint multa 4. Et de distinctione ipsorum. Arti. 108.

Sicut autem præcepta iudicialia determinant præcepta moralia, quo ad hominē: sic præcepta ceremonialia determinant ea per comparisonem ad deum, assignando exteriores ritus deum colendi.

2. ¶ Et quoniam in veteri testamento veritas erat obscura respectu veritatis in euangelio propalata: quemadmodum veritas euangelij obscura est per comparisonem ad notitiam veritatis in patria. Idcirco præcepta ceremonialia veteris legis figurabant veritatem per Christum propaladam: sicut & modo exterior cultus nouæ legis designat veritatem adipiscendam in patria.

3. ¶ Congruum insuper fuit in lege veteri præcepta ceremonialia multiplicari, quatenus per eorum occupationem mali rē adhererentur ab idololatriæ cultu, ad quam pronissimi erant, boni vero per ea ad Christum disponerentur, & diuinis assuecerent.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

4. ¶ Dividuntur præterea ceremoniæ veteris legis in sacramenta, per quæ populus ad dei cultum consecrabatur. In ista era quoque, quæ sunt instrumenta ministrandi deo, quemadmodum vasa, tabernaculum. Et in obseruantias, quæ spectant ad specialem conuersionem colentium deum. Et in sacrificia, in quibus dei cultus consistit exterior.

¶ Primum præcepta ceremonialia habeant causam 2. Qualem causam habeant 3. De causa sacrificiorum 4. De causa sacramentorum 5. De causa obseruantiarum 6. De causa sacramentorum. Artic. 109.

Portò quæ à deo sunt, ordinata sunt. Quæ autem ordinata sunt, ad finem aliquem ordinantur, & habent media perueniendi ad finem proportionata. Licet ergo præcepta ceremonialia in se parua vel nullam causam habebant, tamen per relationem & finem causam habebant.

2. ¶ Portò finis præceptorum ceremonialium fuit duplex. Vnus erat cultus dei pro tempore illo, & quantum ad hoc, habebant causam literalem, videlicet vt retraherent homines ab idololatria, & diuinorum memoriam beneficiorum inducerent, excellentiam quoque diuinæ maiestatis ostenderent. Alius finis erat, vt Christum figurarent, & sic habebant causas figurales ac mysticas.

3. ¶ Ex eo autem quod ceremoniæ ordinabantur ad præsentem Dei cultum pro tempore illo, una est causa sacrificiorum & oblationum veteris legis, vt homo recognoscere se omnia à Deo habere, & omnia in deum referenda, sicut in vltimum finem. Secunda causa fuit, vt retraherentur à sacrificijs idolorum. Sed in quantum eceremoniæ figurabant Christum, sic causa omnium sacrificiorum atque oblationum fuit figuratio passionis & immolationis, qua Christus semetipsum pro nobis deo in cruce voluntarie obtulit. Etiam hoc omnia sacrificia consummantur, vnde & ipsum solum est frequentandum. Sciendum verò, quod non nisi tria genera animalium quadrupedum offerebantur deo in sacrificio, scilicet boues, oves, & capræ. Omnia enim alia animalia præter ista offerebantur idololatriæ dijs suis, & apud Ægyptios certa animalia erant abominabilia. Propter quod Moyses Ishaioni dixit: Abominationes Ægyptiorum immolabimus deo nostro? Erat autem triplex genus sacrificiorum. Vnum quod totum comburebatur, & vocabatur holocaustum.

SYMMÆ FID. ORTHOD. LIB. II. 219

quasi totum incensum in reuerentiâ maiestatis diuinæ: quo significabatur perfectio consiliorum sub tempore gratiæ, vbi totus homo in amorē dei resolutus, velut incensum ad Christum ascendit. Secundū genus erat, quod offerebatur ex necessitate pro remissione peccatorum: cuius media pars comburebatur, & alia pars erat in usum sacerdotum: ad designandum quod remissio peccatorum sit à deo per sacerdotes. Sed quādo pro totius populi vel sacerdotis peccato offerebatur, totum comburebatur. Tertium genus dicebatur hostia pacifica, & fuit pro gratiarum actione beneficiorū, vel salute aut prosperitate habenda: cuius vna pars incendebatur, alia fuit sacerdotum, tertia offerentium. Oblatio autem turturum & columbarum erat propter pauperatē offerentium, vnde nec pro gratiarum actione offerebantur. Est quoque pensandum verbum Rabbi Mosi dicentis: Quāto grauius erat peccatum, tanto vilior species animalis pro illo offerebatur. Nā pro idololatria, quæ est grauiss. crimen, immolabatur capra, quæ est viliss. animal. Pro ignorantia vero sacerdotis vitulus, pro negligentia principis hircus. In omni quoque oblatione offerebatur sal, quoniam corruptionē impedit, & sapientiæ discretionem insinuat.

4. ¶ Præterea factorum veteris testamenti, scilicet templi, vasorum, ministrorum, vestimentorum, &c. rationalis causa est: quatenus per hæc specialia atque distincta à cæteris exteriora diuinæ seruitutis instrumenta, homines ad maiorem interiorem dei reuerentiā inducerentur. Videmus enim ea quæ communia sunt, minus honorari. Et ideo reges ac prælati solent aliquib. specialibus ornamentis ac domibus uti, vt magis venerentur à subditis. Adorabant enim Iudæi ad occidentem, ad excludendam idololatriam. Omnes enim gentiles adorabant versus orientem in reuerentiā solis.

5. ¶ Aduertendum quoque, quod in veteri lege erant septē solennitates, vt elicitur ex Exodo. 28. & 29. capi. Prima erat quasi continua, scilicet iugis sacrificij, quæ quod die mane & vespere offerebatur agnus in memoriā beneficij creationis mundi. Secunda erat sabbati omni hebdomada. Tertia erat festum neomeniarum, in memoriā beneficij diuinæ gubernationis. Et istud erat omni mēse in principio luna, quia secundum cursum lunæ inferiora mutantur. Quarta erat solennitas Phase, in memoriā liberationis de Ægypto. Quinta



D. DIONYSII CARTHYSIANI

fuit Pentecostes post dies quinquaginta, ad memorandum beneficium legis datæ. Sexta fuit festum iubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abrahæ obtulit pro eo arietem cornu vepribus hærentem: & ergo cornibus buccinabant. Septima erat expiationis solennitas, in memoriam quod deus ignovit eis peccatum adorationis vituli.

¶ Erat etiam apud eos festum Scenophegia, id est, tabernaculorum septem diebus, ad recolendum beneficium provisionis ac deductionis eorum per desertum. Vnde tunc habere debebant fructum arboris pulcherrimæ. In die vero octava erat festum cerus atque collectæ, quando colligebatur necessaria ad expensas cultus divini.

6. ¶ Præterea illa in veteri lege dicebantur sacramenta, quæ dei cultoribus adhibebantur. Cultus autem dei pertinet specialiter modo ad sacerdotes & templi ministros, generaliter vero ad omnes. Ideoque quædam sacramenta concernebant templi ministros, ut consecratio & quædam oblationes. Quædam vero omnem populum, ut circumcisio, agnus paschalis, &c. Erant etiam in eis quædam purificationes contra criviores immunditias, & expiationes pro peccatis: quarum omnium erant rationabiles causæ, iam literales pro tempore illo, quam mysticæ pro tempore Christi. Denique, sicut etiam res, quæ ad cultum dei deputabantur, aliquam specialitatem sortuntur ad honorem dei: sic populus ad dei cultum deputatus specialibus donis ornandus est. Vnde populus Iudeorum, qui specialiter erat ad divinum deputatus officium, & maxime sacerdotes levitæque eius, speciales habebant ceremonias, quæ omnes in figura Christi & mysteriorum ipsius datæ sunt eis. Et sic causæ illarum ceremoniarum sunt duplices. Una secundum quod representabant ea quæ ad Christum & ecclesiam pertinent, omnia enim in figura contingebant illis, secundum Apostolum. Alia est secundum congruentiam divini cultus pro tempore illo.

¶ An fuerint ceremoniæ ante legem? 2. An præcepta ceremonialia habebant aliquam vim iustificandi? 3. An Christo veniente cessarunt? 4. Et an sine mortali peccato post Christi adventum servari queant. Articulus 110.

Ceremoniæ itaque ad determinatum modum colendi deum pertinent. Ante legem aut scriptam erant quædam modi deum consecutus honorandi, qui dicebantur ceremoniæ.

SVMMA FID. ORTHOD. LIB. II. 310

ceremoniæ. Non tamen ex institutione vel autoritate divina, sed secundum hominum devotionem. Sed quoniam aliqui ante legem etiam spiritu pollebant prophetico, videtur credibile quod ipsi ex divino instinctu inducti sunt ad aliquos speciales modos vel ceremonias deum colendi.

1. ¶ At verò ceremoniæ veteris legis ab immunditia corporali, quæ erat quasi irregularitas seu inidoneitas accedendi ad divinam emundabant: non autem ab immunditia mentis seu culpa. Nil enim tale potest habere vim iustificandi, nisi à Christo: ex cuius latere fluxit virtus sacramentorum, vim iustificandi realiter & vere habentium. Et ergo sacramenta & ceremoniæ veteris legis gratiam & iustificandi efficaciam non continebant. Coniungebantur autem antiqui fideles deo per fidem Christi verum, cuius fidei protestatio fuit exterior eorum oblatio.

2. ¶ Amplius, quum exterior dei cultus, interiori eius cultui proportionandus sit: ideoque in nova lege, cuius status diversus est à statu veteris legis, & cultus interior magis perfectus, observari non debent ceremoniæ veteris legis: maxime cum illæ sint figuræ ac typus eorum quæ nunc implentur. Sunt autem in nova lege aliæ ceremoniæ, quæ sunt figura futuri status in patria, & correspondent etiam cultui interiori status præsentis. Tamen Christo in mundo prædicante & converfante, simul currebant lex & evangelium. Tunc namque Christi mysterium exitit inchoatum, non impletum. Sed ipso mortuo cessaverunt cum dixit: Consummavit enim est. In cuius figuram velum templi scissum est.

3. ¶ Denique sicut per verba, ita per facta, scilicet ceremonias, interior fides protestatur. Sicut igitur nunc mortaliter peccaret, qui fidem Christi protestaretur per verba de futuro dicendo: Ecce virgo concipiet, vel Christus nascetur: sic peccaret mortaliter, qui modo illas ceremonias observaret. Nam hoc esset realiter dicere Christum esse venturum, quia illæ Christum representabant ac figurabant. Itaque secundum Augustinum erant legalia illa mortifera post divulgationem evangelij, non autem in ipsa divulgatione, ne subito viderentur reprobari, sicut ritus Gentilium. Hieronymus vero ait, quod statim Christo mortuo erant mortifera, & post Apostoli non utebantur eis vere, id est, tanquam ceremoniis, sed propter piam simulationem, ne Iudeos scandalizarent.

D. DIONYSII CARTHUSIANI

rent. Quod verò legitur, vt Gentiles conuersi abstinere se à sanguine suffocato, & cætera, ideo factum est, vt simul colescerent & crescerent conuersi ex Iudeis & Gentibus. Quo facto, cessauit illud edictum.

¶ De præceptis iudicialibus. 2. Et an sint figuralia. 3. De duratione & de distinctione istorum. Articulus 111.

Quemadmodum demum præcepta moralia vim obligandi sortita sunt ex ipso naturalis rationis dictamine: sic illa præcepta iudicialia appellantur, quæ obligant ex institutione aliqua vel diuina vel humana, ad instituendum actus humanos secundum iustitiâ. Hæc nempe præcepta secundum se & absolute considerata non habent rationem debiti vel indebiti, sed solum ex superioris determinatione.

1. ¶ Denique præceptum dicitur figurale dupliciter, scilicet per se, & sic præcepta ceremonialia sunt figuratiua: & ex consequenti, & sic præcepta iudicialia veteris legis sunt figuratiua, in quantum vniuersus status Israeliticæ plebis, cui sunt data, exitit status noui testamenti figuratiuus. Præcepta enim ceremonialia immediate & principaliter data sunt ad aliquid figurandum, vt patuit: sed præcepta iudicialia immediate collata sunt, ad constituendam inter homines iustitiæ æqualitatem.

3. ¶ At verò ex his atque prædictis colligitur, quod aliter cessauerunt post Christi aduentum præcepta ceremonialia veteris legis, & aliter iudicialia. Nam præcepta ceremonialia cum sint principaliter figuratiua, post diuulgationem euangelicæ legis, non solum sunt mortua, sed etiam mortifera. Præcepta verò iudicialia tempore gratiæ mortua sunt, sic quod vim obligandi non habent, ex se, nec ex veteris legis mandato. Non autem mortifera, possunt enim seruari sine peccato, si à rege vel principe iubeantur: dummodo non precipiantur quasi obligatiua ex institutione veteris legis. Oportet autem ista præcepta mutari in Christo, quoniam status populi est mutatus. Nam in Christo esse non debet distinctio Iudei & Græci, id est gentilis, vt antiq.

4. ¶ Insuper in omni lege necesse est esse distinctionem ordinatam præceptorum, alias ipsa confusio utilitatem præcepti excluderet. Præcepta ergo iudicialia veteris legis distinctionem accipiunt, secundum distinctionem ordinationis humanæ.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 131

manæ. Potest autem in populo inueniri quadruplex ordo, videlicet principis ad subiectos, secundus populi adinuicem, tertius populi indigenæ ad extraneos, quartus ad domesticos. Præcepta igitur veteris testamenti iudicialia secundum hos quatuor ordines differunt. Nam quædam concernunt principes, quomodo agere & reuereri debeant. Et hæc est vna pars præceptorum iudicialium. Alia pertinent ad conciuces adinuicem, scilicet circa emptiones & venditiones, poenas & iudicia. Et hæc est secunda pars præceptorum istorum. Alia dantur contra aduersarios, vel circa personas extraneas, vt potest de susceptione peregrinorum & aduenarum. Hæc verò est tertia pars præceptorum iudicialium. Nonnulla quoque dantur & spectant ad curam & regimen domesticæ rei, vt de seruis, filiis, atque vxoribus. Hæc igitur quarta est pars præceptorum iudicialium.

¶ De rationibus prædictorum præceptorum iudicialium. Articulus 112.

Ordinauit præterea lex modum constituendi regem seu principem, vt scilicet de gremio populi sui esset, & ab omnibus eligeretur, essetq; gnarus & prudens ac sapiens. Veruntamen quoniam deus specialiter populum Iudeorum protexit in omnibus, ideo ordinationem & ordinationis modum summi principis sibi retinuit, nec formam distribuit. Nec eis regem à principio dedit, quoniam Iudei crueles & avari erant, & ideo non eis utile fuit regem habere. Nam rex propter magnam potestatem sibi collatam, cito tyrannus & spoliator efficitur, maxime si ad proteruitatem & auaritiam pronus sit. Rursum lex Moysi statuit modum tegiminis populi inter se sub principe, & etiam ad seipsum, prohibendo principibus ne munera diligant, de numero testium, de emptione & venditione. Præcepta autem lex vt pro oue vna furata quatuor redderetur, quoniam oues facilius perdi possunt, nec est facile eas custodiri à furto, quoniam pascuntur in agris. Et hoc in bouibus facilius potest contingere, scilicet vt rapiantur vel furentur. Ideoque pro vno boue furato, iubentur quinque reddi. Denique data sunt Iudeis præcepta iudicialia, quo ad extraneos, scilicet quomodo se debeant habere ad extraneos, & cum eis vel inter eos amabiliter conuersari: & vt hostibus primo pacem offerrent, quibus non consentienti-

D. DIONYSII CARTHUSIANI

bus fortiter & confidenter dimicarent, sacerdote eos hortante. Preterea, in conuersatione domestica tres combustiones existant, scilicet domini ad seruum, viri ad coniugem, patris ad filium. Et quantum ad omnia hæc, conuenienter traduntur præcepta circa domesticos.

¶ De qualitate nouæ legis, & de iustificatione eius.

Articulus 112.

Denique lex noua præcipue est lex indita, non scripta. Vnumquodque enim maxime illud est, quod in ipso videtur potissimum. Potissimum autem in noua lege, & in quo tota eius virtus consistit, est gratia spiritus. Vnde specialiter lex noua est gratia spiritus, quæ donum inditum cordi. Secundario tamen est lex scripta, quantum ea describit & continet; quæ ad gratiam spiritus disponunt. Lex denique noua iustificat ratione sui principalis, scilicet gratiæ spiritus, quam continet: sed secundum localem expositionem occidit, secundum August. etiam quantum ad præcepta mortalia, quæ nec ipsa sanarent, nisi adesset gratia spiritus, mouens atque illustrans interius.

¶ Porro triplici ratione non decuit dari nouam legem à principio mundi. Prima, nã excellens gratia danda non est, nisi ante gratiæ impedimenta tollantur: quod esse non potuit, nisi per Christi passionem ac mortem. Secunda, nã imperfectum præcedit perfectum. Lex verò Christi perfecta est. Non ergo ad initio dari debebat. Tertia quoniam lex Christi est lex gratiæ. Lex verò gratiæ non erat danda, nisi prius relinquere homo legi naturæ: & cernens sibi illam nequaquam sufficere, humiliaretur, & sic Christi lege informaretur.

¶ Durabit autem lex noua vsque ad finem mundi, ita quod nulla lex diuina ea perfectior vsquam traderetur. Dicit verò Diony. in hierarchia ecclesiastica, quod triplex est hominis status, videlicet veteris legis, statusque patriæ, & medius status, qui est status nouæ legis. Sciendum etiam, quod secundum August. lib. contra Faustum, Montanus & Priscilla, ponebant promissionem Christi de missione spiritus, non esse completam in Apostolis, sed in ipsis: quemadmodum Manichæi asseriebant eam non nisi in Manichæo completam, quem mentiti sunt esse paraclætem spiritum sanctum. Idemque nullus istorum recepit lib. Actuum Apost. in quo manifeste docetur oppositum.

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 113

¶ An lex noua sit distincta à veteri. 2. An impleat eam. 3. An continetur in ipsa. 4. Et vtra eorum sit grauior.

Articulus 113.

AT verò nouæ legis ac veteris vnus est finis & author, scilicet deus, & vt ei homines subijciantur. Ideoque lex noua & vetus non distinguuntur specificè, vel ex fine, sed secundum perfectum & imperfectum. Nam noua lex perfectius atque vicinius deo coniungit, quam vetus.

1. ¶ Et quoniam lex noua est perfecta respectu veteris legis, idcirco eam adimplet, id est quod ei defuit, addit, & iustificationem, quam illa operari non valuit, ipsa virtute passionis efficit Christi. Vmbra quoque & figuras ipsius ad veritatem & effectum perducit. Sed & Christus legem impleuit, quoniam circumcisus & oblaris in templo est. Christus quoque addit præceptis veteris legis sua consilia: tutioremque viam obseruandi legis præcepta ostendit, dum omnino omne iuramentum prohibuit, nisi in casu necessitatis. Quantum verò ad ceremonialia, lex noua antiquam euacuat.

2. ¶ Continetur verò lex noua in veteri, sicut perfectum in imperfecto: quemadmodum species continetur in genere, & actus in sua potentia, seu arbor in semine. Præcepta verò nouæ legis dicuntur maiora præceptis veteris legis propter ampliorem explicationem ipsorum.

3. ¶ Denique lex vna dicitur grauior alia dupliciter. Primo, quantum ad exteriorem operationem ex seipsa difficilior: & sic lex vetus est grauior noua, quia ad multa extendit se, & multas ceremonias continet. Secundo, quantum ad internam actionem seu promptitudinem: & sic noua est grauior veteri. Prohibet enim animi, & interiores cogitatus, actus, atque affectus reseruat. Est autem secundum Philosophum, facile operari ea quæ iustus agit: sed difficile est eodem modo agere quo iustus agit, id est, promptè & delectabiliter.

¶ Quomodo habeat se lex noua circa exteriora opera. 2. Et qualiter superaddat præceptis quædam consilia.

Articulus 114.

LEx autem noua in gratia spiritus sancti & in vera charitate essentialiter & præsertim consistit. Et secundum Augustinum ad inquisitiones Ianuarij. Non est populus Christi seruilibus observationibus oneratus.



D. DIONYSII CARTHUSIANI

us. Charitas autem per dilectionem operatur. Ideo lex noua præcipit opera exteriora charitatis, tam illa quæ ad gratiam introducunt, ut sunt opera sacramentorum, baptizati communicare: quam quæ ex charitate & gratia producuntur ut opera virtuosa, & sancta. Unde etiam lex noua nulla alia exteriora præcipit opera, nisi sacramentalia, quæ Christus per seipsum instituit: & moralia, quæ sunt actus virtutum, & spectant ad decem præcepta.

¶ Ceremonialia verò atque iudicialia præcepta reliquit humano iudicio. Porro Christus in sermone quem fecit in monte, omnes interiores hominis actus, itemque adfectus et affectus atque perfecte disponit & ordinat. Docet enim quomodo aliquis habeat se in se, tam circa ultimum finem quam circa media. Qualiter etiam circa alios homo se debet at gerere: & ut nihil sibi confidat, sed deo cuncta bona ascribat. Nec sic homo pronus ad indicandum, nec cito indignatur, quod contra dei reuerentiam sit, quanuis propria iniuriarum æquanimiter tolerare oporteat. Nec hoc præcepit veteris legis obuiat. Non enim præcepitur talio, nisi propter seruandum iustitiam & ut secundum iura fiat, non propter appetitum vindictæ, sicut Iudæi male intellexerunt.

2. ¶ Amplius, quoniam lex noua, est lex libertatis, charitatis ac gratiæ: verus verò lex seruitutis ac timoris: idcirco conuenienter in noua lege præceptis adeuntur concilia quæ secundum se non sunt necessaria ad salutem: sed per ea pertingit homo compendiosius ad ultimum finem qui est, deo adherere. Deo autem tanto qui magis adheret, quanto temporalibus minus implicatur. Omnia autem temporalia redduntur ad tria, scilicet diuitias, delicias, & honores. Et ad hec tria extirpanda, prout humanæ creaturæ est possibile, ordinantur consilia: in quorum abdicatione fundantur tres virtutes, in quibus omnis Christiana consistit religio. Paupertas namque contemnit diuitias, castitas delicias, obedientia honores, quos amat superbia.

¶ An sine gratia possit homo aliquid verum cognoscere. 2. Vel alio quod bonum operari. 3. An velle deum super omnia diligere. 4. An legis præcepta seruare. 5. An vitam promereri eternam. Articulus 116.

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 235

Vnicuique autem creaturæ dedit deus creator aliquam naturalem virtutem seu potentiam, per quam potest perficere propriam operationem ac naturalem attingere perfectionem seu finem. Cum ergo homo sit naturaliter rationalis & intellectualis naturæ, constat quod naturales veritates cognoscere potest absque supernaturali gratiæ dono. Et quia Aug. quandoque huius oppositum dixit, idcirco verba sua retractauit.

2. ¶ Nil quoque meritorium potest homo operari vel velle sine dono gratuito. Et multò magis indiget homo gratia post corruptionem naturæ id est post amissionem originalis iustitiæ, quam autè.

3. ¶ Unde in statu naturæ integræ, homo naturaliter dilexit deum super omnia id est plus quam seipsum, & omnia propter ipsum. Et hoc quoque angelis ante confirmationem cõuenit secundum naturalia eorum, & omni creaturæ, eo modo quo ei competit summum bonum amare. Cuius ratio est, nam bonum partis naturaliter ordinatur ad bonum commune, & dependet ab illo. Deus autè est bonum commune & vniuersale à quo cuncta dependent, sine quo nihil subsistere valet. Ideo naturale est omni creaturæ, ut deum super omnia naturali amore amet. Tamè in statu naturæ corruptæ non potest homo ex puris naturalibus deum super omnia diligere: sed querit unusquisque proprium & priuatum particulareque bonum, quoniam natura per peccatum est læsa: & ideo indiget primo per gratiæ infusionem sanari, & ad naturalem integritatem reduci.

4. ¶ Denique in statu naturæ integræ potuit homo per sua naturalia præcepta legis implere, quantum ad substantiam operis: non autem quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate hoc faceret, & propter debitum finem, sed in statu naturæ corruptæ homo ista non potest implere, nisi natura per gratiam ante sanctetur.

¶ Et quoniam vita æterna est supernaturalis hominis finis, adipisci non potest, nisi per supernaturalia media, id est dona gratuita. Propter quod ait Apostolus. Gratia dei vita æterna. ¶ An sine gratia, quæ sit homo ad gratiam præparare. 2. A peccato resurgere. 3. Peccatum vitare. 4. Et verum homo existens in gratia valeat sine alia gratia bonum facere. 5. In bono perseverare. 6.

atque peccata vitare. Articulus 117.

Gg Ad



D. DIONYSII CARTHYSIANI

AD consequendam autem seu acquirendam gratiam dei habitalem, id est donum in anima stabile atque supernaturale non requiritur alia gratia habitualis: sic enim iterum in infinitum, sed requiritur aliquod donum gratuitum dei mouentis interius atque ad bonum inspirantis. Nam secundum ordinem finium est ordo causarum agentium. Deus autem est ultimus & primus motor atque efficiens. Oportet ergo, ut conuertat suum effectum, id est creaturam, ad se. Sed hominem conuertit ad se speciali modo, scilicet ut ad ultimum beatitudinis veræ obiectum, ad quod requiritur gratuitum dei donum, utpote quod homo se ad deum hoc modo conuertat.

1. ¶ Denique non est idem ab actu peccati cessare: & à peccato resurgere. Homo enim peccando triplex malum incurrit, videlicet maculam per hoc quod perdit gratiam ornatum. Item naturæ lisionem, per hoc quod voluntas à primo & summo bono deordinatur. Tertio quoque incurrit reatum, id est æternæ pænæ debitum propter mortale peccatum. Nullum autem horum sine gratia potest restitui, nec sine gratia habituali reparari. Decor enim gratiæ non est, nisi ex illustratione lucis diuinæ, per quam sola natura sanatur & deus placatur.

4. Porro in statu naturæ integræ potuit homo sine gratia habituali ab omni peccato, etiam veniali, abstinere: cum peccatum non sit nisi recessus ab eo, quod est secundum naturam. In statu autem naturæ corruptæ homo non potest à peccato cauere sine gratia habituali naturam sanante: imo non potest in ista vita omnia venialia peccata vitare, propter sensualitatis corruptionem. Potest equidem vitare singula, sed non omnia. Nam dum uni morui conatur resistere, alter potest insurgere. Similiter autem gratiæ iustificantis reparatio potest vitare singula peccata mortalia, non tamen potest diu vitare omnia: quoniam teste Grego. peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo protinus pondere trahit ad aliud.

4. ¶ Præterea dupliciter indiget homo gratia, id est auxilio dei. Indiget enim habituali gratiæ dono, quod natura sanatur, & sanata ad operandum ea, quæ naturalem facultatē transcendunt erigatur. Secundo eget homo auxilio dei, ut à deo moueatur, cum nullum agens secundum moueat, nisi in virtute

SVMMAE FIDEI ORTHOD. LIB. II. 234

tute primi mouentis. Homo igitur qui est in gratia habituali, non indiget alia gratia habituali quantum ad primum: sed eget auxilio gratiæ, quo ad secundum. Nam gratia habitualis non aufert sensualitatis infectionem, nec omnimodam intellectus obscuritatem, voluntatis quæ instabilitatem, ita quod propter varios rerum euentus nos ipsos ignoremus, & quid nobis expediat nesciamus. Unde à deo diuigi indigemus & protegi.

5. ¶ Amplius perseverantia vno modo, est quædam firmitas animi contra tristitias, sed continentia contra concupiscentias. Secundo modo dicitur habitus, quo quis proponit perseverare in bono usque in finem. Et utroque modo simul infunditur eum gratia, sicut & ceteræ virtutes. Tertio perseverantia dicitur continuatio boni usque ad finem. Et ad hanc non eget homo alia gratia habituali, sed dei auxilio ipsum dirigente, & contra aduersa descendentes pro quo auxilio semper orandus est deus à iustis.

¶ Quid sit gratia. 2. An sit qualitas. 3. An distinguatur à virtute infusa. 4. Et de eius subiecto
Articulus. 118.

GRATIA porro tripliciter sumitur. Vno modo pro dilectione, ut cum dicimus: Iste habet gratiam regis id est, rex habet eum charum. Secundo pro dono gratiæ impenso, ut cum dicitur: Hanc gratiam facio tibi. Tertio pro recompensatione beneficii gratis collati, quæ admodum dicimus: Gratias agere benefactori. His autem duobus ultimis modis gratia est aliquid in eo, qui gratiam accipit. Dilectio autem dei, est causa bonitatis in creaturis. Et ergo quilibet dilectionem dei sequitur aliquod bonum in creatura & secundum differentiam talium bonorum, consideratur distincta dilectio dei. Bona enim naturalia procedunt ex illo dei amore, quo dicitur deus omnia diligere quæ creauit. Alia quoque est dilectio dei specialis in deo, secundum quæ trahit rationalem creaturam in se, supra conditionem naturalem ad participationem boni diuini. Secundum hanc autem dilectionem deus dicitur aliquem diligere simpliciter, utpote volens ei bonum æternum, quod ipse est. Per hoc ergo quod homo dicitur gratiam dei habere, signatur quoddam supernaturale in homine donum, à deo descendens. Interdum tamen gratia dei dicitur æterna ac propria eius



D. DIONYSII CARTHUSIANI

dilectio: secundū quod dicitur gratia prædestinationis. prout deus gratuito quosdam sine omni merito elegit, quemadmodum ait Apostolus: Prædestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ suæ.

2. ¶ Insuper gratia, si accipitur pro habituali dono, est qualitas animæ. Si vero sumatur pro auxilio dei, quo movemur à deo atque dirigimur: sic nō est qualitas animæ, sed motus eius, id est effectus seu impressio diuinæ inspirationis seu influxionis in animam. Gratia autem dicitur iustificare vel agere in animam, non efficienter, sed formaliter: sicut albedo efficit album.

3. ¶ At vero quidam posuerunt gratiam & virtutes esse idē secundum essentiam, & sola ratione distinguere scilicet dicatur gratia, inquantū facit deo gratum: & virtus, prout redit hominem promptum ad agendum. Et hoc videtur sensu magister secundo sententiarū. Sed hoc non apparet. Virtus enim (secundum Philosophum septimo Physicorum) est dispositio perfecti ad optimum. Perfectum quoque est, quod secundum naturam suam bene dispositū est. Virtus ergo disponit aliquem in ordine ad præexistentē naturā. Et sicut virtutes acquisite disponunt naturam ad naturalem finem: sic virtutes infusæ disponunt ad finem supernaturalem. Quemadmodum itaque lūmen naturale est aliquid præter virtutes acquisite, quæ in ordine ad naturale rationis lūmen dicuntur: sic lūmen gratiæ quod est quædam diuinæ naturæ participatio, est aliud præter virtutes infusæ, quæ ab illo lumine derivantur, atque ad ipsum referuntur.

4. ¶ Ex quibus innoteſcit quod subiectum gratiæ non est potentia animæ. Omnis enim perfectio potētiæ habet rationem virtutis. Sed sicut gratia est prior virtute: sic subiectum eius est prius subiecto virtutum. Idēque subiectum gratiæ immediatum est ipsa essentia animæ quæ per gratiam diuinæ efficitur consort naturæ. Et sicut ab essentia animæ fluunt eius potentia: sic virtutes fluunt à gratia quæ etiā se habet ad voluntatem, sicut motor ad mobile. Unde secundum Augustinum in Hypognostico, gratia cōparatur ad voluntatem, ut esset ad equum.

De multiplici diuisione gratiæ. 2. Et comparatione gratiarum. Articulus. 119.

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 235

Prima demū diuisio gratiæ ponitur, quod gratia duplex est, scilicet gratum faciens, & gratis data. Quæ enim à deo sunt ordinata sunt. Ordo quoque in hoc consistit (secundum Dionysium) ut vnus per alium reducat ad deum. Gratia ergo, per quā homo seipsum ad deum per charitatem conuertit, est gratia gratum faciens. Illa verò per quam alterius conuersioni ad deum cooperatur, est gratia gratis data. Datur quippe supra facultatē naturæ, meritumque personæ, de qua ait Apostolus: Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem.

¶ Secunda diuisio gratiæ est, per gratiam operantem & cooperantem. Quæ diuisio vera est tam de habituali gratiæ dono, quam de gratuita diuini auxilij motione, quo ad bene volendum atque agendum mouemur. Motio enim seu operatio dei in animā est duplex. Vna per quā mens nostra mouetur & non mouet: ut sunt interiores actus voluntatis, præsertim eum quis incipit velle bonū, qui ante voluit malū. Et quantum ad huiusmodi actus, accēditur gratia operans. Alia est motio animæ, secundum quam mouetur & mouet: ut actus exterior, qui originaliter à gratia fluit, & tamen à voluntate cauſatur. & secundum hoc dicitur gratia cooperans secundum Augustinum libro de gratia & libero arbitrio. Conſortem gratia habitualis duos sortitur effectus, videlicet esse, inquantum sanat atque iustificat deoque gratum facit: & sic est gratia operans. Dicitur etiam gratia cooperans, quo ad secundum effectum gratiæ, qui est operatio, inquantū ex interiori gratia actio cauſatur exterior.

¶ Tertia diuisio gratiæ, est in gratiam præuenientem & subsequentem: ista diuisio, quam immediate præcedens, accipitur secundum diuersos effectus quocunque modo gratia sumatur.

¶ Habet autem gratia quinque effectus. Primo animam sanat, secundo per eam anima bona vult, tertio per eam volitā digne exequitur, quarto facit gratia in bono hominem perseuerare, quinto ad regnum perducit celeste. In his ergo effectibus dicitur gratia præueniens inquantum primam actū producit: & subsequens, inquantum cauſat effectum secundum. Et ita de effectibus cæteris. Unde in libro de natura & gratia asserit Augustin. Præuenit gratia, ut sanemur subsequitur ut sanati vegetemur: præuenit ut vegetemur, subsequitur

G g iij qui



D. DIONYSII CARTHUSIANI

quitur ut glorificemur. Gratia ergo præueniens & subsequens essentialiter una est. Præterea gratia gratis data diuiditur secundum illa, quæ requiruntur ad hoc quod unus alteri cooperetur ad salutem. Ad quod tria exiguntur. Primo, ut diuina plene cognoscat: secundo, ut ea probare possit, tertio, ut ea conuenienter aliis queat proferre. Quantum verò ad primam tria sunt necessaria. Primo, ut diuinorum instructor principia sacre scripturæ, id est articulos fidei, certissime noscat. Et quo ad hoc, fides ponitur gratia gratis data. Dicitur enim nunc fides certitudo de rebus inuisibilibus, quæ oportet in sacra doctrina præsupponere tanquam principia. Secundo oportet, ut bene se habeat circa principales conclusiones, & sic est sapientia, quæ est diuinorum cognitio. Tertio, ut possit suam doctrinam per exempla deducere: & sic est scientia, quæ est humanarum notitia rerum. Nam inuisibilia dei per visibilia cognoscuntur.

¶ Confirmatio vere seu probatio diuinorum est per ea quæ diuinæ virtuti sunt propria, & hoc dupliciter. Primo, ut doctor veritatis catholice ea faciat, quæ deo sunt propria, puta miracula, siue sint ad salutem corporum, ad quam pertinet gratia sanctorum, siue ordinentur ducere ad diuinæ virtutis manifestationem, ut ratio solis, diuisio maris. Secundo, ut ea manifestet, quæ soli deo pateant, videlicet contingentia & sic est discernio spirituum. Facultas verò proferendi attenditur, vel quantum ad idioma, & sic sunt genera linguarum vel quantum ad sensum dicendorum, & ita est interpretatio sermonum.

2. ¶ Porro, gratia gratum faciens dignior est gratia gratis data. Nam gratia gratis data solum disponit ad vltimū finem, ut miracula facere, futura prædicere, sermo sapientiæ, id est, abundans facultas sapientiæ convincendi aduersarios fidei sanctæ. Sed gratia gratum faciens directe ac immediate deo coniungit.

¶ Quod solus deus est causa efficiens gratiæ. 2. An exigatur dispositio in recipiente. 3. An talem dispositionem sit necessario consequens gratia. 4. An gratia sit æqualis in omnibus. 5. Et utrum quis scire possit se esse in gratia. Articulus. 120.

Nil

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 336

Non denique agere potest vltra propriæ naturæ dignitatem ac gradum. Cum ergo sit gratia super naturale bonum, constat quod à nullo causari possit, nisi à deo. Unde humanitas Christi & sacra menta ecclesiæ non causant gratiam nisi instrumentaliter.

2. ¶ Porro ad susceptionem gratiæ habitualis requiritur dispositio hominis per liberum arbitrium, quam tamen deus facit. Forma enim non est nisi in materia prædisposita, sed gratia, quæ est motio diuina ad bene agendum, non exigit præparatam præparationem: imò quælibet præparatio & omnis motus liberi arbitrii bonus est ex auxilio gratiæ dei, siue illa dispositio sit subita vel motosa.

3. ¶ Ad hanc autem præparationem necessario sequitur infusio gratiæ, non ex parte liberi arbitrii, cuius virtutem gratia excedit, sed ex parte dei. Non tamē est ista necessitas coactionis, sed infallibilitatis. Dei enim intentio falli non potest. Sed ipse ordinauit, ut omnis qui se ad gratiam parat, faciendo quod in se est, gratiam adipiscatur.

4. ¶ Palam est autem gratiam maiorem esse in vno quam in alio, non ex parte finis (nam quælibet gratia vnitur cor inmediate vltimo fini) sed ex parte subiecti, prout vnus ad gratiam magis dispositus est, eamque magis participat, quam alius. Cuius prima ratio esse non potest, nisi ex diuina ordinatione, per quam electis vix præparantur perueniendi ad gratiam. Deus namque gratiæ sue dona varijs modis dispensat, ut pulchritudo ecclesiæ ex hoc magis reliceat.

5. ¶ Præterea aliquid potest cognosci tripliciter. Primo, per diuinam reuelationem: & sic aliqui scire possunt se esse in gratia, sicut Paulo dictum est. Sufficit tibi gratia mea. Secundo scit homo aliquid per seipsum. Et hoc dupliciter, scilicet certitudinaliter, & sic nullus scire potest se esse in gratia. Nil enim certe agnoscitur, nisi per cognitionem principij. Non enim sciri potest conclusio, nisi prima principia agnoscantur. Deus autem est causa gratiæ in presenti per se, & in se cognosci non potest. Idem scriptum est. Si venerit ad me, non vi debeat. Si autem abierit, non intelligam. Secundo scit homo aliquid per seipsum coniecturaliter per aliqua signa. Et sic qui sentit dulcedinem dei sequi delectari in domino, munda- tis quoque contemere, nec est sibi de mortali conscius culpa, scire potest coniecturaliter se esse in gratia. Verumtamen

G g iij ista



D. DIONYSII CARTHUSIANI

ista notitia imperfecta existit. Dicit enim Apostolus: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.

¶ Quid sit iustificatio impij. 2. Et an requiratur ad eam infusio gratiæ. 3. An motus liberi arbitrij. 4. An motus fidei. 5. An motus liberi arbitrij contra peccatum. 6. An remissio culpe. Articulus 121.

Sicut autem calefactio passiva est motus ad calorem, sic iustificatio passiva est motus ad iustitiam: qui quidem motus dupliciter fit. Vno modo ex sola privatione ad habitum: & sic qui non est iniustus nec iustus dicitur iustificari per gratiæ infusionem. Alio modo ex contrario in contrarium per quandam mutationem: & sic nunc sumitur iustificatio prout peccator ab iniustitia expurgatur, & ad iustitiam tendit. Et tangitur hic iustitia communiter pro rectitudine hominis ad seipsum & ad deum, secundum quod inferiora subduntur rationi, & ratio deo.

1. *¶* Hæc autem iustificatio sine gratiæ infusione non fit. Non enim peccatum dimittitur, nisi cum deus pacatur. Pax autem est charitatis effectus. Deus vero non diligit, nisi cui gratiam tribuit. Dilectio enim dei ex parte divini actus est æterna & invariabilis. Sed secundum effectum dicitur interrumpi, prout nos à deo relinquimur vel reuocamur.

3. *¶* At verò iustificatio est deo mouente. Deus autem vniuersum quodque mouet secundum suæ capacitatem & dispositionem naturæ. Homo verò est naturaliter liberum habere arbitrium. Et ergo deus non iustificat habentem vsum rationis, nisi simul mouendo liberum arbitrium: imò infundendo gratiam simul mouet arbitrium ad gratiæ acceptionem. Si verò quis aliquando vsum rationis habuit, & postea perdidit aliquo modo, non iustificatur, nec gratiam suscipit per aliquod sacramentum nisi illud ante in proposito habuit, quod sine liberi arbitrij motu esse non valuit.

4. *¶* Et quoniam primus motus mentis in deum est perfectus, quæ est omnis boni origo: ideo ad iustificationem exigitur ut motus liberi arbitrij ex fide causeretur: nec deest motus charitatis, sine qua nil meritorium est.

5. *¶* Denique ad eandem spectat virtutem, vnum oppositum prosequi, & aliud fugere: sicut & motus est recessus à termino à quo, & accessus ad terminum ad quem. Vnde sicut

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 237

ad iustificationem impij oportet concurrere liberi motum arbitrij ad consentiendum iustitiæ, sic oportet ut idem arbitrium renitatur peccato, & fugiat illud. Quapropter exigitur remissio culpe. Nam per hoc iustificationis motus completur, quod culpa dimittitur.

¶ An iustificatio fiat in instanti. 2. De ordine eorum, quæ ad iustificationem concurrunt. 3. An iustificatio impij sit maximum opus dei. 4. Et verum sit miraculosa.

Articulus 122.

Iustificatio itaque in infusione gratiæ præsertim consistit. Per hanc enim liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur. Gratia autem in instanti infunditur. Nō enim sit mora in introductione formæ in subiectum, nisi propter indispositionem materiæ, quam motor vel agens nō potest in instanti disponere, sed indiget tempore. Deus autem & gratiæ causat, & dispositionem ad eam. Quum ergo virtus diuina sit immensa, potest subito subiectū ad gratiæ præparationem: quauis interdum talis dispositio paulatim à deo fiat.

2. *¶* Quauis autem iustificatio impij sit instantanea, tamen inter ea quæ requiruntur ad eam, est ordo. Nam naturali ordine prior est infusio gratiæ, quoniam in omni motu prior est motus mouentis. Deus autem est causa motus iustificationis. De hinc secundo loco ponitur motus liberi arbitrij in deum, quod mouetur à deo. Tercio loco sequitur motus liberi arbitrij contra peccatum. Remissio verò culpe est vltimū quia ad ipsam totus motus ordinatur. Tamen ex parte hominis prior est remissio culpe, quam infusio gratiæ. Oportet enim impedimentum auferri, ante introductionem oppositi.

4. *¶* Amplius, dupliciter aliquod opus magnum vocatur. Vno modo ex parte modi agendi: & sic creatio est maius opus quàm iustificatio impij, quia fit aliquid ex nihilo. Secundo dicitur opus magnum, ratione eius quod fit & sic iustificatio, quæ terminatur ad bonum diuinæ participationis supernaturalis atque æterni, est maius opus quàm creatio, quæ terminatur ad esse naturale atque mutabile. Vnde Augustinus ait. Maius est iustificare impium, quàm creare cælū & terram. Veruntamen aliquid dicitur magnum dupliciter, scilicet secundum quantitatem vel magnitudinem absolute, & secundum quantitatem proportionis: quemadmodum dicimus: Iste est parvus mons, & istud est magnum granum.

Gg v Primo



D. DIONYSII CARTHUSIANI

Primo igitur modo glorificatio sancti est maior quam iustificatio impij, quoniam lumen gloriæ excelsit gratiæ donum. Sed secundo modo iustificatio est maius opus, quā iusti glorificatio. Plus namque excedit donum gratiæ dignitatem peccatoris, qui fuit poena dignus, quam lumen gloriæ dignitatem iusti, qui per iustitiam beatitudinem meruit. Vnde Augustinus dicit: Iudicet qui potest, an maius sit angelos iustos creare, quam impios iustificare. Certe si æqualis est utrobique potentia, hic tamen est maior misericordia. Et sciendum, quod bonum gratiæ vnius hominis, est maius & dignius, quā bonum naturale totius vniuersi.

4. ¶ Adhuc autem in operibus miraculosis tria concurrere solent. Primò, quod à solo deo fiant, qui est causa summe incognita: & sic omne opus, quod à solo deo fit, dicitur miraculosum, ut creatio mundi, iustificatio impij, transsubstantiatio panis. Secundò, quod forma inducitur supra naturalem facultatem materiæ, ut in suscitatione mortui. Sic autem iustificatio impij non est miraculosa. Nam eò ipso quo animalis ad dei imaginem est creata, capax est gratiæ. Tertiò, quod effectus sit præter solitum cursum vel modum agendi, ut cum infirmus subito curatur à deo, qui tamen à medicis vel à natura successiue poterat sanari: & sic iustificatio impij interdum est miraculosa, videlicet cum gratia totaliter hominem præuerit, implet, & subito perficit: ut in Pauli cuius conuersio quasi miraculosa solenniter commemoratur in ecclesia. Quandoque non est miraculosa, ut cum quis paulatim perfectioni propinquat.

¶ An homo possit à deo aliquid mereri. 1. An vitam æternam possit sine gratia promereri. 2. Vel cū gratia ex condigno. 4. An gratia sit principium merendi mediante charitate. 5. Et an quis possit primam gratiam promereri.

Articulus 123.

Merces verò & meritum idem important, videlicet recompensationem pro labore vel opere impenso alicui, quæ est quasi præcium eius qui recipit. Sicut ergo reddere iustum præcium pro recepto, est actus iustitiæ: sic rependere mercedem pro labore aut opere, est actus iustitiæ. Iustitia autem est quædam simplex æqualitas. Inter deum autem & hominem est summa

SVMME FID. ORTHOD. LIB. II. 238

ma, imò immensa inæqualitas atque distantia. Vnde nec propriè loquendo est inter deum & hominem iustitia, sed quædam proportio ac modus iustitiæ. Et simile est de merito. Sic ergo inter deum & hominem, non est ratio meriti atque iustitiæ, nisi metaphoricè, scilicet in quantum homo agit secundum modum suæ naturæ congruentem. Modus autem & mensura virtutis humanæ à deo sunt. Meritum ergo hominis apud deum non est nisi secundum præsuppositionem ordinationis diuinæ, quatenus scilicet id homo à deo acquirit per modum mercedis, ad quod dedit ei deus operandi virtutem. Et quoniam hæc actio est per liberi arbitrii usum sortitur rationem meriti: & quauis deo teneamur omne quod sumus & possumus: tamè in quantum hoc possumus propria voluntate, non naturaliter neque coactè, meremur alioquin actus iustitiæ non esset meritorius. Non tamen efficiunt deus nobis debitor simpliciter, sed solum ex suæ ordinationis suppositione, in quantum est debitum, ut eius ordinatio impleatur.

2. ¶ Præterea quoniam vita æterna est supernaturalis finis, ex partibus naturalibus adipisci non potest: sed indiget homo supernaturali gratiæ dono, ut sepe deductum recordor.

3. ¶ Denique si opus meritorium consideretur secundum suam substantiam, & prout est actus ex libero procedens arbitrio: sic non est vitæ æternæ meritorium ex condigno propter inæqualitatem prædictam, sed solum secundum congruentiam. Congruit enim ut ei qui agit secundum suam possibilitatem, deus retribuatur secundum suæ virtutis excellentiam. Si verò loquamur de opere merito, prout procedit ex gratia dei: sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim attenditur meriti vigor ac valor secundum potestatem spiritus sancti mouentis. Item per gratiam homo fit consortis diuinæ naturæ, & assimilatur filio dei, cui ex iure naturali debetur æterna hereditas.

4. ¶ Amplius, per charitatem gratia maximè meretur & agit. Vita enim æterna est ipsa deitatis beata fruitio. Motus autem mentis humanæ ad hanc fruiionem est actus proprius charitatis. Item quod ex charitate fit, est maximè voluntarium, & per consequens maximè meritorium.

5. ¶ Præterea nullus mereri potest gratiam primam. Tum quia de ratione gratiæ est, ut sit donum gratuitum. Nam secundum



D. DIONYSII CARTHUSIANI
eundem Apost. si datur ex operibus, iaro gratia non est gra-
tia. Tum quoniam gratia omnem naturalem dignitatem &
virtutem excedit.
¶ *Primum* unus homo possit alteri gratiam promereri primam. 2. *An*
possit sibi post lapsum mereri reparationem. 3. *An queat mereri si-*
bi augmentum charitatis aut gratie. 4. *An perseverantiam*
finale. 5. *Et an temporalia bona cadant sub*
merito. Articulus 12. 4.

EX præinductis igitur elucescit, quomodo aliquis per
gratiam dupliciter mereatur vitam eternam: scilicet
ex condigno, & ex quadam congruentia. Nullus er-
go homo præter Christum potest alteri promereri
gratiam ex condigno. Condignitas namque meriti est ex
motione gratie spiritus sancti. Gratia autem spiritus sancti
nullum post Christum mouet, nisi ut ipse vitam eternam con-
sequatur. Vnde nec meritum condignum ultra se ipsum vo-
let extendi. Congruentia verò meriti est per gratiam, in qua
tum opus charitatis ex libero procedit arbitrio. Congruentia
tem ac decet ut homo in gratia existens, qui dei voluntatem
implet, à dei voluntate secundum proportionem amicitie
exaudiatur etiam pro alio, quamvis quandoque impedimen-
tum occurrat ex parte eius pro quo funditur deprecatio ius-
ti, quemadmodum Ieremias 1. habetur. Si steterint Moyses &
Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.
Veruntamen multum valet deprecatio iusti assidua. Iacobo
teste. Christus verò mouetur per gratiam, in quantum est co-
condignus.

2. ¶ Porro post lapsum non potest quis sibi reparationem me-
reri ex se, nec ex condigno, quia non mouetur à spiritu sancto,
neque ex congruo. Nam peccatum interueniens congruentiam
impedit pro seipso sicut pro alio. Et sciendum quod quislibet
actus charitatis meretur absolute vitam eternam, sed per
peccatum sequens impeditur homo à consecutione effectus.
3. ¶ Denique id, ad quod se motio gratie extendit, cadit
sub merito. Motus autem gratie se extendit non solum ad
terminum motus, id est gloriam eternam, sed etiam ad pro-
gressum continuum usque ad finem, qui progressus in chari-
tatis augmento consistit. Charitas ergo seu gratia augeri po-
test per bonum opus, iuxta illud: Iustorum semita quasi lux
splendens procedit usque perfectum diem. Qui vniue

SVMMAE FID. ORTHOD. LIB. II. 239
est glorie. Et ergo Aug. ait: Charitas meretur augeri, quate-
nus aucta mereatur perfici. Quolibet etenim actu meritorio
meretur homo gratie augmentum sicut & gratie consumma-
tionem, seu vitam eternam. Sed quemadmodum vita eterna
non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim
augetur, sed suo tempore, scilicet cum fuerit homo ad gratie
amplioris susceptionem sufficienter dispositus.

4. ¶ Amplius autem, vita eterna cadit sub merito, in quan-
tum est terminus motionis diuine per gratiam hominem mo-
uentis. Liberum quippe arbitrium hominis est flexibile ad
bonum & malum. Et ergo dupliciter potest homo perseveran-
tiam in vno fortiri. Vno modo quando voluntas eius deter-
minatur ad bonum, sicut in patria. Secundo per motionem
diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum usque in finem.
Illud autem cadit sub merito hominis, quod ad liberum com-
paratur arbitrium seu motum ipsius, prout à deo dirigitur
tanquam terminus: non autem quod comparatur ad motum præ-
dictum velut principium. Ideoque perseverantia glorie, quæ
est terminus prædicti motus arbitrii, cadit sub merito: non au-
tem perseverantia viæ, sed dependet diuturnat ex motione
diuina, quæ est principium omnium meritum. Cuiusque
ergo gratia perseverantia datur, à deo gratis confertur.

5. ¶ Præterea eodem modo quo temporalia bona sunt homi-
nis bona, sic cadunt sub merito. Duplex est autem bonum ho-
minis, scilicet finale bonum, quod est simpliciter bonum, &
ea quæ ordinant atque perducunt ad illud, ut virtus & scien-
tia formata, & etiam temporalia prout sunt spiritualium in-
strumenta bonorum. Nam sic à deo iustis prouidetur, quan-
tum de temporalibus bonis necessarium est atque expediens.
Si verò considerentur bona temporalia secundum se & abso-
lute, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid:
sic quoque cadunt sub merito, non simpliciter, sed secundum
quid, in quantum aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec
in eis tamen finem constituit, neque finaliter ea à deo desi-
derat: sed potius verum diuinumque bonum finaliter cupit,
quod est deus sublimis & benedictus. A M E N.

Summa fidei orthodoxæ libri Secundi finis.



A decorative woodcut ornament, likely a tailpiece or initial, featuring a central diamond shape with intricate floral and foliate patterns extending to the corners. The design is symmetrical and detailed, with a central floral motif and scrolling vines and leaves filling the diamond and corner spaces.



