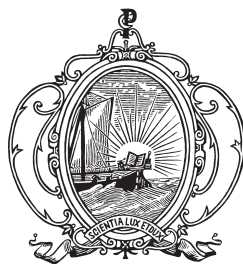


Bibliotheca
10.1.1

Durandi de Sancto Porciano
Scriptum super IV libros Sententiarum

Buch I, Prolog und dd. 1-3

Herausgegeben von
Guy Guldentops



PEETERS
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT
2019

DVRANDI DE SANCTO PORCIANO

SCRIPTVM SVPER IV LIBROS
SENTENTIARVM

Redactio B
Prologi et Distinctionum 1-3 libri Primi

<PROLOGVS
QVESTIO PRIMA
VTRVM THEOLOGIA SIT SCIENTIA>

- 5 [1] | Circa primum Sententiarum primo queritur utrum theologia sit scientia. Et arguitur quod non, quia scientia est uirtus intellectualis, ut patet ex VI Ethicorum; set theologia non est uirtus intellectualis; ergo non est scientia. Minor probatur, quia *uirtus est dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur VII Phisicorum; set theologia non disponit
10 nec perficit intellectum ad id quod est optimum intellectui, quia non facit claram euidenciam de hiis que tradit, sicut nec fides, ex cuius articulis procedit; clara autem euidencia ueritatis est illud quod est optimum intellectui; quare etc.
- [2] Item perfectior est habitus principiorum quam conclusionum,
15 quia habitus conclusionum dependet ex habitu principiorum et non econuerso; set fides, que est habitus principiorum ex quibus theologia procedit, non est uirtus intellectualis nec inter eas numeratur VI Ethicorum; ergo nec theologia est uirtus intellectualis; non ergo est scientia.
- 20 [3] In contrarium est quod dicitur Ieremie 9: *In hoc gloriatur qui gloriatur scire et nosse me*; loquitur autem de notitia non quacumque set de illa quam tradit Sacra Scriptura seu theologia; | ergo ipsa est scientia. π2va

*Ara Fira M7ra
Nira Oir Y3ira
Zira*

[4] Responsio. Quia in omni disputatione oportet supponere quid significatur per nomen, ideo antequam descendatur ad solutionem 25 questionis, oportet uidere quid importetur nomine theologie. Videtur autem theologia secundum suum nomen accipi tripliciter: uno modo prout dicit habitum quo cognoscimus ea que in sacra doctrina traduntur et ut in ea traduntur, et hoc rationabiliter; si enim scire ea que continentur in libris naturalibus ARISTOTILIS uel quorumcumque 30 aliorum philosophorum uocatur communiter naturalis philosophia, multo magis scire ea que in Sacra Scriptura continentur debet uocari theologia, quia naturalis philosophia *non* est scire *quid* *M7rb* ARISTOTILES uel | alii philosophi *senserunt, set* quid *habeat ueritas rerum* naturalium; unde ubi deuiat mens ARISTOTILIS a ueritate rerum, 35 non est scientia scire quid ARISTOTILES senserit, set potius error; set uere theologia est scire mentem ILLORVM qui sacrum canonem Spiritu Sancto inspirante tradiderunt, quia intellectus EORVM numquam deuiavit a ueritate rerum.

[5] Secundo modo accipitur theologia pro habitu quo fides et ea que 40 in Scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus. Et sic accipit eam beatus AVGVSTINVS libro XIV De Trinitate dicens quod huic scientie *illud tantummodo* tribuitur *quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur;* et subdit immediate: *Qua scientia non pollent fideles plurimi, quamuis* 45

polleant fide plurimum; aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud autem scire quomodo hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur; quod | proprio uocabulo APOSTOLVS scientiam Orv appellare uidetur. Verba sunt AVGVSTINI. Ex quibus satis apparet quod
 50 ipse uocat scientiam theologie habitum quo fides et Scriptura defenduntur et declarantur. Sic etiam accipit et intendit eam tradere MAGISTER SENTENTIARVM in Prologo dicens sic: *Fidem nostram aduersus errores carnalium hominum Dauitice turris clipeis munire uel potius munitam ostendere ac theologiarum inquisitionum abdita aperire*
 55 *necnon et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo nostre intelligentie notitiam tradere studuimus.* Dicit autem *munitam ostendere*, quia utitur auctoritatibus sanctorum, AVGVSTINI et ALIORVM, qui suis dictis fidem defenderant et declarauerant.

[6] Tertio modo accipitur theologia communius, nescio tamen si
 60 uerius, | pro habitu eorum que deducuntur ex articulis fidei et ex dictis Frb Sacre Scripture, sicut conclusiones ex principiis, et hic modus uertitur nunc communiter *in ore loquentium.*

[7] Hac distinctione premissa dicendum est quod si theologia accipiatur primo modo, scilicet pro habitu quo cognoscuntur ea que
 65 in sacra doctrina traduntur et modo quo in ea traduntur, theologia | M7va non differt a fide. Cuius ratio est quia que in sacra doctrina traduntur

N2rbO3r ut sic solum diuina auctoritate tenentur; | sic autem assentire eis, scilicet ut diuina auctoritate sunt tradita, solius fidei est; et ideo theologia sic accepta non differt a fide. Propter quod querere utrum theologia sic accepta sit scientia, idem est ac si quereretur utrum fides 70
Y31rb sit | scientia et non solum utrum cum fide stet scientia de eodem. Et quia nullus umquam dubitauit an fides formaliter sit scientia, nisi loquendo largissime de scientia, sicut loquitur beatus AVGVSTINVS De uidendo Deum dicens quod illud dicimur | *scire* quod *credimus* 75
π2vb *testimonio aliorum*, ideo hic sensus questionis ad presens dimittatur.

[8] Si autem theologia accipiatur secundo modo, scilicet pro habitu quo fides et ea que in sacra doctrina traduntur, defenduntur et declarantur, sic fides et theologia sunt de eodem, nisi quod illud quod tradit fides sola auctoritate tradit theologia ratione. Et ideo querere utrum theologia sic accepta sit scientia, est querere utrum de eodem 80 simul possit haberi fides et scientia.

[9] Accipiendo autem tertio modo theologiam, sicut communiter
A1rb accipitur, | scilicet pro habitu eorum que deducuntur ex articulis fidei et ex dictis Sacre Scripture, sicut conclusiones ex principiis, sic querere utrum theologia sit scientia, est querere utrum ex articulis fidei 85 possit aliquid demonstratiue concludi quod sit uere scitum.

[10] Et hiis duobus modis ultimis tractabitur questio: primo utrum de eodem possit esse fides et scientia; secundo utrum ex articulis fidei possit deduci aliqua conclusio uere scita.

90 Quantum ad primum articulum distinguendum est de fide, quia possumus loqui de ea uel secundum eius generalem et formalem rationem, et sic nichil prohibet quin de eodem possint simul esse in eodem homine fides et scientia, uel secundum specialem materiam de qua est fides et de qua specialiter loquuntur theologi; et quia talis
 95 materia non est demonstrabilis aut simpliciter | aut | saltem uiatori, *M7vb*
 non propter rationem formalem fidei, set propter condicionem *Z1rb*
 materie de qua est fides et propter statum uie, ideo cum tali fide non stat scientia in uiatore.

[11] Primum patet dupliciter, primo sic: illa quorum rationes
 100 formales et completiue sunt compossibiles et ipsa sunt compossibilia; set sic est de fide et scientia; quare etc. Maior de se patet. Minor probatur, quia formalis et precisa ratio scientie est assentire per demonstrationem, formalis autem et precisa ratio fidei est assentire per auctoritatem (nec fiat uis | si sumantur actus pro habitibus); hee *O3v*
 105 autem rationes sunt compossibiles. Quod patet primo per experientiam quam unusquisque habet in se ipso; si enim aliquis primo assentiat conclusioni huic sibi dicte a perito astrologo quod luna est minor terra, deinde processu temporis acquirat medium demonstratiuum eiusdem conclusionis, utpote quod ipsa eclipsatur

per umbram terre, que est minor terra, quia semper procedit in 110
 conum minuendo donec deficiat, constat quod sicut stat auctoritas
 cum ratione concordante auctoritati, sic assensus per auctoritatem
 cum assensu per rationem, licet habenti rationem demonstratiuam
 non sit necessaria auctoritas, ita quod demonstratio bene excludit
 necessitatem auctoritatis, set non compossibilitatem. Secundo, quia 115
F1va quando duo assensus sunt eiusdem rationis, illud quod | causat uel
 saltem inclinatur ad unum non tollit per se alterum, set potius confirmat
 ipsum; set demonstratio sequens auctoritatem et fidem et precedens
 aliam facit quod facilius credatur iterato auctoritati dicentis; illius
 enim dictis magis accommodaretur fides cuius auctoritatem sequuta est 120
 euidens demonstratio; ergo demonstratio sequens auctoritatem et
 assensum habitum per eam neutrum euacuat, set potius confirmat. Et
 sic patet minor; sequitur ergo conclusio.

[12] Set dicet ALIQUIS quod de ratione fidei est plus quam
 assumptum sit, quia fides est habitus quo assentimus alicui 125
 conclusioni *propter auctoritatem dicentis solum*, propter quod cum fide
M8va non potest stare | scientia ratione exclusionis importate per hoc quod
 dico “solum”. Set istud non ualet, quia li solum potest facere
 exclusionem respectu fidei uel respectu habentis fidem. Si respectu
N2va fidei, uera est propositio sub | hoc sensu: fides facit assentire | propter 130
Y31va auctoritatem dicentis solum, idest fides non facit assensum | nisi illum
O1v

qui est per auctoritatem; et hoc est uerum. Si autem li solum faciat exclusionem respectu habentis fidem generaliter, falsa est; est enim sensus: fides facit assentire propter auctoritatem dicentis solum, idest
 135 habens fidem non assentit nisi propter auctoritatem tantum; et hoc est falsum, quia potest habere cum auctoritate rationem et cuilibet assentire etiam si alterum deesset; licet enim fides non causet assensum nisi illum qui est per auctoritatem, non tamen excludit omnem alium. Quod patet, quia sicut fides facit assentire propter auctoritatem solum,
 140 sic scientia facit assentire propter demonstrationem solum; set in scientia li solum non facit exclusionem alterius assensus respectu scientis absolute, set tantum respectu scientie; sciens enim non solum assentit conclusioni scite propter demonstrationem, set quandoque propter experimentum sumptum ex singularibus ex quibus
 145 concluditur uniuersale, sicut perspectiuus potest habere scientiam suorum principiorum per demonstrationem superioris scientie, scilicet geometrie, et nichilominus eis assentit uia experientie; ergo similiter in proposito; quare etc.

[13] Secunda ratio principalis talis est: si fides et scientia non possent
 150 simul esse in eodem et de eodem, hoc esset propter aliquam repugnantiam uel oppositionem; set nulla est talis, ut probabitur; ergo etc. Maior est euidens. Probatio minoris, quia si esset aliqua repugnantia inter fidem et scientiam, illa esset uel ex parte causarum seu mediorum uel ex parte obiectorum uel ex parte actuum; non ex
 155 parte mediorum uel | causarum, quia auctoritas, que causat fidem, et *O2r*

M8rb demonstratio, que causat scientiam, compatiuntur se in eodem et de |
 eodem, ut de se patet; nec ex parte obiectorum, quia quando formales
 rationes obiectorum duorum habituum habent secundum se
 repugnantiam, impossibile est quod illi habitus habeant idem
 obiectum, neque respectu eiusdem hominis neque respectu 160
 diuersorum; set secundum OMNES fides et scientia respectu
 diuersorum hominum possunt habere idem obiectum et sub eadem
 reali ratione quantum est ex parte obiecti; eclipsim enim quam scit
 astrologus credit rusticus. Ergo ex parte obiectorum secundum se non
 est aliqua repugnantia inter scientiam et fidem. 165

Arva [14] Item nec ex parte actuum, quia si aliqua repugnantia |
 parte actuum, illa esset secundum euidens et ineuidens, quia, ut
 QVIBVSDAM uidetur, scientia facit de conclusione euidenciam, fides
 autem facit ineuidenciam. Set istud non ualet, quia multum refert
 dicere quod fides non faciat de conclusione euidenciam et quod faciat 170
 de ea ineuidenciam. Primum enim uerum est, scilicet quod fides non
 facit euidenciam de conclusione credita. Secundum tamen est falsum,
 scilicet quod faciat ineuidenciam, hoc est cognitionem oppositam
 euidenci; solum enim facit assensum per auctoritatem, qui etsi
 secundum se non sit euidens, compatitur tamen secum alium 175
 assensum euidencem causatum per alium habitum, nec est aliqua
Frvb consequentia: “fides | non facit euidenciam; ergo facit ineuidenciam
 impossibilem euidencie”, quia non oportet quod illud quod non
 causat habitum causet priuationem impossibilem habitui; sicut

180 illud quod non facit me uidentem non oportet quod faciat me cecum,
 similiter non oportet quod fides, que non facit euidenciam, faciat
 assensum ineudentem impossibilem cuilibet euidencie; et sic patet
 minor; sequitur ergo conclusio.

[15] Set contra hoc opponitur dupliciter: primo, quia non plus
 185 opponuntur scientia et opinio quam scientia et fides, ut uidetur; set
 idem homo non potest simul et de eodem habere scientiam | et *M8va*
 opinionem, ut patet ex fine I Posteriorum; ergo nec scientiam et
 fidem; secundo, quia si | scientia non euacuat fidem, fides poterit *Z1va*
 remanere in patria cum scientia beatorum, quod uidetur esse contra
 190 APOSTOLVM Cor. 13; quare etc.

[16] Dicendum ad primum quod non est omnino simile de
 opinione respectu scientie et de fide respectu eiusdem, quia si de
 ratione opinionis est quod opinans putet illud quod opinatur posse
 aliter se habere, sicut uidetur innuere ARISTOTILES, ubi supra, cum
 195 *scire sit causam cognoscere* propter quam res est, *et quoniam impossibile*
est aliter se | habere, ut dicitur in principio Posteriorum, clarum est *Y31vb*
 quod scire et opinari directe opponuntur; | propter quod non possunt *N2vb*
 simul esse in eodem homine de eadem conclusione, immo plus quod
 nec in aliquo potest esse opinio uera de illa conclusione de qua alius
 200 habet scientiam, quia conclusionem scitam impossibile est aliter se
 habere. Si ergo opinans credat eam posse aliter se habere, decipitur;
 quare etc. Et hoc uidetur innuere ARISTOTILES in fine I

O2v Posteriorum, ubi dicit quod *de* | *eodem potest esse opinio et scientia,*
sicut de eodem potest esse opinio uera et falsa; set de ratione fidei non
 est aliquid quod scientie opponatur, ut dictum est prius; et ideo non 205
 est simile. Si uero de ratione opinionis solum esset quod opinans
 assentiret conclusioni per medium probabile, sicut credens assentit per
 auctoritatem, sic possent in eodem respectu eiusdem conclusionis
 simul esse scientia et opinio nec esset aliqua oppositio seu repugnantia,
 quia medium probabile licet non concludat quod impossibile sit 210
 conclusionem aliter se habere, tamen non concludit oppositum,
 scilicet quod possibile sit eam aliter se habere quantum est ex natura
 rei, set solum concludit quod sic est; propter quod sicut propositio de
 inesse stat cum necessaria et contingente, quamuis contingens et
 necessaria non stent simul, sic scientia, per quam scitur quod necesse 215
M8vb est conclusionem | sic esse, et opinio, per quam concluditur absolute
 sic esse, possunt stare simul, quamuis opinio primo modo accepta,
 scilicet per quam iudicatur quod possibile est conclusionem aliter se
 habere, non possit stare cum scientia. Et quamuis per istam uiam non
 uideatur incedere PHILOSOPHVS, set potius uideatur intendere quod de 220
 ratione opinionis sit quod opinans credat conclusionem posse aliter se
 habere, tamen ipsa uidetur probabilior; sufficit enim ad ueram
 opinionem quod opinans aduertat quod medium non infert
 conclusionem necessariam, set ex hoc non sequitur quod ipsa non sit
 necessaria eo quod sicut uerum potest concludi ex falsis, sic 225

necessarium ex contingentibus. Isto ergo modo potest stare opinio cum scientia, sicut et fides. Et de opinione dicit hoc clare frater THOMAS libro III distinctione 31 articulo *utrum fides euacuetur* in patria, in solutione quarti argumenti.

- 230 [17] Ad secundum dicendum est quod habitus fidei potest stare cum uisione clara in transitu, sicut fuit in raptu Pauli et per eandem rationem potest manere in beatis, in quibus est uisio permanens et habituata, quia que possunt simul esse in uno instanti possunt simul esse et | semper. Quod autem dicitur Cor. 13: *Cum autem uenerit* *F2ra*
- 235 *quod perfectum est* etc., pro tanto dicitur quia enigma fidei, quod eam concomitatur nunc, pro eo quod diuina non sunt nobis per se nota nec ex per se notis deducta, *euacuabitur*, quia uidebimus Deum *facie ad faciem*; set quantum est de natura habitus absolute, stare potest cum scientia uel uisione.
- 240 [18] Sic igitur patet quod considerando fidem secundum generalem et formalem rationem fidei nichil prohibet quin fides et scientia sint simul respectu eiusdem obiecti. Si autem accipiat fides secundum aliquam specialem materiam de qua est, utpote fides articulorum, | *M9ra*
- 245 talibus sic habent fidem quod de eis non possunt habere scientiam proprie dictam, non propter formalem rationem fidei, set propter

condicionem materie, que non est demonstrabilis aut simpliciter aut huic, scilicet uiatori, et hoc ex naturalibus, supposita etiam fide. Secundo ostendetur quod nullus uiator potest de talibus habere scientiam etiam miraculose. 250

[19] Quantum ad primum ostendentur tria. Primum est quod non potest demonstrari quod sic sit sicut dicit articulus; secundum est quod non potest demonstrari quod articulus nichil | impossibile includat; tertium est quod rationes adducte contra articulum non possunt solui sic quod scientifice constet de earum solutione. 255

[20] Primum patet, quia si articulus posset demonstrari, aut hoc esset a priori et per causam aut a posteriori et per effectum; non primo modo, quia articulus Trinitatis causam non habet, articulus autem incarnationis | et quidam alii licet causam habeant, illa tamen causa quo ad articuli existentiam actualem est uoluntas diuina, que 260
N_{3ra} secundum se ignota est | nobis; ergo articuli non possunt demonstrari
O_{3v} a priori. | Item nec a posteriori siue per effectum, quia effectus ducit in cognitionem cause secundum illud quod ab ea procedit; set nullus effectus apparens nobis procedit a Deo nisi secundum illud quod est 265
Z_{1vb} rationem scientie, potentie et uoluntatis, ut infra | patebit; ergo nullus effectus potest nos ducere in cognitionem Dei quantum ad

distinctionem personarum, set solum quantum ad unitatem essentie et
 attributorum essentialium; omnes autem articuli includunt articulum
 270 Trinitatis aliquo modo, sicut articuli pertinentes ad humanitatem
 Christi includunt distinctionem persone Filii ab aliis, sicut esse
 incarnatum, passum, resurrexisse | et huiusmodi; quare etc. Item *Mgrb*
 demonstrationi assentit homo necessario uelit nolit, set articulis *non*
 assentit homo *nisi* libere *uolens*, ut dicit AVGVSTINVS; alioquin gentiles
 275 philosophi potuissent et adhuc possent necessitari rationibus nostris
 ad assentiendum articulis fidei, quod non est uerum; ergo articuli non
 possunt demonstrari nec aliquis adhuc uisus est qui demonstratiue
 probauerit quod ita sit sicut ponit articulus.

[21] Secundum patet, scilicet quod non potest demonstrari | quod *O4r*
 280 articulus nichil impossibile includat, quia talis demonstratio, cum non
 possit esse a priori et per causam propter illa que dicta sunt prius,
 sumeretur ex hiis que apparent in creaturis; set apparentia in creaturis
 magis uidentur concludere impossibilitatem articuli quam
 possibilitatem; ergo etc. Minor probatur, quia in creaturis apparet
 285 quod impossibile est supposita distingui per relationes, set
 distinguntur necessario per aliqua absoluta; cuius oppositum ponitur
 in articulo Trinitatis.

Item in creaturis natura completa in genere substantie constituit
 proprium suppositum nec potest subsistere in supposito alieno; cuius

oppositum includit articulus incarnationis; et similiter est in aliis; ergo 290
F2rb ex hiis que | apparent de creaturis magis posset concludi impossibilitas
 articulorum quam possibilitas.

Item quidquid est in Deo intrinsece necesse est ibi esse, et quod in
 Deo non est impossibile est ibi esse (neque enim aliquid potest Deo
 aduenire contingenter aut ab ipso recedere quo ad illa que sunt 295
π4vb intrinseca); set Deum esse trinum in personis est Deo intrinsecum; |
 ergo necessarium est Deum esse trinum uel impossibile est non esse
 trinum; set non potest demonstrari quod Deus sit trinus, ut probatum
 est; ergo nec demonstrari potest quod possibile sit Deum esse trinum;
M9va ad unum enim sequitur | aliud, ut dictum est. 300

Item *meritum fidei consistit in difficultate actus* eius; set si posset
 demonstrari quod articulus est possibilis, actus fidei circa articulum
 nichil uel modicum difficultatis haberet; non enim est multum
 difficile credere illud esse factum quod demonstratur possibile fieri;
 ergo hec positio tollit uel quasi tollit meritum fidei, quod est 305
 inconueniens; igitur nullo modo potest demonstrari quod articulus sit
 possibilis.

[22] Tertium patet, scilicet quod non omnes rationes adducte contra
 articulum possunt solui sic quod clare et scientificè constet de earum
 solutione. Ad quod uidendum notandum est quod ratio que adducitur 310
 contra articulum aut peccat in forma arguendi, et tunc potest eam
 soluere scientificè quicumque scit artem libri Elenchorum, aut

peccat in materia eo quod assumit falsam propositionem, utpote si
 argueretur sic: semper in distinctis suppositis est distincta natura; set
 315 in diuinis natura non potest distingui; ergo nec supposita. Ratio ista
 non peccat in forma, set in materia, quia maior propositio non est
 uera uniuersaliter, sicut assumitur, set tantum in creaturis. Cum igitur
 talis ratio sic soluitur per interemptionem propositionis que solum
 habet instantiam in proposito de quo queritur, scilicet in diuinis,
 320 numquid potest clare et scientificè constare de tali solutione? Certe
 non, ut uidetur, quia per idem et eodem modo constat de falsitate
 propositionis affirmatiue et de ueritate negatiue sibi opposite, quia
 eadem est causa utriusque; set de ueritate huius negatiue, scilicet quod
 in diuinis non distinguatur natura distinctione suppositorum | nec *O4v*
 325 econuerso, non potest | constare clare et scientificè, set solum per *N3rb*
 fidem, que hoc ponit; ergo de falsitate affirmatiue sibi opposite,
 scilicet quod semper distinguatur natura ubicumque distinguntur
 supposita, non potest constare clare et scientificè, | set solum per *M9vb*
 fidem.

330 [23] Sic igitur patet quod considerando fidem secundum specialem | *Y32rb*
 materiam de qua est, que materia non est demonstrabilis aut
 simpliciter aut huic, scilicet uiatori, qualis est fides articulorum, fides
 et scientia non stant simul in eodem et de eodem, quia uiatori
 demonstrari non potest quod ita sit sicut ponit articulus, nec quod
 335 articulus sit possibilis, nec rationes contra articulum adducte possunt

solui clare et scientificè. De fide sic accepta intelligitur quod dicit APOSTOLVS Heb. II, quod est *argumentum non apparentium*; et illud AVGVSTINI: *Fides est credere quod non uides*; et illud quod dicit frater THOMAS Secunda Secunde questione I articulo 5. *Sermones enim solum accipiendi sunt secundum materiam de qua sunt.* 340

[24] Secundo ostendendum est quod nullus uiator manens uiator potest habere claram euidentiã seu scientiam proprie dictam de articulis, etiam miraculose. Circa quod proceditur sic, quia primo ponetur opinio que dicit contrarium cum rationibus suis, secundo arguetur contra eam, et tertio soluentur rationes pro ea adducte. 345

[25] Opinio in summa talis est. Dicunt QUIDAM quod de Deo et de rebus aliis potest haberi duplex cognitio, scilicet intuitiua et abstractiua. Intuitiua | cognitio secundum EOS est que habetur de re presente secundum suam actualem et realem existentiam, sicut cum aliquis uidet colorem in pariete uel rosam sibi presentem realiter; 350
F2va abstractiua uero est per quam cognoscitur res solum | quantum ad suam quiditatem, que abstrahit ab esse, fuisse et fore, sicut cognoscitur rosa absens uel que omnino non est. Primam cognitionem, scilicet intuitiuam, non potest habere uiator de Deo in uia, quia talis cognitio est beatifica et contradictionem implicat quod purus uiator sit beatus, 355
ZI'ra quia iam non esset uiator, set comprehensor; set secundam

cognitionem, scilicet abstractiuam, potest | purus uiator habere de *Miora*
 Deo cognoscendo perfecte eius quiditatem et ea que quiditati
 contingunt, sicut esse trinum in suppositis et huiusmodi que fide
 360 tenemus. Et huius opinionis triplex est ratio.

[26] Prima talis est: quicumque perfecte et quiditatiue potest
 cognoscere subiectum potest cognoscere predicatum et per consequens
 principium complexum ex subiecto et predicato; set purus uiator
 potest perfecte cognoscere Deum quiditatiue; ergo potest cognoscere
 365 perfecte omne predicatum quod ei inest, puta esse trinum et
 huiusmodi, et principium complexum ex subiecto et predicato. Maior
 probatur, | quia in subiecto uirtualiter continetur predicatum et rursus *Osr*
 propositio cognoscitur ex cognitione terminorum; *principia* enim
cognoscimus inquantum terminos cognoscimus, et ideo ad perfectam
 370 cognitionem subiecti sequitur perfecta cognitio omnium que ei insunt
 et propositionum que inde formari possunt. Minor probatur
 tripliciter. Primo sic: illud quod potest facere essentia diuina, si esset
 actualiter presens intellectui in ratione obiecti mouentis, potest
 uoluntas diuina facere, dato quod essentia diuina non sit realiter
 375 presens in ratione obiecti. Et hoc probatur statim, quia quidquid Deus
 potest facere mediantibus causis secundis potest facere sine eis; cum
 igitur uoluntas diuina sit causa uniuersalis et simpliciter prima
 respectu omnis motionis, ratio autem obiecti sit causa particularis et

secundaria, quidquid Deus potest facere mediante presentia essentie sue in ratione obiecti, illud potest facere sine tali presentia per solam uoluntatem; set presentia essentie diuine in ratione obiecti causat in intellectu cognitionem sui quiditatiuam perfectam; ergo sine tali presentia uoluntas diuina potest eandem cognitionem causare. 380

[27] Secunda talis est: quidquid Deus potest causare in intellectu nostro mediante uoluntate potest sine ea per eandem rationem que prius dicta est; set Deus mediante uoluntate nostra causat in intellectu nostro assensum respectu articulorum fidei; ergo sine uoluntate | nostra potest causare talem assensum; set cum talis assensus non esset ex uoluntate inclinante intellectum, oporteret | quod esset ex euidencia articuli, et si non intuitiua, tamen abstractiua; quare etc. 385

M_{10rb}

N_{3va}

[28] Tertia talis est: illud potest conferri uiatori quod non ponit ipsum extra terminum uie; set cognitio abstractiua de Deo non ponit hominem extra terminum | uie cum non sit beatifica; ergo potest uiatori communicari. 390

Y_{32va}

[29] Hiis rationibus non obstantibus non uidetur possibile quod talis cognitio de Deo possit communicari uiatori. Quod probatur primo sic: impossibile est cognitionem abstractiuam cuiuscumque rei esse primam, set necessario sequitur aliam priorem ex qua deducitur; set in puro uiatore non potest precedere aliqua cognitio ex qua cognitio abstractiua de Deo possit deduci; ergo impossibile est quod cognitio abstractiua de Deo communicetur uiatori. Maior et minor probantur, maior quidem inductione et ratione. Inductione sic: Deus 395 400

nichil cognoscit abstractiue, puta res antequam | sint, nisi *F2vb*
 cognoscendo essentiam suam intuitiue; similiter et angelus primo
 405 intuitiue cognoscit essentiam suam et ex ea deducitur cognitio aliorum
 abstractiua; similiter experimur in nobis quod omnem cognitionem
 abstractiuam precedit aliqua cognitio sensitua intuitiua; et similiter
 est in brutis, si habeant aliquam cognitionem abstractiuam; non sunt
 autem plura cognoscentia quam Deus, angelus, nos et bruta; quare etc.
 410 Ratione sic: non ens non cognoscitur nisi per relationem ad ens nec
 ens in potentia nisi per relationem ad | ens in actu, ut habetur IX *O5v*
 Metaphisice; ergo primum cognitum a quocumque est ens actu et
 secundum suam actualitatem realem; talis autem cognitio uocatur
 intuitiua; ergo prima cognitio non potest esse abstractiua. Et hec fuit
 415 maior.

[30] Minor probatur, scilicet quod in puro uiatore non potest
 precedere aliqua cognitio ex qua possit cognitio abstractiua de Deo | *M10va*
 deduci, quia illa cognitio uel esset eiusdem cogniti, scilicet Dei, uel
 alterius; non alterius, quia illud esset aliquid creatum; ex nullo autem
 420 creato potest deduci cognitio Dei qua sciatur uel deducatur articulus,
 ut prius probatum est. Si eiusdem, ergo cognitio intuitiua de Deo
 precedit necessario abstractiuam cognitionem de eodem. Tunc
 arguitur sic: quandocumque due cognitiones sic se habent quod
 secunda necessario supponit primam, cui non potest communicari

prima, nec secunda; set cognitio abstractiua et intuitiua de Deo sic se 425
 habent quod abstractiua supponit necessario intuitiuam, ut probatum
 est; ergo cum uiatori non possit communicari intuitiua, cum sit
 beatifica, ut IPSIMET dicunt, impossibile est quod ei communicetur
 abstractiua. Si autem dicatur quod cognitio abstractiua de Deo
 dependet ex intuitiua in fieri et acquiri, non autem in facto esse, et 430
 ideo in beato facto uiatore remaneret cognitio abstractiua, sicut facto
 ceco de uidente posset remanere in eo cognitio abstractiua de
 coloribus, quamuis non intuitiua, contra hoc est quod saltem uiatori
 puro numquam preexistenti comprehensori non potest communicari
 cognitio Dei abstractiua, set oportet quod primo sit comprehensor et 435
 de comprehensore fiat uiator. Adhuc credo quod nec hoc sit possibile,
 quia cognitio abstractiua que sequitur intuitiuam ex qua causatur et ea
 recedente remanet, fit per modum memorie; set omnis cognitio
 memoratiua supponit aliam ex qua deducitur; ergo et ista. Tunc, ut
 prius, aut supponit cognitionem eiusdem aut alterius; non alterius 440
Zi'rb propter ea que dicta sunt; ergo eiusdem; non abstractiuam, quia de |
 ista quereretur, ut prius, et procederetur in infinitum; ergo intuitiuam;
Miovb set ista non manet in | comprehensore facto uiatore; quare etc.
 [31] Secundo patet idem sic: cognitio abstractiua de Deo aut est
 eque perfecta ut intuitiua aut perfectior aut minus perfecta; si eque 445
 perfecta uel perfectior, sicut illa est beatifica, sic et ista, et tunc una
 non potest communicari plus quam alia. Si dicatur quod sit minus

perfecta, contra: Deus non habuit ab eterno de rebus creatis
 cognitionem | intuitiuam, set abstractiuam, cum res create ab eterno *N3vb*
 450 non fuerint Deo presentes secundum suam existentiam realem; nunc
 autem habet de eis cognitionem intuitiuam; si ergo intuitiua perfectior
 est quam abstractiua, sequitur quod Deus profecerit in cognitione
 procedendo de imperfecto ad perfectum; quod est inconueniens.

[32] Tertio, quia si uiator potest | de Deo habere cognitionem *O6r*
 455 abstractiuam, aut essentia diuina representatur ei in se et per se aut per
 aliud; si in se et per se, iam non est abstractiua, set intuitiua; si per
 aliud, | aut | illud est cognitum et ratio cognoscendi Deum aut est sola *Y32vb*
 ratio cognoscendi, ut species uel aliquid huiusmodi; si sit cognitum et
 ratio cognoscendi, cum sit creatum, ex quo aliud est a Deo, *F3ra*
 460 impossibile est quod per illud cognoscatur Deus perfecte et
 quiditatiue, ut prius deductum est; si uero sit ratio sola cognoscendi,
 ut species, sic adhuc impossibilius est quod per tale medium essentia
 diuina perfecte et quiditatiue representetur et cognoscatur; et hoc ad
 465 presens supponatur, quia clare probabitur in IV libro, quando
 queretur utrum essentia diuina possit uideri per speciem uel sine
 specie.

[33] Ad rationes alterius opinionis respondendum est: ad primam
 concedendo totum processum usque ad illud quod dicitur quod
 cognitio essentie diuine perfecta et quiditatiua potest communicari
 470 uiatori; hoc enim negandum est. Et ad primam | probationem *M1rra*
 dicendum quod deficit tripliciter: primo, quia quando dicitur quod

illud quod Deus potest facere mediante causa secunda potest facere sine ea, intelligendum est de causis realiter differentibus et non solum secundum rationem, ex quo de re agitur (idem enim realiter non potest facere aliquid sine se ipso); Deus autem acceptus sub ratione uoluntatis et sub ratione obiecti non differt a se ipso realiter et ideo nichil reale potest facere acceptus sub una ratione sine alia, quia sola ratio res non mutat. Quod patet per simile: sicut enim uoluntas habet rationem prime cause respectu sui ipsius in ratione obiecti, ita habet respectu potentie, quia potentia diuina nichil facit nisi quod uoluntas imperat; set uoluntas diuina imperans nichil potest facere sine potentia exequente; ergo nec uoluntas diuina potest facere sine obiecto mouente ad illud quod ipsa nata est facere sub ratione obiecti mouentis.

[34] Secundo deficit, quia ISTI uel SEQVACES EORVM dicunt quod essentia diuina sub ratione obiecti non facit nec potest facere aliquam intellectionem creatam eo quod illud quod facit obiectum sub ratione obiecti facit ex necessitate nature, Deus autem nichil creatum producit ex necessitate nature. Tunc arguitur sic contra EOS: illud quod faceret essentia diuina presens in ratione obiecti facit uoluntas diuina sine tali presentia; | set essentia diuina presens sub ratione obiecti nullam intellectionem causaret, ut IPSI dicunt; ergo uoluntas diuina per hanc rationem nullam causabit, nec intuitiuam nec abstractiuam.

[35] Tertio, quia ratio EORVM concludit oppositum eius quod
 495 intendunt, sic: quod potest facere essentia diuina presens intellectui
 sub ratione obiecti, hoc potest facere uoluntas diuina sine tali
 presentia, ut dicunt; set essentia diuina presens in ratione obiecti
 causat de se cognitionem intuitiuam; | ergo sine tali presentia uoluntas *M1rrb*
 diuina potest causare cognitionem intuitiuam; quod contradicit alteri
 500 dicto, scilicet quod cognitio intuitiua est solum de re existente presenti
 | in sua actuali existentia. Set ad hoc dicunt QUIDAM sequentes hanc *O6v*
 opinionem quod in hoc argumento est fallacia consequentis a duabus
 causis ueritatis ad unam, eo quod essentia diuina presens intellectui
 causat duplicem cognitionem de se: unam abstractiuam ratione
 505 quiditatis, aliam intuitiuam ratione presentie realis; primam potest
 causare uoluntas diuina in absentia obiecti, non autem secundam; pro
 utraque autem uerificaretur propositio assumpta, descenditur autem
 ad unam, scilicet ad intuitiuam; et ideo est fallacia. Istud autem nichil
 ualet, quia aut arguitur ex indefinitis aut ex uniuersalibus; si ex
 510 indefinitis, nichil concluditur; si ex uniuersalibus, cum uniuersalis
 propositio non possit uerificari nisi pro omnibus contentis sub
 subiecto, oportet dicere quod si argumentum ualeat, quod omnem
 cognitionem quam posset facere essentia diuina presens in ratione
 obiecti posset facere uoluntas diuina sine tali presentia, | et ita | poterit *N4ra*
 515 causare intuitiuam, sicut abstractiuam, uel argumentum nichil | ualet.

O7r
F3rb

[36] Ad secundam rationem dicendum est quod ipsa dupliciter deficit: primo, quia dato quod uoluntas diuina possit per se ipsam causare in intellectu nostro assensum articulorum quem causat mediante uoluntate nostra, tamen non oportet quod iste assensus esset ex rei euidentiā, set ex inclinatione diuina, sicut ipsum argumentum 520 assumit. Secundo, quia si illud idem debet causare uoluntas diuina sine inclinatione uoluntatis quod faceret cum ea, cum inclinatio uoluntatis | non causet nisi assensum et intellectum enigmaticum, nec uoluntas diuina per hanc rationem causabit nisi enigmaticum intellectum. 525

Mirva [37] Ad tertium dicendum | est quod non omne illud est communicabile homini uiatori quod non poneret ipsum extra terminum uie; multa enim alia contradicunt homini quam esse uiatorem; unde si homo fieret angelus in puris naturalibus, adhuc esset uiator et tamen hoc non est ei communicabile; patet igitur quod de 530 articulis fidei | non potest uiator habere scientiam, neque ex naturalibus cum fide neque miraculose, ut declaratum est.

[38] Cum igitur theologia accepta pro habitu quo fides et ea que tradit Scriptura declarantur et defenduntur ex quibusdam principiis nobis notioribus, sic de eisdem de quibus est fides articulorum, qui 535 sunt omnino indemonstrabiles uiatori, patet quod theologia uie non *O7v* est proprie scientia. Et sic patet primus | articulus huius questionis.

[39] Nunc uidendum est de secundo articulo, scilicet utrum *π5ra*
 theologia accepta pro habitu eorum que deducuntur ex articulis, sicut
 540 conclusiones ex principiis, sit uere et proprie scientia. Sic enim, ut
 dictum | fuit prius, theologia sumitur communius, nescio tamen si *π5rb*
 uerius; quod pro tanto dico, quia ea que QUIDAM dicunt deduci ex
 articulis magis adducuntur secundum ueritatem ad sustinendum uel
 declarandum articulum. Verbi gratia ex hoc quod articulus Trinitatis
 545 ponit quod in diuinis sunt tres persone et una essentia, deducitur
 tamquam conclusio quod distinctio personarum est per relationes et
 non per aliquid absolutum; similiter ex hoc quod articulus ponit quod
 Filius Dei est homo, deducitur quod habet ueram carnem, non
 fantasticam, ut ponunt MANICHEI. Set secundum ueritatem ista magis
 550 adducuntur ad sustinendum uel declarandum articulum; propter hoc
 enim dicimus distinctionem diuinarum personarum fieri per relationes
 et non per absoluta, ut sustineamus | qualiter articulus possit esse *M1rb*
 uerus; si enim fieret per absoluta, sequeretur necessario quod fieret uel
 per essentiam diuinam, et tunc ipsa plurificaretur, quod est
 555 impossibile, aut per aliquid absolutum additum essentie, et tunc esset
 uera et realis compositio in Deo, quod rursus est impossibile. Vt ergo
 articulus Trinitatis, qui secundum rationem humanam multum est
 obscurus et dubius, sustineatur aliquantulum tamquam possibilis,

adducimus illud quod dictum est ad sustinendum articulum, non deducimus principaliter ex articulo. Similiter quod dicimus Filium Dei habere ueram carnem et non fantasticam, adducimus ad declarandum qualiter intelligatur articulus qui ponit quod Filius Dei est homo, scilicet quod est homo uerus, non secundum apparentiam solum. Et isto modo usus est saluator uolens declarare Apostolis articulum sue resurrectionis, LVCE ultimo, ubi dicit: *Palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis habere.* Certe poterat concludere: “Ego resurrexi uere; ergo habeo carnem ueram”; set non sic fecit, immo econuerso ad declarandum articulum sue resurrectionis adduxit quod dictum est de ueritate carnis. Et eodem modo potest quidem deduci ex hoc quod Filius Dei est uerus homo, quod ipse habeat ueram carnem, nec est magna philosophia, immo forte est petitio principii; credo tamen quod principalius adducatur ad insinuandum | intellectum articuli modo quo dictum est.

F_{3va}

[40] Verum quia *loquendum est ut plures*, plures autem sunt qui utuntur nomine theologie pro habitu eorum que deducuntur ex articulis, hoc etiam modo deducatur questio utrum theologia sic accepta sit proprie scientia. Circa hoc est triplex modus dicendi.

Primus est quod theologia est proprie scientia, dato quod articuli | ex *A2vb*
 quibus procedit | tamquam | ex principiis sint solum crediti | et nullo *M12ra*
 580 modo intellecti uel sciti. Secundus est quod ipsa est proprie scientia et
 quod articuli ex quibus procedit sunt uere intellecti. Tertius est quod *O8r*
 theologia non est proprie scientia, set solum extenso nomine scientie. *N4rb*

[41] Ratio prime opinionis est quia si oporteret principia scientie
 esse euidencia et non solum credita, uel essent euidencia ex se et ex
 585 rationibus terminorum suorum, sicut et PHILOSOPHVS dicit quod
principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus, uel essent
 euidencia per aliquid aliud. Primum non potest dici, quia sic solum
 sunt nota principia formata in terminis uniuersalissimis, sicut *de*
quolibet esse uel non esse et omne totum est maius sua parte; nec
 590 secundum, quia principia uel fierent euidencia per aliquid prius, quod
 esse non potest, quia in scientia nichil est prius principiis, uel per
 aliquid posterius, et tunc in scientia esset circulus cum per principia | *Y33rb*
 innotescant posteriora. Et TV ponis quod principia innotescunt per
 alia que sunt posteriora; hoc autem est inconueniens; ergo est
 595 inconueniens dicere quod oporteat principia scientie esse euidencia,
 set sufficit, ut uidetur, quod sint credita. Item principia scientie
 subalterne accipiuntur a superiore scientia subalternante aut ut

demonstrata aut ut credita solum ex auctoritate superioris scientie; set non accipiuntur ut demonstrata, quia scientie que sunt eiusdem conclusionis, ut demonstrata est, non sunt due set una; set scientia 600 subalternans et subalternata sunt due scientie et non una tantum; ergo principia que demonstrantur in subalternante non accipiuntur in subalternata ut sic demonstrata; ergo accipiuntur solum ut credita. Ad idem est quod dicit PHILOSOPHVS I Elenchorum, quod *oportet* 605 *Zr'vb* credere eum qui | *addiscit*, non dicit “scire” uel “intelligere”, set *M12rb* “credere”. | Item dicit VI Ethicorum quod *si* principia *non* fuerint *magis* credita *conclusionem*, *habebitur scientia* solum *secundum accidens*; non dicit “scita” uel “intellecta”, set “credita”. Ex hiis ergo uidetur quod hoc quod articuli ex quibus theologia procedit sint solum crediti, non impediatur quin theologia sit uere et proprie scientia et maxime 610 subalterna, sicut et subalternatur scientie Dei et beatorum, quibus articuli sunt intellecti, ut IPSI dicunt.

[42] Istud autem non uidetur ualere, quia omni uere scienti potest constare de conclusione scita quod sit uera et quod impossibile est eam aliter se habere, ut dicitur I Posteriorum et VI Ethicorum; set 615 de conclusione deducta ex principiis tantum creditis non potest constare deducenti quod impossibile sit eam aliter se habere nec quod sit uera; ergo ipsa non est uere scita. Probatio minoris: non plus potest constare de conclusione quam de principiis, quia notitia conclusionum dependet ex notitia principiorum et non econuerso; set 620

de principiis tantum creditis non potest constare quod sint uera nec
 quod impossibile sit ea aliter se habere; ille enim qui solum assentit
 alicui propter hoc quod ab aliquo dicitur, quantum est ex se, equaliter
 | assentiret cuilibet dicto ab illo, siue esset uerum siue falsum, siue *O8v*
 625 contingens siue necessarium, nec potest iudicare de istis, quia ex quo
 de eis nullam notitiam habet nisi auctoritate dicentis, quidquid ille
 dixerit credens equa fide recipit (unde enim posset inter dicta
 discernere? non ex auctoritate dicentis, que adest equaliter cuilibet
 dicto, nec aliunde, quia nullam aliam notitiam habet); ergo de
 630 conclusione deducta ex principiis tantum creditis | nullo modo potest *F3vb*
 constare quod ipsa sit necessaria, nec etiam quod sit uera.

[43] Set dicet ALIQUIS quod hec ratio non concludit propter duo.
 Primum est quia supponit quod ex solum creditis deducatur conclusio
 theologica, quod non est uerum, set semper | cum articulo credito *M12va*
 635 sumitur aliqua propositio per se nota, cuius uirtus manet in
 conclusione; propter quod conclusio potest esse notior articulo
 credito. Secundum est quia quando dicens non potest decipi nec
 mentiri, tunc credens auctoritati dicentis certus est de ueritate dicti;
 set Deus non potest decipi nec mentiri; ergo cum eius auctoritate
 640 credamus articulos, possumus esse certi de | eorum ueritate et per *O6v*
 consequens | de alicuius necessitate, puta de necessitate articuli *N4va*

Trinitatis, quia quidquid est in Deo intrinsece necesse est ibi esse, ut dictum fuit.

[44] Et dicendum ad primum quod licet cum articulo credito sumatur aliqua propositio per se nota, conclusio tamen ex hiis deducta 645 est tantum credita. Cuius ratio est quia sicut se habet necessitas ad necessitatem, ita euidencia ad euidenciam; set quando altera premissarum est necessaria et altera contingens, conclusio est contingens et nullo modo necessaria; ergo similiter quando altera premissarum est per se nota, altera uero tantum credita, conclusio erit 650 tantummodo credita et nullo modo <per se> nota; uirtus enim propositionis per se note non transit ad conclusionem nisi secundum quod applicatur ei, quod fit per propositionem creditam.

[45] Ad secundum dicendum quod quando constat de infallibili ueritate dicentis, constat etiam de ueritate dicti; quod autem Deus, 655 cuius ueritas est infallibilis, articulum dixerit ut uerum, non potest constare uiatori; oporteret enim aut quod uideret Verbum diuinum in se, et tunc non esset uiator set comprehensor, aut quod audiret hoc per uerbum in subiecta creatura formatum, sicut formantur in aere 660 soni similes uocibus significatiuis; talia autem possunt formari per

angelum bonum uel dyabolum, quia dyabolus *mendax est*; propter quod nullo modo potest euidenter constare quod articuli sint a Deo dicti; de Christo autem, qui primo eos nos docuit, non | est euidens *M12vb*
quod sit Deus, set tantum fide tenetur; esto etiam quod euidens esset
665 Deum dixisse articulos, | tamen non propter hoc articuli essent *Y33va*
euidentes in speciali, set tantum in generali, quia illud quod eodem
modo se habet ad omne dictum ut faciat ipsum euidens, nullius facit | *A3ra*
euidenciam in speciali, quia cum diuersorum dictorum sint diuerse
ueritates in speciali et per consequens diuerse euidentie, illud quod in
670 speciali facit euidentiam unius dicti, ut sic non facit euidentiam
alterius, quia *diuersorum sunt diuersa principia* proxima; set hoc,
scilicet quod dictum a Deo sit uerum, equaliter se habet ad omne
dictum ut faciat ipsum euidens; | quidquid enim sit illud quod Deus *O7r*
dicit, siue quod sit trinus et unus, siue quodcumque aliud, equaliter et
675 eodem motiuo habetur pro uero, scilicet quia Deus mentiri non
potest, nec est alia habitudo ueritatis Dei ad unum dictum quam ad
aliud; ergo licet constet de ueritate cuiuslibet dicti a Deo in generali,
ex hoc tamen nullius dicti ueritas patet in speciali. Vnde eque in
speciali noui ueritatem articuli Trinitatis nunc, sicut si constaret MICH

quod Deus dixisset, licet in generali certior essem; nec fortasse etiam 680
 in generali talis esset scita, quia non concluditur per proprium
 medium, set per extraneum; per tale autem medium non fit
 demonstratio, ut patet ex I Posteriorum. Non ualent ergo instantie
 facte contra rationem prius factam. Patet ergo quod de conclusione
 deducta ex principio credito non potest constare deducenti quod sit 685
F4ra uera et necessaria; non | est ergo proprie scita; quod concedo.

[46] Ad rationes opinionis respondendum: ad primam quod
 principia scientie non sufficit esse credita, set oportet esse euidencia
M13ra uel ex rationibus terminorum que de se | omnibus note sunt, ut
 principia formata in terminis uniuersalissimis, sicut *de quolibet esse uel* 690
non esse et huiusmodi, uel uia sensus, memorie et experientie modo
 quo declarat ARISTOTILES I Metaphisice quod ex multis sensibus fit
Z2ra una memoria, ex multis memoriis fit una experientia et | ex multis
 experienciis *uniuersale*, quod est *principium artis et scientie*; sic enim
doctrina et disciplina fit ex preexistenti cognitione, ut dicitur I 695
 Posteriorum. Et cum dicitur quod in scientia nichil est prius
 principiis, uerum est nec EGO dico quod principia fiant euidencia per

aliquid prius cognitum | in scientia, set per cognitionem preuiam *O8v*
 scientie, que est cognitio experimentalis et sensitiua, ex qua intellectus
 700 uia inductionis concludit *uniuersale*, quod est *principium scientie*.

[47] Quod arguitur secundo, quod scientia subalterna accipit sua
 principia a scientia subalternante ut credita uel ut demonstrata,
 dicendum quod nullo modo, set accipit ea quia sunt uera uia sensus,
 705 memorie et experientie, ut dictum est. Si tamen negarentur ei,
 necessario haberet recurrere ad scientiam subalternantem pro
 demonstratione eorum, quia scientia subalternans dicit demonstratiue
 propter quid de principiis de quibus scientia subalterna dicit solum
 quia; et in hoc consistit | ratio proprie subalternationis. Quod autem *N4vb*
 subditur de PHILOSOPHO, qui dicit quod *discentem oportet credere* et
 710 rursus quod *principia oportet esse credita*, patet quod IPSE non accipit
 ibi credere pro assensu qui est per solam auctoritatem, cum IPSE
 expresse dicat in I Posteriorum quod ille cui *deficit aliquis sensus*
 nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus, ut

cecus de coloribus, et tamen cecus posset credere referentibus multa de
M13rb coloribus, ex quibus creditis posset multas conclusiones necessarias | 715
 deducere, de quibus tamen scientiam non haberet; accipit ergo ibi
 credere generaliter pro firmo assensu, siue sit per ipsammet rei
 euidenciam, siue per demonstrationem (nam et conclusionem scitam
 dicit creditam), siue per quemcumque alium modum qui non causat
 solum adhesionem, ut facit auctoritas, set euidenciam; patet ergo quod 720
 principia scientie oportet non solum esse credita ex alterius
 auctoritate, set euidencia.

Ogr [48] Et ideo est alia opinio que hoc concedit | et tamen tenet
 eandem conclusionem, scilicet quod theologia sit proprie scientia;
 dicit enim hec opinio quod articuli ex quibus tamquam principiis 725
 procedit theologia sunt uere intellecti, non in lumine fidei, quia in illo
 sunt tantum crediti, set in quodam lumine medio inter lumen fidei et
 lumen glorie.

[49] Hec autem opinio tria continet. Primum est quod est dare tale
 lumen; secundum est quod in tali lumine articuli possunt esse 730

intellecti, et per consequens conclusiones ex articulis sic intellectis deducte sunt uere scite; tertium est quod tale lumen non euacuat fidem, set stat cum ea. Primum declaratur | quibusdam auctoritatibus Y33vb
 AVGVSTINI. *Super illud IOHANNIS 1: Erat lux uera etc., dicit: Aliud est*
 735 *lumen ad credendum, aliud ad intelligendum; igitur preter lumen fidei, quo articuli creduntur, est aliud quo intelliguntur.* Item ibidem dicit quod lux increata illuminat hominem duplici lumine, paruulos quidem lumine fidei quo *nutriuntur ut lacte*, maiores uero lumine sapientie quo ut *solido cibo uescuntur*; quod lumen habebat
 740 APOSTOLVS, qui dicebat Cor. 2: *Sapientiam loquimur inter perfectos*; igitur preter lumen fidei, quod habent omnes fideles, quantumcumque simplices, est | aliud lumen | clarius, quod habent F4rb
 maiores et doctores. Ratione similiter idem probant sic: Deus *non deficit in necessariis*, multo minus quam *natura*; set necessarium est M13va
 745 defendere fidem contra errores infidelium et hereticorum; ergo *Deus prouidit Ecclesie quod semper sint in ea aliqui qui fidem possint defendere*; hoc autem non potest fieri per solum lumen fidei, per quam simpliciter credimus; oportet ergo preter lumen fidei esse aliquod

clarius lumen in uiatoribus quo maiores illuminati possint fidem defendere. 750

[50] Secundo probant quod in tali lumine articuli possunt esse intellecti auctoritate et ratione. *Auctoritate canonis* uidetur ad hoc *YSAIE 7*, ubi translatio nostra dicit: *Si non credideritis, non permanebitis, alia translatio habet: non intelligetis; ergo supposita credulitate per fidem* 755
A_{3rb} | possibilis est uera cognitio et certus intellectus per aliud lumen. Item 755
AVGVSTINVS in II Epistula ad Volusianum dicit: Ego catholicam fidem profiteor et per illam ad certam scientiam me uenturum presumo; auctoritas uidetur expressa. Ad idem est ratio talis: *non minus potest lumen supernaturale supposita fide quam lumen naturale* intellectus 760
nostri supposito fantasmate; set lumen naturale intellectus nostri 760
supposito fantasmate facit clare intelligi principia naturalia et sciri conclusiones ex eis deductas; ergo lumen supernaturale supposita fide
sufficit ad faciendum clare intelligi principia supernaturalia, idest articulos, et sciri conclusiones ex eis deductas.

π6ra | [51] Tertio probant quod tale lumen non euacuat fidem, set stat 765
 cum ea, quia si tale lumen non posset stare cum fide, istud esset maxime propter oppositionem que uidetur esse inter enigma fidei et

claritatem | illius | luminis; set istud non impedit, quia licet contraria *Ogv*
 non | compatiantur se in suis excellentiis, tamen, ut dicunt, *M13vb*
 770 *compatiuntur se* in esse remisso. Nunc est ita quod obscuritas fidei et *N5ra*
 claritas glorie opponuntur sicut contraria in suis excellentiis, set
 obscuritas fidei et claritas illius luminis medii opponuntur tamquam
 contraria in esse remisso, quia claritas illius luminis non est perfecta
 claritas nec obscuritas fidei est perfecta obscuritas; et ideo licet lumen
 775 glorie euacuet fidem, tamen illud lumen medium non euacuat | ipsam. *Z2rb*
 Aliud exemplum eiusdem est de *aere*, qui *de nocte est simpliciter*
tenebrosus, in meridie simpliciter illuminatus, set in aurora est partim
 tenebrosus et partim illuminatus; nec tenebrositas totaliter expellitur
 usque ad meridiem, quando claritas perficitur. Sic fides est quasi
 780 tenebra, gloria quasi lumen meridianum, quod totaliter expellit
 tenebram fidei, set lux medium est quasi lumen aurore, quod stat cum
 tenebra fidei nec expellitur per lucem meridianam glorie, set potius
 perficitur.

[52] Ad declarationem autem huius adducunt *quod duplex est*
 785 *euidencia, scilicet uisionis et intelligentie*; euidencia uisionis est, quando
 res nude et immediate cognoscitur seu uidetur; euidencia uero

intelligentie est, quando res non presens *per discursum* rationis cognoscitur. Primam euidenciam habet rusticus de eclipsi quam uidet, secundam habet astrologus de eclipsi quam non uidet; et hec secunda euidencia sufficit ad scientiam absque prima nec tollit fidem, licet 790

F4va prima | tollat. Et eodem modo beati habent de articulo euidenciam uisionis, que tollit fidem propter claritatem perfectam luminis glorie; habentes autem istud lumen medium habent de articulo euidenciam

M14ra intelligentie, | que est imperfectior nec tollit fidem, sufficit tamen ad scientiam; simplex autem fidelis solam fidem habet de eisdem. 795

Y34ra [53] *Opinio ista impugnatur tripliciter* | secundum tria que accipit. Quod enim primo dicunt esse tale *lumen, ficticium* uidetur, *quia aut infunditur omnibus equaliter* studentibus in theologia et qui sunt equalis ingenii, *aut non, set quibusdam tantum; si non omnibus, set quibusdam, cum hoc sine ratione dicatur, ex quo ponuntur equalis* 800 *ingenii et equaliter studere, debet haberi pro figmento; si omnibus, contra: inconueniens est quod aliquis in aliquo lumine habeat euidenciam de aliqua re et non possit percipere se habere talem euidenciam; intellectus autem est super actum suum reflexiuus. Modo*

805 *secundum TE omnes qui sunt equalis ingenii et equaliter student*
 recipiunt *istud lumen, quorum tamen plures fatentur se non intelligere*
articulos euidenter; set assentiunt articulis magis propter auctoritatem
Scripture quam propter quamcumque euidenciam rei; ergo ficticium
est ponere tale lumen. Nec potest dici quod actus illius luminis latet
 810 *habentem sicut actus caritatis latet habentem caritatem, quia actus*
caritatis pro tanto latet illum in quo est caritas, quia actus caritatis | *Olor*
per omnia similis est actui dilectionis naturalis nec in aliquo
distinguitur ab eo, nisi quia reddit actum acceptum Deo ut
remunerabilem uita eterna, quod omnino latet nos; set actus istius
 815 *luminis secundum ponentes ipsum manifeste distinguitur ab actu*
fidei, sicut credere aliquid propter auctoritatem dicentis et intelligere
illud idem ex euidencia rei distinguntur; propter quod talis actus latere
non potest nec IPSI dicunt quod lateat aliquem habentem.

[54] Quod dicunt secundo, quod istud lumen reddit articulos
 820 euidentes euidencia intelligentie, contra: si in isto lumine intelligitur | *M14rb*
 euidenter quod Deus est trinus et unus, aut hoc est, quia immediate
 representatur intellectui sic illuminato diuina essentia, in qua sic
 representata in se et immediate intelligitur euidenter connexio
 terminorum articuli Trinitatis, aut talis euidencia ex alio deducitur; set
 825 neuter istorum modorum est possibilis, ut probabo; ergo etc. Maior
 patet, quia omne quod intelligitur uel intelligitur per se et immediate
 in ratione obiecti uel intelligitur per aliquid prius intellectum. Minor

probatur primo quantum ad primam partem, quia cognitio qua
 cognoscitur diuina essentia in se et immediate et non ex aliquo
 precognito est cognitio que uocatur *facie ad faciem*, quia non per 830
 aliquod medium precognitum; set talis cognitio, cum sit gloriosa, non
N5rb potest haberi a puro uiatore; | quare etc. Item nec alius modus est
 possibilis, scilicet quod euidencia articuli ex alio deducatur, quia uel
 deduceretur ex aliquo precognito in creaturis uel in Deo; non ex
 aliquo precognito in creaturis, quia ex nullo quod sit in creaturis 835
 potest demonstrari articulus Trinitatis, ut probatum fuit, nec ex aliquo
 precognito in Deo, tum quia iste est primus articulus, cui quidquid
A3va preintelligimus in Deo, totum pertinet ad unitatem essentie | et nullo
 modo ad distinctionem realem, tum quia quererem de illo precognito
 si esset immediate cognitum uel ex alio precognito; non potest dici 840
 quod sit immediate cognitum propter eandem rationem qua nec
F4vb articulus, nec ex alio precognito, quia | quererem de illo similiter et
π6va esset processus in infinitum uel deueniretur ad aliquid | quod esset
 immediate cognitum in ipsa natura diuina in se et immediate
M14va intellectui nostro representata; quod | non est possibile in uia. Patet 845
 ergo quod nullum lumen est in uiatoribus quod reddat eis articulum
 euidentem euidencia intelligentie.

[55] Quod dicunt tertio, quod istud lumen non euacuat fidem,
 credo quod si esset, posset stare cum fide nec euacuaret eam nec
 habitus habitum nec actus actum, quia de ratione fidei non est enigma 850

uel ineuidencia seu obscuritas; et ideo fides cum illo lumine, si esset,
 non haberet aliquam oppositionem uel impossibilitatem, ut
 deductum est prius de fide et scientia, quia idem iudicium est
 utrobique. IPSI tamen qui dicunt | quod de ratione fidei est obscuritas *O1ov*
 855 et ineuidencia, non possunt ponere quod illud | lumen quod facit *Z2va*
 euidenciam de re stet cum fide, de cuius ratione est ineuidencia uel
 obscuritas secundum IPSOS, quia contraria in nullo gradu
 quantumcumque remisso compatiuntur se; set obscuritas fidei et
 claritas illius luminis opponuntur secundum IPSOS contrarie, licet
 860 secundum gradum remissum; ergo nullo modo compatiuntur se in
 eodem. Minor patet ex dicto EORVM. Maior probatur: primo, quia
 oppositio est causa repugnantie et impossibilitatis; set contraria in
 omni gradu tam intenso quam remisso opponuntur; ergo etc. Minor
 istius rationis patet, quia *contrarietas est oppositio secundum formam*, ut
 865 habetur X Metaphisice; ergo ubicumque manent forme, ibi est
 oppositio uel numquam est; | forme autem manent tam in gradu *Y34rb*
 remisso quam in gradu intenso; ergo in omni gradu opponuntur et
 sunt impossibiles. Secundo, quia impossibile est idem et secundum

idem simul esse album et nigrum; set albedo in quocumque gradu sit, ex quo realiter est ibi, dat esse album et nigredo esse nigrum; ergo etc. 870

M14vb Tertio, quia terminus a quo et ad quem in eodem motu sunt |
 impossibiles; alioquin unus non abiceretur per introductionem
 alterius; set una forma contraria in quocumque gradu potest esse
 terminus a quo et ad quem respectu alterius; ergo forme contrarie in
 quocumque gradu sunt impossibiles. Quarto, quia non minus 875
 repugnant adinuicem album et nigrum in quocumque gradu quam
 magis album et minus album, quia illa differunt specie, hec autem solo
 numero; inter ea autem que differunt solo numero non potest inueniri
 ita formalis oppositio, sicut inter ea que differunt specie; set magis et
 minus album non stant simul in eodem; ergo nec album et nigrum in 880
 quocumque gradu. Quinto, quia unum contrariorum, in quocumque
 gradu sit, includit negationem alterius; omne enim nigrum est non
 album et uniuersaliter omnis oppositio potest resolui in
 contradictionem; set contradictoria non possunt simul uerificari de
 eodem; ergo nec contraria in quocumque gradu sint; cum ergo 885
 secundum ISTOS obscuritas fidei et claritas illius luminis opponantur
 contrarie, licet in gradu remisso, patet quod non possunt stare simul
 iuxta positionem IPSORVM. Puto in hoc esse deceptionem, quod inter

890 contraria est quandoque dare medium unum per essentiam in quo
 aliquo | sint distincte forme contrarie sub esse remisso (hoc enim *N5va*
 impossibile est, ut probatum est statim, nec illud medium esset tunc
 unum nisi per aggregationem), set quia illud medium aliquo modo
 participat naturam utriusque et comparatum ad quodcumque
 895 extremum habet aliquo modo rationem alterius extremi, ut patet de
 tepido respectu calidi et frigidi. IPSI autem accipiunt primo modo, | *M15ra*
 cum ponant fidem manere cum illo lumine | tamquam duo distincta *F5ra*
 et obscuritatem fidei cum claritate illius luminis; ideo decipiuntur.

[56] Nunc restat discurrere per dicta EORVNDEM | soluendo que *O11r*
 900 adducunt pro se. Cum enim dicunt primo illud lumen esse et probant
 per auctoritatem AVGVSTINI, potest responderi dupliciter: uno modo
 quod beatus AVGVSTINVS *distinguit duplex lumen*, scilicet fidei, quod
 habetur in *uia*, et *lumen glorie*, quod habetur in *patria*, ut sit *sensus*:
 “*aliud est lumen ad credendum, dum sumus in uia, scilicet fides, aliud ad*
 905 *intelligendum in patria, scilicet gloria*”; alio modo et forte magis
 secundum intentionem AVGVSTINI quod duplex est notitia
 credibilium: una qua simpliciter assentimus eis propter auctoritatem
 dicentis, et hoc est per | fidem quam habent omnes fideles; alia est qua *π6vb*
 quidam maiores possunt alios instruere et persuadere ea que sunt fidei

et aliquo modo declarare et defendere. Quam notitiam potest aliquis 910
 habere uel a Deo per infusionem uel ab alio per doctrinam uel a semet
 ipso per exercitium studii, et hanc notitiam uocat AVGVSTINVS
 scientiam uel sapientiam XIV De Trinitate cap.º 1; hoc etiam
 uocatur lumen ab EODEM in auctoritate allegata, quo lumine articuli
 intelliguntur non simpliciter, ita ut sint euidentes intellectui modo 915
 quo ALII ponunt, set quia habetur de eis quedam altior notitia quam
 per solam fidem, que notitia est fidei declaratiua et aliquo modo
 persuasiua et defensiua. Hoc lumine, idest hac notitia, sunt illuminati
 maiores, qui habent fidem docere et defendere, nec oportet eos esse
 illuminatos aliquo lumine in quo articuli sint intellecti uel sciti, ut ALII 920
 ponunt, quia ad ea que sunt fidei non potest adduci cogens ratio ne
 tollatur | meritum fidei; nam secundum GREGORIVM *fides non habet*
meritum cui humana ratio prebet experimentum. Et sic exclusa est ratio
 quam adducunt.

[57] Quod dicunt postea de euidencia intelligentie quam facit illud 925
 lumen, primo per illud YSAIE 7: *Nisi credideritis* etc., potest dici
 dupliciter: primo sic, quia de credibilibus non habetur notitia nisi
 credulitas: *nisi credideritis, non intelligetis*, idest aliter non cognoscetis;
 uel sic, quia notitia doctorum fidem defendentium fidem supponit:

930 *nisi credideritis, per fidem, non intelligetis*, | idest non habebitis illam *A3vb*
 notitiam altiorem | que dicta est. Similiter ad illud AVGVSTINI: *Ego Y34va*
catholicam fidem profiteor etc., potest dupliciter dici, primo sic: “per
 fidem presumo | me uenturum ad ueram scientiam beatorum, que *Z2vb*
 habetur in patria, non in uia”; uel sic: “presumo me uenturum ad
 935 scientiam doctorum magis illuminatorum modo quo dictum est”, et
 non illo modo quo IPSI intelligunt.

[58] Ad rationem EORVM “plus potest lumen supernaturale
 supposita fide quam intellectus noster supposito fantasmate”,
 dicendum quod nullum lumen quod possit haberi a puro uiatore
 940 potest tantum respectu articulorum fidei quantum potest lumen
 naturale intellectus nostri respectu principiorum naturalium et eorum
 que ex ipsis deducuntur. Cuius ratio est quia singularia, quorum
 fantasmata sunt quedam similitudines, habent quandam necessariam
 habitudinem ad uniuersalia ut ex inductione facta sufficienter in
 945 singularibus possit euidenter *uniuersale* concludi, quod est *principium*
artis; set nec fides nec aliqua alia cognitio | tradit nobis euidentem *O11v*
 notitiam aliquorum in quibus uel ex quibus possit articulus euidenter
 intelligi uel concludi, lumen tamen glorie, si quod est, facit

F5rb euidenciam | tantam uel maiorem de articulis quantam habemus de
M15va principiis naturalibus. | Set de illo non est sermo ad presens. 950

N5vb [59] Tertium autem dictum EORVM euacuatum est ostendendo |
 quod falsum assumunt, scilicet quod contraria in esse remisso possint
 simul esse. Exemplum autem EORVM de duplici euidencia uerum est in
 se, set in applicatione petitur principale propositum in eo quod
 assumitur quod in lumine medio inter fidem et gloriam articuli sint 955
 euidentes intellectui; contrarium enim huius supra probatum est.

[60] Tertia opinio est quod theologia non est proprie et simpliciter
 scientia, set solum large. Primum patet, quia si conclusiones deducte
 ex articulis essent uere et proprie scite, hoc esset uel propter
 adhesionem uel propter illationem; propter euidenciam enim non sunt 960
 scite cum non sint euidentes intellectui, sicut nec articuli ex quibus
 concluduntur; set non possunt dici scite propter adhesionem, quia
 homo frequenter adheret firmissime et pertinaciter falsis, ut patet in
 hereticis et multis aliis, falsum autem non potest esse scitum; nec
 propter illationem, quia uera recte inferuntur ex falsis, que cum sint 965
 illata, nullus diceret esse scita; ergo nullo modo sunt proprie et
 simpliciter scite conclusiones ex articulis illate. Ad idem posset adduci
 ratio prius facta contra secundum modum ponendi; et est satis efficax.

[61] Accipiendo autem large scientiam pro habitu eorum que
 970 deducuntur ex ueris et necessariis, licet immanifestis ipsi deducenti,
 theologia potest dici scientia, theologia, inquam, tertio modo accepta,
 scilicet pro habitu eorum que deducuntur ex articulis. Accepta autem
 secundo modo, scilicet pro habitu eorum ex quibus fides defenditur et
 975 declaratur, idem est dicendum, quia rationes que adducuntur ad
 defendendum fidem et declarandum magis sunt probabiles
 persuasiones | quam necessarie demonstrationes. Hoc uidetur sentire *M15vb*
 frater THOMAS III libro distinctione 33 articulo 2 in corpore solutionis
 4 questionis, ubi dicit sic: *Si autem esset aliqua scientia que non posset
 980 reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis
 nec uniuoce scientia diceretur*; talis autem est theologia.

Iuxta predictam distinctionem argumenta facta ad questionem
 procedunt uis suis.

[62] | Quod fides et uisio non possint simul esse, probatur primo *O18r*
 per APOSTOLVM, qui dicit Cor. 5: *Quamdiu sumus in hoc corpore,
 985 peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem.*
 Ex hoc sic arguitur: *per fidem ambulamus et peregrinamur*; set uidens
 non ambulat nec peregrinatur; ergo uidens non habet fidem.

Responsio: Argumentum simile est huic: per pedes ambulamus; set
 ueniens ad domum et ibi quiescens non ambulat; ergo non habet
 990 pedes, quod non est uerum. Dicendum ergo quod non omne quod
 ducit nos ad terminum distantem cessat in termino (alioquin caritas

cessaret cum scriptum sit de ea Eph. 5: *Ambulate in dilectione*); *per fidem* ergo, quamdiu distat a uisione, *ambulamus et peregrinamur*; quod innuit APOSTOLVS per hoc quod dicit: *per fidem enim ambulamus et non per speciem*. Set propter hoc non oportet quod adepta uisione 995 fides cesset. Item IPSI concedunt quod Paulus cum actuali uisione habuerit fidem, quod est contra dictum ISTORVM.

[63] Secundo sic arguitur: sicut impossibile est idem obiectum esse simul perfectum et imperfectum et idem medium esse simul perfectum et imperfectum, ita impossibile est idem subiectum simul 1000 esse perfectum et imperfectum; set hoc sequeretur si fides et uisio simul starent; quare etc.

Responsio: Dicendum quod non est simile, quia idem secundum idem non potest esse perfectum et imperfectum, set idem secundum diuersa potest; et quia idem homo potest habere diuersa media de 1005 eadem conclusione, quorum unum est perfectum et reliquum imperfectum, ideo potest esse perfectus et imperfectus secundum aliud et aliud medium; set idem medium uel subiectum non, quia attenderetur secundum idem.

[64] Tertio sic arguitur: *fidei succedit uisio* secundum AVGVSTINVM; 1010 set talia quorum unum succedit alteri non sunt simul; quare etc.

Dicendum quod fidei succedit uisio quantum ad hoc quod uisio excludit enigma et imperfectionem actus fidei precedentis uisionem, set non ipsam fidem.

[65] Quarto sic: si enigma quod pertinet ad imperfectionem fidei 1015 solum euacuaretur et non fides, similiter euacuaretur caritas, quia

imperfectum caritatis euacuabitur; hoc autem est inconueniens; ergo etc.

1020 Responsio: Dicendum quod non est simile, quia perfectio et
 imperfectio caritatis et actus eius in uia et in patria est solum | *N6ra*
 secundum intensum et remissum; et quia ista compatiuntur se in
 eadem forma, ideo caritas non dicitur euacuari, set solum eius
 imperfectio; imperfectio uero actus fidei pro statu uie et perfectio
 actus uisionis pro statu patrie non se habent sicut intensum et
 1025 remissum in eadem re, set in diuersis; | ideo sic euacuatur imperfectio *A4ra*
 actus fidei quod non acquiritur perfectio eiusdem, et ideo non dicitur
 manere uel perfici | sicut caritas. *O18v*

[66] Quinto sic: si fides maneret, aut posset exire in actum aut non;
 si non, ergo frustra esset; si sic, aut exiret in actum credendi uel
 1030 uidendi; set in neutrum potest exire; ergo etc.

Responsio: Dicendum quod si fides non exiret in actum, non
 tamen propter hoc esset frustra, quia multa manebunt in beatis ad
 perfectionem eorum que tamen nullum habebunt actum, sicut
 nutritiua potentia et organa generationis et huiusmodi; et similiter
 1035 potest esse de fide. Vel dicatur quod habebunt actum (TV dicis: “aut
 uidendi aut credendi”), dicendum quod actus non attribuitur habitui
 nisi per modum inclinantis potentiam in obiectum; quia ergo in idem
 obiectum potest inclinari potentia ex diuersis, puta ex auctoritate
 dicentis et ex causa rei quam sumit demonstratio et ex ipsamet re
 1040 secundum se ipsam presente, ideo idem actus potest dici actus
 credendi, sciendi et uidendi; nec ista dicunt diuersa in actu intrinsece,
 set solum diuersas denominationes ex diuersis inclinationibus; igitur
 in patria idem actus est quo beatus credit Deum trinum et uidet hoc;
 set dicitur actus uidendi propter presentiam rei, actus uero credendi

propter auctoritatem inclinantem ad hoc; beatus enim non solum 1045
 assentit ei quod est Deum esse trinum, quia uidet, set quia Deus dixit
 hoc in Scripturis Sanctis, nec aliter esset perfecte subditus Deo si
 ex sola euidencia rei assentiret et non ex auctoritate Dei.

[67] Sexto: omnis cognitio est clara uel obscura, quia se habent sicut
 habitus et priuatio circa subiectum aptum natum; set fides non causat 1050
 cognitionem claram et euidentem per TE, ergo obscuram, cuius
 contrarium dixisti; obscura autem cognitio non est in patria; quare etc.

Responsio: Dicendum quod omnis cognitio est clara uel obscura; et
 cognitio fidei quandoque est obscura, quandoque clara, non dico
 eadem numero. Claritas enim uel obscuritas non est per se a fide; 1055
 cognitio enim non est a fide, nisi quia inclinat potentiam in obiectum
 per auctoritatem dicentis, quod si sit presens uel in se uel in sua causa,
 clara est cognitio, claritas tamen ista non est a fide, set a presentia rei
 in se uel in sua causa. Si uero nullo istorum modorum sit presens,
 tunc est cognitio obscura. Set obscuritas non est a fide, set a causante 1060
 absentiam rei (*oppositorum enim opposite sunt cause*); et ideo si
 claritatem causat presentans obiectum in se uel in sua causa,
 obscuritatem causat illud per quod obiectum est absens; et quia
 neutrum facit fides, set solum inclinat potentiam in obiectum propter
 auctoritatem, ideo non causat per se claritatem nec obscuritatem, set 1065
 stat cum utraque.

[68] Septimo: species unius generis includit priuationem alterius
 speciei et ideo non possunt esse simul in eodem subiecto; set fides et
Orgr uisio sunt diuerse species | eiusdem generis, puta habitus; quare etc.

1070 Responsio: Maior non est uera uniuersaliter, quia uirtutes diuerse
sunt species eiusdem generis; item scientia naturalis et mathematica
sunt eiusdem generis; item fides et scientia de diuersis sunt eiusdem
generis; et tamen hec omnia possunt esse simul.

[69] Responsio: Maior que dabatur ad argumentum factum de
1075 raptu Pauli non ualet; dicebatur sic quod plus repugnant duo habitus
quam habitus et actus; uerbi gratia cum habitu temperantie non stat
habitus intemperantie, actus tamen intemperantie stat cum habitu
temperantie (habens enim habitum temperantie potest facere aliquem
actum intemperatum nec propter hoc amittit habitum temperantie); a
1080 simili habitus fidei potuit stare cum actu uisionis in raptu Pauli, set
non potest stare cum habitu in beatis. Istud autem nichil ualet, quia
ubi actus et habitus sunt idem realiter nec possunt differre nisi | *N6rb*
secundum transiens et permanens, ut dicatur habitus si sit permanens,
actus uero si sit transiens, cum quocumque potest stare unum, et
1085 alterum; set actus et habitus uisionis beate sunt idem realiter, quia
uisio permanens et formata est habitus et reuera est actus; si uero sit in
transitu, ut in Paulo, non dicitur habitus, set actus; ergo etc. Si uero
dicatur quod ille habitus est lumen glorie qui differt realiter a uisione,
adhuc idem sequitur, quia si lumen glorie necessarium est ad
1090 uidendum Deum, necesse est quod fuerit in Paulo in transitu sicut et
uisio, et ita fuit habitus glorie cum habitu fidei.

[70] Deinde probabatur quod opinio et scientia non possunt esse
simul, primo quia scientia est acceptio propositionis necessarie et

quam impossibile est aliter se habere, opinio uero est acceptio propositionis contingentis et quam possibile est aliter se habere; set ista opponuntur; ergo scientia et opinio non possunt simul esse de eodem. 1095

Responsio: Aut *tv* intelligis de propositione que est principium ad concludendum aut de conclusione; si de propositione que est principium, non sequitur quin de eadem conclusione possit esse scientia et opinio, set potius contrarium, quia eadem conclusio potest concludi per medium necessarium et per medium contingens; si uero de conclusione, tunc de eadem non potest esse scientia et opinio, nec est contra *ME*, quia dixi quod si de ratione opinionis est quod opinans credat conclusionem posse aliter se habere, tunc non potest stare simul cum scientia, que est de conclusione quam impossibile est aliter se habere, nec in eodem nec in diuersis, saltem uera opinio. Si autem hoc non sit de ratione opinionis, set solum quod opinans assentiat per medium probabile, tunc possunt stare simul. Hoc etiam dicit frater THOMAS Prima Secunde questione 67 articulo 3 in corpore solutionis et ultima parte questione 9 articulo 3 in solutione secundi argumenti. 1100 1105 1110

[71] Secundo sic arguitur: opinio est ueri et falsi, scientia uero ueri necessarii et certi; ergo de eodem non potest esse simul opinio et scientia. 1115

A4rb Responsio per idem, quia aut illud intelligitur de conclusione que probatur, uel de medio per quod probatur. Si de medio per quod probatur, cum ad eandem conclusionem possit haberi medium necessarium, quod semper est uerum, et medium contingens, quod potest esse uerum et falsum, sic de eodem potest esse opinio et 1120

scientia; si de conclusione, sic non potest; et illud concessum fuit. Puto tamen quod primum sit uerius.

[72] Quod autem fides et scientia non possint simul esse de eodem, probatur unico medio, quia adherens alicui dicto propter auctoritatem
 1125 dicentis adheret falso si ille falsum diceret; set sciens non potest adherere falso; ergo sciens non potest esse credens.

Responsio: Adherens alicui dicto solum propter auctoritatem adheret falso si ille falsum diceret; set adherens alicui dicto non solum propter auctoritatem, set etiam propter aliud, puta propter
 1130 demonstrationem, non adheret falso, quantumcumque ille diceret, non ratione auctoritatis, set ratione medii demonstratiui; et sic adheret sciens, licet habeat fidem.

[73] Dixeram postea quod non poterat demonstratiue probari quod articulus sit possibilis nec rationes contra articulum scientifice solui.
 1135 Contra hoc arguitur, quia illud est possibile ad quod nichil sequitur impossibile; set potest scientifice ostendi quod ad articulum nichil sequitur impossibile; ergo etc. Minor, scilicet quod possit scientifice ostendi quod ad articulum nichil sequitur impossibile, potest ostendi dupliciter, indirecte et directe: indirecte soluendo rationes contra
 1140 articulum, de quo postea dicitur; directe ex ratione possibilis. Primo sic: quantum ad articulum Trinitatis, quia secundum RICHARDVM non plus repugnat personarum pluralitas in eadem natura quam pluralitas naturarum in eadem persona; set prima est possibilis; ergo et secunda. Dicendum ad hoc quod maior propositio non est per se nota, immo si
 1145 sequeremur dictamen rationis, esset per se falsa, quia plures nature

quarum quilibet habet rationem partis, ut materia et forma, per se concurrunt ad unum suppositum; plura autem supposita secundum ordinem quem uidemus in natura creata, ex qua omnis cognitio nostra
N6va sumit exordium, non possunt concurrere in unam | naturam. Si uero
 intelligatur de natura completa in genere substantie que non habet 1150
 rationem partis totius, tunc propositio uideretur esse uera, set minor
 falsa esset secundum iudicium rationis naturalis, cui innititur
O20r demonstratio | que facit scire.

[74] Possibilitatem articuli incarnationis demonstrant tripliciter, secundum quod triplex est possibile, scilicet ex potentia materie, ex 1155
 potentia agentis et ex possibilitate terminorum, que se habent per
 ordinem, et primum supponit secundum et secundum tertium et non
 econuerso. Ex possibili dicto tertio modo sic arguitur: non plus
 repugnant fecunditas et uirginitas quam fecunditas et sterilitas; set
 inter fecunditatem et sterilitatem non est repugnantia terminorum 1160
 quin Deus possit facere sterilem fecundam, ergo et uirginem matrem.
 Dicendum quod maior non est per se nota, set ualde dubia, quia
 uirginem esse matrem saltem in partu uidetur implicare quod duo
 corpora sint simul, scilicet corpus matris et prolis, cui nulla ratio
 naturalis acquiescit. Istud autem non sequitur, si sterilis corrupta fit 1165
 mater. Secundo, quia Deus non potest facere quod sterilis manens
 sterilis concipiat (alioquin simul esset sterilis et non sterilis); et per
 eandem rationem posset dici quod uirgo manens uirgo non potest
 concipere, nec plus concludit ratio. Tertio, quia dato quod concluderet
 quod eadem posset esse mater et uirgo, adhuc non esset probatus 1170
 articulus incarnationis, quia si uirgo conciperet, non propter hoc
 proles concepta posset esse simul Deus et homo, in quo per se
 consistit articulus incarnationis. Secundo probatur ex possibili dicto a
 potentia agentis sic: potentia Dei extendit se ad omnia, ergo ad hoc

1175 quod mater sit uirgo; et istud est argumentum angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne uerbum*. Dicendum quod potentia Dei extendit se ad omnia possibilis; set quod possibile sit matrem esse uirginem, non est per se notum; et si esset, non propter hoc esset probatus articulus incarnationis propter rationem que dicta est. Tertio
 1180 probatur ex ratione possibilis sumpta ex parte materie sic: agens quod habet materiam sibi totaliter subiectam potest facere de ea quidquid uult; set materia beate uirginis fuit totaliter subiecta Spiritui Sancto; ergo potuit facere de ea quod uoluit. Dicendum quod de materia quantumcumque subiecta agenti non potest fieri nisi quod est in
 1185 potentia materie naturali uel obedientiali; illud autem est recipere formam aliquam. Quod autem compositum ex illa materia et forma possit uniri supposito diuino in unitate suppositi, non est per se notum, set adeo dubium iuxta rationem naturalem quod probabilius est hoc negare quam concedere. Igitur iste rationes non probant
 1190 demonstratiue possibilitatem articuli incarnationis; immo apud omnem philosophum reputaretur derisorium per has rationes esse aliquid demonstratum.

[75] Dicunt postea quod rationes contra articulum possunt scientificè | solui, non quidem demonstrando quod ratio falsum *O20v*
 1195 assumat, set ostendendo quod ratio non concludit demonstratiue. Et multum differunt; de aliquo enim potest ostendi quod non demonstratur, quamuis non ostendatur aliqua falsitas contineri. Quod autem possit scientificè ostendi quod ratio que est contra articulum non sit demonstratiua, probant sic: illa natura que eminenter excedit
 1200 omnem naturam creatam non debet limitari nec iudicari secundum intelligentiam nostri intellectus, qui ex rebus creatis sumit cognitionem; set natura diuina est huiusmodi; ergo etc.

Dicendum quod quamuis aliud sit ostendere rationem non esse demonstratiuam et ostendere quod ratio falsum assumat, tamen in quibusdam rationibus adductis contra articulum necesse est, si 1205 soluantur, quod aliqua propositio interimatur tamquam falsa, quia cum non sit defectus in forma et assumantur propositiones que secundum cursum rationis naturalis uidentur necessarie et per se note, oportet quod ratio procedat uel aliqua propositio negetur tamquam falsa. Verbi gratia si arguatur sic: “In quibuscumque natura et 1210 suppositum sunt idem realiter, multiplicato uno multiplicatur reliquum; set in Deo natura et suppositum | sunt idem realiter secundum omnem considerationem rationis naturalis; ergo cum in Deo non multiplicetur natura, nec suppositum”, impossibile est istam rationem soluere nisi negetur aliqua propositionum tamquam falsa, de 1215 cuius falsitate non potest plus constare quam de ueritate negatiue sibi opposite, de qua solum constat | per fidem et non scientificce. Et quod *A4va* adducitur, quod illa natura que eminenter excedit omnem aliam non debet limitari nec iudicari secundum ea que uidentur in creaturis, dicendum est quod aliqua sunt propria Deo respectu creaturarum et 1220 in talibus non debet iudicari natura diuina secundum naturas creatas, sicut esse infinitum, omnipotentem et huiusmodi; alia sunt communia Deo et creaturis, sicut ens et ea que consecuntur ens in communi, sicut unum et multa, idem et diuersum, et in istis quantum est de ratione naturali, cui innititur omnis demonstratio, idem iudicandum 1225 est de Deo sicut de creaturis, ita quod sicut in eis illorum que sunt penitus idem re unum non potest plurificari sine altero, ita et in Deo; nec oppositum potest esse nisi pure creditum.

[76] Quod autem ita sit, patet per responsiones quas dant ad rationes inductas. Cum enim primo arguebatur quod possibilitas 1230 articuli Trinitatis non potest probari a priori demonstratiue, quia priorem causam non habet, nec a posteriori per rationem factam in precedenti articulo, dicunt QUIDAM quod immo a priori, quia

emanationes secundum rationem precedunt personas et principia
 1235 emanationum ipsas emanationes et sic ex pluralitate principiorum
 potest probari pluralitas emanationum et ex illa pluralitas personarum.
 Set constat quod ista non est probatio demonstratiua, quia non est per
 se notum in Deo esse pluralitatem principiorum nec pluralitatem
 emanationum, immo nec aliquam emanationum. | ALII dicunt quod a *O21r*
 1240 posteriori potest probari possibilitas articuli, licet non declarent
 quomodo, et EGO probo quod nullo modo, quia ex creaturis non
 deuenimus in cognitionem Dei nisi tripliciter secundum doctrinam
 beati DYONISII, scilicet uia causalitatis, eminentie et remotiois; set
 per nullam istarum uiarum potest concludi nisi illud quod est
 1245 commune tribus personis, quia eadem causalitas, eadem perfectio et
 remotio eiusdem imperfectionis est in omnibus personis equaliter.

[77] Ad aliam rationem, cum dicebatur quod si possibilitas articuli
 posset demonstrari, meritum fidei auferretur aut multum
 diminueretur, quod consistit in difficultate actus, dicunt quod non est
 1250 uerum quod difficultas actus faciat ad rationem meriti; alioquin non
 esset bonum studere in theologia nec esset uirtuosum, quia theologus
 facilius assentit articulis quam alius et uirtuosus facilius operatur quam
 non uirtuosus.

Set ista solutio non ualet, quia sicut distingunt DOCTORES, et bene,
 1255 duplex est difficultas, scilicet *operis* et *operantis*; difficultas operis facit
 ad meritum, set non difficultas operantis, et ideo habitus scientificus
 uel uirtuosus qui minuit difficultatem ex parte operantis, non minuit
 meritum, set illud quod minuit difficultatem ex parte operis minuit
 meritum; talis autem difficultas minueretur in obiecto fidei, si ipsum
 1260 secundum se uel eius possibilitas esset demonstrabilis. Et confirmatur,

quia si articulus demonstraretur, tolleretur meritum fidei, quia homo necessario assentiret et non libere; ergo si demonstraretur possibilitas articuli, minueretur meritum fidei. Nota secundum GREGORIVM: *Fides non habet meritum cui humana ratio prebet experimentum*. Ad hoc dicunt QUIDAM quod demonstratio que innititur pure lumini naturali euacuat meritum fidei, quia causat assensum necessarium; set demonstratio que innititur lumini naturali supposita fide non euacuat, quia non causat assensum necessarium, eo quod quilibet potest a fide libere discedere. Istud autem dictum est satis irrationabile, quia demonstratio, si sit uera, facit hominem iudicare de conclusione quod impossibile est eam aliter se habere, quod non contingit nisi idem iudicet de principiis; a tali autem demonstratione impossibile est intellectum discedere. |

N7ra

[78] Deinde arguebatur quod scientia abstractiua de Deo posset communicari puro uiatori, primo sic: quandocumque due cognitiones sunt circa idem subiectum per ordinem se habentes, intellectus potest ferri super unam illarum sine altera; set cognitio de Deo quiditatiua et intuitiua sunt huiusmodi; ergo intellectus saltem uirtute diuina potest ferri super abstractiuam sine intuitiua. Secundo, quia ALIQVI DOCTORES | ponunt quod Adam in statu innocentie habuit cognitionem de Deo mediam inter cognitionem beatam et cognitionem uie; set illa non potuit esse nisi abstractiua; quare etc. Tertio, quia prior cognitio potest haberi sine posteriore; set cognitio quiditatiua prior est cognitione intuitiua, cum illa respiciat quiditatem secundum se, intuitiua autem respiciat rem secundum esse existentie; ergo quiditatiua potest haberi sine intuitiua. Quarto, quia secundum

PHILOSOPHV M I Phisicorum communiora et uniuersaliora sunt nobis per prius nota; set communior est cognitio rei quiditatiua quam intuitiua; ergo etc. Adducebantur etiam ad hoc quedam exempla, 1290 scilicet quod angelus prius cognoscit res quiditatiue quam intuitiue, et de uisione in speculo in quo non uidetur res intuitiue; alioquin esset in directo aspectu.

[79] Ad primam rationem respondebatur quod intuitiua prece-
 1295 dit abstractiuam ordine nature; set Deus potest aliud facere mutando talem ordinem. ALIVS dixit quod uel intelligitur de eadem cognitione uel de alia; non de eadem, quia in nobis non omnis cognitio intellectiua et abstractiua presupponit cognitionem intuitiuam eiusdem potentie; nec de alia, quia in angelo non est nisi una cognitio et tamen est ibi intuitiua et abstractiua.

[80] Ad secundam responsum fuit quod abstractiua in Deo de rebus
 1300 creatis non est perfectior quam intuitiua, quia essentia diuina representat res absentes omni modo quo possent representari si essent presentes. ALIVS dixit quod distinctio intuitiue et abstractiue non habet locum in cognitione diuina, quia res create, que quandoque
 1305 possunt esse presentes realiter et quandoque absentes, non habent rationem obiecti terminantis cognitionem diuinam, cum tamen distinctio abstractiue et intuitiue sumantur penes condiciones obiecti terminantis cognitionem. Teneo, sicut prius, quod cognitio abstractiua de Deo, qualem ISTI ponunt, non potest communicari puro uiatori,
 1310 nec rationes facte contra hoc concludunt nec facte pro hoc sunt solute. Quod patet primo discurrendo per rationes contra hoc factas.

Cum enim primo dicitur quod quando due cognitiones sunt per ordinem | se habentes, intellectus potest ferri super unam sine alia, *A4vb*

falsum est loquendo generaliter, quia non plus dependent actus
 diuersarum potentiarum abinuicem quam actus eiusdem potentie; set 1315
 O22r actus | diuersarum potentiarum se habentes per ordinem habent talem
 connexionem quod nulla uirtute potest quis ferri in primum sine
 secundo, sicut nullus potest uelle sine intelligere; ergo fortiori ratione
 in actibus eiusdem potentie habentibus ordinem.

Quod dicitur secundo, quod Adam in statu innocentie habuit 1320
 cognitionem mediam inter cognitionem nostram et beatam, dico
 quod potuit habere cognitionem mediam supra nostram in eadem
 specie intensiorem, set non abstractiuam differentem specie a nostra.

Ad tertium, cum dicitur quod prior cognitio potest haberi sine
 posteriore, dicendum quod prior cognitio est existentis in actu 1325
 secundum quod huiusmodi, ut probatum est et adhuc probabitur.

Ad quartum dicendum quod in ea est duplex defectus: primus est
 quod argumentum procedit ex communioribus secundum
 uniuersalitatem, in Deo autem non est accipere abstractum secundum
 uniuersalitatem; et qui sic apprehendit Deum non intelligit, cum 1330
 Deus secundum se sit quedam singularitas. Alius defectus est quia
 uniuersaliora sub esse uniuersali non sunt prius cognita simpliciter,
 immo eorum cognitio dependet ex cognitione singularium iuxta illud
 quod dicit PHILOSOPHVS I De anima: *Vniuersale aut nichil est aut*
posterius est. 1335

[81] Deinde ostendendum est quod solutiones EORVM ad rationes
 pro hac parte adductas non ualent. VNVS enim dixit ad primam
 N7rb rationem | quod procedebat secundum cursum nature, set Deus
 poterat facere contrarium. Set istud non soluit, quia, ut arguebatur,

1340 non ens non potest cognosci quacumque potentia primo sub ratione
 non entis; item per eandem rationem nec ens in potentia, cum habeat
 rationem non entis respectu actus, nisi per ens in actu secundum quod
 huiusmodi, que cognitio est intuitiua. Que ratio, si non sufficiat, addo
 1345 aliam. Sicut scientia secundum potentiam refertur realiter ad scibile
 secundum potentiam, ita scire in actu refertur ad scitum in actu
 realiter nec ab hoc uidetur quod possit priuari quacumque uirtute,
 cum DOCTORES concedant quod licet Deus possit facere intelligere sine
 obiecto in ratione mouentis, non tamen sine ratione termini
 correlatiui; set ad obiectum quod non est in actu realiter non potest
 1350 esse realis relatio; ergo primum intelligere non potest esse nisi ad ens
 in actu secundum quod huiusmodi. Et si dicatur quod per eandem
 rationem nec alia intelligere essent nisi de ente in actu, dicendum
 quod non | sequitur, quia sufficit quod intelligere habeat realem *O22v*
 relationem ad primum obiectum a quo tota intellectio deducitur.
 1355 ALIUS dixit ad hanc rationem quod aut intelligitur de cognitione
 eiusdem potentie aut alterius. Et istud non ualet, quia illud intelligo
 sub distinctione, scilicet quod impossibile est cognitionem
 abstractiuam habere de aliqua re nisi precedente intuitiua, siue
 eiusdem potentie siue alterius, siue eiusdem obiecti siue alterius;
 1360 oportet tamen esse aliquam intuitiuam ex qua illa deducatur.

Ad secundam rationem dixit VNVS quod cognitio abstractiua quam
 habet Deus de rebus est ita perfecta sicut intuitiua, quia essentia
 diuina representat res secundum omnem modum quo possunt

representari sine presentia earum. Tunc quero quare essentia diuina, ex
 quo quiditatiue et perfecte representatur intellectui sine sua actuali 1365
 presentia, cum ipsa sit quoddam necesse esse, non representatur ita
 perfecte per suam quiditatem sic representatam sicut alie res per
 essentiam diuinam, maxime quia intellectus apprehendens sic perfecte
 essentiam diuinam non ignorat eam necesse esse nec ligatur quin hoc
 consideret; et tunc erit eque perfecta ista cognitio sicut intuitiua per 1370
 eandem rationem per quam eque perfecte cognoscuntur res a Deo in
 absentia ut in presentia. Id quod ALIVS dixit, quod hec distinctio non
 habet locum in Deo, quia intellectio diuina non terminatur ad res,
 non ualet, quia licet cognitio diuina non terminetur ad res creatas ut
 ad obiectum primum et principale, terminatur tamen ad eas sicut ad 1375
 obiectum secundarium, quod potest facere differentiam secundum
 cognitionem abstractiuam et intuitiuam.

<QUESTIO SECVNDA

DE SVBIECTO THEOLOGIE QUID SIT>

A4vb [I] | Secundo queritur de subiecto theologie quid sit, utrum Deus
 uel aliquid aliud. Et uidetur quod Deus non sit subiectum, primo quia 5
 de subiecto oportet precognoscere quid est, ut dicitur I
 Posteriorum; set de Deo non potest precognosci quid est secundum
 DAMASCENVM, qui dicit quod *in Deo dicere quid est est impossibile*; ergo
 etc.

10 [2] Secundo sic: si Deus esset subiectum in theologia, aut hoc esset
 sub ratione absoluta uel sub | aliqua ratione determinata: non sub *O12r*
 ratione absoluta, quia nichil infinitum sub ratione infiniti potest esse
 subiectum scientie finite, quia scientia sortitur rationem ab obiecto;
 set Deus sub ratione absoluta est infinitus et sub ratione infinitatis
 15 acceptus; ergo ut sic non potest esse subiectum uel obiectum theologie
 nostre, que finita est. Nec sub aliqua determinata, quia ad subiectum
 sub formali ratione subiecti attributionem habent omnia de quibus
 determinatur in scientia; set multa determinantur in theologia que
 nullam attributionem habent ad Deum sub aliqua una speciali ratione;
 20 ergo etc.

[3] In contrarium arguitur: illud est subiectum in theologia | nostra *Y34vb*
 quod est subiectum in theologia beatorum, quia scientia nostra et
 beatorum non uidentur differre ex parte obiecti, set modi
 cognoscendi, ut innuit APOSTOLVS Cor. 13: *Videmus nunc per speculum*
 25 *et in enigmate, | tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc* *F5va*
autem cognoscam sicut et cognitus sum; set in scientia beatorum
 subiectum uel obiectum est Deus et sub ratione absoluta; ergo et in
 nostra.

M16ra [4] Respondeo: Quia theologia | tripliciter accipitur, sicut | in prima
N7va questione expositum est, ideo questio ista tripliciter deducetur 30
 secundum triplicem acceptionem theologie. Prius tamen premitetur
 quid est esse subiectum in scientia et que sunt de ratione subiecti. Est
 ergo sciendum quod nunc non intendimus de subiecto scientie in quo
π9ra est; sic enim *omnium scientiarum est unum subiectum*, | scilicet
 intellectus. Set intendimus de subiecto scientie de quo est scientia. Et 35
 tale subiectum oportet habere tres condiciones: prima est quod sit
 aliquid incomplexum, scilicet terminus et non propositio; secunda est
 quod sit primo et principaliter in scientia consideratum et quod
 omnia alia habeant ad ipsum attributionem; tertia est quod aliqua
 possint predicari de ipso denominatiue. Ratio prime condicionis est 40
A5ra quia illud est subiectum scientie quod est subiectum | conclusionis
 demonstrate; set subiectum conclusionis demonstrate est aliquis
 terminus incomplexus et non propositio; ergo etc. Minor patet, set
Z3ra maior | probatur, quia *scientia est habitus conclusionis* demonstrate, et
 ideo illud est subiectum de quo est scientia, idest de quo est aliquid 45
 demonstratum in conclusione scita; demonstratur autem predicatum

de subiecto et non econuerso; ergo subiectum conclusionis scite est subiectum scientie. Propter quod magis proprie dicitur subiectum quam obiectum, non quidem in quo, set de quo; obiectum enim
 50 proprie sumptum est illud quod primo et principaliter cognoscitur; quod autem primo et principaliter cognoscitur scientifice est conclusio demonstrata, que continet subiectum et passionem; et ideo conclusio demonstrata proprie dicitur obiectum scientie. Set subiectum conclusionis demonstrate proprie dicitur subiectum scientie de quo
 55 alia sciuntur, quia de ipso alia demonstrantur. Vnde secundum hoc illa comparatio qua dicitur quod *sicut se habet obiectum ad potentiam*, ita *subiectum ad scientiam*, non est uera secundum omnem sensum; obiectum enim potentie est illud quod primo et directe cognoscitur; set subiectum scientie non est illud quod primo et directe scitur, set
 60 est illud de quo passiones demonstrate sciuntur. Verumtamen in hoc potest esse uera comparatio quod sicut omnia que cognoscuntur ab aliqua potentia | habent attributionem aliquam ad principale *M16rb* obiectum, sic illa que determinantur in scientia omnia habent attributionem ad subiectum.

65 [5] Et hec est secunda condicio | subiecti in aliqua scientia. Cuius *O12v* ratio est quia unitas scientie est a subiecto, sicut dicitur I

Posteriorum quod *scientia una est unius generis* subiecti partes et passiones considerans; set non esset una a subiecto nisi subiectum primo et principaliter consideraretur et alia per comparisonem ad ipsum. Si enim subiectum non consideraretur principaliter quam alia, 70 non magis attenderetur unitas scientie secundum subiectum quam secundum alia. Rursus si alia non haberent attributionem ad subiectum, scientia non esset una, quia diuersa consideraret et ut diuersa, et non ut aliquo modo unum; ideo etc.

[6] Ratio tertii est quia omnis scientia probat de subiecto aliquas 75 passiones uel per modum passionum; set passio uel quodcumque acceptum per modum passionum predicatur de subiecto denominatiue; ergo oportet quod de subiecto scientie possint aliqua predicari non solum essentialiter, set denominatiue.

[7] Hoc supposito inquirendum est de principali proposito, scilicet 80 quid sit subiectum in theologia, et primo secundum secundam acceptionem theologie, dimissa prima acceptione sicut et in prima *π9vb* questione, quia non intendimus querere de subiecto fidei. | Dicendum est igitur quod Deus est subiectum in theologia. Et primo declarabitur hoc, secundo ostendetur sub qua ratione Deus est subiectum. 85

[8] Primum patet sic: illud est subiectum in scientia quod est subiectum in conclusione principaliter scita; set | Deus est subiectum *F5vb* in conclusione principaliter illata et scita in theologia, ut nunc accipitur; ergo Deus est subiectum in theologia. Maior patet ex prima
90 condicione subiecti supra posita. Minor probatur, quia theologia que defendit et declarat fidem et ea que tradit Scriptura principaliter defendit et declarat articulos qui sunt de Deo secundum se uel de Deo ut incarnatus, ita quod tales articuli sunt conclusiones principaliter | *M16va* illate in theologia, ut prius dictum fuit. Causa autem est quia licet tota
95 Scriptura principaliter fidei innitatur (fide enim tenemus non solum quod Deus est trinus et unus, incarnatus et passus et huiusmodi, set etiam quod opus nostrum potest esse uite eterne meritorium, et multa talia), tamen istorum quedam habent rationem principii in sacra doctrina, | habent etiam specialem difficultatem, ut articuli qui sunt de *N7vb*
100 Deo; alia autem sunt que habent magis | rationem conclusionis, nec *Y35ra* habent specialem difficultatem suppositis articulis, sicut quod dilectio diuina sit meritoria uite eterne. Hoc enim faciliter concluditur ex articulo incarnationis sic: illud quod Deus dixit uerum est; set Christus, qui fuit Deus et homo, dixit IOANNIS 14: *Qui diligit me*
105 *diligetur a Patre meo et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum.* Et quasi infinita talia possunt inueniri in Scriptura que concluduntur ex principalibus articulis. Nec in talibus est aliqua difficultas nisi illa

quam implicant articuli ex quibus concluduntur. Et ideo Scriptura non indiget defensione uel declaratione quantum ad conclusiones de quibus est, set quantum ad principia ex quibus procedit. Et hoc | 110
O13r etiam inuenitur in omnibus aliis; nulla enim doctrina declaratur per aliam quantum ad conclusiones quas concludit, quia iam non esset alia, set eadem, cum omnis doctrina concludens aliquid per aliud sit habitus conclusionis, set solum quantum ad principia ex quibus procedit. Principia autem ex quibus Sacra Scriptura procedit modo | 115
 doctrine sunt principales articuli qui sunt de Deo subiectiue; ergo theologia que est habitus defendens et declarans Scripturam, cum concludat utrumque articulum uel possibilitatem articuli, est de Deo subiectiue.

[9] Nunc restat inquirere sub qua ratione sit subiectum, utrum sub | 120
M16vb ratione absoluta, qua Deus est, uel sub aliqua ratione | determinata, puta sub ratione glorificatoris uel alia quacumque tali. Et uidetur QVIBVSDAM quod sub ratione absoluta. Quod probant primo *ex ambitu subiecti* sic: subiectum debet *ambire et fundamentaliter continere omnia de quibus tractatur in scientia; set nulla ratio attributalis* | 125
potest esse talis; ergo secundum nullam rationem attributalem potest Deus esse subiectum in theologia. Maior patet, quia tantum extendit se consideratio scientie quantum formalis ratio subiecti; *medicus* enim
Z3rb in tantum considerat neruum, *inquantum* | *est susceptiuus sanitatis*, que

130 est subiectum medicine, ut dicit PHILOSOPHVS II Phisicorum; et
 similiter est in omnibus aliis. Minor probatur, quia theologia
 considerat multa de Deo dicta secundum substantiam; omnis autem
ratio attributalis dicitur de Deo *per modum accidentis*; substantia autem
 non habet attributionem ad accidentia, set potius econuerso. Item
 135 theologia *considerat* multa *que conueniunt Deo secundum se, et non per*
 respectum *ad* creaturas, sicut esse eternum, trinum et unum, et
 huiusmodi; talia autem non habent attributionem ad illud quod | *Asrb*
 competit Deo per respectum ad creaturas, sicut est ratio glorificatoris
 uel redemptoris; ergo etc.

140 [IO] Secundo probant IDEM *ex habitudine subiecti ad passionem* sic:
illud quod queritur in scientia tamquam aliquid *probandum de alio, non*
est subiectum, set potius passio | uel proprietas subiecti; set esse *F6ra*
 glorificatorem queritur in theologia tamquam aliquid probandum de
 alio; ergo esse glorificatorem non est formalis ratio subiecti theologie.

145 Maior patet, quia omnis scientia supponit suum subiectum secundum
 suam formalem rationem nec probat ipsum de alio, set alia de ipso.
 Minor similiter patet; *queritur enim in theologia utrum Deus sit*
glorificator, sicut queritur utrum sit sapiens uel omnipotens; ergo etc.

| [II] Hiis autem non obstantibus dicendum quod in theologia de *π10ra*
 150 qua nunc loquimur | Deus est subiectum, non sub ratione absoluta, *M17ra*
 set sub ratione determinata. Quod patet sic: sub eadem ratione est
 Deus subiectum in theologia de qua nunc loquimur et in fide

articulorum; set in fide articulorum Deus est subiectum, non sub ratione absoluta, set sub ratione determinata; ergo Deus non est subiectum in theologia sub ratione absoluta. 155

Maiores patet, quia, sicut supra dictum fuit, illud idem et sub eadem ratione est subiectum in scientia quod est | subiectum in conclusione principaliter illata; set articuli fidei sunt conclusiones principaliter illate in theologia, prout nunc loquimur, ut supra declaratum est; ergo idem et sub eadem ratione est subiectum in theologia et in fide 160 articulorum, ita quod theologia et fides articulorum non differunt quantum ad subiectum, set solum quantum ad modum assentiendi. Et hec fuit maior.

Minor probatur, scilicet quod in fide articulorum Deus non sit subiectum sub ratione absoluta, set sub ratione determinata. Et quia 165 minor habet duas partes, unam negatiuam et aliam | affirmatiuam, primo probatur quantum ad partem negatiuam, deinde quantum ad partem affirmatiuam. Quantum ad primum est intelligendum quod, sicut fuit probatum in precedenti questione, licet fides secundum suam formalem rationem possit esse simul in eodem et de eodem de 170 quo est scientia, tamen fides accepta secundum specialem materiam, qualis est fides articulorum, de qua sola loquuntur theologi, non est de

aliquo scibili pro statu uie, quia nec articuli possunt demonstrari nec rationes adducte contra articulos possunt scientificè solui, ut
 175 probatum fuit supra. Ex hoc sic arguitur: Deus non est subiectum in fide articulorum sub illa ratione sub qua multa possunt probari de ipso demonstratiue et scientificè (alioquin inueniretur aliquis articulus fidei qui posset uiatori demonstrari); | set de Deo sub ratione absoluta, qua *M17rb*
 180 Deus est, possunt multa probari demonstratiue et scientificè, uerbi gratia quod Deus est unus, quod est intellectualis, et similia; ergo Deus sub ratione absoluta non est subiectum in fide articulorum, | set *Y35rb*
 sub aliqua ratione determinata.

[12] Que autem sit illa ratio determinata, credo quod sit ratio saluatoris. Quod patet primo, quia illa est ratio subiecti in aliquo
 185 habitu que in illo principaliter attenditur et que continet alias fundamentaliter et per illas explicatur (exemplum de corpore mobili in scientia naturali); set ratio saluatoris est huiusmodi; principaliter enim in fide intenditur; numquam enim fuit fides, nec in statu innocentie nec post lapsum, quin explicite fuerit de saluatore; non sic autem de
 190 aliis. Item hec ratio continet alias fundamentaliter et implicite, scilicet esse incarnatum, passum, resurrexisse, ascendisse in celum, aduentum ad iudicium, quibus explicatur qualiter Deus salutem nostram operatus est. Ipse etiam articulus Trinitatis implicite continetur in ratione saluatoris propter determinationem persone saluantis nos
 195 meritorie, tamquam principale obiectum complete salutis. Ergo Deus sub ratione saluatoris est subiectum in fide articulorum.

O14r [13] Ad rationes alterius opinionis: ad primam, cum dicitur quod
 subiectum debet continere fundamentaliter omnia de quibus
F6rb determinatur | in scientia, | concedatur, et tunc ad minorem dicendum
 est per interemptionem. 200

π10rb Ad probationem, cum dicitur quod theologia considerat multa de
 Deo dicta secundum substantiam que non possunt habere
 attributionem ad aliquam rationem attributalem cum omnis talis ratio
 dicatur de Deo per modum accidentis, respondeo dupliciter: primo
 quod attributio aliorum ad formalem rationem subiecti non est 205
M17va secundum ordinem causalitatis in essendo | uel inherendo subiecto,
Z3va quia si sic | esset, tunc dicta secundum substantiam non haberent
 attributionem ad dicta per modum accidentis nec dicta absolute ad ea
 que dicuntur de Deo in respectu ad creaturas. Set non est sic; uidemus
 enim quod formalis ratio subiecti in scientia naturali est ratio mobilis, 210
 ad quam habet attributionem ratio quanti et ad generabile ratio
 compositi ex materia et forma, quod ad substantiam pertinet; ex hoc
 enim quod aliquid est mobile, probatur quod sit quantum, ut patet ex
 VI Phisicorum, et ex eo quod est generabile, probatur quod sit

215 compositum ex materia et forma, ut patet I De generatione et II
 Phisicorum. Et constat quod hec attributio non est secundum
 ordinem causalitatis in essendo uel inherendo; non enim propter hoc
 est aliquid quantum, quia est mobile, set econuerso, nec propter hoc
 aliquid est compositum ex materia et forma, quia est generabile et
 220 corruptibile, set econuerso. Igitur attributio quam habent ea de quibus
 determinatur in scientia ad formalem rationem subiecti non est
 secundum ordinem nature et causalitatis, set secundum ordinem
 cognitionis; sic enim subiectum cum sua formali ratione est
 225 suppositum in scientia tamquam primo cognitum. Cetera autem de
 subiecto inquiruntur. Et hoc modo nichil prohibet dicta per modum
 substantie habere attributionem ad aliquid dictum per modum
 accidentis, quia *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum
 quod quid est*, ut dicitur I De anima, et ea que dicuntur absolute ad
 ea que dicuntur respectiue; nam operationes diuine transeuntes in
 230 creaturam | nate sunt ducere nos in cognitionem aliquarum *O14v*
 perfectionum que Deo absolute conueniunt. Et sic ad rationem
 saluatoris, licet sit denominatiua et respectiua, possunt habere
 attributionem alia dicta de | Deo absolute et secundum substantiam. *M17vb*

Secundo, quia dicta de Deo secundum substantiam non pertinent
 235 proprie ad theologiam, utpote quod Deus sit substantia intellectualis
 uel aliquid tale, quia ad theologiam et ad fidem secundum materiam | *A5va*

N8rb in qua loquimur ut theologi, | non pertinent per se et proprie ea que de Deo possunt demonstrari. Set talia supponuntur ab alia scientia, metaphisica uel naturali, que innituntur lumini naturali; et cum de talibus inquirat theologus, assumit formam philosophi et transgreditur 240 limites theologi. Huic concordat quod dicit AVGVSTINVS XIV De Trinitate: *Huic scientie illud tantummodo attribuitur* etc.

[14] Ad secundum argumentum dicendum quod in theologia supponitur Deum esse saluatorem. Quo supposito inquiritur modus, scilicet quod per meritum sue incarnationis, passionis et huiusmodi. 245 Et si quis inquirat an Deus sit saluator, simile est acsi naturalis inquirat an aliquid sit mobile. Vnde argumentum falsum supponit et sic patet secundus articulus, scilicet quid sit subiectum in theologia que est habitus defensiuus fidei et declaratiuus.

[15] Nunc restat uidendum de tertio, scilicet quid sit subiectum in 250 theologia, prout dicit habitum eorum que deducuntur ex articulis fidei. Et sicut dictum fuit supra, non uideo quod ex articulis aliquid speculatiuum proprie deducatur, set potius ad articulum declarandum adducitur. Si tamen aliquid deducatur, idem est subiectum in tali habitu et in fide articulorum. Cuius ratio est quia in demonstratione 255 et in omni ratione sillogistica concludente directe subiectum

conclusionis sumitur idem | et sub eadem ratione in minore *F6va*
 propositione (minor enim extremitas subicitur in conclusione | et *Y35va*
 preaccipitur semper in minori propositione); set in omni eo quod
 260 speculatiue deducitur ex articulo articulus tenet locum minoris
 propositionis et maior sumitur | tamquam nota in lumine naturali, ut *M18ra*
 si arguatur sic: ubicumque est unitas essentie in pluribus suppositis,
 impossibile est distinctionem esse per absoluta; set in Deo est sic, cum
 Deus sit trinus et unus; ergo etc. Patet igitur quod hic sumitur
 265 articulus pro minori propositione, et similiter est in aliis; ergo
 subiectum talis conclusionis et per consequens talis habitus continetur
 idem et sub eadem ratione in articulo, non ut predicatum, set ut
 subiectum, si arguatur in prima figura, in cuius uirtute alie
 concludunt, propter quod ad ipsam reducuntur. Igitur idem | est *π10va*
 270 subiectum conclusionis deducte ex articulo et articuli et per
 consequens theologie sic accepte et fidei. Quid autem sit illud, dictum
 est in 2 articulo questionis. Magis tamen sto in hoc quod nullius
 scientie est deducere aliquid speculatiuum ex articulo, quia talis
 deductio in nullo aut modicum perficeret intellectum.
 275 [16] Practice autem multa deducuntur ex articulis, utpote quod
 humiliter est uiuendum exemplo Christi, qui *semet ipsum exinaniiuit*

O15r *formam serui accipiens*, ut dicitur Phil. 2, multa, | immo
 quantumcumque grauia sustinenda sunt pro salute exemplo Christi,
 qui passus est pro salute nostra, sicut arguit beatus PETRVS I
 Canonica sua cap.º 2, ut dictum est supra: *Christus passus est pro* 280
nobis nobis relinquens exemplum etc. Et simili modo ex aliis articulis
 multa deducuntur, que etsi modicum et quasi in nullo perficiant
 intellectum quo ad cognitionem, mirabiliter tamen promouent
Z3vb affectum ad bonam operationem. Et | tunc dicendum quod actus
 humanus ordinabilis in beatitudinem supernaturalem est subiectum in 285
 theologia sic accepta. Quod patet sic: illud est subiectum in aliqua
 doctrina cuius cognitio est finis proximus in ea; set in Sacra
 Scriptura cognitio actus humani meritorii uel ordinabilis in
M18rb beatitudinem est finis proximus; ergo | etc. Maior patet; in omni enim
 doctrina cognitio subiecti secundum se et secundum ea que ei 290
 attribuuntur queritur tamquam finis proximus; et dico “proximus”,
 quia in scientia speculatiua perfecta cognitio subiecti est finis
 proximus et finis simpliciter, quia ad nichil aliud ordinatur inquantum
 huiusmodi, set in scientia practica licet cognitio subiecti sit finis
 proximus, non est tamen finis simpliciter, quia ordinatur ad aliquid 295
 ultra, scilicet ad exteriorem operationem; et sic patet maior. Minor

scribitur Thi. 3: *Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, et sequitur quis finis, ut perfectus sit homo Dei ad omne bonum*
 300 *instructus*. Ecce quod instructio de bono opere quod est actus meritorius uite eterne est finis saltem proximus Sacre Scripture; et hec fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

[17] Ex hoc patet quod in fide articulorum, sicut supra dictum est, Deus est subiectum sub ratione | saluatoris. Quod patet secundo sic, *N8va*
 305 quia sub illa ratione Deus est subiectum in fide articulorum sub qua maxime habet habitudinem ad opus meritorium; set talis est ratio saluatoris; ergo etc. Maior patet, quia principia oportet habere per se habitudinem ad conclusionem et habitum principiorum ad habitum conclusionum; articuli autem fidei | sunt principia respectu eorum que *O14r*
 310 in Sacra Scriptura concluduntur de opere meritorio, ut dictum fuit; ergo oportet illud quod subicitur in fide articulorum habere habitudinem ad opus meritorium; hoc autem est ratio saluatoris, que includit rationem finis et aliquantulum modum perueniendi ad finem; hoc patet, quia in agibilibus finis habet rationem principii, ut | dicitur *F6vb*
 315 II Phisicorum; set ratio saluatoris includit finem operis meritorii, scilicet salutem et implicite modum perueniendi ad hunc finem; | ergo *M18va*
 Deus sub ratione saluatoris maxime habet habitudinem ad opus meritorium; et hec fuit minor. Sequitur ergo conclusio quod Deus sub ratione saluatoris sit subiectum in fide articulorum et in theologia que

est fidei declaratiua et defensiua. Ad hoc facit quod ille de quo omnes 320
 articuli loquuntur nomen saluatoris accepit, ut habetur MATTHEI I et
 LVCE I et 2.

O_{15r} [18] Ad rationes principales respondendum est. Ad primam 325
 dicendum quod de Deo non possumus cognoscere quid est in speciali
 et sub propria forma, cognoscimus tamen quid dicitur per nomen et
 quid est in generali; et hoc sufficit ad hoc quod de ipso possumus
 habere aliquam scientiam.

[19] Ad secundum dicendum quod Deus est subiectum in theologia
 que est fidei defensiua et declaratiua. Ratio autem formalis subiecti est
Y_{35vb} ratio saluatoris, | ad quam habent attributionem omnia de quibus 330
 determinatur in theologia, ut dictum fuit prius. Nec nego quod Deus
 sub ratione absoluta non sit subiectum in theologia, propter hoc quod
 illa ratio est infinita, ut tangebatur in arguendo; istud enim non ualet,
 quia siue accipiatur infinitum pro eo quod formaliter importatur per
 nomen infiniti, quod est priuatio finis, siue accipiatur pro re subiecta 335
 infinitati, semper de infinito potest esse scientia finita. Quod patet
 quantum ad primum modum; eiusdem enim scientie est considerare

habitum et priuationem, quia *rectus est iudex sui et obliqui*. Igitur
 scientia que considerat rationem finiti in quacumque materia, siue in
 340 quantitate molis siue in quantitate uirtutis, habet considerare rationem
 infiniti, que ei opponitur | priuatiue. Primum potest scientia finita; *Asvb*
 ergo et secundum. Vnde et PHILOSOPHVS III Phisicorum tradit
 scientiam de infinito. Quantum ad secundum patet idem, | quia si *O15v*
 repugnaret scientie finite esse de re infinita, tota ratio repugnantie | *M18vb*
 345 esset non propter rem, set propter rei infinitatem, quia quantum ad
 hoc solum apparet ibi oppositio secundum finitum et infinitum. Si
 ergo scientie finite non repugnat tractare de ratione infinitatis, ut
 statim ostensum est, multo minus repugnat ei considerare rem
 subiectam infinitati. Et mirum est hoc negare, cum Deus secundum
 350 illud quod est et non secundum aliquam specialem rationem solum sit
 obiectum scientie beatorum, que finita est. Et si dicatur quod scientia
 sortitur rationem ab obiecto, uerum est, set non uniuocam cum
 obiecto; alioquin scientia de motu esset mobilis et scientia quam
 habemus de lapide esset lapidea, quod est absurdum; quare similiter
 355 non oportet scientiam de infinito esse infinitam.

[20] Ad rationem alterius partis dicendum quod scientia nostra et beatorum non differunt solum ratione luminis et modi cognoscendi,

set etiam ex parte obiecti. Scientia enim beatorum est premium nostrum, propter quod eius obiectum est Deus sub ratione qua potest capacitatem intellectus replere, quod non posset facere aliqua 360 determinata ratio attributalis; set scientia quam habemus de Deo in uia dirigit nos ad opus meritorium et ideo subiectum in ea est Deus secundum rationem illam que maxime respicit meritum; et hec est ratio saluatoris, ut declaratum fuit.

<QVESTIO TERTIA

VTRVM THEOLOGIA SIT PRACTICA VEL SPECVLATIVA>

- [1] Tertio queritur utrum theologia sit practica uel speculatiua. *N8vb* Videtur quod sit speculatiua: | nobilissima scientia est gratia sui, ut 5 dicitur I Metaphisice; set theologia est nobilissima scientia; ergo est gratia sui. Set scientia practica non est gratia sui, set operis; ergo theologia non est practica, set speculatiua.
- Z4ra* [2] Item habitus principiorum et conclusionum | sunt eiusdem rationis et ad eandem differentiam pertinent, set fides que est habitus 10 principiorum theologie est habitus speculatiuus; ergo et theologia.

[3] In contrarium est quia scientia que dirigit ad operationem boni est | practica; set theologia dirigit ad operationem boni, ut patet *M19ra*
 IACOBI I: *Estote factores uerbi, et non auditores tantum*; et simile habetur
 15 in quam pluribus aliis locis; | ergo etc. *F7ra*

[4] Responsio. Primo uidendum est a quo denominatur scientia speculatiua uel practica; secundo descendetur ad propositum.

[5] Quantum ad primum sciendum quod distinctio scientiarum secundum practicum et speculatiuum est a fine formaliter, a subiecto
 20 autem originaliter et radicaliter. Primum patet, quia scientia *dicitur speculatiua ab actu speculandi* uel ab ipsa speculatione, ut ipsum nomen insinuat, practica uero ab operatione extra per eandem rationem; *praxis enim Grece est operatio Latine*, non quecumque, set extra intellectum, speculatio autem et operatio sunt fines scientiarum;
 25 ergo distinctio earum secundum speculatiuum et practicum est formaliter ex parte finium. Maior patet ex ui nominis. Minor declaratur, quia omnis habitus est finaliter propter operationem que est secundum illum habitum; unde et felicitas, que habet rationem finis, non est habitus, set operatio secundum habitum perfectissimum,
 30 ut uult | PHILOSOPHVS I et X Ethicorum; operatio autem secundum *O16r*

habitum scientie est speculatio uel praxis; ergo speculatio et praxis sunt fines scientiarum. Quod autem operatio secundum habitum scientie sit speculatio uel praxis, patet; cum enim scientia attingat suum obiectum per suam operationem, illa operatio uel est sola cognitio ueritatis circa obiectum, que speculatio dicitur, uel est cognitio dirigens in faciendo obiectum, sicut ars domificatiua prebet cognitionem dirigentem in faciendo domum et medicinalis in causando sanitatem; et talis operatio praxis dicitur ratione ulterioris operationis ad quam dirigit. Igitur speculatio et praxis sunt operationes scientiarum et fines earum, secundum quorum differentiam formaliter distinguntur scientie secundum speculatiuum et practicum.

M19rb $\pi 11ra$ [6] Secundum patet, scilicet quod ista distinctio sit radicaliter a subiecto. Quod patet sic: ex hoc habet radicaliter scientia quod sit speculatiua uel practica ex quo habet quod operatio scientie circa suum obiectum sistat in cognitione ueritatis uel sit directiua ulterioris operis; et hoc patet ex precedentibus. Set hoc habet scientia ex natura sui obiecti; ex hoc enim quod obiectum scientie tale est quod nullo modo est agibile uel factibile a nobis nec per operationem nostram contingit ipsum sic uel aliter se habere, ex hoc prouenit quod operatio scientie circa ipsum sistit in sola cognitione ueritatis; quando autem obiectum est agibile uel factibile a nobis et per operationem nostram contingit ipsum sic uel aliter se habere, tunc operatio scientie

55 circa ipsum non sistit in cognitione ueritatis, set dirigit in
 prosecutione operis. Ergo scientia habet radicaliter a subiecto quod sit
 speculatiua uel practica, licet hoc habeat formaliter a fine. Et
 utrumque istorum innuit PHILOSOPHVS III De anima, ubi primo
 dicit quod intellectus practicus *differt a speculatiuo fine* quantum ad
 differentiam formalem, et postea tangens radicem et originem huius
 60 differentie subdit quod obiectum intellectus practici est *bonum*, non
 omne autem, set *actuale*; actuale autem est et *contingens aliter se habere*.
 Et sic patet primum principale, scilicet unde sumatur distinctio
 scientiarum secundum speculatiuum et practicum.

[7] Hoc uiso descendendum est ad questionem. Et dicunt QUIDAM
 65 quod theologia non est speculatiua nec practica, set affectiua. Quod
 probant sic, quia illa scientia est affectiua cuius finis principalis est
 amor uel affectio; set theologia est huiusmodi; ergo ipsa est affectiua.
 Maior patet, set minor probatur: primo per illud quod dicit
 APOSTOLVS Th1. | 1: *Finis precepti est caritas*; | secundo per illud quod
 70 dicit AVGVSTINVS et inductum fuit prius: *Ille tenet et quod latet* etc.;
 tertio per rationem, quia illud habet rationem finis quod habet
 rationem melioris; set in uia amor Dei melior est cognitione Dei

N9ra

MI9ua

F7rb quam habemus per fidem, | ut patet I Cor. 13: *Maior horum est caritas;*
 ergo etc. Si autem est affectiua, non est speculatiua nec practica, quia
 speculatiuum et practicum pertinent ad intellectum, affectiuum autem 75
 pertinet ad uoluntatem.

[8] Hec autem opinio unum affirmat, scilicet quod theologia debet
 dici affectiua, de quo postea uidebitur, aliud autem negat, scilicet
π11va quod nec est speculatiua nec practica; | quod non uidetur uerum.
 Quod patet primo ostendendo generaliter de omni scientia quod 80
 oportet eam esse speculatiuam uel practicam, secundo ostendendo
Or6v illud idem de theologia, si ponatur affectiua. | Primum patet primo ex
 parte actuum sic: omnis scientia attingit suum obiectum per actum
 qui sistit in sola cognitione ueritatis uel per actum qui dirigit in
 exercitio ulterioris operis; set scientia que attingit suum obiectum per 85
A6ra operationem que sistit in sola cognitione | ueritatis est speculatiua; illa
 autem cuius actus dirigit in exercitio ulterioris operis est practica; ergo
 omnis scientia est speculatiua uel practica. Vtraque premissarum patet
 ex precedentibus.

[9] Secundo patet idem ex parte obiectorum sic: omnis scientia que 90
Z4rb habet obiectum agibile | uel factibile a nobis quod per operationem
 nostram contingit sic uel aliter se habere est uere practica; que autem

non habet obiectum factibile a nobis nec per operationem nostram
 contingit ipsum sic uel aliter se habere est uere speculatiua; set omnis
 95 scientia habet tale uel tale obiectum, cum fiat diuisio per
 affirmationem et negationem; ergo etc. Maior patet ex premissis.

[IO] Secundo patet idem de theologia, | etiam ponendo quod sit *MI9vb*
 affectiua, quia cum agamus nunc de denominatione scientie, que est a
 fine formaliter, ut dictum fuit, finis theologie erit aut sola cognitio
 100 ueritatis circa caritatem et affectionem aut erit cognitio qualiter caritas
 et bona affectio habeant fieri in nobis; set primo modo theologia esset
 pure speculatiua, secundo autem modo esset uere practica, ut patet ex
 propriis rationibus speculatiui et practici supra positis; ergo etc.

[II] Ratio autem EORVM nec colorem habet; cum enim dicitur quod
 105 practicum et speculatiuum pertinent ad intellectum, affectiuum autem
 ad uoluntatem, ergo quod est affectiuum non est speculatiuum nec
 practicum, non ualet: primo, quia directe est contra EOS, quia
 theologia et omnis scientia est habitus intellectus, set affectiuum non
 pertinet ad intellectum, set ad uoluntatem, ergo nec theologia nec
 110 aliqua scientia potest dici affectiua, cuius contrarium IPSI dicunt;
 secundo, quia omnis moralis scientia ordinatur finaliter ad hoc *ut boni*
fiamus, ut patet ex uariis locis libri Ethicorum; bonitas autem

moralis consistit in hoc quod bene afficimur, tam secundum uoluntatem quam secundum appetitum sensituum; ergo scientia moralis uere est affectiua et tamen uere ponitur practica; ergo 115 affectiuum non excludit practicum.

[12] Dicendum ergo quod licet speculatio, a qua scientia dicitur speculatiua, sit in intellectu, tamen praxis, a qua scientia dicitur practica, non est in intellectu, set in aliqua alia potentia; scientia tamen denominatur practica, quia est causa praxis per modum 120 dirigentis et simili modo posset dici affectiua, licet affectio sit in uoluntate et non in intellectu, sicut et dicimus quod *ars est habitus factiuus* et tamen factio non est in intellectu, set in rebus extra; set ad factionem ars dirigit; patet igitur quod dato quod theologia diceretur affectiua, istud tamen non excludit quin oporteat eam ponere et esse 125
M20ra speculatiuam | uel practicam. Propter quod adhuc restat tota difficultas questionis.

[13] Dicendum ergo quod si theologia accipiatur pro habitu quo
Y36rb fides et ea que | principaliter fide traduntur, ut sunt articuli
O17r principales, defenduntur et declarantur, | sic est dicendum quod 130 theologia est simpliciter speculatiua. Quod patet dupliciter, primo ex
N9rb parte obiecti sic: illa scientia est speculatiua et non practica | cuius obiectum non est agibile nec factibile a nobis nec per operationem
F7va nostram contingit ipsum aliter se habere; set theologia que est | fidei
 defensiua et declaratiua est huiusmodi, cum obiectum eius uel 135

subiectum sit Deus sub ratione saluatoris; ergo est simpliciter
 speculatiua. Vtraque premissarum patet ex precedentibus. Secundo
 patet idem ex parte finis sic: illa scientia est simpliciter speculatiua
 cuius operatio circa suum subiectum sistit in cognitione ueritatis; set
 140 actus theologie que defendit et declarat fidem sistit in sola cognitione
 ueritatis (ad hoc enim solum directe ordinatur, ut ueritas articulorum,
 que secundum humanam rationem multum est dubia et obscura,
 aliquid aliter declararetur et defendatur); ergo ipsa est speculatiua.

Si autem accipiatur theologia pro habitu eorum que concluduntur
 145 ex articulis, sic dicendum quod si concludatur aliquid speculatiuum,
 idem est iudicium sicut de prima; si uero aliquid practicum,
 dicendum quod ipsa est practica simpliciter. Quod patet sic: illa
 scientia que habet pro subiecto aliquid agibile uel factibile a nobis
 quod per operationem nostram contingit sic uel aliter se habere est
 150 uere et simpliciter practica; set theologia sic accepta habet pro subiecto
 opus meritorium quod est agibile a nobis et per operationem nostram
 contingit sic uel aliter se habere; ergo theologia sic accepta est uere et
 simpliciter practica. Vtraque premissarum patet | ex precedentibus. *M2orb*

[14] Set contra istam rationem potest obici sic: scientia practica
 155 habet subiectum sic agibile uel factibile a nobis quod nos possumus

esse causa eius sufficiens, ut patet in Politicis et Moralibus; set nos non possumus esse causa sufficiens operis meritorii cum requirat caritatem, que non est in potestate nostra; ergo sacra doctrina non est proprie practica, quamuis sit de opere meritorio ut de subiecto.

π11vb Dicendum quod maior propositio | est falsa; non enim requiritur ad 160
scientiam practicam quod homo per eam sit causa sufficiens sui obiecti, set sufficit quod sit causa uel concausa ita quod operatio hominis necessario requiratur ad causandum obiectum et quod ad hoc scientia ordinetur. Sic autem est in proposito; necesse est enim opus nostrum concurrere ad meritum. Item licet non sit in potestate 165
hominis causare in se caritatem, est tamen in potestate eius disponere se in tantum quod Deus dabit sibi caritatem, et habita caritate in potestate eius est mereri. Ideo instantia nulla est.

[15] Ad rationes principales dicendum. Ad primam, cum dicitur quod nobilissima scientia est gratia sui, concedatur. Et cum subditur 170
quod theologia est nobilissima scientia, si fiat comparatio respectu
Z4va omnis scientie | generaliter, falsum est; scientia enim beatorum est multo nobilior illa et illa est uere gratia sui et pure speculatiua. Si autem fiat comparatio respectu scientiarum que habentur in uia, tunc dicendum quod aut TV loqueris de theologia que est defensiua fidei et 175

declaratiua, et tunc est pro ME, | quia illam pono speculatiuam, aut de *O17v*
 theologia que est habitus eorum que ex principalibus articulis
 concluduntur in sacra doctrina, et sic dico quod theologia non est
 nobilissima, nec ratione subiecti, cum sit de opere meritorio tamquam
 180 de subiecto, nec ratione certitudinis | euidentie, cum alie multo certius *M20va*
 procedant. Est tamen nobilior inter scientias practicas et ratione
 subiecti et ratione finis. Potest etiam dici quod est nobilior omnibus
 scientiis humanitus adiuuentis ratione luminis in quo reuelantur et
 cognoscuntur theologica; set ista nobilitas non arguit eam esse
 185 speculatiuam, cum in illo lumine eque possint reuelari et cognosci
 speculatiua sicut practica, et econuerso.

[16] | Ad secundum dicendum | quod maior est falsa; nichil enim *π12ra*
 prohibet habitum principiorum | esse speculatiuum, habitum uero *F7vb*
 conclusionum esse practicum pro eo quod principia que secundum se *A6rb*
 190 sunt solum nobis speculatiua practice applicantur ad conclusiones
 tamquam regula operis; uerbi gratia quod regnante tali astro uel
 constellatione mare sit tempestuosum, pure est speculabile a nobis et
 pertinet pure ad habitum speculatiuum, puta ad | astrologiam, et *N9va*
 195 expedit nauigare mari existente tempestuoso, set regnante tali astro uel
 constellatione mare est tempestuosum, ergo tunc non expedit

naigare. Similiter in proposito nostro: licet fides articulorum principalium sit de pure speculabilibus a nobis, tamen practice applicantur ad opus meritorium tamquam directiua operis meritorii, ut ostensum fuit prius; propter quod licet fides sit habitus 200 speculatiuus, tamen theologia que articulos fidei applicat ad opus meritorium est practica, sicut scientia naturalis, que est habitus principiorum | medicine, est speculatiua et tamen medicina est practica. De theologia uero que est fidei defensiua et declaratiua conceditur quod sit speculatiua. 205

[17] Argumentum in oppositum probat solum quod theologia sumpta | pro Sacra Scriptura sit practica. Quod concedimus modo prius exposito.

<DISTINCTIO PRIMA
QUESTIO PRIMA
QVO SIT FRVENDVM>

5 | Circa primam distinctionem primi Sententiarum queritur *O23r*
primo quo sit fruendum.

[1] Et uidetur quod non solo Deo sit fruendum, quia omne illud potest esse obiectum fruitionis quod potest quietare uoluntatem et implere eius capacitatem; set aliud a Deo potest quietare uoluntatem
10 et implere eius capacitatem; ergo etc. Maior patet ex supra dictis. Minor probatur, quia omne finitum potest impleri aliquo finito; set capacitas uoluntatis est finita; ergo potest impleri aliquo finito, quod non est Deus. Et hec fuit minor.

[2] Item quod amatur propter aliud non est obiectum fruitionis; set
15 Deus amatur propter aliud; amatur enim et ei seruitur *propter mercedem*, ut dicit quedam Glosa super illud LVCE 15 *Quanti mercenarii* etc.

[3] In contrarium arguitur quia solo fine ultimo fruendum est; set solus Deus est finis simpliciter ultimus, sicut est agens simpliciter
20 primum; ergo solo Deo est fruendum.

[4] Responso. Dicenda sunt duo: primum est quid sit fruitio et que requiruntur ad fruitionem; secundo ex hoc descendetur ad questionem.

[5] Quantum ad primum sciendum est quod significata nominum probare non possumus nisi ex usu et acceptione doctorum. Beatus 25 autem AVGVSTINVS XII De ciuitate Dei dicit quod nomen fruitionis a *fructu* descendit. Fruimur enim fructu, sicut cibamur cibo; *fructus enim est illud quod ultimo de arbore et cum quadam delectatione percipitur*. Fruitio ergo includit delectationem; propter quod cum aliquis multum delectatur in aliqua re, dicimus quod 30 fruitur ea. Delectatio autem requirit cognitionem, quia delectari non est nisi cognoscentium, ut habetur VII Ethicorum. Et ideo fruitio requirit cognitionem preuiam delectationi. Non autem quecumque delectatio sufficit ad fruitionem, set illa que quietat appetitum uel
M21ra totaliter uel in illo | genere; quod concordat predictis. Fructus enim est 35 non quodcumque *ex arbore* proueniens, set *ultimum*, ultra *quod* nichil aliud *expectatur*: sic fruitio a fructu dicta est delectatio non quecumque, set illa in qua finaliter quietatur appetitus.

[6] Patet ergo quod *tria concurrunt ad fruitionem, scilicet cognitio,*
 40 *delectatio et | quietatio.* Horum autem trium primum, scilicet cognitio, *F9ra*
 non pertinet ad essentiam fruitionis intrinsece, set antecedenter. Cuius
 ratio est quia fruitio aut est | delectatio aut saltem non potest esse sine *Z4vb*
 delectatione; set cognitio non est delectatio (potest etiam esse sine
 omni delectatione); ergo fruitio non est essentialiter ipsa cognitio.
 45 Maior patet ex dictis. Minor probatur. Quod enim cognitio de se non
 sit delectatio, de se patet eo quod cognitio pertinet ad potentiam
 apprehensiuam, delectatio autem ad appetitiuam. | Quod etiam possit *O23v*
 esse sine delectatione, uidetur cum *prius possit esse sine posteriore* uel
 secundum | naturam uel saltem diuina uirtute, cognitio autem prior *π14ra*
 50 est delectatione, et ideo inuenitur quandoque sine delectatione
 naturaliter (tristitia autem, que excludit delectationem, necessario
 requirit cognitionem). Potest etiam diuina uirtute fieri quod
 cognitionem cuiuscumque uel supremi boni non sequatur delectatio.
 Fruitio autem nequaquam est ubi delectatio deest, quia si posset esse
 55 sine delectatione, pari ratione posset esse cum tristitia; quod enim non
 coexigit unum oppositorum potest stare cum reliquo. Relinquitur ergo
 quod fruitio non est cognitio essentialiter, set preexigit cognitionem | *N9vb*
 antecedentem, quia non delectamur nec fruimur nisi cognitis.

Delectatio autem se habet ad fruitionem sicut genus ad speciem, set
 quietatio sicut differentia specifica. Est enim fruitio delectatio, non
 M21rb quecumque, set | quietans appetitum. Et hoc est quod dicit
 AVGVSTINVS X De Trinitate, quod *fruimur cognitis in quibus
 uoluntas delectata conquiescit.*

[7] Ex hoc descendendo ad questionem dicendum, quando queritur
 quo fruimur, li quo potest dicere potentiam elicentem uel obiectum
 fruitionis. Si potentiam elicentem, sic dicendum quod fruimur
 uoluntate. Quod patet dupliciter, primo ex suo genere sic: illius
 65 potentie actus est frui cuius est delectari; set delectari est actus
 uoluntatis; ergo etc. Secundo patet idem ex eius specifica differentia
 sic: *eiusdem est moueri ad terminum et quiescere in termino;* set
 70 desiderium de bono habendo et fruitio de bono habito se habent sicut
 Y36vb motus et quies; ergo eiusdem est desiderare | et frui; set desiderium est
 actus appetitus uel uoluntatis; ergo et fruitio.

[8] Si uero li quo dicat obiectum fruitionis, sic dicenda sunt duo.
 Primum est quod immediatum obiectum fruitionis non est Deus, set
 75 aliquis actus quo Deus a nobis attingitur; secundum est quod
 obiectum remotum fruitionis est solus Deus.

[9] Primum patet premitendo duas distinctiones necessarias ad
 propositum. Prima est de fine eo quod fruitio est delectatio qua

80 quiescit uoluntas in aliquo ut in fine. *Finis* autem dicitur dupliciter:
 uno modo res assepta, | sicut *finis auari* est *pecunia*; alio modo *A6va*
 asseptio rei, sicut finis auari dicitur *possessio pecunie*. Et eodem modo
 finis creature rationalis est Deus sicut res assepta; set finis eius ut
 asseptio est operatio per quam Deum assequimur, et hec est uisio
 85 Dei. | *π14rb*

[10] Secunda distinctio est de amore, quia cum frui sit actus | *O24r*
 uoluntatis et omnes actus uoluntatis radicaliter fundentur in amore,
 omnes habent aliquo modo iudicari ex amore. Est autem duplex amor,
 scilicet amor beniuolentie et amor concupiscentie. | *M21va*
 90 amore beniuolentie cui uolumus aliquod bonum uel aliquam
 perfectionem; ipsum autem bonum uel perfectionem quam uolumus
 nobis uel alii amamus amore concupiscentie.

[11] Hoc premissis patet primum propositum sic: immediatum
 obiectum amoris concupiscentie non est res subiecto distincta a
 95 concupiscente; set fruitio, cum sit | delectatio de Deo et in Deo *F9rb*
 habito, est quidam amor concupiscentie; ergo immediatum obiectum
 fruitiois uel delectationis non est Deus cum sit res a nobis subiecto
 distincta, set aliquis actus quo a nobis attingitur uel habetur. Vtraque
 premissarum probatur, et primo maior inductione et sillogismo.
 100 Inductione patet sic: diligo uinum dilectione concupiscentie;
 numquid immediatum obiectum huius dilectionis est uinum? – certe

non, set usus uini, qui est actus gustantis; non enim diligo uinum immediate, set gustare uinum; et idem est in omnibus aliis.

[12] Ratione patet idem sic: illud amatur amore concupiscentie quod est bonum uel perfectio quam nobis uolumus uel amicis; set res 105 subiecto distincta numquam est bonum nostrum nisi ratione actus quo nobis coniungitur, sicut nutrimentum, puta panis aut uinum, numquam esset nobis bonum nisi ratione actus quo nobis coniungitur cum comedimus uel bibimus; et ipsa coniunctio est bonum nostrum immediatum; ergo res subiecto distincta a concupiscente non est 110 immediatum obiectum amoris concupiscentie. Et hec fuit maior.

[13] Minor probatur, scilicet quod fruitio, que est delectatio de Deo et in Deo habito, sit amor concupiscentie, quia aut est amor concupiscentie aut beniuolentie. Non potest dici quod sit amor beniuolentie quo uolumus aliquod bonum Deo, quia delectatio de 115 Deo habito respondet desiderio de ipso habendo; set per tale desiderium non | desideramus aliquid Deo, set nobis; non enim desideramus Deo aliquid habendum ab ipso (fatuus enim esset tale desiderium cum nichil futurum possit ei aduenire); set desideramus *M2rvb* nobis aliquod bonum; hoc est | Deum habere uel uidere uel aliquid 120 *N1ora* tale; ergo delectatio | de Deo habito non est amor beniuolentie ad

Deum, set amor concupiscentie retorte ad nos. Item amor habens pro
 formali ratione obiecti bonum utile uel delectabile est amor
 concupiscentie; sic est in proposito; ergo etc. Et sic probata est utraque
 125 propositio. Resumatur ratio. | *π14va*

[14] Secundo patet idem sic: idem est obiectum desiderii
 precedentis et delectationis sequentis, | sicut idem est terminus in quo *O24v*
 est quies et ad quem est motus; set immediatum obiectum desiderii
 non est Deus, set aliquis actus quo Deum attingimus; ergo
 130 immediatum obiectum fruitionis uel delectationis non est Deus, set
 aliquis actus quo Deus attingitur. Maior patet, set minor probatur,
 quia obiectum desiderii est aliquod futurum; Deus autem secundum
 se non est futurus, set eius uisio uel manifestatio est nobis futura; ergo
 135 illam desideramus et non Deum secundum se nisi quatenus in illa
 includitur ut obiectum.

[15] Tertio, quia omnis amor habet aliquid complexum pro obiecto.
 Sicut enim patebit in II libro, uoluntas sequitur actum intellectus
 componentis et diidentis; talis enim solum dicit quid est conueniens
 ad prosequendum uel fugiendum. Set Deus ut sic est aliquid
 140 incomplexum et per modum incomplexi apprehensum; Deum autem
 uidere uel manifestari nobis est aliquid complexum; ergo Deus
 secundum se non potest esse obiectum amoris, desiderii aut

delectationis, set solum eius uisio uel manifestatio uel aliquid huiusmodi. Hoc etiam de se uidetur esse clarum; nichil enim uidetur esse dictu quod desideremus Deum, set oportet quod desideremus Deum uidere uel habere uel aliquid tale. Et sic patet primum, scilicet quod immediatum obiectum fruitionis non est Deus, set aliquis actus quo a nobis attingitur uel coniungitur. |

M22ra

[16] Secundum patet, quia oportet actum quietantem uoluntatem esse perfectissimum summa perfectione possibili haberi nature humane (alioquin restaret aliquid desiderandum et non esset quies); set actus quo fruimur sicut immediato obiecto quietat uoluntatem, ut patet ex ratione fruitionis; ergo oportet actum illum esse perfectissimum perfectione possibili haberi a natura humana. Set summa perfectio possibilis haberi a nobis est quod per actum nobilissime potentie in nobis attingamus nobilissimum obiectum, quod est Deus. Ergo actus quo sicut immediato obiecto | fruimur habet Deum pro obiecto proximo et immediato, et per consequens ipse Deus est obiectum remotum fruitionis.

*Y37ra**F9va*

[17] Et ponitur | tale simile: <sicut> delectatio secundum gustum habet pro immediato obiecto actum gustandi, set pro remoto cibum gustatum, sic fruitio habet pro immediato obiecto uisionem Dei, set pro remoto ipsum Deum, quatenus est obiectum proximi obiecti.

Vtrumque innuit ARISTOTILES II Rethorice ubi dicit quod *fruibile*
 165 est ex quo non *aliud quid dignum preter usum* queritur. Ecce fruibile
 uocat remotum obiectum, usum autem uocat actum quo attingitur,
 qui est immediatum obiectum. Vtrumque enim horum queritur,
 unum mediante altero et in utroque fruendo delectamur. Set quia
 obiecta sunt notiora actibus, actus etiam sumunt rationem ex obiectis,
 170 ideo beatus AVGVSTINVS loquens de hiis quibus fruimur I libro De
 doctrina christiana dicit quod *res quibus fruendum est sunt Pater et*
Filius et Spiritus Sanctus, non quidem excludendo actum quo hec
 cognoscuntur, cum prius dixerit quod ille *res | quibus fruendum est nos* O25r
beatos faciunt; efficimur autem beati Deo obiectiue, ipso autem actu
 175 quo Deum uidemus sumus formaliter beati; set hoc fit propter
 principalitatem obiecti respectu actus. Hoc uidetur esse intentio
 eiusdem AVGVSTINI, qui dicit quod illis *rebus fruendum | est que nos* M22rb
beatos faciunt; obiectum autem facit nos beatos et actus, unum
 obiectiue, aliud formaliter. Item frater THOMAS in Scripto hac eadem

questione in solutione secundi articuli et Prima Secunde questione 180
 II in solutione ultimi articuli dicit quod quia obiectum non attingitur
 nisi per operationem, ideo *eadem fruitione fruimur* obiecto *et*
operatione per quam attingitur. In quo dicit idem implicite quod
 tractatum est explicite.

A6vb [18] Set contra hoc arguitur quia uoluntas nullo actu | suo, nec 185
 desiderio nec delectatione, potest ferri nisi in illud quod est cognitum
 obiectiue. Si ergo fruitio non habet Deum pro immediato obiecto, set
 cognitionem uel uisionem Dei, sequitur quod ad fruendum
N10rb necessarium est quod non solum uideamus | Deum, set quod
 cognoscamus nos uidere Deum. Et ita fruitio non sequitur actum 190
 simplicem quo uidemus Deum, set reflexum quo uidemus nos uidere
 Deum.

[19] Istud autem uidetur inconueniens, primo quia actus intellectus
Z5rb reflexus | magis de propinquo se haberet ad beatitudinem quam fruitio
 eo quod fruitionem prederet. Quod non uidetur cum *MULTI* ponant 195
 quod fruitio pertinet ad beatitudinem essentialiter, etsi non
 principaliter, set uisio, *QVIDAM* uero quod et principaliter, *PAUCI* autem
 aut *NVLLI* ponunt quod actus reflexus pertineat essentialiter ad
 beatitudinem.

200 [20] Secundo, quia non uidetur uerum quod res subiecto distincta a
 concupiscente non possit esse immediatum obiectum concupiscentie,
 quia appetitus concupiscibilis respectu cibi est non solum in
 hominibus, set in brutis; in brutis autem immediatum obiectum
 concupiscentie est cibus, qui est subiecto distinctus, et non actus
 205 eorum, puta actus gustandi; ergo idem potest esse in nobis, scilicet
 quod immediatum obiectum fruitionis poterit esse Deus, non
 obstante quod sit subiecto distinctus. Minor probatur, quia
 concupiscentia non est nisi respectu cogniti; | set bruta non *M22va*
 cognoscunt actum suum, set solum exterius obiectum, quia potentie
 210 que sunt in brutis, cum sint omnes corporee et organice, non sunt
 reflexiue super actus suos; ergo non delectantur de actu suo, set
 immediate de extrinseco obiecto. Quare, ut uidetur, idem poterit esse
 in nobis respectu Dei.

[21] Dicendum ad primum quod delectatio quam beati habent de
 215 Deo | supponit non solum actum simplicem quo cognoscimus Deum, *π15rb*
 set actum reflexum quo cognoscimus nos uidere Deum. Et idem est | *F9vb*
 de omni delectatione que est respectu eorum que non habentur nisi
 quia cognoscuntur, ita quod habere non sit aliud quam cognoscere. Et
 ratio dicta fuit prius nec oportet repetere. Et quod arguitur primo
 220 quod tunc actus reflexus magis de propinquo se haberet ad
 beatitudinem quam fruitio, dico quod uerum est. Nam | forte idem *O25v*

actus per essentiam est quo beatus uidet Deum et uidet se uidere Deum; set ut fertur in Deum, dicitur rectus, ut autem fertur in uisionem Dei, dicitur reflexus. Et si hoc est uerum, tunc actus reflexus secundum id quod est essentialiter pertinet ad beatitudinem, fruitio 225 autem numquam. Si autem actus reflexus sit alius ab actu recto, adhuc magis de propinquo se habet ad beatitudinem quam fruitio, tum quia fruitionem precedit, tum quia perficit beatitudinem perfectione eiusdem generis, scilicet quo ad cognitionem. Neque enim omni modo est perfecta cognitio qua quis cognoscit rem aliquam per actum 230
Y37rb rectum, | nisi perpendat se cognoscere eam, quod fit per actum reflexum. Fruitio autem perficit beatitudinem perfectione alterius generis, scilicet delectatione. Propter quod licet utrumque perficiat beatitudinem accidentaliter, magis tamen de propinquo actus reflexus quam fruitio. Et quod dicitur quod fruitio pertinet ad beatitudinem 235 essentialiter uel principaliter uel saltem secundario, credo quod non
M22vb est uerum, | cum obiectum fruitionis non sit Deus, set aliquis actus creatus; et ideo essentia beatitudinis non includit fruitionem, nec primo nec secundario.

[22] Ad secundum dicendum quod bruta non solum cognoscunt 240 exterius obiectum, set etiam actum proprium, siue per eandem potentiam cuius est actus siue per aliam. Sicut enim non solum uidemus exteriorem colorem, set perpendimus nos uidere, et hoc per

eundem uisum aut per sensum communem, sic et bruta in quibus
 245 sunt perfecte potentie sensitivae, et forte omnia, licet magis confuse et
 indistincte. Et ideo falsum est quod assumit ratio, scilicet quod bruta
 non cognoscunt actum suum; cognoscunt enim et in ipso cognito
 delectantur. Quod autem dicitur quod potentie sensitivae non sunt
 reflexivae super actus suos, forte posset negari nec umquam uidi
 250 efficacem rationem probantem contrarium; uel posset dici quod non
 est ibi reflexio, quia non est eadem potentia que elicit actum et que
 iudicat de actu, set alia, sicut uisus elicit uidere, set sensus communis
 iudicat de uisione.

[23] Ad rationes principales | respondendum est. Ad primam, cum *Nova*
 255 dicitur quod capacitas uoluntatis, cum sit finita, potest impleri per
 aliquid finitum, dicendum quod uerum est informativae. Vnde tam
 delectatio uoluntatis quam cognitio intellectus beata est aliquid
 finitum, quibus capacitas intellectus et uoluntatis terminantur
 informativae, set illud quod terminat capacitatem eorum obiectivae
 260 oportet esse infinitum. Cuius ratio est quia obiectum intellectus est
 ens secundum communem rationem entis et obiectum uoluntatis est
 bonum secundum communem rationem boni. Et ideo nichil potest | *M23ra*
 simpliciter terminare capacitatem intellectus et uoluntatis obiectivae

nisi habeat aliquo modo rationem omnis entis et omnis boni, et tale
O26r est infinitum; set hoc interest inter intellectum et uoluntatem, quod | 265
intellectus tale obiectum respicit immediate, uoluntas autem mediante
intellectu, et hoc dupliciter secundum duos actus uoluntatis, qui sunt
amor beniuolentie et amor concupiscentie. Nam secundum amorem
beniuolentie fertur uoluntas in Deum cognitum obiectiue, non autem
Z5va in ipsum cognoscere obiectiue, ita quod cognoscere | precedit diligere, 270
set non est eius obiectum nec pars obiecti. Set secundum amorem
concupiscentie fertur in Deum cognitum et in ipsum cognoscere
obiectiue, immediate quidem in actum, set mediate in Deum, quia
F8ra Deus non potest esse immediatum obiectum amoris | concupiscentie,
set hoc est aliquis actus quo a nobis attingitur, et illud est cognoscere; 275
tamen quod talis actus terminet capacitatem uoluntatis, hoc habet
ratione obiecti quod est infinitum.

[24] Ad secundum argumentum, cum dicitur quod illud quod
amatur propter aliud non est obiectum fruitionis, uerum est si amatur
propter aliud quod sit diligibile amore concupiscentie, quia in tali non 280
quietatur uoluntas concupiscentie, ad quam pertinet fruitio, set aliud
ultra queritur; set illud quod amatur propter aliud quod diligitur
amore amicitie uel beniuolentie bene potest esse obiectum fruitionis.
Cuius ratio est quia illud quod amatur amore concupiscentie semper
amatur propter illud quod amatur amore amicitie uel beniuolentie; est 285

enim aliquid bonum uel aliqua perfectio quam uolumus nobis uel amico. Vnde ipsam | beatitudinem creatam, que est immediatum *A7ra*
 obiectum | fruitionis, diligimus propter nos. Et plus debemus nos *π15va*
 diligere quam talem beatitudinem, | cum sit quedam perfectio nostra *M23rb*
 290 accidentalis. Et cum dicitur quod Deus amatur propter aliud, dicendum quod aut loqueris de amore beniuolentie, et tunc hoc est falsum nec est ad propositum. Falsum quidem est, quia de ratione amoris beniuolentie non solum respectu Dei set etiam cuiuscumque alterius est quod illud diligatur propter se, etiam si nichil commodi
 295 deberet diligenti inde uenire; propter quod dicere quod Deus diligatur amore beniuolentie et tamen propter aliud, non solum falsum est, set etiam uidetur implicare contradictionem. Item non est ad propositum, quia obiectum fruitionis de quo querimus ut sic non amatur amore beniuolentie set concupiscentie, ut probatum fuit. Si uero loquaris de
 300 amore concupiscentie, sic adhuc illa minor est falsa, quia Deus secundum se non amatur amore concupiscentie, set actus quo Deus attingitur, Deus autem solum ut in illo actu includitur. Et quod additur quod ei licite seruitur propter mercedem, dicendum quod Deo seruire propter mercedem sic quod principalis causa sit merces, est
 305 illicitum, quia Deus est honorandus. Ipsi enim est obediendum et seruiendum, etiam si nichil mercedis deberemus inde habere, | quia *Y37va*

etiam hoc faciendo *non possumus ei reddere equiualens*. Si autem ex hoc quod seruimus Deo, expectamus mercedem, non tamquam
O26v principalem | causam seruitii, quia etiam absque mercede seruiremus et obediremus Deo, licitum est. Set esto quod licitum esset seruire 310
 Deo principaliter propter mercedem, tamen non sequeretur quod diligeremus Deum propter aliud, set solum quod diligeremus
N10vb seruitium impensum Deo propter remunerationem habendam | ab ipso. Immo, ut uidetur, magis sequeretur contrarium cum merces illa sit ipse Deus ut habitus et cognitus a nobis. 315

M23va [25] Ad argumentum alterius partis dicendum quod | proximum obiectum fruitionis est ultimus finis quo, qui est assequutio rei, set remotum est finis ultimus <cuius>, qui est res assequuta. Licet autem solus Deus sit ultimus finis noster secundo modo, tamen primo modo aliud a Deo potest esse ultimus finis et immediatum obiectum 320
 fruitionis.

<QVESTIO SECVNDA
VTRVM OMNIBVS CITRA DEVM SIT VTENDVM>

[1] Secundo queritur utrum omnibus citra Deum sit utendum. Et
5 uidetur quod non, quia *uti est assumere aliquid in facultatem uoluntatis*;
omne autem tale *subiacet nostre* operationi, set *non omnia* citra Deum
subiacent nostre operationi; *ergo non* omnibus est utendum.

[2] Item usus est ab habitu caritatis; set caritas non se extendit ad
omnia creata, set tantum ad quatuor | secundum AVGVSTINVM; ergo *F&rb*
10 non omnibus est utendum.

[3] In contrarium est quod beatus AVGVSTINVS I De doctrina
christiana dicit quod *illis utendum est quibus tendentes ad*
beatitudinem adiuuamur; set omnes creature iuuant nos ad
cognoscendum Deum, in quo consistit nostra beatitudo; ergo
15 omnibus creaturis est utendum.

[4] Responsio. Sicut dictum est quod illud quo fruimur potest esse
potentia uel obiectum, sic illud quo utendum est potest accipi uel ut
potentia uel ut obiectum. Si loquamur de potentia, sic aduertendum
est quod cum queritur cuius potentie actus sit uti, intelligitur cuius

potentie sit tamquam immediate elicentis et non solum tamquam 20
 imperantis. Cum enim uoluntas moueat omnes potentias ad actus
 suos, actus omnium potentiarum sunt imperati a uoluntate. Propter
 quod si querendo de actu quocumque qui subest libero arbitrio, cuius
 potentie sit, intelligeretur de potentia imperante, facilis esset et eadem
 responsio ad omnes tales questiones, dicendo quod omnes actus sunt 25
 uoluntatis. Hec autem non est intentio querentium, set est querere de
 potentia elicente actum immediate.

- M23vb* [5] Ad sciendum | ergo cuius potentie actus elicitus sit uti,
 notandum est quid uocetur uti. Videtur autem uti *importare*
applicationem rei ad operationem suam. Sicut enim usus nominat 30
π15vb operationem ad quam res applicatur | (uerbi gratia scindere est usus
 cutelli *et percutere usus baculi*), sic uti est applicare rem suo usui, et est
 simile. Sic enim se uidetur habere uti ad usum sicut mouere ad
Z5vb motum; mouere autem est causare motum; ergo | uti est causare usum.
O27r In hoc tamen est differentia, quia mouens | dicitur omne quod causat 35
 motum effectiue, siue moueat naturaliter siue libere, set utens non est
 proprie nisi quod causat usum libere, dicente AVGVSTINO Libro 83
 questionum quod *uti non potest nisi qui rationis est particeps*.

- [6] Hoc supposito dicendum est quod *uti est proprie actus* *π14vb*
40 *uoluntatis* tamquam elicentis nec est alterius potentie nisi secundum
quid et per attributionem ad uoluntatem. Quod patet tripliciter,
primo sic: illius potentie actus est uti cuius est libere applicare res alias
suo usui; set uoluntas est huiusmodi; ergo etc. Maior patet ex
precedentibus. Minor declaratur, quia per uoluntatem applicamus ad
45 operationem principia interiora agendi, scilicet potentias anime, puta
intellectum ad intelligendum, et organa corporis, ut oculum ad
uidendum, et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum, set
res exteriores non applicantur ad operationem exteriorem nisi per
principia intrinseca, que sunt potentie anime uel organa corporis. Ipse
50 autem potentie uel membra corporis non applicantur ad operationem
libere, quantum ex ipsis est, set casu aut necessitate; quidquid autem
est ibi libere applicationis, totum est ex uoluntate, que habet
dominium super | omnes potentias; ergo uti est proprie solius *M24ra*
uoluntatis.
- 55 [7] Secundo sic: ad eandem potentiam pertinet actus absolute et
actus modificatus, sicut ad eandem potentiam pertinet concupiscere et
concupiscere temperate uel intemperate; ergo ad eandem potentiam

pertinet uti et abuti et bene uti; set bene uti et abuti directe et proprie
N11ra pertinent ad uoluntatem; ergo | et uti. Maior patet, set minor
 probatur, quia recte agere et peccare directe pertinent ad uoluntatem 60
 secundum AVGVSTINVM Libro Retractationum, qui dicit quod
uoluntas est qua peccatur et recte uiuitur; set bene uti et abuti sunt idem
A7rb quod | recte agere | et peccare; ergo tam uti quam abuti directe
 pertinent ad uoluntatem.

F8va [8] Tertio sic: eiusdem potentie actus sunt frui et uti; set frui est 65
Y37vb actus | uoluntatis; ergo et uti. Minor patet ex precedenti questione, set
 maior probatur, quia uel frui includit uti, sicut inferius suum superius,
 uel uti se habet ad frui sicut uoluntas eorum que sunt ad finem se
 habet ad uoluntatem finis. Quidquid autem istorum detur, semper
 frui et uti pertinent ad eandem potentiam, ut de se patet; quare etc. 70
 Manifestum est igitur quo sit utendum tamquam potentia elicente,
 quia uoluntate; et sic patet primum.

[9] Quo autem sit utendum sicut obiecto, utrum omnibus citra
 Deum uel quibusdam solum, notandum est quod uti dupliciter
O27v sumitur a beato AVGVSTINO, a quo hec | materia uidetur deriuata. 75
 Quandoque enim sumitur large uti, prout dicit tantum applicationem
 cuiuscumque potentie per suam operationem ad quodcumque

obiectum, et sic uti est commune ad uti proprie dictum et ad frui. Nam in fruitione fit applicatio uoluntatis | per suam operationem ad *M_{24rb}*
80 suum obiectum. Et sic loquitur AVGVSTINVS X De Trinitate dicens: *Vti est assumere aliquid in facultatem uoluntatis ideoque omnis qui fruitur utitur; assumit enim aliquid in facultatem uoluntatis.* Et in hoc sensu non procedit questio. Alio modo sumitur uti proprie et stricte prout distinguitur contra frui, et sic uti est applicare rem usui uel
85 operationi propter aliquid aliud ulterius optinendum. Et sic loquitur AVGVSTINVS I De doctrina christiana dicens sic: *Frui est amore inherere alicui rei propter se ipsam; uti uero est id quod in usum uenit referre ad id optinendum quo fruendum est.* Et idem dicit X De Trinitate. Hec autem acceptio uidetur magis propria. Nam utilia
90 dicuntur que sunt expedientia ad finem consequendum.

[10] Sic igitur accipiendo uti dicenda sunt duo: primum est quod uti non est ultimi finis tamquam obiecti; secundum est quod uti potest esse omnium aliorum citra ultimum finem. Primum patet

breuiter ex ratione ipsius uti statim posita, quia illud non est ultimum
 quod ordinatur ad aliud optinendum; set omne illud quo utimur ut 95
 obiecto ordinatur et refertur ad aliud optinendum; ergo obiectum
 ipsius uti non est ultimus finis.

[II] Secundum patet, scilicet quod omnibus que sunt citra finem
 ultimum sit utendum. Ad quod probandum sciendum est quod cum 100
 uti sit assumere aliquid in facultatem uoluntatis referentis illud ad
 ulteriorem finem, nichil autem est in facultate uoluntatis nisi actus
 nostri et illi tantum qui subsunt libero arbitrio, alia autem non nisi ut
 cadunt sub actibus nostris, propter hoc dico quod omnibus est
 utendum primo uel secundo modo. Primo quidem modo utimur
 actibus | nostris uel potius potentiis actuum; secundo autem modo 105
 utimur obiectis potentiarum et actuum. Hoc autem patet sic: omnibus
 illis est utendum que cadere possunt sub facultate uoluntatis referentis
 ea ad aliquid ulterius optinendum; set omnia que sunt citra finem
 ultimum cadere possunt sub facultate uoluntatis referentis ea ad
 aliquid ulterius optinendum; ergo etc. Maior patet ex propria ratione 110
 ipsius uti, set minor probatur, quia omne quod est citra ultimum
 finem est cognoscibile a nobis secundum uires apprehensiuas, uel
 prosequibile uel fugibile secundum uires appetitiuas, uel operabile
 secundum uires exeptiuas; set sub facultate uoluntatis cadunt omnes

115 uires anime apprehensiue, appetitiue et exeptiue et etiam motiue, ut
 applicentur suis actibus et obiectis et ut referantur ad aliquid aliud
 optinendum si sint talia que sint citra finem ultimum; ergo omnia | *Z6ra*
 que sunt citra finem ultimum cadere possunt sub facultate uoluntatis | *π16rb*
 referentis | ea ad aliquid ulterius optinendum. Et ita omnibus que sunt *O28r*
 120 citra | finem ultimum est utendum nisi quod uoluntas per se et *F8vb*
 immediate utitur potentiis quas ad actus applicat, aliis autem quatenus
 cadunt sub actibus potentiuarum.

[12] Ad maiorem autem | declarationem eorum que dicta sunt *N11rb*
 notandum quod omnia que sunt citra finem ultimum sunt bona uel
 125 mala, et rursus malorum quedam sunt mala pene, quedam mala culpe.
 De bonis, siue sint bona nature tantum, ut res create, siue bona moris,
 ut actus uirtuosi, quod omnia sint referibilia in finem, patet, quia sicut
 diuina potentia nominat principium actiuum, sic bonitas finem; set
 omne bonum creatum est a diuina potentia sicut a principio effectiuo;
 130 ergo omne bonum creatum | ordinatur ad bonitatem diuinam *M24vb*
 tamquam ad finem et sic ad ipsam referibile est.

[13] De malis uero pene idem patet, quia illo *utendum est* quo *tendentes ad beatitudinem adiuuamur*; set mala pene iuuant nos ad tendendum in beatitudinem, dicente GREGORIO quod *mala que nos hic premunt ad Deum nos ire compellunt*. Et PHILOSOPHVS II 135
 Ethicorum dicit quod *pene sunt medicine*; sanant enim mentem a
 Y38ra morbo peccati et per consequens disponunt hominem ad uirtutem, |
 per quam ordinamur in Deum, et propter hoc infliguntur a Deo, qui
 est summus medicus. Vnde in Psalmo dicitur: *Multiplicate sunt infirmitates eorum, postea accelerauerunt*. Ergo malis pene est utendum. 140

[14] De malis autem culpe alia ratio est. Deordinant enim a Deo; propter quod non uidentur posse referri in Deum. Set quia scriptum est Rom. 8 quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, et Glosa hoc uerbum extendit ad mala dicens: *Vt si aliqui deuiant et exorbitant, hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia redeunt* 145
humiliores et doctiores, ideo aliter dicendum est, scilicet quod illud quo utimur dicitur multipliciter: quo ut potentia utente, et hec est

uoluntas, ut patet ex precedenti questione; quo ut habitu, et hec est caritas, qua omne quod diligitur in Deum refertur. Et neutro horum
 150 modorum utimur peccato, quia peccatum non est potentia nec habitus, est autem actus, set deordinatus a fine; propter quod non est usus proprie loquendo, set abusus. Et hoc modo procedit instantia facta. Alio modo utimur aliquo ut obiecto tantum, et sic querimus nunc. Et hoc modo possumus uti | peccato, non quidem peccando, *A7va*
 155 quia peccatum non solum | esset obiectum set actus, set referendo *M25ra* peccatum ab alio uel a nobis commissum ad utilitatem nostram, non quidem per causam, set per occasionem. Et hoc sufficit ad usum. | *O28v*
 Nam et Deus hoc modo utitur malo, ut dicit AVGVSTINVS in Enchiridion quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret*
 160 *mala fieri nisi sciret ex malis bona elicere*. Sic igitur homo potest uti malo culpe obiectiue, inquantum ex peccato a se uel alio commisso cognita propria fragilitate efficitur cautior et humilior.

[15] Ad primum argumentum dicendum quod omnia subsunt nostre operationi secundum aliquam uim anime, ut dictum fuit in
 165 corpore solutionis, secundum quam operationem referri possunt ad ulteriorem finem, et sic utendum est eis.

[16] Ad secundum dicendum quod licet caritas extendat se tantum ad quatuor tamquam ad ea que possunt participare beatitudinem, tamen extendit se ad omnia alia, inquantum possunt nos iuuare ad consequendum beatitudinem.

<DISTINCTIO SECVNDA
QVESTIO PRIMA
VTRVM SIT TANTVM VNVS DEVS>

- 5 [1] *Hoc itaque* etc. Circa secundam distinctionem queruntur duo:
primum est de unitate diuine essentie; secundum est de pluralitate
attributorum. Circa primum queritur utrum sit tantum unus Deus.
Arguitur quod non, quia magis et minus tale dicuntur per relationem
ad aliquid quod est summe tale; set in rebus est dare aliquid magis
10 malum et minus malum; | ergo est dare summe malum; set summe *Frona*
malum non potest causari a summe bono, ut probabitur; ergo sicut est
dare summe bonum a nullo causatum et causam omnium bonorum,
ita, ut uidetur, est dare summe malum a nullo causatum et causam
omnium malorum. Et sic erunt duo dii, unus bonus et alius malus.
- 15 Probatio assumpte, quod summe malum non possit causari a summe
bono, quia causa habet in se effectum uirtualiter; set summe | bonum *M25rb*
nichil habet de summe malo, nec formaliter nec uirtualiter; ergo etc.

[2] Item VIII Metaphisice dicitur quod *species rerum sunt sicut numeri*; set non est | dare aliquam supremam speciem in numeris, ergo nec in entibus; non est ergo dare aliquid supremum quod dicimus 20 Deum.

[3] Item *quidquid perfectionis est in creaturis*, totum est *Deo attribuendum*; set facere sibi simile est perfectionis in creaturis, ut patet per PHILOSOPHVM IV Metheororum, qui dicit quod *perfectum est quod potest facere sibi simile*; ergo Deus potest facere alium Deum; 25 igitur plures dii sunt uel saltem esse possunt.

[4] In contrarium est quod dicitur Exod. 20: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

[5] Item in causis uel est processus in infinitum uel est status in aliquo. Si sit status in aliquo, illud est prima causa, quam dicimus 30 Deum; si sit processus in infinitum, sequitur quod nichil producet uel infinita actu concurrent ad productionem cuiuslibet. Consequens uidetur impossibile, ergo antecedens. Probatio consequentie, quia hec uidetur esse inter causas essentialiter ordinatas et accidentaliter 35 differentia, quia in accidentaliter ordinatis non oportet quod cause sint

simul (ad hoc enim quod Petrus generet, accidit sibi quod pater eius sit), set in ordinatis | essentialiter oportet quod cause sint simul (ad hoc enim quod *homo generet hominem*, oportet quod *sol* concurrat et si qua causa est superior et essentialiter ordinata). Si igitur cause
 40 essentialiter ordinate haberent infinitatem, infinita simul concurrerent
 | ad quodlibet producendum. Z6rb
Y38rb

[6] Responsio. Circa questionem istam sic proceditur quia primo ostendetur quod impossibile est ponere plures deos specie differentes; secundo quod impossibile est quod sint plures dii qui solo numero
 45 differant.

[7] Primum patet supponendo | significatum uocabuli, scilicet quod Deus nominat illud quod | *primum et perfectissimum* est in entibus. Tunc arguitur primo sic ex creaturarum connexionem: quecumque habent inter se essentialem ordinem secundum gradum nature
 50 ordinantur sub aliquo primo et supremo in illa natura; set quecumque sunt uel esse possunt habent necessario per se et essentialem ordinem secundum gradum nature; ergo quecumque sunt uel esse possunt ordinantur sub aliquo uno et supremo in tota natura, et illud dicimus Deum. M25va
O29v

$\pi 20va$ [[8] Maior patet, quia omnis *ordo includit prius et posterius*; prius 55
 autem et posterius dicuntur per relationem ad primum, et maxime in
 essentialiter ordinatis, in quibus omnino impossibile est procedere in
 infinitum. Si autem dicatur quod possibile est procedere in infinitum,
 contra, quia aut hoc esset in actu permixto potentie, ita scilicet quod
 dato quod essent actu finita, tamen possibile esset semper aliquid ultra 60
 dare; aut sic quod data actu essent infinita. Si primum dicatur, [quod
 patet sic: si esset possibile procedere in infinitum, aut hoc esset in actu
 permixto potentie, ita scilicet quod dato quod essent actu finita; si
 primum dicatur,] habetur propositum, quia si data sunt finita, necesse
 est quod inter illa sit aliquid primum et perfectissimum, quo non est 65
 possibile dare perfectius; cuius ratio est quia cum illud nondum sit,
 aut produceretur ex se aut ex alio, non ex se, quia nichil est
 impossibilius quam quod aliquid producat se ipsum, ut dicitur I De
 Trinitate, nec ab alio, quia nichil eorum que sunt potest producere
 aliquid perfectius se, ergo etc. Nec secundum potest dici, scilicet quod 70

data sint actu infinita, quia infinitas actualis repugnat enti, maxime | *M25vb*
 in per se ordinatis, | ut infra patebit; et item, quia inter data uel est *F10rb*
 aliquid infinite perfectionis, et tunc illud erit primum et
 perfectissimum, quia infinito perfectione non est dare maius nec
 75 equale, et sic habetur propositum; aut non est ibi dare aliquid infinite
 perfectionis, et tunc item sequitur quod non sunt infinita actu, quia
 procedendo augetur perfectio; ergo si non est inter data aliquid | *A7vb*
 infinitum actu, non est processum in infinitum actu; et sic patet
 maior.

80 [[9] Minor probatur, scilicet quod quecumque sunt uel esse possunt *π17ra*
 habent inter se ordinem essentialem secundum gradum nature,
 loquendo de speciebus, quia indiuidua sub specie non habent ordinem
 inter se nisi tantum per accidens; hoc autem patet assumendo dictum
 PHILOSOPHI VIII Metaphisice, ubi dicit quod *species rerum sunt*
 85 *sicut numeri*. Videmus autem in speciebus numerorum quod plures
 species numerorum nec sunt nec esse possunt quacumque uirtute que
 eque distent ab unitate, set necessario una distat mediante alia,
 tamquam habentia necessarium ordinem inter se et ad unitatem, ut
 patet inducendo in omnibus speciebus | numerorum (ternarius enim *N11vb*
 90 et quaternarius non equaliter distant ab unitate, set quaternarius

O_{30r} mediante ternario, nec potest uirtute diuina fieri | species numeri que equaliter cum ternario uel quaternario distet ab unitate, set necessario plus uel minus, incidendo in ordinem specierum numeri). Ergo similiter est in speciebus rerum, quod non sunt plures species nec esse possunt quacumque uirtute eque distantes a primo et non habentes inter se ordinem, set necessario ordinantur inter se secundum gradum nature. Istud autem magis patebit infra distinctione 44. Sic igitur |
M_{26ra} patet minor; sequitur ergo conclusio.

[10] Secundo patet idem ex comparatione specierum secundum perfectionem maiorem et minorem sic: illud non est Deus quo est dare aliquid perfectius, quia nomine Dei intelligimus illud quod est perfectissimum; set ubicumque sunt duo que specie differunt, unum est altero perfectius, quia impossibile est duas species esse in eodem gradu perfectionis, ut iam dictum est; ergo illud alterum non potest esse Deus. 105

[11] Secundum patet, scilicet quod non possunt esse plures dii solo numero differentes, et hoc sic: omnis natura que est non solum ab alio plurificabilis, set etiam de se plurificata non est una secundum speciem; set natura diuina non est ab alio effectiue plurificabilis, cum non habeat causam agentem priorem se; et ideo si sit in pluribus, est in eis de se et ex se plurificata; ergo talis natura non est una secundum speciem in illis pluribus, et ita non different solo numero. 110

[12] Minor est manifesta, set maior probatur. In hoc enim distinguitur natura speciei a natura generis, quia natura speciei potest
 115 tota saluari in unico indiuiduo, genus autem non. Et hoc est, quia
 genus importat pluralitatem naturarum, que in uno indiuiduo esse
 non potest (natura enim | generis est de se plures; propter quod dicitur *Y38va*
 VII Phisicorum quod *equiuocationes latent in generibus*); set natura
 speciei de se non est plures, cum possit saluari in unico supposito. Est
 120 tamen in aliquibus plurificabilis per actionem agentis iterabilem, ut
 patebit in II libro distinctione 3.

[13] Sic igitur patet quod non possunt esse plures dii differentes
 specie aut solo numero, nullo ergo modo.

[14] Ad primum argumentum, cum dicitur quod magis et minus
 125 tale dicuntur per relationem ad aliquid summe tale, dicendum quod
 hoc habet tantum ueritatem | in effectibus positiuis, non autem in *M26rb*
 priuatiuis. Cuius ratio est quia unumquodque reducitur in causam
 suam sicut ab | ea procedit; effectus autem positiui habent causam *Z6va*
 positiuam et positiue influentem et ideo positiue reducuntur in eam.
 130 Et propter hoc ubi est magis et | minus positiue dictum, oportet dare *Frova*

aliquid summe tale. Priuatiua autem non habent causam positiuam et
positiue influentem, set magis deficientem, et ideo non reducuntur in
causam positiue influentem ita ut sit aliquid summe priuatiuum quod
sua influenza causet alia priuatiua, set reducuntur in causam
O_{30v} positiuam, non a qua | fiant per se, set que potuit deficere et defecit. 135
Et ideo malum, cum dicat priuationem, non arguit aliquid esse
summe malum a quo causetur, set tantum arguit esse bonum quod
possit plus uel minus deficere.

[15] Ad secundum dicendum quod ordo rerum naturalium est
secundum species numerorum quantum ad gradus earum et quantum 140
ad habitudinem ad unum principium; sicut enim omnes numeri
deriuantur ab unitate, sic omnis res ab uno primo principio et ideo
processus numerorum ab unitate in infinitum non est ad negandum
primum principium numerorum, set ad negandum terminum, quod
est per accidens, eo quod *additio in numeris sequitur diuisionem* 145
continui, que procedit in infinitum. Iste autem processus non est in
speciebus rerum uersus primum principium, quia nec in numeris nec
in descensu rerum a primo principio, quia ille est per se quo ad species
et non ad modum diuisionis continui.

[16] Ad tertium, cum dicitur quod illud quod est perfectionis in 150
M_{26va} creaturis debet Deo attribui, dicendum | quod uerum est, set
intelligendum est quod naturam reperiri in pluribus suppositis est

perfectionis, plurificari autem in eis est imperfectionis. Primum enim arguit illimitationem, secundum | autem arguit limitationem et habere *Nlra*
155 ex alio entitatem, ut argutum fuit in positione. Tollamus ergo quod est imperfectionis, scilicet naturam plurificari, et remaneat id quod est perfectionis, scilicet naturam in pluribus suppositis reperiri, et hoc attribuendum est diuinis et uere attribuitur.

<QVESTIO SECVNDA

VTRVM ALIQVIS INTELLECTVS CREATVS VEL INCREATVS POSSIT
 CONCIPERE DISTINCTIONEM ATTRIBVTORVM DIVINORVM SECVNDVM
 RATIONEM CIRCVMSCRIPTA OMNI COMPARATIONE DEI AD CREATVRAS>

5

A8ra [1] Circa secundum, scilicet de pluralitate attributorum, queritur
 utrum aliquis intellectus creatus uel increatus possit concipere
 distinctionem attributorum diuinorum secundum rationem
 circumscrip̄ta omni comparatione Dei ad creaturas.

[2] Videtur quod sic, quia sic se habent ea que sunt unum realiter 10
 ad diuersitatem rationis sicut ea que sunt realiter diuersa uidentur se
 habere ad unitatem rationis; set ea que sunt realiter diuersa, ut Sortes
 et Plato, concipi possunt ut unum secundum rationem speciei absque
 aliqua comparatione ad aliquid unum secundum rem; ergo ea que
 sunt unum secundum rem, sicut attributa diuina, possunt concipi ut 15
 diuersa secundum rationem absque comparatione ad ea que sunt
 diuersa secundum rem, quomodo attributa differunt in creaturis.

[3] Item in relatione idem̄ptitatis aliquid unum secundum rem
 accipitur ut plura secundum rationem, quia omnis relatio requirit duo
π18rb extrema; set hec acceptio non uidetur esse per comparationem | ad 20
 aliqua differentia secundum rem; ergo non oportet differentiam
 attributorum diuinorum secundum rationem accipi per
 comparationem ad aliqua differentia secundum rem; set pro alio non

negatur | quin possit accipi absque comparatione ad creaturas; ergo *F10vb*
 25 etc.

[4] Item deitas et paternitas differunt in diuinis secundum
 rationem; set hoc non est per aliquam comparationem ad creaturas;
 ergo etc.

[5] In contrarium arguitur quia ubicumque inueniuntur aliqua | *O31r*
 30 differentia secundum rem in uno et differentia secundum rationem in
 alio, differentia rationis sumitur ex differentia rei, sicut dextrum et
 sinistrum in columpna, | que sunt ibi secundum rationem, sumuntur *M26vb*
 per comparationem ad dextrum et sinistrum in animali, in quo sunt et
 differunt secundum rem; set attributa differunt in Deo solum
 35 secundum rationem, in creatura autem secundum rem; ergo
 differentia attributorum diuinorum sumitur per comparationem ad
 differentiam eorum in creaturis.

[6] Responsio. Circa | questionem istam uidenda sunt tria: primum *Y38vb*
 est quid sit attributum; secundum est quid sit ratio et quid differre
 40 ratione; tertio descendemus ad propositum. Quantum ad primum
 sciendum quod attributum potest sumi dupliciter: uno modo large,
 prout attributum dicitur aliquid alicui tributum, sicut attribuimus
 calorem igni et candorem niui, et sic omnia que conueniunt Deo per
 modum cuiusdam denominationis dicuntur attributa, sicut esse
 45 infinitum, esse immensum et | sic de aliis. Hec enim licet sint id *Z6vb*
 ipsum quod essentia diuina, tamen secundum rationem uidentur esse

quedam addita, quia denominatiue dicuntur; denominatio autem ut plurimum fit a forma accidentali. Et ideo dici possunt attributa largo

N12rb modo quasi aliqua | alii tributa.

[7] Alio modo sumitur attributum stricte et proprie perfectio 50 communis Deo et creature, saltem communitate cuiusdam analogie quam intellectus noster considerans in creaturis et ratiocinans quod nichil est in creaturis ad perfectionem pertinens quin eminentius sit in Deo, eam Deo attribuit, sicut sunt sapientia, bonitas, potentia et sic de quibusdam aliis; et sic *attributum dicitur* aliquid alii *ex alio* 55 *tributum*.

[8] Quales autem sint iste perfectiones, considerandum est quod eorum que sunt in Deo et in creaturis, quedam respondent sibi secundum oppositionem, ut infinitum in Deo et finitum in creaturis; quedam secundum causalitatem, ut creator et creatura; quedam 60 secundum analogiam et proportionem, ut sapientia in Deo et in *M27ra* creaturis, | et idem est de bonitate et iustitia et similibus. Illa que sunt prime condicionis et secunde non dicuntur proprie attributa uel saltem non faciunt difficultatem in questione, ut patebit, set solum illa que sunt tertii modi, in quibus Deus et creatura conueniunt. Hec 65

autem sunt que in sua ratione imperfectionem non includunt nec eam ex sua ratione excludunt. Nam si in sua ratione imperfectionem includerent, non possent Deo conuenire. Rursus si eam excluderent, non conuenirent creaturis, in quibus semper est adiuncta imperfectio
 70 perfectioni. Patet igitur primum, scilicet quid sit attributum.

[9] Quantum ad secundum notandum est quod ratio uno modo dicitur diffinitio. Vnde IV Metaphisice dicitur quod *diffinitio est ratio quam significat nomen*. Et differre ratione est differre diffinitione. Et que sic differunt | ratione differunt etiam re, quia *diffinitio est oratio* O_{31v}
 75 *indicans quid est res*. Alio modo dicuntur aliqua differre ratione propter solam negotiationem intellectus apprehendentis id quod est unum realiter sub pluribus modis uel habitudinibus, sicut eandem columpnam dicimus nunc dextram, nunc sinistram. Et sic ratio non est aliud quam | *habilitas circa rem apprehensa per intellectum* π18va
 80 secundum quam res nata est iudicari diuersimode talis uel talis. Et isto modo differunt attributa diuina ratione, non primo modo, cum ipsa sint unum realiter. De hac autem differentia querit questio utrum

possit poni ab aliquo intellectu inter attributa diuina, non habito aliquo respectu ad creaturas.

[10] Et istud est tertium, quod est principale propositum. Circa 85
 quod notandum quod differt querere utrum ista attributa accipiantur
 in Deo absque habitudine ad creaturas, et utrum eorum differentia
F11ra accipiantur | in Deo absque tali habitudine. Si questio procederet primo
 modo et attributa uocarentur illa que conueniunt Deo secundum
M27rb oppositionem | ad creaturas uel causalitatem, ut esse infinitum, esse 90
 creatorem, sic dicendum est quod nichil tale potest concipi esse in
 Deo a quocumque intellectu nisi in habitudine ad creaturas. Quod
A8rb patet sic. Nichil potest intelligi sine eo | quod clauditur in sua ratione,
 siue includatur ut pars essentialis, sicut homo non potest intelligi sine
 rationali, siue includatur ut obiectum uel terminus actionis uel 95
 relationis, sicut non potest intelligi dealbatio sine albedine, siue
 includatur per modum oppositionis, sicut includitur habitus in
 ratione priuationis uel affirmatio in ratione negationis, sicut cecitas
 non potest intelligi non intellecto uisu nec non-homo non intellecto
 homine. Set de ratione eorum que attribuuntur Deo per modum 100
 causalitatis est creatura per modum termini uel obiecti uel correlatiui,
 ut de se patet in creatore et creatura; creatura enim est terminus uel

obiectum creationis et potentie creandi, a quibus Deus creator dicitur; est etiam terminus relationis qua Deus refertur ut creator. De ratione
 105 uero eorum que conueniunt Deo per oppositionem ad creaturas est aliquid creatum, sicut habitus est de ratione priuationis uel affirmatio de ratione negationis, ut patet cum dicitur Deus infinitus; esse enim infinitum dicit priuationem uel negationem finitatis, que non potest esse nisi in creaturis. Et ideo talia non conueniunt Deo nisi in
 110 habitudine ad creaturas, et per consequens nec eorum conuenientia uel differentia.

[11] Si autem attributa uocentur perfectiones positie communes Deo et creaturis que non dicunt aliquam causalitatem Dei ad creaturas, sicut esse intelligentem, uolentem et huiusmodi, planum | *N12va*
 115 est quod talia conueniunt Deo secundum se absque habitudine ad creaturas et possunt intelligi esse in Deo absque | habitudine ad *O32r*
 quodcumque creatum. | *M27va*

[12] Si autem questio intelligatur secundo modo, scilicet utrum distinctio talium attributorum possit esse in Deo absque operatione
 120 intellectus comparantis Deum ad creaturas, sic est triplex opinio. Vna que ponit quod ista attributa differunt in Deo *formaliter* et quiditatiue ex natura rei *ante omnem operationem* | *intellectus*. *Y39ra*

[13] Et ista differentia non est realis cum omnia attributa sint una res simplicissima, nec rationis tantum cum precedat omnem
 125 operationem intellectus; set est media inter utramque et potest uocari

formalis. Confirmatur autem hec opinio quatuor rationibus. Prima talis est: que differunt diffinitione differunt formaliter et quiditatiue ex natura rei, quia diffinitio indicat quid est res; set attributa, puta sapientia, bonitas, differunt diffinitione (si enim diffinirentur, alia diffinitio daretur de sapientia, alia de bonitate); ergo differunt 130 formaliter et quiditatiue ex natura rei. Secunda talis est: per idem simplex non potest aliquid conuenire cum alio et differre ab eodem nisi sit aliquo modo diuersificatum; set brutum per eandem | *Z7ra* simplicem essentiam anime, inquantum est uegetatiua, conuenit cum planta, et inquantum est sensitua, differt ab eadem; ergo una et 135 eadem essentia anime aliquo modo diuersificatur per uegetatiuam et sensituiam, set non realiter, ergo formaliter. Exemplificatur etiam de albedine, que inquantum color est, conuenit cum nigredine, et inquantum albedo, differt ab eadem, cum tamen sint una res simpliciter albedo et color; oportet ergo quod differant saltem 140 formaliter. Tertia talis est: entitas et bonitas differunt formaliter licet sint una res; set hec differentia non est ex parte intellectus cum *M27vb* formalis ratio obiecti precedat actum potentie, entitas | autem est obiectum intellectus; ergo talis differentia est ex parte rei. Quarta talis est: illud quod de se est communicabile differt ex natura rei ab eo 145

quod de se est incommunicabile; set essentia diuina de se est communicabilis, paternitas autem de se | incommunicabilis; ergo *F11rb* essentia et paternitas differunt ex natura rei; set non differunt realiter, cum sint una res; ergo formaliter. Et idem uidetur de attributis.

- 150 [14] Ista autem opinio non uidetur uera, quia non est possibile aliquam differentiam esse mediam inter differentiam rei et differentiam rationis. Quod patet, primo quia unum et multa, idem et differens sunt passionis entis; set nullum ens est nec esse potest nisi ens reale, quod habet esse preter operationem intellectus uel anime, 155 uel ens rationis, quod habet esse per solam operationem anime; ergo nulla est uel esse potest idemptitas uel differentia nisi realis | uel *O32v* secundum rationem. Secundo, quia quidquid conuenit rei secundum se et ex eius natura, circumscripta operatione intellectus, est uere reale. Si ergo in eadem re simplici, puta diuina essentia uel alia, inueniatur 160 aliqua differentia ex natura rei, circumscripta omni operatione intellectus, oportet quod illa sit realis (quod est impossibile, et IPSIMET hoc negant); ergo in nulla re simplici potest ex natura rei aliqua differentia inueniri. Tertio, quia diffinitio indicat quid est res; ergo que differunt diffinitione differunt re; set attributa diuina secundum ISTOS 165 differunt diffinitione; ergo differunt re, quod est impossibile. Quarto, quia nichil plus est nunc in albedine ex natura rei quam si non esset

nec esse posset alius color; set si non posset esse alius color, albedo et color non differrent formaliter ex natura rei, ergo nec modo.

M28ra [15] Ad rationes in oppositum: ad primam dicendum quod si |
diffiniatur bonitas et sapientia in communi, alia daretur diffinitio de 170
bonitate, alia de sapientia pro eo quod sub utraque continentur aliqua
π17vb que | differunt realiter; set si non esset bonitas aut sapientia nisi in
Deo et diffinirentur, eadem esset diffinitio utriusque, et idem est si
diffinirentur nunc, prout sunt unum in Deo, quia idem est quid
utriusque. 175

N12vb [16] Ad secundam dicendum | quod maior uera est loquendo de
differentia et conuenientia reali, et tunc ad minorem per
interemptionem, quia licet brutum per essentiam anime, inquantum
est sensitua, realiter differat a planta, tamen per eam, inquantum est
uegetatiua, non conuenit realiter cum planta, set secundum rationem 180
tantum. Quod patet, quia conuenientia plurium est secundum aliquid
unum; per plura enim, ut plura sunt, non est conuenientia set
disconuenientia; igitur non est realis conuenientia nisi per unum
realiter. Set in bruto et planta uel in quibuscumque specie aut numero
differentibus non est aliquid unum reale; ergo nulla conuenientia 185
realis, set solum secundum rationem, quia unitas speciei aut generis,
secundum quam attenditur talis conuenientia, est solum unitas

rationis, secundum quam | aliqua possunt conuenire plus uel minus, *A8va*
 sicut secundum realem differentiam aliqua differunt plus uel minus.

190 Per idem patet ad exemplum de albedine et colore.

[17] Ad tertiam dicendum quod entitas et bonitas in eodem
 differunt solum secundum rationem et non ex natura rei. Et cum
 dicitur quod formalis ratio obiecti presupponitur actui potentie,
 concedatur. Et ideo bene sequitur quod entitas et bonitas sunt in rebus
 195 ante operationem intellectus, set indifferentia omnino ex natura rei.
 Differunt autem per intellectum hoc modo: intellectus enim
 apprehendens entitatem alicuius rei, uidens quod est alteri conueniens,
 alteri uero disconueniens, ponit differentiam | rationis inter entitatem *M28rb*
 rei et eius bonitatem seu conuenientiam, quia res est | ens per *Y39rb*
 200 comparationem ad omnem aliam | rem, set non est conueniens uel *O33r*
 bona per comparationem ad omnem aliam rem, set ad aliquam
 tantum, sicut calor in tali gradu est bonus et conueniens igni, non
 autem manui, est tamen ens respectu cuiuslibet.

[18] Ad quartam dicendum quod non est simile de attributis
 205 absolutis inter se et de essentia respectu paternitatis uel cuiuscumque
 alterius relationis, ut patebit | inferius. *F11va*

[19] Tenendum est igitur quod attributa diuina solum differunt
 secundum rationem et per operationem intellectus. De modo autem

istius differentie adhuc sunt due opinionones. Vna est quod differentia
 talium attributorum secundum rationem potest concipi in Deo 210
 absque comparatione ad creaturas. Quod probant multipliciter, primo
 sic: quod non supponitur a posteriore non supponitur a priore; set
 distinctio personarum secundum rem est posterior distinctione
 attributorum secundum rationem; cum igitur distinctio personarum
 diuinarum secundum rem non supponat distinctionem realem in 215
 creaturis entem aut possibilem, uidetur quod distinctio attributorum
 non supponat eam, et ita non sumitur in comparatione ad realem
 distinctionem creaturarum. Maior de se patet. Minor probatur, scilicet
Z7rb quod distinctio attributorum | secundum rationem sit prior 220
 distinctione personarum, que est secundum rem, quia distinctio
 uoluntatis et intellectus secundum rationem est causa distinctionis
 emanationum diuinarum, que est per relationes disparatas (quedam
 enim est per modum intellectus et alia per modum uoluntatis); hec
 autem est causa distinctionis personarum, que est secundum relationes
 oppositas; causa autem preedit effectum, et uniuersaliter principium 225
M28va preintelligitur | ei quod est ex principio; igitur distinctio attributorum
 secundum rationem prior est distinctione emanationum et
 personarum.

[20] Ad huius autem maiorem declarationem facit hoc quod
 debemus ymaginari circa Deum, sicut circa totum uniuersum, ut sicut 230

omnia procedunt ab uno et tanto cedunt in maiorem compositionem
 et diuersitatem quanto plus recedunt ab ipso, sic illud quod primo
 consideramus in Deo est maxime unum et quasi *quoddam pelagus*
infnitum, continens unitissime omnes perfectiones diuinas, et hoc est
 235 esse; post quod consideramus in Deo quod est intelligens et uolens,
 que iam differunt ratione, que est minima differentia; deinde
 elongando plus ab esse, quod est summe unum, inuenimus realem
 distinctionem aliquorum, scilicet processionum, | per modum nature *π18vb*
 et intellectus et per modum uoluntatis, que est solum per relationes
 240 disparatas; ultimo autem et quasi in maxima distantia est distinctio
 realis personarum per relationes non solum disparatas, set oppositas.
 Ex quo patet quod distinctio personarum tamquam maxima | in *N13ra*
 diuinis supponit distinctionem processionum, et utraque
 distinctionem attributorum, que minima est eo quod est solum
 245 secundum rationem. Cum igitur distinctio personarum, que est
 ultima, non sumatur per comparisonem | ad creaturas, uidetur quod *O33v*
 nec alie, que sunt priores. Et hec est prima et principalis ratio.

[21] Secunda ratio talis est. Quod aliquid distinguatur ratione per
 250 comparisonem ad diuersa re, non est nisi quia in eius ratione
 includitur habitudo ad illa diuersa, sicut patet de dextro et sinistro in

columpna, que includunt in sua ratione habitudinem ad dextrum et sinistrum in animali; set ratio attributorum non includit habitudinem ad creaturas, quia si non esset nec possibilis esset aliqua creatura, Deus esset sapiens, bonus et huiusmodi; ergo etc. Est etiam ad hoc ratio: nichil enim realiter differt ab alio nisi per illud quod aliquo modo intrat eius diffinitionem uel realitatem; set habitudo ad creaturam non intrat rationem attributorum, alioquin cum habitudo Dei ad creaturam sit habitudo cause ad effectum uel methaforica similitudo, sequeretur quod sapientia et huiusmodi dicerentur de Deo solum causaliter, quia est causa sapientie nostre, sicut sol dicitur calidus, quia est causa caloris, uel methaforice, sicut dicitur turbatus uel iratus, quod falsum est cum dicantur de Deo proprie et formaliter; ergo distinctio eorum non sumitur per comparisonem ad creaturas. 255

[22] Tertia ratio talis est. Quod est causa maioris distinctionis est uel esse potest causa minoris distinctionis; set perfectio et fecunditas essentie diuine est sufficiens causa distinctionis personarum absque habitudine ad creaturas; ergo eadem potest esse sufficiens causa distinctionis attributorum, | que est minor cum sit solum secundum rationem, alia autem secundum rem. 265

[23] Quarta ratio talis est. Licet in Deo non sit actus intelligendi compositus aut reflexus, set unicus, simplex et rectus, tamen Deus unico actu suo intelligit obiectiue quidquid nos intelligimus per actum 270

componentem et per actum reflexum. Tunc arguitur sic: obiectum
 actus componentis aut reflexi includit ex necessitate duo diuersa
 275 secundum rem uel secundum rationem; set in Deo est dare actum
 intelligendi | correspondentem quo ad obiectum actui componenti et *F11vb*
 reflexo, dato per impossibile quod nulla creatura esset nec esse posset;
 ergo dato quod nichil creatum esset nec esse posset, Deus posset
 intelligere plura differentia re uel ratione; set attributa non differunt
 280 re; ergo etc. Maior patet: obiectum enim actus componentis includit
 plura ex necessitate; *compositio* enim non est nisi *plurium*. De obiecto
 autem actus reflexi idem est; includit enim illud ad quod terminatur
 actus rectus et illud super quod fit reflexio, ut cum intelligo me
 intelligere lapidem. Et sic patet maior. Minor similiter patet: Deus
 285 enim, circumscripto quocumque alio, intelligeret se esse, quod | *O34r*
 pertinet ad obiectum intellectus componentis; intelligeret etiam se hoc
 intelligere, quod pertinet ad obiectum actus reflexi. Et hec fuit minor;
 sequitur ergo conclusio. Plures autem alie rationes possent adduci, set
 hee sufficiunt.

290 [24] Alia est opinio quod distinctio attributorum secundum
 rationem non potest sumi nisi per comparisonem | ad aliquam realem *Y39va*
 diuersitatem existentem in creaturis uel possibilem.

[25] Quod probatur primo sic: differentia rationis, nisi sit falsa et uana, licet sit completiue ab intellectu, oportet tamen quod habeat fundamentum in re; set differentia attributorum secundum rationem 295
M29ra non potest habere sufficiens fundamentum | in natura diuina absolute accepta nisi comparetur ad realem diuersitatem que in creaturis est uel esse potest; ergo differentia attributorum diuinorum secundum rationem non potest uere sumi nisi per comparisonem ad creaturas. Maior patet: ratio enim quam intellectus format, nisi fundetur 300
aliqua in re, ficta est et uana. Minor probatur, quia illud quod est unitissime unum et nullo modo plura, neque actu et formaliter neque potentia seu uirtualiter, non potest esse fundamentum plurium rationum. Vnde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, quia nullum apprensibile habet ex parte rei ex quo pluralitatem concipere possit? 305
Oportet enim causam continere effectum, et fundamentum illud cuius est fundamentum, aliquo modo, uel formaliter uel saltem uirtualiter. Set natura diuina et eius attributa absolute considerata absque omni habitudine ad creaturam entem uel possibilem sunt unitissime unum
A8vb et nullo modo plura, neque formaliter neque uirtualiter. | Si enim 310
nichil preter Deum esset nec esse posset, sicut attributa diuina non sunt plura formaliter, ita nec essent plura uirtualiter. Comparando

autem ea ad creaturas iam sunt plura uirtualiter, quia perfectiones | *Z7va*
 que diuiduntur in creaturis continentur uirtualiter in creatore. Ergo
 315 natura diuina et eius attributa absolute accepta absque omni
 habitudine ad creaturas entes uel possibles non possunt esse sufficiens
 fundamentum pluralitatis rationum. Et sine dubio omnino uidetur
 rationale quod illud quod est simpliciter et omnino unum re, si
 apprehendatur solum secundum rationem que competit ei secundum
 320 se et absolute, quod apprehendatur unica ratione; sic autem est de
 diuina essentia et eius attributis; ideo etc. | *π19ra*

[26] Secundo patet idem sic: *nihil imperfectionem includens est in*
 diuinis absolute, set solum in | *comparatione ad creaturas; set omnis* *M29rb*
distinctio per absoluta, siue sit | *rei siue rationis, includit semper aliquam* *N13rb*
 325 *imperfectionem; ergo* talis distinctio uel differentia non potest esse in
 diuinis absque comparatione ad creaturas. *Maior patet*, quia omnis
 imperfectio relegatur a Deo; quod si aliqua ei attribuitur, hoc est
 in quantum accipitur ut terminus habitudinis creature ad ipsum. Sic
 enim dicimus essentiam diuinam habere rationem ydee, hoc est
 330 imitabilis in limitato | gradu, quia est terminus habitudinis creature *O34v*
 finite et | limitate imitantis diuinam essentiam; et similiter est in aliis. *F12ra*
Minor similiter declaratur, quia ubicumque est distinctio per absoluta,

oportet quod utrumque uel alterum sit finitum et ut finitum apprehendatur, quia non possunt esse plura infinita secundum essentiam uel perfectionem essentialem. Dico autem de distinctione per absoluta, quia distinctio per relationes nullam imperfectionem arguit; omnis enim perfectio attenditur secundum aliquid absolutum. 335

[27] Tertio apparet idem ex hiis que uidemus in creaturis, de quibus certius iudicamus. Minus enim uel saltem non plus differunt perfectiones diuine quam create; set perfectiones create, que sunt unum re, nullo modo concipiuntur ut diuerse secundum rationem nisi per comparisonem ad aliquam diuersitatem realem; ergo etc. Maior patet. Minor probatur inducendo in aliquibus et idem intelligendo in omnibus. Albedo enim et color sunt idem re, similiter intelligere et cognoscere, et uniuersaliter omnis species cum suo genere. Nunc est ita quod si preter albedinem non esset nec esse posset alius color realiter differens ab albedine, numquam posset iudicari quod albedo et color different ratione; non enim cognosceremus colorem nisi albedinem. Similiter si non esset aliqua cognitio | realiter differens ab intelligere, non possemus aliquam differentiam apprehendere inter intelligere et cognoscere. Set per hoc quod color inuenitur in aliquo alio quam in albedine et genus potest reperiri in aliquo alio quam in una specie, ideo iudicamus genus et speciem saltem differre ratione, ita quod omnis differentia rationis in creaturis sumitur ex aliqua 340 345 350

M29va

355 differentia reali. | Igitur idem ponendum est in diuinis. Et huic *Y39vb*
opinionem magis assentio.

[28] Ad rationes alterius opinionis respondendum est: ad primam
per interemptionem minoris. Non enim distinctio personarum est
posterior distinctione intellectus et uoluntatis. Et quod dicitur quod
360 distinctio uoluntatis et intellectus est causa distinctionis personarum,
quarum una procedit per modum nature uel intellectus, altera autem
per modum uoluntatis, dicendum quod falsum est. Et hoc magis
patebit quando agetur de emanationibus diuinarum personarum; tunc
enim patebit quod Filius non dicitur procedere per modum nature uel
365 intellectus nec Spiritus Sanctus per modum uoluntatis nisi per
quandam similitudinem ad emanationes que sunt in creaturis, nec
natura et uoluntas, ut distincta ratione, sunt principia distinctarum
emanationum, ut infra declarabitur. Illud autem quod additur quasi
pro confirmatione, scilicet quod prius est considerare in Deo esse etc.,
370 cum non probetur, equa facilitate potest | negari. *O35r*

[29] Ad secundam rationem dicendum quod maior est falsa; non
enim oportet quod si differentia attributorum sumatur in Deo per
habitudinem ad creaturas, quod propter hoc habitudo ad creaturas sit
de ratione attributorum. Nec est simile de dextro et sinistro in
375 columpna et de attributis, quia non solum differentia inter dextrum et

sinistrum columpne uerum etiam ipsum dextrum et sinistrum non
 sunt in columpna nisi in habitudine ad dextrum et sinistrum hominis
 uel animalis, immo forte non sunt aliud quam tales habitudines, set
 aliqua attributa sunt in Deo absque habitudine ad creaturam, ut
 dictum est, licet differentia eorum secundum rationem non possit 380
 sumi nisi in habitudine ad creaturas. Propter quod licet de ratione
 dextri et sinistri in columpna et differentie eorum sit habitudo ad
 aliud, tamen non sequitur quod talis habitudo sit de ratione
E12rb attributorum, | set solum quod sit de ratione differentie ipsorum,
 quod utique potest concedi, quia differentia rationis in attributis 385
 diuinis includit habitudinem ad differentiam realem in creaturis. Et
 quod arguitur quod immo, quia nichil differt realiter ab alio nisi per
N13va aliquid quod intrat eius realitatem | et simile uidetur de differentia
 rationis, dicendum quod non est simile, quia differentia realis
 conuenit rebus secundum se et ideo per aliquid quod est in ipsis 390
 essentielle uel accidentale iuxta modum differentie rerum, set
 differentia rationis competit rebus per negotiationem intellectus circa
 res et non per aliquid quod sit in rebus aut de ratione diffinitiu
 rerum; et quia intellectus negotiatur circa rem unam ex hiis que uidet
 in alia propter aliquam habitudinem rerum, licet illa habitudo non sit 395
 intrinsice de intellectu diffinitiuo huius uel illius rei, ideo intellectus
 noster uel diuinus licet sumat differentiam rationis attributorum
Z7vb diuinorum solum ex reali differentia quam uidet | in similibus
 attributis, ut sunt in creaturis, non oportet tamen illam habitudinem
 esse de ratione diffinitiu attributorum. Adhuc in argumento uidetur 400
 esse equiuocatio de ratione; aliter enim sumitur ratio cum dicimus

attributa differre ratione et cum dicitur quod de ratione attributorum est talis habitudo; hic enim sumitur ratio pro diffinitione, inibi autem non, set tantum pro quadam habilitate apprehensa circa rem et tamen
405 unum ex alio concluditur et ideo non ualet.

[30] | Ad tertiam rationem dicendum | quod | non oportet quod *A8vb i.m. inf.*
illud quod est causa maioris distinctionis sit causa minoris, nisi sint *F12r i.m. inf.*
unius rationis uel nisi maior includat minorem. Non enim oportet *N137b i.m. inf.*
uniuersaliter quod illud quod potest maius possit minus; homo enim
410 potest intelligere et non potest uolare, quod est minus. Nunc est ita
quod realis distinctio personarum et distinctio attributorum
secundum rationem non sunt unius rationis nec maior includit
minorem; | ideo illud quod est sufficiens causa maioris non oportet *M29vb*
quod sit sufficiens causa minoris. Aliter potest dici quod licet
415 distinctio | personarum sit maior quam distinctio attributorum quo ad *O35v*
hoc quod illa est realis, hec autem rationis tantum, tamen distinctio | *F12rb i.m. inf.*
attributorum coexigit maiorem distinctionem entem uel possibilem,
scilicet aliquam distinctionem realem per absoluta, que nec est nec
esse potest in diuinis. Et ideo oportet habere respectum ad realem

π19rb distinctionem attributorum in creaturis ut ex ea sumatur | distinctio 420
rationis in diuinis.

F12rb [31] Ad quartam rationem dicendum | quod obiectum actus
componentis uel reflexi semper includit duo diuersa secundum rem
uel secundum rationem, differenter tamen, quia quando sunt diuersa
secundum rem, ex natura obiecti est talis diuersitas (unde per 425
intellectum apprehenditur, non efficitur); set quando sunt diuersa
secundum rationem tantum, ut cum apprehendimus intellectu
componente quod Deus est Deus, diuersificantes secundum rationem
unum et idem in loco subiecti et predicati, tunc hec diuersitas non
solum apprehenditur, set efficitur ab intellectu, non ex sola 430
apprehensione, set ex modo apprehendendi. Quod patet: ille enim qui

A9ra simplici intelligentia apprehendit Deum | tantum apprehendit de Deo
quantum ille qui componendo dicit: “Deus est Deus”; et tamen
primus non apprehendit aliquam diuersitatem secundum rationem,
set secundus; ergo hec diuersitas non est ex apprehensione, set ex 435
modo apprehendendi, qui est componendo subiectum cum predicato.

Et hec diuersitas rationis ex necessitate originem habet ex aliqua
M30ra diuersitate reali, et hoc quia intellectus componens | et dicens quod
Deus est Deus, similem compositionem fecit in realiter differentibus,
ut dicendo: “homo est albus”. De obiecto autem intellectus reflexi in 440

nobis certum est quod semper includit diuersa | re. Reflexio enim *Y40ra*
 intellectus est super se et suum actum; primum autem apprehensum
 ab intellectu actu recto non potest esse intellectus noster nec actus
 eius, set aliqua res extra; et ideo obiectum actus reflexi in nobis, cum
 445 includat principale obiectum, quod est res extra, et actum intellectus
 uel ipsum intellectum, ex necessitate includit diuersa re. Ex qua
 diuersitate reali potest colligere in aliis diuersitatem rationis, puta inter
 se ipsum ut est intelligens et ut est intellectus, per hoc quod uidet
 quod aliquid est ab eo intellectum, quod tamen non est intelligens. Si
 450 autem solum intelligeret se, impossibile esset quod poneret
 differentiam rationis inter se intellectum et intelligentem; non enim
 haberet unde hanc differentiam sumeret. Licet igitur obiectum
 intellectus diuini sit illud idem quod est obiectum intellectus | nostri *Fr2va*
 componentis aut reflexi, tamen si nichil aliud a se intelligeret, nullo
 455 modo posset ponere differentiam rationis inter illa que sunt realiter id
 ipsum quod Deus, quia nec hoc posset facere quicumque | intellectus, *O36r*
 quantumcumque componens aut reflexus.

[32] Ad rationes principales: ad primam dicendum quod ea que
 sunt diuersa realiter non concipiuntur ut unum secundum rationem
 460 nisi per comparationem ad unitatem realem; quia enim intellectus
 considerat quod Sortes et homo sunt idem realiter et similiter Plato et
 homo, ex consequenti intellectus concipit quod Sortes et Plato, quia
 sunt idem cum homine absolute et non in aliquo indiuiduo, quod sint
 idem secundum rationem.

N13vb [33] | Ad secundum dicendum est quod in relatione eiusdem ad se 465
 ipsum unum secundum rem accipitur ut plura secundum rationem
M30rb per comparisonem ad plura secundum rem, dupliciter | ad presens:
 uno modo, quia intellectus considerans in relatione diuersitatis quod
 extrema realiter differentia referuntur adinuicem sub replicatione
 eiusdem nominis, ut diuersum a diuerso diuersum, concipit idem in 470
 suo opposito, ut dicat idem eidem idem, utens uno realiter tamquam
 duobus; alio modo, quia intellectus considerans quod ea que sunt
 diuersa secundum rem dicuntur unum et idem, ut duo alba dicuntur
 unum in qualitate et duo equalia unum in quantitate, considerat quod
 uerior est unitas cuiuslibet rei in se ipsa, et ideo dicit quamlibet rem 475
 eandem sibi, utens una ut duabus.

[34] Ad tertium dicendum est, ut prius, quod non est idem
 iudicium de attributis inter se et de essentia et paternitate seu
 quacumque alia relatione, an sint idem re uel non. Set dato quod
 essent idem re ut attributa, tamen quo ad propositum non esset simile, 480
 quia in diuinis non est aliqua diuersitas realis ex qua possit sumi
 differentia attributorum essentialium, eo quod quodlibet eorum
 equaliter se habet ad omnia que sunt in diuinis; set quia persone
 diuine, que differunt realiter, non equaliter se habent ad essentiam et
 paternitatem seu alias relationes, eo quod essentia communis est 485
 omnibus, non autem relationes, ideo ex reali differentia personarum
 potest sumi differentia rationis inter essentiam et quamcumque
 relationem.

<DISTINCTIO TERTIA

QUESTIO PRIMA

AN DEVS SIT COGNOSCIBILIS A NOBIS EX CREATURIS>

- 5 [1] *APOSTOLVS namque* etc. Circa distinctionem istam primo queritur an Deus sit cognoscibilis a nobis ex creaturis. Et arguitur quod non, quia nichil possumus cognoscere naturaliter nisi mediante fantasmate; set nullum fantasma potest esse de Deo cum sit incorporeus; ergo etc.
- 10 [2] *Item plus distat Deus ab intellectu nostro quam res spiritualis a sensu; set sensus nullo modo potest cognoscere rem spiritualem; | ergo nec* *M30va* intellectus noster Deum.
- [3] In contrarium est quod dicit APOSTOLVS Rom. I quod *inuisibilia Dei a creatura mundi, id est ab homine, per ea que facta sunt,*
- 15 hoc est per creaturas, *intellecta conspiciuntur.*
- [4] Responsio. Dicendum quod per creaturas possumus deuenire in cognitionem Dei tripliciter secundum tria que | possunt considerari *O36v*

circa creaturam (*creatura enim est ens productum ab alio de nichilo*),
 quia ens perfectionem aliquam importat, quia producta ab alio
 causam efficientem habet, quia de nichilo uertibilis est in nichil 20
 substracta influentia conseruantis. Et secundum ista tria est triplex uia
 inuestigandi Deum ex creaturis, scilicet uia eminentie quantum ad
 Z8ra primum, uia causalitatis quantum ad secundum, uia remotiois |
 quantum ad tertium.

Y4orb [5] | Prima uia tacta fuit in precedenti distinctione et ideo alie uie 25
 F12vb sunt nunc tangende, et primo uia causalitatis, ex | qua possumus
 probare Deum esse, hoc modo.

[6] In causis finitis in quibus non est circulatio est dare primam; set
 cause efficientes per se ordinate finite sunt nec inter eas est circulatio;
 ergo inter causas efficientes est dare primam; hanc dicimus Deum; 30
 quare etc. Maior de se patet; sola enim circulatio impedit ubi sunt
 aliqua finita quod non sit inter ea dare primum, sicut si A esset a B et
 B esset a C et C esset a D et rursus D esset ab A, non esset signare
 primum sicut nec in circulo. Minor probatur quantum ad utrumque 35
 membrum, et primo quod inter causas efficientes per se ordinatas non
 sit circulatio, quia cause efficientes per se ordinate se habent ut effectus
 M30vb et causa; semper enim posterius est effectus prioris et ab eo | dependet
 ut a causa. Si ergo esset circulatio, aliqua causa esset ab effectu

immediate et idem a se ipso mediate; quorum utrumque est
40 impossibile. Ergo inter causas non est circulatio.

[7] Quod etiam sint finite, patet, quia in hoc differunt cause per se
ordinate ab ordinatis per accidens, quia ordinate per accidens non sunt
simul in productione cuiuslibet effectus, cause autem per se ordinate | *Agrib*
simul concurrunt, ut ad generationem hominis concurrunt homo et | *N14ra*
45 sol, et si quid est aliud superius agens, et hoc patet ex VII
Phisicorum. Si ergo cause efficientes per se ordinate essent infinite,
oporteret ad productionem cuiuslibet effectus infinitas causas actu
concurrere, quod est impossibile.

[8] Item inter infinitas aut esset aliqua infinita perfectione aut non.
50 Si esset aliqua infinita perfectione, illa esset prima, quia infinitum
perfectione a nullo dependet, omne autem quod habet causam
priorem se dependet ab ea. Si autem esset prima, iam non essent
infinite, quia in infinitis non est dare primum. Et ideo ex ipsa
positione infinitatis in causis sequitur oppositum eius. Si uero nulla
55 esset infinita, non esset processus in infinitum, quia procedendo
augetur perfectio, ut supra dictum fuit. Si ergo nulla causa esset
infinita perfectione, non esset processus in infinitum | actu in causis, *O37r*
et sic semper sequitur oppositum positionis. Necesse est ergo quod in
causis efficientibus per se ordinatis sit status in aliqua que sit
60 simpliciter prima, quam uocamus Deum.

$\pi 21rb$ [9] Idem potest probari per uiam remotionis sic: | omne quod est ab
 alio, quantum est de se, potest non esse subtracta influentia sue cause;
 $M31ra$ set non omne quod est potest non esse per subtractionem |
 cuiuscumque influentie; ergo non omne quod est est ab alio, set est
 aliquid quod non est ab alio nec potest non esse, set est de se necesse 65
 esse; et hoc dicimus Deum; ergo etc. Maior patet: omne enim quod
 est ab alio sicut a causa, subtracta influentia sue cause potest non esse,
 qualiscumque causa sit illa, siue in fieri siue in esse, quia si est causa
 tantum in fieri, subtracta eius influentia effectus non fieret; si autem
 in esse, non maneret in esse subtracta influentia illius cause. Minor 70
 probatur, scilicet quod non omne ens possit non esse, quia *possibile est*
quo posito in esse nichil sequitur impossibile; set posito in esse quod
 nichil sit, sequitur impossibile, scilicet quod nichil possit esse, nec
 Deus nec aliquid aliud; quare etc. Quod autem illud sequeretur, patet,
 quia si nichil esset, tunc si aliquid fieret, aut fieret a se ipso aut ab alio: 75
 non a se ipso, quia nichil est impossibilius quam quod aliquid
 producat se ipsum, ut habetur I De Trinitate 1 cap.^o; nec ab alio,
 quia nichil aliud esset; omne autem quod fit fit ab ente actu; quare etc.
 Patet igitur quod Deum esse possumus conuincere ex creaturis uia
 causalitatis et uia remotionis.

[10] Set posset ALIQUIS dicere quod iste rationes non concludunt Deum esse, quia Deus est id quod est primum simpliciter et perfectissimum in entibus; primum autem efficiens licet sit | primum *Fr3ra* in genere causarum efficientium, non tamen est primum simpliciter, 85 set potest habere aliquid prius se quod erit eius causa, non quidem efficiens, quia tunc non esset primum efficiens, set finalis (nam causa finalis est prima causarum; propter quod aliquid potest habere causam finalem quod non habet causam efficientem); igitur per causalitatem efficientie non probatur | Deus esse. Item nec per secundam uiam, per *M3rb* 90 eandem rationem, quia non omne quod necesse esse est primum est simpliciter | primum, quod uocamus Deum, quia omne quod non *Y40va* habet causam efficientem est de se necesse esse; non enim potest non esse per subtractionem cuiuscumque influentie; tale autem potest habere causam priorem se, saltem finalem, ut dictum est; ideo etc.

95 [11] Ad istud respondetur quod illud quod non habet causam efficientem nullo modo potest habere causam finalem et ideo quod | *O37v* est primum efficiens est primum simpliciter. Assumpta probatur, quia omne quod secundum suum esse dependet ab alio, quantum est de se, potest non esse nec est necesse esse; set omne causatum dependet 100 secundum suum esse a sua causa, quecumque sit illa; ergo omne quod

habet causam quamcumque, puta solam finalem, quantum est de se, potest non esse subtracto eo a quo dependet; omne autem tale quod de se non esset uel posset non esse indiget causa precedente ipsum natura uel tempore que reducat ipsum de non esse ad esse; hec autem est sola causa efficiens; ergo omne quod habet aliquam causam finalem 105 uel aliam habet etiam efficientem.

[12] Set ad hoc posset dici per interemptionem minoris, quia non omne quod habet causam, saltem finalem, dependet ab ea secundum suum esse; dependentia enim effectus ad quamcumque causam est secundum rationem causalitatis illius cause; causalitas autem efficientis 110 est ut a qua est effectus, materie uero et forme ut ex quibus est
Z8rb compositum, finis | uero ut ad quam uel cuius gratia aliquid est; ergo dependentia ad causam finalem solum est ut ad quam uel cuius gratia res est et non ut a qua uel ex qua res habet esse; ergo subtracta causa
M31va finali | non propter hoc tollitur esse rei, | set tollitur ordo ad causam 115
N14rb cuius gratia res erat. Et ex hoc bene sequitur quod talis res frustra est, set non sequitur quod desinat esse absolute uel desinere possit; illud autem est inconueniens, scilicet quod res frustra sit; quod sequitur alio inconuenienti posito, scilicet si finis rei substrahatur, set non sequitur quod impossibile sit rem esse. 120

[13] Puto tamen quod siue precedens ratio concludat siue non, quod impossibile sit primum simpliciter non esse primum efficiens et

econuerso. Cuius ratio est quia perfectissimo simpliciter non potest
 125 deesse aliqua perfectio simpliciter quam *melius sit esse quam non esse*,
 habere quam non habere; set primum simpliciter est perfectissimum
 simpliciter, causalitas autem effectiua est perfectio simpliciter quam
 melius et dignius est habere quam non habere (perfecti enim est
 agere); ergo primum simpliciter est primum efficiens et econuerso. Sic
 igitur patet quod predictis uiis potest ex creaturis Deus cognosci
 130 quantum ad id quod ad essentiam diuinitatis pertinet et eius unitatem.

[14] Ex hiis tamen non potest Trinitas uel distinctio personarum
 cognosci, sicut uidere possumus in rationibus adductis. Per primam
 enim, que sumitur ex uia eminentie, concluditur in Deo esse omnem
 perfectionem, per secundam primam causalitatem, per tertiam
 135 remouemus ab eo imperfectionem et possibilitatem deficiendi.

Constat autem | quod quidquid causalitatis uel perfectionis est in una *Agua*
 persona, totum est in alia, | et quidquid imperfectionis remouetur ab *O38r*
 una, remouetur ab alia; quare et manifestum est quod ex creaturis non
 deuenimus in cognitionem Dei quantum ad ea quibus persone

distinguntur, set solum quantum ad illa in quibus conueniunt. Et sic 140
patet primum.

[15] Quantum ad secundum dicendum est quod de aliquo
possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quia est et quid est,
et rursus quid est dicitur dupliciter: uno modo in generali et in 145
M31vb potentia, sicut cognoscimus | hominem cognoscendo animal, uel in
speciali et sub propria forma, sicut res cognoscitur per propriam
diffinitionem.

[16] Dicendum ergo quod per creaturas possumus deuenire in
cognitionem Dei quia est et quid est in generali, non autem in 150
F13rb speciali. Primum | patet sic: tantum potest de Deo per creaturas
cognosci quantum potest de Deo ex creaturis concludi; set de Deo
potest ex creaturis concludi quia est (*quod enim non est nullius est
causa*); et ideo cum ex creaturis consurgamus in cognitionem Dei sicut
π21vb in cognitionem cause per suos effectus, patet quod entitas | 155
creaturarum arguit Deum esse, item quod est substantia, que pertinet
ad quod quid est, saltem in generali, quia causa est prior effectu saltem
ordine nature, accidens autem non potest esse prius omni substantia;

et ideo quod est prima causa non est accidens, set substantia. Et sic ex
 160 creaturis cognoscimus de Deo quia est et quid est in generali.

[17] Secundum patet, scilicet quod per creaturas non possumus
 cognoscere de Deo quid est in speciali, quod est quid rei simpliciter, et
 hoc sic. Ex effectu numquam possumus deuenire in perfectam
 cognitionem cause quantum ad suum quod quid est in speciali, nisi
 165 dupliciter: uno modo ratione similitudinis, quando effectus est
 eiusdem speciei cum sua causa; alio modo ratione uirtutis, quando
 scilicet effectus demonstrat totam uirtutem cause (tunc enim per
 uirtutem cognoscimus essentiam). Nunc est ita quod creature non
 sunt eiusdem speciei cum Deo | nec demonstrant totam uirtutem Dei; *Y40vb*
 170 ergo impossibile est quod per creaturas deueniamus in perfectam
 cognitionem Dei quid sit in speciali.

[18] Set contra hoc potest sic argui: ille qui cognoscit rem quantum
 ad ea que sunt soli rei propria et essentialia habet de re perfectam et | *π21va*
 propriam cognitionem quid sit; set | ex creaturis cognoscimus de Deo *M32ra*
 175 quedam que sunt ei propria et nulli alii conueniunt, sicut quod Deus
 est creator, omnipotens, infinitus, eternus et similia que nulli alii
 conueniunt (hec etiam, ut uidetur, dicunt ipsammet | essentiam *O38v*
 180 et essentialia uocentur illa que soli rei conueniunt et dicunt essentiam
 rei absolute et non habitudinem essentie ad extra; sola enim intrinseca

proprie dicunt quid est res, nec sine eis potest dici quid rei. Et ideo si illa que sunt Deo propria non dicunt essentiam diuinam absolute, set potius habitudinem essentie ad creaturas, per talia, quantumcumque sint propria, nescitur in speciali quid est Deus, set solum quid non est, si sint nomina a Deo remouentia imperfectiones creaturarum, ut esse
N14va infinitum, | per quod remouetur a Deo limitatio que inuenitur in creaturis, uel esse eternum, per quod ab ipso remouetur possibilitas deficiendi, aut per talia scitur quod habitudo eius ad creaturas est eminentior quam habitudo causarum inferiorum ad suos effectus, ut cum dicitur creator uel omnipotens; nullam autem perfectionem absolutam que sit Deo propria nouimus de Deo ex creaturis; et ideo
Z8va sequitur idem quod prius, scilicet quod per creaturas non possumus | de Deo cognoscere quid sit in speciali.

195

[19] Ad rationes: ad primam dicendum quod licet intellectus quantum ad illud quod primo intelligit indigeat fantasmate representante, tamen postquam factus est in actu primo, potest per discursum rationis multa cognoscere quorum non est fantasma, scilicet Deum et substantias separatas.

200

[20] Ad secundam rationem dicendum quod cognitio non fit per
M32rb realem assimilationem | in natura, sicut QUIDAM dixerunt quod *ignem*

igne cognoscimus, set fit per proportionem inter potentiam cognitiuam et rem cognitam, talem quidem proportionem ut res cognita cadat sub
 205 formali ratione obiecti potentie cognitiue. Nunc est ita quod res spiritualis non cadit nec cadere potest sub formali ratione obiecti cuiuscumque sensus, quia *qualitates sensibiles, que sunt propria obiecta sensuum*, in re spirituali inueniri non possunt; propter quod sensus non est perceptiuus rei spiritualis. Deus autem cadit sub ratione entis,
 210 que est formalis ratio obiecti intellectus, et ideo ab intellectu apprehendi potest non obstante maiori distantia quo ad gradum nature inter Deum et intellectum nostrum quam inter sensum et angelum, quia talis distantia aut propinquitas nec promouet nec impedit per se.

<QUESTIO SECVNDA

VTRVM VESTIGIVM TRINITATIS SIT IN OMNI CREATVRA>

|[1] Secundo queritur de uestigio, utrum scilicet uestigium Trinitatis *Fr3va*
 5 sit in omni creatura. Videtur quod non, quia *uestigium* rei est per quod *res inuestigatur*; set ex creaturis non potest inuestigari Trinitas personarum, | ut supra ostensum est; ergo etc. *O39r*

[2] Item secundum AVGVSTINVM uestigium attenditur secundum *modum, speciem et ordinem*; set modi non est modus nec ordinis ordo etc.; cum ergo hec sint quedam creature, uidetur saltem quod non in 10 omni creatura sit uestigium.

[3] Preterea AMBROSIVS dicit in Exameron quod *natura lucis non est creata in numero, pondere et mensura*; et tamen secundum hec attenditur uestigium; ergo non in omni creatura est uestigium.

[4] Contra: Sap. II dicitur: *Omnia in numero* etc. 15

[5] Item AVGVSTINVS in libro De natura boni loquens de modo, specie et ordine dicit: *Vbi hec tria magna sunt, magnum bonum est, ubi parua paruum, ubi nulla | nullum*; set in omni creatura est aliquod bonum; ergo in omni creatura est uestigium.

M32va [6] | Responsio. Videndum est primo quid sit uestigium et 20 secundum quas partes attenditur. In quo etiam apparebit an uestigium sit | in omnibus creaturis. Et secundo uidebitur utrum partes uestigii addant aliquid reale super rem que est earum fundamentum.

π22vb

[7] Quantum ad primum sciendum est quod uestigium nunc
 25 translative *sumitur ad similitudinem uestigii proprie dicti, quod est
 impressio ducens confuse in cognitionem eius cuius est, sicut uestigium
 hominis dicitur impressio pedis derelicta in puluere que ducit in
 cognitionem hominis cuius est impressio, non tamen determinate in
 cognitionem huius, set confuse in cognitionem alicuius. Ex hoc sic:*
 30 *ubicumque est aliqua representatio Trinitatis ducens nos saltem
 confuse in aliquam Trinitatis notitiam, ibi est uestigium Trinitatis; set
 in omni creatura est aliqua representatio Trinitatis ducens in aliqualem
 Trinitatis notitiam, | licet confusam; ergo etc. Maior patet ex dictis.* *Y41ra*
 Minor declaratur, quia in Trinitate diuina est unitas essentie <cum
 35 Trinitate personarum, in omni autem creatura inuenitur unitas
 essentie> et quedam tria que aliquo modo correspondent tribus personis,
 licet confuse. Omnis enim creatura procedit a Deo per potentiam,
 secundum ordinem sapientie et propter bonitatem diuinam, que tria
 appropriantur tribus personis. Ea autem que in creaturis hiis tribus
 40 respondent sunt secundum AVGVSTINVM *modus, species et ordo*. Omnis

N14vb enim creatura habet esse limitatum et non infinitum, | et hoc pertinet ad modum; item habet esse determinatum ad certam speciem, quod pertinet ad speciem; habet etiam inclinationem ad aliquid aliud, et hoc pertinet ad ordinem. Ducunt autem hec in cognitionem appropriatorum et per consequens in cognitionem confusam 45 personarum hoc modo: ex hoc enim quod quelibet res *habet substantiam modificatam et finitam, demonstratur quod sit ab aliquo* *O39v principio*, et ita ducit in cognitionem *potentie*, que *nominat* | *principium* et appropriatur Patri; *species uero demonstrat Verbum Patris, sicut forma domus conceptionem artificis; ordo uero demonstrat amorem* 50 *producentis quo effectus ordinatur in bonum, amor autem appropriatur Spiritui Sancto; ideo etc.*

[8] Hec autem assignatio eadem est cum illa quam ponit beatus AVGVSTINVS Libro 83 questionum: *Quod constat, quo discernitur, M32vb quod congruit*. Est etiam eadem cum illa que | ponitur Sap. II: *Omnia* 55 *in numero, pondere et mensura disposuisti*. Vnde AVGVSTINVS IV Super Genesim cap.º 5 dicit quod Deus est *mensura omni rei modum*

prefigens, numerus omni rei speciem prebens, pondus omnem rem ad stabilitatem trahens. Vnde pro eodem accipit mensuram et modum, 60 numerum et speciem, pondus et ordinem uel hec adinuicem coaptat. Et sic patet primum.

[9] Quantum ad secundum dicendum quod partes uestigii non addunt super rem aliquid faciens compositionem. Quod patet primo ex eorum communitate sic: que sunt communia omni enti nichil 65 addunt super ens; set partes uestigii | sunt communes omni enti cum *Fr3vb* in omnibus inueniatur uestigium; | ergo nichil addunt super ens; set *Z8vb* ens nichil additum dicit super quamlibet rem; ergo nec partes uestigii. Minor iam patet, set maior declaratur, quia *preter ens nichil est*; et ideo que conueniunt enti secundum quod ens, qualia sunt illa que omni 70 enti conueniunt, nichil possunt addere super ens; exemplum de uno quod conuertitur cum ente et de consimilibus.

[10] Secundo patet idem sic: si modus rei de quo nunc loquimur, qui est una pars uestigii (et idem est intelligendum de aliis), esset res addita super illud cuius est modus, faciens cum ipsa compositionem, 75 cum in omni creatura sit uestigium, ut probatum est, in tali modo esset assignare uestigium et partes uestigii, que sunt *modus, species* et *ordo*, et ita modi esset modus. Tunc quererem de isto secundo modo utrum diceret aliquid additum aut non. Si non, eadem ratione

sistendum fuit in primo; si sic, erit processus in infinitum querendo, ut prius; hoc est inconueniens; ergo partes uestigii non dicunt aliquid 80
M33ra additum super rem cuius sunt. Hoc etiam competit eorum | representationi; representant enim appropriata personis uel personas quantum ad appropriata, que non dicunt rem additam essentie uel persone. Intelligendum est etiam quod licet in omni creatura possit assignari uestigium, magis tamen in per se subsistentibus, cuiusmodi 85 sunt indiuidua substantie, quam in accidentibus, et adhuc in materia minus.

π23ra [11] Ad rationes in oppositum: ad primam dicendum quod licet in creaturis non inuestigetur Trinitas personarum per modum demonstrationis ex necessitate concludentis, tamen inuestigatur per 90
O40r modum cuiusdam adaptationis, et hoc sufficit ad | rationem uestigii cum sit representatio imperfecta.

[12] Ad secundam dicendum quod procedit ex falso intellectu, scilicet quod modus rei sit res aliqua creata alia ab ea cuius est modus, faciens cum ipsa compositionem, quod non est uerum, ut fuit 95 declaratum in corpore solutionis.

[13] Ad tertiam dicendum quod pro tanto *lucis natura non* dicitur fuisse creata *in numero, pondere et mensura*, quia effectus eius est minus limitatus quam aliarum rerum simpliciter, tamen in luce sunt illa tria.

<QVESTIO TERTIA

VTRVM POTENTIE ANIME SINT IDEM QVOD ESSENTIA ANIME VEL
ALIQUID ADDITVM>

- 5 [1] Postea queritur de partibus ymaginis, que sunt quo ad potentias
memoria, intelligentia et uoluntas, et queritur primo de habitudine
earum ad essentiam anime et deinde de habitudine earum inter se.
Quantum ad primum | queritur utrum potentie anime | sint idem *Bc4vb*
quod essentia anime uel | aliquid additum. Et uidetur quod sint idem, *Y41rb*
10 primo quia partes uestigii non dicunt aliquid realiter differens a re in *N15ra*
qua est uestigium; ergo nec partes ymaginis, que sunt potentie anime,
dicunt aliquid realiter differens ab anima in qua est ymago.
Antecedens patet ex precedentibus; consequentia tenet per simile, ut
uidetur.
- 15 [2] Secundo sic: essentia anime aut est per se intellectiua, | sensitiua *M33rb*
et uegetatiua | aut per accidens; non per accidens, quia rationale uel *A10ra*
intellectiuum, similiter sensitiuum et uegetatiuum sunt differentie in
predicamento substantie, que sumuntur per se a forma (alioquin si
conuenirent forme rei uel rei per formam secundum accidens, non
20 ponerentur in *diffinitione indicante quid est res*); conueniunt ergo
anime per se. Ex hoc sic: quod est intellectiuum per se potest habere
actum intelligendi sine quocumque addito, sicut quod est calidum per

se potest habere actum calidi sine quocumque addito; set essentia anime est per se intellectiua; ergo potest in actum intelligendi sine quocumque addito; non potest autem sine potentia; ergo potentia non est aliquid additum essentie. 25

$\pi 23vb$ [3] Tertio sic: omnis forma que est ratio agendi, si per se subsisteret, posset elicere actum, sicut si calor per se subsisteret, posset calefacere.

$Fl4ra$ Si ergo intellectus addit | aliquam naturam absolutam super essentiam anime, poterit per potentiam diuinam ab ea separari et per se 30 subsistere et sic poterit elicere actum intelligendi. Hoc autem est impossibile, quia tale accidens posset beatificari; ergo etc.

[4] Quarto, quia materia est sua potentia passiuua, forma accidentalis est sua potentia actiua, ut calor, ergo pari ratione anima erit idem cum sua potentia, qualiscumque sit illa, actiua uel passiuua. Consequentia 35 patet ex utroque antecedente. Ex primo sic: *forme est agere* sicut *materie est pati*, et iterum secundum COMMENTATOREM *transmutatio* $O4ov$ *fecit scire materiam et actio formam*; set materia per essentiam patitur | et non per aliquid additum (si enim materia per essentiam suam non subiceretur immediate transmutationi, set per aliquid additum, 40

transmutatio non demonstraret materiam, set illud additum); ergo
 similiter si forma | non ageret per essentiam suam immediate, set per *M33va*
 aliquid additum, actio non demonstraret formam, set illud additum.

Ex secundo sic: magis appropinquat ad *primum et purum actum*, qui
 45 est Deus, forma substantialis quam accidentalis; si ergo forma
 accidentalis in hoc participat naturam primi actus, quod ipsa est sua
 potentia per quam agit, uidetur quod fortiori ratione hoc habeat
 forma substantialis.

[5] In contrarium est quia potentia | actiua et passiuua continentur *Z9ra*
 50 sub secunda specie qualitatis; set nichil tale potest esse substantia; ergo
 potentia tam actiua quam passiuua dicit aliquid additum super
 substantiam; *anima autem est substantia*; ergo etc.

[6] Item *quecumque uni et eidem sunt eadem inter se sunt eadem*; si
 ergo potentia intellectiua est eadem cum essentia anime et similiter
 55 potentia sensitiua et uegetatiua, sequitur quod hee potentie erunt
 eedem inter se; hoc autem est impossibile, quia tunc esset uerum
 dicere quod sensus esset intellectus et quod potentia nutritiua esset
 intellectiua, quod est absurdum dicere.

[7] Item potentiarum anime quedam sunt actiue, ut intellectus agens et potentie uegetatiue, quedam passiuue, ut intellectus possibilis 60 et sensus; set idem per essentiam non potest esse actiuum et passiuum (alioquin opposite relationes possent fundari in eadem natura creata *Bc5ra* simplici, quod est impossibile | cum illud sit solum priuilegium nature diuine propter suam illimitationem); ergo potentie actiue anime differunt a passiuis per essentiam, quod non posset esse si non dicerent 65 aliquid absolutum additum super essentiam anime; quare etc.

[8] Responsio. Potentiarum anime quedam sunt pure naturales, ut uegetatiue, quedam cognitiue, ut sensitiue et intellectiue. Et in utrisque deducetur questio, primo in uegetatiuis et secundo in aliis.

M33vb [9] Quantum | ad primum dicunt QUIDAM quod potentie uegetatiue 70 non differunt realiter ab essentia anime. Quod probant de potentia nutritiua idem intelligentes de aliis; et est EORVM ratio talis.

[10] Simile iudicium est de nutritione in uiuentibus et de generatione in omnibus; set immediatum *principium generationis*, prout dicit introductionem forme substantialis, *est forma substantialis* 75 *N15rb generantis*; | ergo immediatum principium nutritionis est forma substantialis rei uiuentis. Vtraque propositio probatur. Et primo maior: sicut enim in generatione materia corrupti accipit formam

substantialem quam prius non habebat, sic et in nutritione, hoc
 80 excepto quod forma que est terminus generationis prius omnino non
 erat, | set forma sub qua fit materia alimenti per nutritionem prius *Y41va*
 erat; in utroque tamen, scilicet tam in generatione quam in nutritione,
 fit materia corrupti | sub aliqua forma substantiali quam prius non *O41r*
 habebat; ergo illa uirtus que sufficit ad generationem sufficit ad
 85 nutritionem. Et sic patet maior. Minor probatur, quia cum ignis
 generat ignem ex aere corrupto, aut forma substantialis ignis geniti est
 | immediate a forma substantiali ignis generantis aut a calore. Si *π24ra*
 primum detur, habetur propositum; si secundum, contra, quia aut
 calor ignis introducit formam substantialem uirtute propria aut
 90 uirtute alterius; non in uirtute propria, quia tunc ageret ultra suam | *F14rb*
 speciem, nec in uirtute forme substantialis, quia nichil agit in uirtute
 alterius nisi sit motum ab eo, sicut securis mouetur a carpentatore, uel
 nisi recipiat aliquam uirtutem ab eo, sicut agentia naturalia dicuntur
 agere in uirtute Dei, quia recipiunt ab eo suas formas et uirtutes per
 95 quas agunt; calor autem non recipit a forma | ignis motionem uel *M34ra*
 uirtutem aliquam, quia de uirtute illa, cum esset accidens, quereretur
 sicut de calore et procederetur in infinitum; ergo calor in uirtute
 forme substantialis nichil agit, set ipsa forma substantialis generantis
 inducit formam substantialem geniti. Et sic patet minor; sequitur ergo
 100 conclusio.

[11] Non teneo ad presens istam opinionem propter duo. Primum est quia falsum est quod assumitur, scilicet quod forma substantialis generantis sit immediatum principium inducens formam substantialem in materia geniti. Secundum est quia non est simile quod adducitur pro simili de nutritione et generatione. Primum patet, 105 quia secundum PHILOSOPHV M libro De sensu et sensato *ignis et terra* et quodcumque *aliud* secundum illud quod est essentialiter *non* *Bcyrb* *est natum* agere uel *pati*, set secundum quod habent | contrarietatem; set ignis et terra et *unumquodque est id quod est essentialiter per suam formam* substantialem, habent autem contrarietatem secundum 110 formas accidentales; ergo secundum illas solum agunt et patiuntur, et non secundum formas substantiales.

[12] Secundum patet, quia ad perfectiorem actum concurrunt plura principia; set nutritio est actus perfectior generatione in rebus inanimatis, quia actus proprius animatorum perfectior est actu qui est 115 *Aiorb* communis animatis et inanimatis. | Et ideo dato quod sola forma substantialis sufficeret ad immediate introducendum formam substantialem in generatione inanimatorum, non oportet tamen quod

sufficiat ad introducendum formam substantialem in nutritione, set
 120 requiritur aliquod principium superadditum, quod uocamus
 potentiam nutritiuam.

[13] Ad rationem EORVM, cum dicitur quod calor aut introducit
 formam substantialem uirtute propria aut in uirtute forme
 substantialis, dicendum est quod in uirtute forme substantialis, non
 125 quidem recipiendo a forma substantiali motionem aliquam uel
 uirtutem, set quia forma | substantialis et calor concurrunt | ut unum *M34b*
 perfectum agens ad causandum talem effectum ita quod nullum *O41v*
 eorum secundum se sufficeret, sicut durities et acuties concurrunt in
 cutello ad hoc ut possit scindere, non tamquam duo principia, set
 130 tamquam unum perfectum uel suppletia uicem unius perfecti, et
 tamen quia acuties supponit duritiem, dicitur in uirtute eius agere uel
 scindere, quia per se non sufficeret; similiter quamuis calor et forma
 substantialis sint unum perfectum agens, quia tamen calor supponit
 formam substantialem et non econuerso, ideo calor dicitur agere | in *Z9rb*
 135 uirtute forme substantialis, quia sine ea non ageret, forma autem
 substantialis non dicitur agere in uirtute caloris, quamuis sine calore
 non ageret, quia non supponit calorem sicut nec durities acutiem.

[14] Nunc uidendum est de potentiis cognitiuis, ut sunt sensus et *π24va*
 intellectus, utrum differant realiter ab essentia anime. Et dicunt
 140 QUIDAM quod | non. Quorum rationes precipue tacte sunt in *N15va*

arguendo, scilicet in secundo et tertio argumento. Declarant autem hanc positionem per modum istum. Supponunt ISTI primo quod forma substantialis potest esse immediatum principium alicuius operationis; tenent enim opinionem que prius fuit posita de potentiis uegetatiuis. Secundo supponunt quod quanto forma est eleuatio, 145 tanto potentia eius est eleuatio, et hoc quia potentia correspondet forme. Tertio supponunt quod ea que sunt diuisim in inferioribus possunt esse unite | in superioribus; uidemus enim quod in *Y4rvb* generatione | animarum uegetatiua tamquam infima dat solum *π24vb* unicum esse uite, scilicet esse uegetatiuum, sensitua autem tamquam *Fr4va* perfectior dat duplex | esse uite, set unite, scilicet esse uegetatiuum et esse sensituum, que sunt unum esse in animali, sicut anima *M34va* uegetatiua et sensitua sunt una | essentia, intellectiua uero tamquam perfectissima dat triplex esse, unite tamen, scilicet esse uegetatiuum, sensituum et intellectiuum per rationem eandem. 155

[15] Hiis suppositis concludunt suum propositum sic: si essentia anime necessario differt realiter a suis potentiis, hoc est aut quia non

potest esse immediatum principium alicuius operationis, aut quia non
 potest esse immediatum principium plurium operationum. Primum
 160 est exclusum per primam suppositionem, secundum excluditur per
 secundam et tertiam sic: quanto aliqua forma est eleuator, tanto
 potentia eius est eleuator, ut dicit secunda suppositio; set forma que
 est eleuator, ut anima sensitiua et intellectiua, unita existens dat
 immediate plura esse, ut patet ex tertia suppositione; ergo potentia
 165 talis forme unita existens et unum cum | essentia potest se ad plures *Bc5va*
 operationes | extendere immediate. Cum ergo frustra et sine ratione *O42r*
 ponantur plura ubi unum sufficit, et essentia anime potest esse
 immediatum principium operationis, non unius tantum, set plurium,
 frustra, ut uidetur, adderentur potentie ad essentiam anime.
 170 [16] Quidquid sit de conclusione, ratio tamen ista non ualet, quia
 cum dicitur quod forma perfectior unita existens dat plura esse
 immediate, ergo potentia talis forme unita existens et unum cum
 essentia potest immediate principiari plures actus, constat quod non
 est simile, quia illa plura esse que dat forma perfectior non sunt plura
 175 realiter, set unum tantum includens unite perfectiones plurium;
 propter quod potest esse ab una forma perfecta includente
 perfectiones plurium; set actus anime sunt plures realiter et quidam

eorum nullum ordinem habentes adinuicem, et ideo non possunt immediate causari ab una natura realiter.

[17] Alia est opinio quam teneo ad presens quod potentie anime 180
M34vb cognitiue differunt realiter ab eius essentia. Quod patet tripliciter, |
 primo ex diuersitate actuum sic: illud quod de se non dicit ordinem ad
 actum, set est indifferens ad diuersos actus oportet quod per aliquid
 determinetur ad quemlibet eorum si aliquem debet producere; set
π25va essentia anime de se non dicit aliquem ordinem ad actum | hunc uel 185
 illum, set est indifferens ad quemlibet illorum (alioquin cum essentia
 anime sit una et actus sint plures et realiter diuersi, unum et idem et
 secundum idem esset simul determinatum ad plura et realiter diuersa,
 quod est inconueniens); ergo oportet quod essentia anime
 determinetur per aliquid ad hunc actum uel ad illum. Illud autem quo 190
 essentia determinatur ad actum uocamus potentiam; ergo potentia est
 aliquid additum super essentiam.

[18] Et si dicatur quod illud additum est solus respectus et non
 aliquid absolutum, contra: respectus et habitudo numquam est causa
 determinationis, set potius determinatus respectus sequitur et causatur 195
 a principio determinationis; uerbi gratia ignis non est determinatus ad
 calefaciendum per hoc quod habet talem habitudinem uel respectum,
 set calor determinat ignem ad calefaciendum et per calorem habet
 determinatum respectum, et hoc rationabiliter; sicut enim respectus
 supponit fundamentum ex quo oritur, sic determinatus respectus 200

determinatum fundamentum. Igitur determinatio anime ad hunc actum uel illum non est per solum respectum, set fit necessario per aliquid absolutum quod est immediatum principium actus, et illud dicimus potentiam.

- 205 [19] Secundo probatur idem ex communi dicto, quod etiam habetur
 ex doctrina ARISTOTILIS in pluribus locis libri De anima, scilicet
 quod potentiarum anime quedam sunt organice, que utuntur | *O42v*
 corpore ut subiecto, sicut omnes potentie sensitiue, uisus | oculo, *N15vb*
 auditus aure, et sic de ceteris, quedam uero non sunt organice, quia
 210 non utuntur corpore ut subiecto, licet indigeant corpore ut | obiecto, *M35ra*
 sicut intellectus et uoluntas. Ex hoc sic arguitur: ille potentie que
 equaliter perficiunt corpus non possunt distingui secundum
 organicum et non organicum; set si potentie | anime non differunt *Bc5vb*
 realiter ab anima et re absoluta, tunc omnes equaliter perficiunt corpus
 215 uel indigent corpore; ergo inter potentias | anime non esset distinguere *Z9va*
 quod quedam | essent organice et quedam non organice, quod est *Fr4vb*
 contra PHILOSOPHVМ et contra commune dictum. Maior de se patet;
 minor declaratur. Essentia enim anime secundum se equaliter perficit
 220 perficit nisi ratione sui fundamenti; si igitur potentie non dicant nisi

essentiam anime cum respectu, sequitur quod omnes equaliter
Y42ra perficient corpus. | Et hec fuit minor.

A10va [20] Tertio patet idem ex separatione potentie ab essentia | uel
 econuerso sic: illa non sunt idem quorum unum manet altero
 corrupto; set essentia anime manet corrupta potentia; ergo etc. Maior 225
 patet, set minor probatur. Homo enim qui uiuit per animam uiuens
 efficitur; cecus homo autem est uel per solam priuationem actus
 uidendi uel per priuationem principii uisiui; primum non potest dici,
 quia dormiens diceretur cecus, quod non est uerum; oportet ergo
 secundum, scilicet quod homo fiat cecus per priuationem principii 230
 uidendi; set principium uidendi non est solus respectus, quia solus
 respectus nichil principiat aut terminat; ergo preter animam, que
 manet in ceco, est aliquid absolutum quod est principium uidendi et
 quod per cecitatem corrumpitur. Et hec fuit minor; sequitur ergo
 conclusio, scilicet quod potentie dicunt aliquid absolutum additum 235
 essentie anime. Et hec est opinio.

[21] Ad rationes in oppositum dicendum: ad primam quod non est
 simile de partibus uestigii et de partibus ymaginis, quia partes uestigii
M35rb attenduntur | secundum ea que sunt communia toti enti creato, et
 ideo non dicunt aliquid additum, sicut nec ens; partes autem ymaginis 240
 attenduntur secundum ea que sunt propria intellectuali nature, et talia
 possunt super fundamentum aliquid reale addere.

[22] Ad secundam dicendum est quod essentia anime est intellectiua
 et sensitiua per se nec propter hoc sequitur quod ipsa sine addito

245 possit in actum sentiendi uel intelligendi, quia dicitur intellectiua et
 sensituiua per se ex eo quod | de natura sua habet per se ordinem ad *π25vb*
 tales actus, non oportet tamen quod immediatum.

[23] Ad tertiam dicendum quod forma que est principium alicuius
 actus transeuntis in materiam exteriorem, forte si separaretur, posset in
 250 actum illum, sicut calor si separaretur, calefaceret, | set forma que est *O43r*
 principium actus manentis in se et quem recipit, si separaretur, non
 reciperet talem actum. Verbi gratia dyafanitas aeris est immediata ratio
 recipiendi lumen; et tamen si separaretur, absque quantitate non
 posset lumen recipere. Et similiter potest esse de potentia intellectiua
 255 respectu actus intelligendi.

[24] Ad quartam dicendum quod materia est sua potentia | respectu *Bc6ra*
 eius quod primo recipit, scilicet respectu forme substantialis. Similiter
 anima per suam essentiam est potentia receptiua eorum que sibi primo
 insunt, ut sunt potentie; set sicut materia non est sua potentia
 260 respectu formarum accidentalium, set eas recipit mediante forma
 substantiali, sic anima non est sua potentia respectu actuum
 intelligendi et sentiendi, set recipit tales actus mediantibus potentiis
 superadditis, scilicet intellectu et sensu. Quod dicitur de forma
 accidentali, quod similiter est sua potentia, non est simile de ipsa et de
 265 substantiali, quia per formam substantialem constituitur suppositum,
 cuius est esse et agere; et primum quidem habet a forma substantiali,

secundum autem a forma accidentali, que est potentia per quam agit,
M35va sicut forma substantialis est primus actus per quem existit. |

<QVESTIO QVARTA

ARTICVLVS PRIMVS

VTRVM MEMORIA ET INTELLIGENTIA SINT VNA POTENTIA AN
 DIVERSE>

5

[1] Deinde queritur de partibus ymaginis, memoria, intelligentia et uoluntate, utrum realiter differant inter se uel sint idem. Et arguitur quod realiter differunt, quia illa quorum unum oritur ex altero realiter differunt, quia nichil oritur a se ipso; set partes ymaginis sic se habent quod una oritur ex alia, *intelligentia* quidem *ex memoria* secundum 10 AVGVSTINVM et pari ratione uoluntas ab utraque; ergo ista realiter differunt.

[2] Item ymago attenditur secundum tres potentias anime, que sunt memoria, intelligentia et uoluntas secundum AVGVSTINVM; set non *N16ra* essent tres nisi quelibet differret | ab alia realiter; quare etc. 15

[3] In contrarium est quia respectu eiusdem actus est eadem potentia; set eundem actum quem attribuimus memorie, scilicet tenere species, PHILOSOPHVS attribuit intellectui III De anima, ubi dicitur quod *anima est locus specierum, non tota set intellectus*; ergo
 20 memoria et intellectus seu intelligentia sunt eadem; et pari ratione intellectus et uoluntas cum | ex equo connumerentur inter partes *F15ra*
 ymaginis.

[4] Responsio. Ista questio continet duos articulos: primus est de comparatione memorie ad intellectum; secundus est de comparatione
 25 intellectus ad uoluntatem. Quantum ad primum articulum est duplex modus dicendi. Primus est quod memoria, prout est pars ymaginis, nominat potentiam realiter ab intellectu et uoluntate distinctam, quam quidem potentiam dicunt esse intellectum agentem.

[5] Duplex autem motiuum habent. Primum est quia quecumque
 30 attribuimus memorie conueniunt intellectui agenti. Duo enim conueniunt memorie que est pars ymaginis: primum est quod continet species; secundum est quod ex ea gignitur uel oritur intelligentia. Primum | conuenit intellectui agenti; continet enim *O43v*
 uirtualiter omnes species intelligibiles; est enim illud *quo* est *omnia*
 35 *facere*, ut dicitur III De anima. Item secundum ei conuenit, quia | *Z9vb*

M35vb *intellectus agens* est qui *causat* | uniuersale, quod est motium
 intellectus. Et ideo secundum ISTOS AVGVSTINVS nomine memorie
 uocauit intellectum agentem. Addunt etiam quod hoc modo habetur
 expressius ratio ymaginis si dicatur quod intellectus agens tenet locum
Y42rb memorie, quia ratio parentis et | gignentis uerissime competit 40
Bc6rb intellectui agenti; ipse | enim format *uerbum*, quod est *notitia genita*.

[6] Secundum motium est quia ymago Trinitatis querenda est in
π26ra suprema parte anime secundum AVGVSTINVM; intellectus | autem
 agens est aliquid simpliciter supremum inter partes anime; et ideo
 inconueniens est ipsum secludere ab ymagine; secluderetur autem nisi 45
 teneret locum memorie; ergo etc.

[7] Istud autem uidetur ualde extortum, scilicet quod intellectus
 agens uocetur memoria, et applicationes extorte, quia si utraque,
 scilicet memoria et intellectus, contineant species, equiuoce tamen,
 quia intellectus agens continet solum uirtualiter et effectiue, memoria 50
 autem continet eas formaliter et se habet ad eas subiectiue; propter
 quod cum continere utriusque equiuoce dicatur, nomen unius

transfertur ad alium equiuoce, quomodo facile est nomen unius alteri imponere.

55 [8] Item ymago non solum ponitur in homine quantum ad has potentias, set etiam in angelo; in angelo autem non ponimus intellectum agentem qui teneat locum memorie; ergo nec in homine.

[9] Secundum etiam motiuum non ualet, quia nondum est certum quod intellectus agens inter partes anime teneat supremum locum uel
60 aliquem locum; nec AVGVSTINVS umquam fecit de eo mentionem, nec forte oportet aliquem intellectum agentem ponere, ut postea patebit.

[10] Alius modus dicendi est quod memoria et intelligentia sunt realiter una et eadem natura absoluta sub diuersis officiis | uel actibus, *A10vb*
qui sunt tenere speciem uel habitualiter cognoscere et uti speciebus et
65 actualiter cognoscere. Quod patet, quia *eiusdem potentie est habere habitum et uti habitu* et non alterius; eiusdem | ergo potentie est *M36ra*
habere speciem uel habitualiter cognoscere et uti specie seu actualiter cognoscere; set primum pertinet ad memoriam, secundum uero ad intelligentiam; ergo memoria et intelligentia sunt una natura et una
70 potentia quo ad id quod absolute dicunt. Quod autem hec diuersitas actuum uel officiorum sufficiat ad diuersitatem partium ymaginis, declaratur sic: secundum potentias ut sunt sub actibus attenditur ymago maxime, et non secundum potentias nudas nisi secundum

O44r quid | et imperfecte, ut dictum fuit supra; set esto quod sit una natura
 cuius sunt duo officia uel actus, ipsa tamen habet duos respectus 75
 subordinatos secundum ordinem et originem actuum; pluralitas
 autem respectuum ordinatorum in eadem natura maxime representat
 diuinam Trinitatem, in qua est una natura absoluta sub pluribus
 respectibus originis; et ideo talis pluralitas respectuum sufficit ad
 pluralitatem partium ymaginis. Sic igitur patet quod memoria et 80
F15rb intelligentia sunt una natura absoluta, que dicitur memoria ut tenens |
N16rb speciem | uel habens habitum, et dicitur intelligentia ut est eliciens
 actum.

85

<ARTICVLVS SECVNDVS

VTRVM INTELLECTVS ET VOLVNTAS SINT EADEM POTENTIA>

[1] Quantum ad secundum articulum, scilicet de intellectu et uoluntate, an sint idem aut differant realiter, est duplex modus 90
 dicendi. Primus est quod intellectus et uoluntas differunt realiter, non
 solum respectibus, set in absoluto. Cuius ratio est duplex.

[2] Prima est quia *potentia* dicit *principium actus*; set solus respectus
 non potest actum principiari; ergo que sunt principia diuersorum
 actuum non differunt solum secundum respectum, set per aliquid 95

absolutum; intellectus autem et uoluntas sunt principia diuersorum actuum, qui sunt intelligere et uelle; | ergo etc.

Bc6va

[3] Secunda est quia si sola diuersitas respectuum sufficeret ad diuersitatem potentiarum, tunc sicut | intellectus et uoluntas sunt due
 100 potentie propter duos respectus ad duos actus, ita memoria et
 intelligentia essent due potentie propter duos respectus ad duos actus,
 qui sunt habere speciem et intelligere; hoc autem non dicimus; ergo
 etc.

M36rb

[4] Alius est modus dicendi et est talis quod una res absoluta, siue
 105 essentia anime siue aliquid additum essentie, est fundamentum
 duarum potentiarum que sunt intellectus et uoluntas, que sub duobus
 respectibus habent rationem duarum potentiarum, et isti duo
 respectus habent ordinem adinuicem ita quod secundus supponit
 primum, sicut actus uoluntatis supponit actum intellectus, et
 110 secundum hoc intellectus et uoluntas in nullo absoluto differunt, set
 differentia eorum est per respectus.

[5] Confirmatur autem hec positio tribus rationibus et auctoritate.
 Prima ratio talis est: omnis uirtus separata ab organo corporeo est per
 essentiam intellectus; set uoluntas est separata ab organo corporeo;
 115 ergo ipsa est per essentiam intellectus; non differunt ergo in aliquo
 absoluto. Minor de se patet, set maior probatur, quia esse separatum a
 corpore uel materia corporea est causa intellectualitatis, et ideo non est
 intelligibile quod aliqua uirtus sit separata ab organo corporeo et quod

Y42va ipsa non sit intellectus. Secunda ratio talis est: | sicut se habet
O44v cognoscens ad uiuens, sic liberum ad | cognoscens, quia sicut 120
 cognoscens perfectius est et nobilius uiuente non cognoscente, sic
 liberum nobilius et perfectius est cognoscente non libero; nunc est ita
 quod omne cognoscens est uiuens et secundum eandem potentiam
 qua cognoscit uiuit; ergo similiter omne liberum est cognoscens et
 secundum potentiam secundum quam est liberum secundum eandem 125
 cognoscit; sumus autem liberi secundum uoluntatem; ergo secundum
M36va eandem sumus cognoscentes, quod non | esset nisi uoluntas per
 essentiam esset intellectus. Tertia ratio talis est: NOS distinguimus
Z10ra duplicem appetitum, naturalem, | qui non sequitur cognitionem, et
 animale, qui sequitur cognitionem, comprehendendo sub animali 130
 appetitum sensitium et intellectiuum. Ex hoc sic arguitur: appetitus
 naturalis non differt per essentiam a natura quam sequitur, sicut
 appetitus materie non differt a materia et appetitus grauis non differt
 realiter a grauitate; ergo appetitus animalis, siue sensitius siue
 intellectiuus, qui dicitur uoluntas, non differt realiter a potentia 135

cognitiua quam sequitur. Antecedens patet, consequentia autem tenet per simile.

[6] Ad idem est expressa auctoritas beati AVGVSTINI X De Trinitate cap.º 10, ubi dicit sic: *Hec tria, memoria, intelligentia et uoluntas, non sunt tres uite, set una uita, nec tres mentes, set una mens, nec tres substantie, set una substantia. Memoria quippe quod uita, mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod uero memoria dicitur ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intelligentia quoque et uoluntate dixerim; intelligentia quippe et uoluntas ad aliquid dicitur. Vita autem unaqueque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca hec tria sunt unum quo una uita, una mens, una essentia, et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul singulariter, non pluraliter dicuntur; eo uero tria quo ad se inuicem referuntur. Ex hiis | expresse apparet quod hec tria in nullo absoluto differunt, set solum respectibus. Quod si uerum est, multo expressior est in eis ymago Trinitatis quam secundum oppositam opinionem. Hiis tamen non obstantibus prior opinio potest sustineri.*

[7] Et ad rationes istius opinionis potest responderi, ad primam per interemptionem maioris; et cum dicitur quod separatio a materia uel ab organo corporeo est | causa | intellectualitatis, uerum est, set non

F15va

M36vb
N16va

quod potentia cognitiua sufficiat ad principiandum perfectiorem actum, set oportet addere specialem potentiam appetitiuam.

[10] Ad auctoritatem AVGVSTINI potest dici quod forte illa fuit intentio eius, quam DOCTORES communiter non secuntur.

180 [11] Ad rationes principales dicendum quod illa tria secundum illud quod sunt non oriuntur ex se inuicem, quia uel sunt una natura, ut memoria et intelligentia, | uel dato quod non sint una natura, ut intellectus et uoluntas, tamen una secundum id quod est non est ab alia; set secundum actus earum est ibi quidam modus originis, *M37ra*
185 inquantum secundus dependet a primo et tertius ab utroque.

[12] Ad secundum dicendum quod illa tria differunt uel in absoluto, ut intellectus et uoluntas, uel secundum diuersos respectus subordinatos, ut memoria et intelligentia, et quodlibet istorum sufficit ad hoc ut sint distincte partes ymaginis, quia nec persone Trinitatis
190 increate differunt nisi solis respectibus.

[13] Ad argumentum in oppositum dicendum est quod non est simile de memoria respectu intelligentie et de intellectu respectu uoluntatis, quia tenere speciem et uti ea magis possunt pertinere | ad eandem potentiam quam intelligere et uelle. *Y42vb*

<APPENDIX: EXCERPTA BONONIENSIA>

Borva | Queritur utrum Deus sit subiectum in illa scientia et sub qua
ratione. Et uidetur quod sub ratione glorificatoris. Finis enim scientie
correspondet subiecto; set glorificatio nostra est finis huius scientie; 5
quare uidetur quod sit in ea subiectum sub ratione glorificatoris.

Preterea uidetur quod sub ratione infinitatis, quia illud quod non
est subiectum sub ratione aliqua determinata oportet quod sit
subiectum sub ratione aliqua indeterminata et infinita; set nulla
determinata ratio uidetur posse assignari sub qua Deus sit subiectum, 10
quia consideratio huius scientie se extendit, ut uidetur, ad omnes
rationes que de Deo per reuelationem habite sunt uel haberi possunt
uel ex eis deduci; quare uidetur quod Deus sit hic subiectum sub
ratione infinita.

Quod autem Deus sub ratione credibilis uel reuelabilis non sit hic 15
subiectum, probatur sic. Differentium habituum oportet esse diuersa
obiecta; set fides et scientia sunt differentes habitus; cum ergo credibile
sit obiectum fidei, impossibile <est>, ut uidetur, quod sit obiectum uel
subiectum alicuius scientie.

Intelligendum est hic primo quid est esse subiectum in aliqua 20
scientia, ut per hoc postmodum pateat solutio propositae questionis.
Sciendum est ergo quod subiectum in scientia non est illud quod
scitur. Cum enim scientia sit habitus conclusionis demonstratae,
manifestum est quod ipsa conclusio demonstrata scita est; non autem
conclusio demonstrata est subiectum, quia subiectum in qualibet 25
scientia est aliquid incomplexum uel per modum incomplexi
acceptum; falsum est ergo id quod communiter assumitur, quod sicut
se habet potentia ad obiectum, sic se habet scientia ad subiectum.
Obiectum enim potentie est primo cognitum ab ea, subiectum autem
scientie non est scitum, ut uisum est statim. Quid est ergo subiectum? 30
Dico quod cum scientia sit habitus conclusionis concludere per
demonstrationem, illud de quo per se passionem demonstrantur in
scientia est subiectum in ea. Vnde magis proprie dicitur subiectum
quam obiectum, quia obiectum habitus est illud in quod fertur
potentia perfecta per habitum tamquam in cognitum, illud autem est 35

aliquid complexum respectu scientie cum hoc sit conclusio demonstrationis. Et quod ita sit, scilicet quod illud de quo per se concluduntur passiones sit subiectum in scientia, patet, quia *demonstratio est sillogismus faciens scire*, in demonstratione autem non
 40 sunt nisi tres termini, scilicet medium, maior extremitas, que scilicet est passio, et minor extremitas; horum autem trium medium non potest esse subiectum in scientia, quia medium non intrat conclusionem, que tamen dicitur sciri, nec iterum maior extremitas, quia subiectum in scientia est primum suppositum in ea, maior autem
 45 extremitas est illud quod demonstratiue probatur (est enim passio); relinquatur ergo quod hoc sit minor extremitas, de qua passio concluditur; illud ergo est subiectum in scientia de quo passiones primo et per se demonstrantur. Dico autem “primo”, quia si in scientia aliqua passio demonstretur de aliquo alio quam de subiecto,
 50 hoc est inquantum illud habet attributionem aliquam ad subiectum primo et principaliter consideratum.

Ex hiis ad questionem dicendum est quod Deus est subiectum in theologia. Quidquid enim in theologia concluditur concluditur primo et principaliter de Deo; si qua autem de aliis concluduntur, hoc est
 55 ratione attributionis quam habent ad Deum.

De ratione autem sub qua Deus est subiectum est difficultas. Oportet enim rationem formalem subiecti esse unam cum ab eius unitate scientia sit una; propter quod impossibile est quod Deus sit subiectum in illa scientia sub ratione aggregante plures rationes, sicut
 60 sub ratione creatoris, restauratoris et glorificatoris. Iterum ratio formalis subiecti huius scientie oportet quod sumatur a parte rei siue ipsius subiecti et non ex parte intellectus nostri; omne enim subiectum cuius ratio formalis sumitur ex parte intellectus nostri est subiectum in scientia rationali, non reali; cum igitur theologia sit scientia realis et
 65 non rationis, oportet quod ratio formalis subiecti theologie sumatur ex parte ipsius ***| passionem suam in sua formali ratione non includit; *Borvb*
 uerumtamen quia de eo concluditur, oportet quod ipsum sit in potentia ad eam secundum nostrum modum intelligendi. Cum ergo Deus sub ratione creatoris, restauratoris etc. includat ea que in

theologia inquiruntur de Deo, manifestum est quod Deus non est 70
subiectum sub aliqua istarum rationum.

Intelligendum est ergo quod scientie accipiunt diuersitatem
secundum speciem ex diuersa formali ratione subiectorum de quibus
sunt, intensionem autem et remissionem recipiunt ex parte ipsorum
scientium uel subiectorum in quibus sunt ipse scientie ut in subiecto. 75
Et idem intelligo de lumine in quo scibile uel subiectum cognoscitur.
Sicut enim uisus et auditus siue uidere et audire differunt specie, quia
aliud est color, aliud sonus, uidere autem aquile et hominis et noctue
non differunt nisi secundum intensionem et remissionem, ita quod
idem est obiectum utriusque uisionis, licet perfectius comprehendatur 80
ab uno quam ab alio, ita est in habitibus scientiarum; ille enim
scientie differunt secundum speciem quarum subiecta de quibus sunt
differunt, ille autem scientie que differunt solum secundum
intensionem et remissionem non oportet quod differant specie, immo
idem sub eadem ratione potest esse subiectum in utraque, licet 85
perfectius comprehendatur ab uno quam ab alio uel perfectius
secundum unum habitum quam secundum alium. "Alium" dico
ratione subiecti in quo est, non ratione subiecti de quo est nec
secundum speciem habitus. Secundum autem istum modum se
uidetur habere theologia et scientia beatorum et scientia Dei quam 90
habet de se ipso; quidquid enim beatus uidet de Deo uisione beata et
clara in lumine glorie, totum hoc uidet theologus uisione enigmatica
in lumine fidei, et quidquid Deus intelligit de se ipso perfecte et
comprehensiue, hoc theologus credit in lumine fidei enigmatico et
beatus saltem confuso modo et generali et participatiue uidet, ita quod 95
hee scientie, quatenus scientie sunt, specie non differunt, set
secundum intensionem et remissionem ratione subiectorum et luminis
fortioris uel debilioris. Et dico "quatenus scientie sunt", quia scientia
diuina, quatenus est in diuina substantia, eo quod in Deo nichil est
accidens, differt a scientia nostra et beatorum genere nec conuenit 100
cum eis nisi secundum analogiam. Ex predictis ergo potest patere
quod cum scientia Dei, beatorum et nostra non differant nisi
secundum intensionem et remissionem, non autem secundum
speciem, quatenus scilicet scientie sunt, scientia autem differt a
scientia specie ratione subiecti de quo est, manifestum est quod idem 105
sub eadem ratione est subiectum in scientia Dei et beatorum et nostra;

Deus autem sub absoluta consideratione, secundum omnia scilicet que ei attribui possunt, est subiectum in scientia quam habet de se ipso, et non sub aliqua ratione determinatiore; sub igitur eadem ratione erit
 110 Deus subiectum in scientia beatorum et nostra. Quod autem Deus perfectius comprehendat se ipsum quam beati cognoscant ipsum uel beati clarius uideant quam nos, hoc est ex parte subiectorum in quibus sunt isti habitus uel ex parte luminis mediante quo fit hec cognitio, et non propter hoc quod ipsum sub alia ratione offerat se isti et illi, set
 115 sub eadem. Patet ergo quod Deus sub absoluta ratione, idest inquantum est secundum modum nostrum intelligendi in potentia ad omnia que ei attribui possunt, subiectum est in theologia. Si autem dicatur quod sub hac ratione Deus non est cognoscibilis a nobis, dicendum quod falsum est, saltem in generali et in uniuersali, licet
 120 non in particulari, quia illa infinita sunt que ei attribui possunt. Ab hac autem ratione, cum ipsa una sit, hec scientia una est et nobilissima ratione subiecti et ratione luminis, saltem respectu scientiarum philosophorum.

Ad primam ergo rationem dicendum quod beatitudo uel
 125 glorificatio nostra non est finis huius scientie, quatenus scientia est, ex quo fine debeat hec scientia denominari, ut uisum fuit prius, licet quantum ad aliquid ordinetur ad beatitudinem per modum meriti, inquantum scilicet hec scientia secundum aliquid ordinatur ad opus meritorium.

130 Ad secundum dicendum quod si intelligatur quod Deus sit subiectum in hac scientia sub ratione infinitatis, ita quod infinito modo comprehendatur in hac scientia, falsum est. Si autem intelligatur quod Deus secundum absolutam rationem seu considerationem est hic subiectum, idest inquantum est in potentia ad
 135 omnia que ei attribui possunt quocumque modo, cum hec sit infinita, sic dico quod est hic subiectum sub ratione infinitatis. Nec obstat quod intellectus creatus non potest de eo infinita cognoscere neque ipsum infinito modo, quia hoc non est ex parte obiecti se offerentis, set ex parte insufficientie nostri intellectus; si enim uel uix uel
 140 numquam in scientiis naturalibus, que proportionate sunt lumini naturali intellectus agentis, possumus peruenire ad perfectam notitiam subiecti *** <>-onum que eis attribuuntur et tamen dicimus in eis esse *** ad perfectam eius cognitionem non ueniamus mult*** <>-mus

Deum sub ratione sue infinitatis esse *** intellectus noster numquam ipsum infinito modo *** eleuetur quocumque lumine ad*** <>-litate 145 diuine essentie; licet ergo *** , tamen oportet quod nos cognosce- <>*** ratione sit ipse obiectum *** non autem nos *** sub ratione credibilis ***; enim prius *** obiectum ***

Bo2va | Queritur utrum theologia sit scientia. Videtur quod non, quia 150 omnis scientia procedit ex principiis per se notis; set hec procedit ex credibilibus, que non ab omnibus conceduntur; ergo etc. Preterea scientia est habitus acquisitus; set fides, cui hec doctrina innitur, non est habitus acquisitus set infusus; ergo etc.

Contra: AVGVSTINVS XIV De Trinitate: Huic scientie *illud* 155 *tantummodo* tribuitur *quo fides saluberrima gignitur*, etc.

Intelligendum quod secundum COMMENTATOREM super VIII Phisicorum *scientia est habitus ueridicus conclusionum deductarum ex principiis necessariis et manifestis ipsi deducenti*. Videndum est ergo utrum hec omnia competant theologie. Certum est quod theologia est 160 habitus semper uerum dicens conclusionum deductarum ex principiis necessariis. Set utrum principia theologie sint euidencia ipsi theologo, diuersimode dicitur a diuersis. QUIDAM enim dicunt quod sicut principia scientiarum acquisitarum sunt certa certitudine non solum adhesionis set etiam euidencie lumine naturali intellectus agentis, ita 165 articuli fidei, qui sunt principia theologie in quodam lumine supernaturali, quod scilicet lumen est supra lumen fidei et infra lumen glorie, fiunt noti, non solum adhesionem, quia hoc facit fides, set etiam euidencia. Et in illo lumine habetur scientia proprie dicta, que est theologia. Hoc autem declarant IPSI ratione, quia fortius est lumen 170 supernaturale supposita fide quam lumen naturale intellectus agentis supposita cognitione sensus; set intellectus uirtute sui luminis naturalis elicit ex fantasmatis principia que per rationes terminorum nota sunt; ergo multo fortius in uirtute luminis supernaturalis supposito lumine fidei intellectus negotians circa articulum elicere 175

potest rationes terminorum ratione quorum articulus erit ex se notus. Addunt autem quod ista scientia habet adiunctum enigma, quod tamen in ratione sua non includit, sicut caritas eadem est in uia et in patria, tamen in uia habet quandam imperfectionem annexam, que
 180 non est de sua ratione; hoc autem lumen in quo sic euidenter noti sunt articuli fidei, ut dicunt, non omnes habent, set illi quorum est alios docere.

Hic uidendum est utrum hec bene dicta sint uel non. Et ostendentur duo: primum est quod ficticium est ponere tale lumen; secundum erit quod si esset, non staret cum fide. Primum sic patet: 185 illud quod est euidens in aliquo lumine tantum, impossibile est quod sit euidens non habenti illud lumen; set omnes rationes que adducuntur ad euidentiam articulorum eque euidentes sunt omnibus eruditis in philosophicis disciplinis, sicut sunt ponentibus istud
 190 lumen, immo, ut uerum dicatur, omnes tales rationes note sunt in naturali lumine intellectus, etiam sine lumine fidei; quare manifestum est quod ficticium et uanum est ponere tale lumen. Iterum quidquid inducitur ad articulum impossibile est quod inducatur ad probandum quod ita est, sicut quod Deus sit trinus et unus, set tantum induci
 195 potest ad ostendendum quod nullum impossibile sequitur ex articulo: hec autem ostendentur ex hiis que nota sunt in lumine intellectus agentis; ergo etc. Secundum sic patet, scilicet quod si esset tale lumen in quo articuli noti essent notitia euidentie, quod ipsum euacuaret fidem. Intellectus enim alicui assentit dupliciter: uno modo, quia ad
 200 hoc mouetur ab ipso obiecto, quod est per se ipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus, uel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia; alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur ab obiecto proprio, set per quandam electionem uoluntatis declinat in
 205 unam partem, et si quidem hoc sit <cum> dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine, erit fides. Illa autem uisa uel euidentia dicuntur que per se ipsa mouent intellectum nostrum.

Ex hiis arguitur sic: impossibile est quod eidem respectu eiusdem
 210 insint contradictoria; set habenti fidem articuli non sunt euidentes, sicut patet ex ratione fidei, habenti autem illud lumen secundum eos articuli sunt uisi; ergo impossibile est quod illud lumen stet cum fide. Set dicit ALIQUIS quod non contradicunt hec, scilicet quod aliqua sint non uisa alicui in lumine fidei, set tantum credita, et quod sint ei uisa

in lumine superiori, quia si opposita hic insunt eidem et respectu 215
 eiusdem, non tamen secundum idem, quod requiritur ad
 contradictionem, quia unum secundum lumen fidei, aliud uero
 secundum lumen superius. Set hoc non ualet, primo quia secundum
 hoc uisio patrie non excluderet fidem uie cum utraque cognitio sit
 secundum aliud et aliud lumen. Et iterum licet secundum diuersas 220
 cognitiones aliquid possit esse ignotum et notum (uerbi gratia
 ignotum secundum sensum, quod tamen est notum secundum
 intellectum, sicut solem esse maiorem terra ignotum est secundum
 sensum, quod tamen cognitum et certissimum est secundum
 intellectum), tamen impossibile est quod unum et idem et secundum 225
 idem sit notum alicui secundum unam potentiam cognitiuam et
 ignotum secundum eandem in tali duplici lumine, quorum unum
 includit oppositum alterius. Sic autem se habent lumen fidei, quod de
 ratione sua includit non uisum, et istud lumen quod fingitur, quod de
 ratione sua includit euidenciam. 230

Confirmatur autem hoc, quia, ut dicitur I Posteriorum, licet
 diuersi de eodem possint habere scientiam et opinionem, tamen
 impossibile est hoc circa unum et eundem hominem; set constat quod
 creditum eodem modo importat oppositum uisi uel euidencis, quia
 impossibile est quod eidem idem sit creditum et euidens, 235
 quantumcumque ponatur in alio lumine.

Dicendum est ergo quod accipiendo proprie et stricte scientiam
 non est scientia de hiis que theologia considerat nisi in lumine glorie;
 de isto enim bene probat ratio ADVERSARIORVM superius inducta quod
 in eo possunt fieri euidencis articuli, set non in alio, quod possit stare 240
 cum lumine fidei, ut uisum est prius. Set accipiendo scientiam ut
 distinguitur contra opinionem, suppositionem et coniecturam, sic de
 eis est scientia que est theologia. Primum patet, quia secundum
 PHILOSOPHVVM VI Ethicorum, *si principia non sunt magis credita et*
nota conclusione, secundum accidens habetur scientia; set articuli fidei, 245
 qui sunt principia theologie, non sunt cogniti quantum ad
 euidenciam, que requiritur in scientia, ut uisum est; ergo nec
 conclusiones sunt proprie scite. Secundum patet, quia opinio aut

suppositio habet de ratione sua annexam dubitationem; set fides
 250 excludit eam; quare etc. Minor patet, quia *qui dubitat in fide infidelis est.*

Ad rationes autem in oppositum patet responsio. Prima enim ratio
 procedit de scientia stricte accepta. Ad secundam dicendum quod
 sicut differt intellectus, qui est habitus principiorum, a scientia, que
 255 est habitus conclusionum, eo quod habitus principiorum naturalis est,
 habitus autem conclusionum est acquisitus ex principiis, ita fides, que
 est habitus articulorum, est habitus infusus, set theologia est habitus
 conclusionum elicitarum ex illis principiis et est habitus acquisitus.
 Ratio autem ad oppositum procedit de scientia largo modo sumpta.

260

| Queritur utrum theologia sit practica uel speculatiua. Et uidetur *Bo4rb*
 quod sit practica, quia illa scientia est practica cuius finis est opus; set
 ille est finis theologie (IAC. I: *Estote factores uerbi et non auditores*
tantum); ergo etc.

265 Oppositum arguitur: Nobilissima scientiarum est gratia sui, ut
 dicitur I Metaphisice; set hec est nobilissima; ergo est gratia sui;
 non est ergo practica, que est propter opus, set speculatiua.

Intelligendum quod quamuis theologia sit una scientia, continet
 tamen propter suam perfectionem id quod pertinet ad operationem
 270 bonam et contemplationem ueram. Vnde et est speculatiua et est
 practica; set non est possibile quod hoc sit eque principaliter, quia non
 est possibile quod unius scientie sint duo fines eque principales; ad
 sciendum ergo quid ipsa sit principalius, utrum scilicet magis sit
 speculatiua uel magis practica, consideranda sunt tria. Primum est
 275 quid dicimus scientiam esse practicam uel speculatiuam; secundum
 erit utrum hec scientia aliquo modo possit dici practica uel speculatiua
 a fine ultimo, que est beatitudo; tertio ex hiis ostendetur propositum.

De primo est intelligendum quod cum scientia sumat rationem ex
 obiecto siue subiecto, illa scientia dicitur speculatiua que considerat
 280 ens sub ratione entis uel generaliter uel secundum aliquam rationem
 determinatam, illa autem que considerat ens sub ratione boni uel
 uoliti est scientia practica. Cuius ratio est quia in intellectu speculatiuo

fit processus a cognitione confusa et indeterminata ad cognitionem determinatam et perfectam, in intellectu autem pratico semper est processus a fine ad ea que sunt ad finem. Omnes enim conclusiones sillogismi practici sunt hoc esse operandum uel non operandum; finis autem in operabilibus habet rationem primi uoliti et primi boni, sicut ens habet rationem primi cogniti; et ideo omnis habitus perficiens intellectum speculatiuum habet obiectum aliquod ens sub ratione communi entis operabilis, et ideo finis talis habitus est cognitio ueritatis determinata ad quam proceditur ex indeterminata cognitione principiorum uniuersalium, finis autem practici est operatio ad quam proceditur ex fine tamquam ex principio et itur ad ea que sunt ad finem seu propter finem. Et hoc est quod PHILOSOPHVS dicit II Metaphisice, quod speculatiua scientia *differt* a practica *fine*; ideo habet pro subiecto bonum sub ratione boni.

De secundo est intelligendum quod theologia nullo modo loquendo proprie potest dici speculatiua uel practica a fine ultimo, qui est beatitudo. Cuius causa est quia cum finis scientie speculatiue sit consideratio ueritatis determinate concludere per demonstrationem, cuius habitus est scientia, impossibile uidetur quod aliquis habeat scientiam speculatiuam et non sit assequutus finem, quia impossibile est quod aliquis habeat habitum conclusionis et non possit exire in actum secundum suum habitum, quia *habitus est quo quis potest uti cum uoluerit*; set constat quod habens habitum theologie non propter hoc assequutus est finem ultimum, qui est beatitudo; ergo theologia non potest dici speculatiua propter illum finem.

Iterum speculatiua scientia est propter scire; aut ergo propter scire quod est secundum habitum illius scientie cuius dicitur finis, aut propter scire quod est secundum alium habitum; non propter scire quod est secundum alium habitum, tum quia numquam inuenimus hoc in philosophicis disciplinis quod aliqua dicatur speculatiua propter hoc quod ordinetur ad scire quod est secundum habitum altioris scientie, tum etiam quia secundum hoc omnes scientie essent speculatiue et nulla practica, quia omnes practice scientie, que

modificant passiones, ordinantur ulterius ad felicitatem naturalem, que *consistit in actu intellectus* speculatiui, sicut docet PHILOSOPHVS X Ethicorum. Oportet ergo quod scientia dicatur speculatiua, quia ordinatur ad scire quod est secundum eundem habitum, et hoc est
 320 manifeste intentio PHILOSOPHI; set constat quod speculatio que est in beatis non est secundum habitum theologie nostre, quia sicut ibi euacuatur fides per uisionem, ita euacuabitur habitus theologie nostre, que habet principia articulos fidei (destructo enim habitu principiorum necesse est destrui habitum conclusionum); quare
 325 manifestum est quod theologia non potest dici scientia speculatiua propter finem ultimum nec etiam practica, sicut satis est manifestum. Non enim beatitudo cadit sub opere nostro ita ut propter hoc theologia dicatur scientia practica.

Est tamen ad hoc aduertendum quod omnis habitus intellectiuius,
 330 siue sit speculatiuus siue practicus, dicitur ordinari ad aliquem finem, eo quod est directus respectu illius finis, sicut scientie speculatiue dirigunt in consideratione ueritatis, propter quam sunt; scientie autem practice | dirigunt in operatione boni secundum rectam rationem, *Bo4va*
 ipsum autem opus bonum respectu cuius dirigunt scientie practice et
 335 quod est finis scientiarum practicarum nichil prohibet ulterius ad aliquid aliud ordinari, quod quidem potest esse uel cognitio ueri uel quodcumque aliud; set hic ordo est uel meriti ad premium uel alicuius dispositionis ad aliquam ulteriorem perfectionem, qui ordo multum differt a primo, quia scientie sic ordinantur ad suos fines quod habens
 340 eas potest consequi finem suum cum uoluerit, in aliis autem, ubi aliquid ordinatur ad aliud per modum meriti, non sic est; non enim habens tantum meritum statim recipit premium nec dispositus ad aliquid statim recipit sue perfectionis complementum, immo expectatur quandoque utrumque ab alio sicut premium a dante. Et
 345 ideo, cum theologia in parte sit practica, ut dictum est, nichil prohibet opus respectu cuius ipsa dirigit ordinari ad beatitudinem per modum meriti, set tamen ex hoc non dicitur theologia speculatiua, etiam si beatitudo consistat in actu intellectus, quia secundum modum istum scientie practice, que dirigunt hominem in repressione passionum,
 350 essent speculatiue, quia per repressionem passionum efficitur homo melius dispositus ad scientias speculatiuas.

De tertio est intelligendum quod scientia aliqua potest dici practica uel speculatiua dupliciter: uno modo ex parte utentis uel addiscentis, alio modo ex natura ipsius scientie uel scibilis in ea considerati. Primo modo non est scientia speculatiua uel practica nisi secundum accidens; 355 potest enim aliquis audire medicinam solum propter scire, que tamen de natura sua ordinatur ad opus, et similiter potest aliquis audire quamcumque scientiam speculatiuam propter lucrum. Vnde secundum hoc eadem scientia posset esse speculatiua et practica, inquantum a diuersis ordinari posset ad diuersos fines. Est ergo aliqua 360 scientia dicenda simpliciter speculatiua uel practica ex natura scibilis in ea considerati. Est ergo intelligendum quod est aliquod scibile quod nullo modo est regula operis, sicut *triangulum habere tres* <etc.>, aliud autem est quod nullam in se habet utilitatem nisi in relatione ad opus, sicut actus humani. Scientie que considerant primum scibile sic sunt 365 speculatiue quod nullo modo practice, ille uero que considerant scibile secundo modo dictum sic sunt practice quod nullo modo sunt speculatiue. Est autem aliud scibile quod licet in se habeat magnam dignitatem, est tamen regula operandorum, et scientia que considerat tale scibile simul est speculatiua et practica. Talis autem est theologia, 370 que considerat de Deo, cuius cognitio propter se querenda est, que tamen cum hoc regula est operandorum; principalius autem dicenda est talis scientia speculatiua quam practica. Cuius ratio est quia prior et principalior est consideratio qua consideratur aliquid quod non est a nobis operabile, licet ipsum sit regula operis in se et absolute, quam 375 sit illa consideratio qua consideratur ut regula operis, sicut principalior est consideratio qua considerantur astra et motus eorum secundum se quam ea qua considerantur ut regula alicuius operis, puta nauigationis, et ideo astrologia per se et simpliciter est speculatiua, secundum quid autem practica. Set theologia considerat de Deo in se et absolute et ut 380 est regula nostrorum operum per precepta et prohibitiones; ergo prior est prima consideratio et principalior secunda. Set secundum primam theologia est speculatiua, secundum autem secundam ipsa est practica; quare manifestum est quod theologia simpliciter dicenda est speculatiua, secundum quid autem practica. 385

Iterum articuli fidei, qui sunt principia theologie, aut omnino nichil aut parum dicunt de operabili, sicut patet inducendo in omnibus; set constat quod tota scientia uirtualiter continetur in

principiis, que tamen nichil aut parum dicunt de praxi, set tantum
 390 sunt speculabilia; quare manifestum est quod theologia simpliciter
 dicenda est speculatiua et non practica nisi secundum quid.

QVIDAM tamen dicunt quod nec est speculatiua nec practica, set
 affectiua, quia tota hec scientia est propter caritatem in anima
 edificandam. Istud non uidetur uerum, quia si diceretur affectiua, hoc
 395 esset uel ex affectione consequente uisionem patrie uel ex affectione
 uie. Non ex affectione patrie, quia secundum beatitudinem, ut uisum
 est, uel secundum aliquid quod sit in beatitudine hec scientia nullo
 modo denominari potest; set esto quod posset, adhuc magis diceretur
 speculatiua quam affectiua, quia, ut suppono nunc, principalius
 400 consistit beatitudo in uisione quam in delectatione. Iterum nec potest
 dici affectiua ab affectione uie que est per caritatem, quia caritas uie
 ordinatur ad opus meritorium ita ut etiam amittatur quandoque si
 non operetur; ergo secundum hoc deberet magis dici practica ab opere
 ad quod ordinatur caritas quam affectiua ab ipsa caritate. Preterea
 405 affectio sequitur operationem tam intellectus speculatiui quam
 practici, et communis est ambobus; commune autem non distinguitur
 contra specialia, sicut animal non distinguitur contra hominem et
 equum; ergo nichil est dictu distinguere scientiam affectiuam contra
 speculatiuam et practicam, quia tam hec quam illa est affectiua, nec
 410 est aliqua affectiua nisi sit speculatiua uel practica.

Ad argumentum igitur in oppositum dicendum quod theologia
 practica est; includit enim documenta moralia, que ordinantur ad
 opus et non ad scire; set talia ipsa non considerat primo et
 principaliter, set secundario et ex consequenti.

Argumentum autem in oppositum, si quis teneret oppositam
 415 partem, solueretur sic, quod sicut in scientiis que innituntur lumini
 naturali est dare scientiam speculatiuam et scientiam practicam et
 inter has nobilior est speculatiua, sic in scientiis que innituntur lumini
 diuino est dare scientiam practicam, scilicet theologiam nostram, et
 420 scientiam speculatiuam, scilicet scientiam beatorum, et hec est
 nobilior quam nostra scientia; tamen theologia nostra, quamquam sit
 practica, tamen nobilior est quacumque scientia speculatiua que
 innititur lumini naturali; quod enim scientia speculatiua sit nobilior

quam practica, non habet locum nisi in illis quorum termini cognoscuntur in eodem lumine. [...]

425

Queritur utrum theologia subalternet sibi alias scientias et subalternetur scientie beatorum. Dicendum quod cum subalternari sit sub alio poni, aliqua scientia potest dici subalternari alteri dupliciter: uno <modo> large et improprie, sicut si diceremus unam scientiam subalternare sibi aliam eo quod est nobilior, quia scientia ignobilior quodam modo, licet improprie, est sub scientia nobiliori, quia scilicet non attingit ad celsitudinem nobilitatis eius, quomodo dicere possemus metaphisicam subalternare sibi logicam. Et isto modo posset dici quod illa scientia subalternat sibi alias scientias possibles homini in hac uita, quia est nobilior aliis, et subalternatur scientie beatorum, quia illa scientia est nobilior ista.

430

435

Addit DVRANDVS quia etsi sit eadem scientia quantum ad rationem sui subiecti, tamen una est nobilior alia ratione luminis in quo; quod est secundum eius opinionem, quia IPSE ponit quod Deus sub eadem ratione formali, scilicet inquantum Deus, est subiectum sue scientie et beatorum et nostre, et per consequens quod scientia Dei, beatorum et nostra de Deo sunt una scientia secundum speciem, quod non concedit PETRVS DE ALVERNIA. Alio modo dicitur proprie una scientia subalternari alteri quando principia scientie inferioris probantur per principia scientie superioris, sicut principia perspectiue probantur per principia geometrie. Et isto modo nec theologia subalternatur scientie alicui nec alia sibi. Cuius probatio est duplex: prima, quia in omnibus scientiis proprie subalternatis scientia superior dicit propter quid de illis de quibus inferior dicit solum quia, ut habetur in I Posteriorum; set theologia non dicit propter quid de illis de quibus alie scientie dicunt quia, nec aliqua alia dicit propter quid de illis de quibus ipsa dicit quia; ergo ipsa proprie non subalternatur alicui scientie nec alie sibi.

440

Bo4vb

445

450

455 Est tamen hic aduertendum quod QUIDAM dicunt quod theologia
subalternat sibi omnes humanas scientias et dicit propter quid de illis
de quibus alie dicunt solum quia. De illis enim de quibus medicus
dicit quia, scilicet quod *contraria contrariis curantur* uel quodcumque
460 aliud illud sit, theologia dicit propter quid; dicit enim quod hec est
uoluntas Dei, que est causa omnium effectuum. Set istud non uidetur
ualere, quia scientia subalternans, que dicit propter quid, non accipit
ipsum aut euidenciam eius ab ipso quia, set potius per ipsum propter
quid notificat ipsum quia, sicut geometria non accipit euidenciam
465 suorum principiorum per que demonstrat principia perspectiue ab
ipsis principiis perspectiue; si enim hoc faceret, non demonstraret,
quia demonstratio est ex notioribus; set theologia hoc, scilicet quod
talis est uoluntas Dei, unde habet? Certe ex ipso quia. Ex hoc enim
quod uidet quod *contraria curantur contrariis* et nichil potest fieri
contra uoluntatem diuinam, scit quod hec est uoluntas Dei, et non ex
470 alio; suum ergo propter quid scit ex ipso quia et non quia ex ipso
propter quid; quare manifestum est quod non est ibi subalternatio
proprie dicta. Secunda ratio est illa: principia superioris scientie non
descendunt in principia inferioris scientie, nisi quia subiectum
descendit in subiectum (principia enim proportionantur generi
475 subiecto); set subiectum theologie non descendit in subiectum alterius
scientie nec subiectum alterius scientie descendit in subiectum
theologie. Proprium PETRI DE ALVERNIA. Nec subiectum scientie
beatorum de Deo descendit in scientiam istam, quia ibi est subiectum
Deus sub ratione qua uidetur uisione aperta, in ista autem est
480 subiectum sub ratione qua est non uisum. Et manifestum est quod sub
ista ratione in hanc scientiam non descendit, quia hoc modo non est a
nobis intelligibilis, nec subiectum huius scientie secundum rationem
qua consideratur in hac scientia descendit in alias scientias nec
includitur in subiectis aliarum scientiarum, quia ratio secundum
485 quam in hac scientia consideratur, siue in quantum Deus absolute siue
aliter secundum diuersos modos ponendi, excedit alias scientias, nec
hoc modo est intelligibilis in aliis; ergo nec ipsa proprie subalternatur
alii nec alia sibi. Hoc oportuit facere in hac questione ne multotiens

idem scriberetur, quia ille DVRANDVS est quidam latrunculus PETRI DE ALVERNIA, sicut sunt communiter omnes Gallici, utpote homines nullius inuentionis existentes. 490

Bosrb | Vtrum Deus sit unus. [...] | Videtur quod non sit tantum unus
Bosvb Deus. Magis et minus dicuntur per relationem ad aliquid summe tale; set in rebus est dare magis et minus malum; ergo est dare summe malum; set summe malum non potest causari a summe bono, quia unum nichil habet alterius, nec formaliter nec uirtualiter, et tamen oportet quod causa habeat in se causatum, saltem uirtualiter; ergo oportet ad minus ponere duo prima principia, unum bonorum, quod est summe bonum, et aliud malorum, quod est summe malum; set primum principium dicimus Deum; ergo sunt duo dii. 495 500

Set contra: Exod. 20: *Audi, Israel* etc.

Responsio. Dicendum est quod necesse est ponere tantum unum Deum, principium omnium aliorum que sunt. Et hoc conuincitur ex tribus, scilicet ex creaturarum imperfectione, ex earum ordinata connexione et ex ipsius Dei cognitione. Primum patet sic: secundum IX Metaphisice licet in eodem potentia precedat actum, tamen simpliciter actus precedit potentiam, quia omne ens in potentia fit actu per aliquod actu ens; omne autem imperfectum respectu perfecti comparatur sicut potentia ad actum (actus enim et perfectio idem <sunt>); ergo simpliciter omne imperfectum presupponit tamquam principium aliquod perfectum. Cum ergo in entibus uideamus multa imperfecta, necesse est, cum non sit procedere in infinitum, quod sit dare aliquod summe perfectum in quo nichil sit imperfectionis. Quod autem tale necessario sit unum tantum, patet; si enim plura essent, aut different specie aut numero. Non specie, quia differentia specifica est per differentias formales, quarum quelibet dicit aliquid perfectionis, et ita simpliciter nullum eorum esset perfectum nec ex consequenti primum, sicut ostensum est. Nec numero possunt differre, quia secundum OMNES immaterialia omnino et separata secundum esse uel non possunt multiplicari secundum numerum uel ratio 505 510 515 520

multiplicationis eorum est ab agente; set primum principium est immateriale, ut post demonstrabitur; ergo non possunt esse plura prima principia nisi per agens causans et multiplicans ea; set quod
 525 causam habet non est primum principium; ergo impossibile est esse plura <prima> principia.

Secundo patet idem ex creaturarum ordine et connexione. Quecumque enim habent inter se essentialem ordinem secundum gradum nature ordinantur sub aliquo primo et supremo in illa natura,
 530 quia cum ordo includat prius et posterius, prius autem et posterius dicantur per relationem ad aliquod primum, oportet quod in omni ordine sit dare aliquod primum, et si est ordo secundum gradum nature, erit primum et supremum; set quecumque sunt aut esse possunt necessario habent inter se ordinem essentialem secundum
 535 gradum nature; ergo quecumque sunt uel esse possunt ordinantur sub aliquo uno supremo, quod dicimus Deum; ergo non est possibile esse nisi unum Deum. Probatio assumpte, scilicet quod quecumque sunt aut esse possunt necessario habent inter se ordinem essentialem, et loquor de speciebus, quia indiuidua sub specie non ordinantur nisi
 540 secundum accidens. PHILOSOPHVS in VIII Metaphisice comparat species rerum numeris, in quibus aliquo addito uel subtracto statim uariatur species numeri. Ex hoc statim posset concludi propositum; non enim sunt duo numeri specie differentes nec esse possunt qui equaliter distent ab unitate. Vnde Deus non posset facere aliam
 545 speciem numeri a quaternario que nec plus nec minus distaret ab unitate quam quaternarius, immo necessario in alio gradu distaret; immo plus, Deus non posset inter duas species numeri habentes immediatum ordinem creare aliam speciem que non esset aliqua illarum, sicut inter ternarium et quaternarium que non esset aut
 550 ternarius aut quaternarius. Sic ergo est in omnibus creatis quod omnes rerum species essentialem ordinem habent ad se inuicem ita ut nec sint nec esse possint due species in eodem gradu nec possit creari inter duas species tertia media. Supposito ergo secundum beatum AVGVSTINVM XII Confessionum quod materia prima sit maxime

distans a causa prima, in tantum ut *prope nichil* sit nec sub ipsa aliquid 555
 possit creari imperfectius aut magis distans a primo, hoc inquam
 supposito, patet ex premissis quod a materia prima, sub qua nichil
 potest creari, usque ad primum siue supremum angelum inclusiue sic
 ordinate sunt res ut nichil alterius speciei creari possit; dico autem
 “usque ad supremum” et non “usque ad Deum”, quia secundum 560
 QVOSDAM inter materiam primam et angelum supremum nichil possit
 creari, tamen inter angelum supremum et Deum possunt infinite
 angelorum species creari una supra aliam propter infinitos gradus
 imitabilitatis in causa prima. Patet ergo quod omnes species rerum que
 sunt aut esse possunt habent inter se ordinem essentialem; ergo 565
 ordinantur sub aliquo uno supremo, quod dicimus Deum. Ex
 premissis patet quod Deus non posset facere alium mundum
 corporeum differentem specie ab isto, set differentem solo numero,
 quia sub materia prima nichil potest creari nec aliquid aliud in eadem
 distantia ad causam primam, ut dictum est, nec supra materiam 570
 primam usque ad supremum angelum, nisi illa que creata sunt; supra
 supremum autem angelum secundum QVOSDAM possunt alie species
 angelorum creari, set ille non facerent mundum corporeum, set
 caderent in eodem ordine cum speciebus huius mundi, sicut et angeli
 qui nunc sunt. Insufficienter ergo improbant ALIQVI rationem de 575
 connexionem et ordine creaturarum dicentes quod Deus posset facere
 alium mundum qui non haberet ordinem ad istum, quia ut uisum est,
 ille mundus non differret nec differre posset ab illo specie, set numero
 tantum; que autem solo numero differunt in idem principium
 reducuntur. 580

Tertia ratio sumitur ex ipsius Dei cognitione: constat enim quod
 cum cognoscens sit nobilior non cognoscente et uiuens non uiuente,
 oportet primum principium, a quo deriuantur perfectiones omnium
 rerum, esse uiuens et cognoscens; cognitum autem oportet esse in
 cognoscente uel per se uel secundum similitudinem. Ex hoc sic: si sint 585
 duo prima principia, aut unum cognoscet aliud et econuerso aut non;
 non potest dici quod non, quia contra rationem primi principii est

quod non cognoscat omne cognoscibile, quia hoc ad perfectionem
 pertinet; si uero unum cognoscit aliud et econuerso, aut cognoscit
 590 ipsum per suam substantiam aut per speciem aliam a sua substantia; si
 cognoscit ipsum per suam substantiam, oportet quod substantia unius
 sit similitudo uel ymago uel ydea substantie alterius; set hoc est
 impossibile; similitudo enim rei uel est causatiua rei, sicut sunt ydee in
 mente diuina et ars in mente artificis, aut est causata a rebus, sicut
 595 species coloris in oculo, aut est influxa a specie causatiua, sicut species
 in mente angeli sunt quedam influxiones ydearum que sunt in mente
 diuina; set constat quod substantia unius primi principii non est
 causatiua alterius, quia tunc illud non esset primum principium, nec
 causata, quia tunc cognoscens esset principiatum, nec influxa a
 600 superiore ydea, quia tunc neutrum esset principium; quare impossibile
 est quod unum cognoscat aliud per suam substantiam. Item nec per
 speciem additam substantie, quia tunc cognoscens esset in potentia | *Вобра*
 receptiua alterius, quod est imperfectionis, que non congruit primo
 principio. Et preterea hoc expresse determinat PHILOSOPHVS XII
 605 Metaphisice, scilicet quod primum principium non est cognitum
 per speciem additam substantie sue.

Ad illud autem quod in oppositum obicitur, scilicet quod magis et
 minus dicuntur per relationem ad aliquid quod est summe tale,
 dicendum quod hoc tantum habet ueritatem in effectibus positie
 610 dictis, non autem in priuatiue dictis. Cuius ratio est quia
 unumquodque reducitur in causam suam, secundum quod ab ea
 habet esse; positie autem dicta positiuam causam habent et positie
 influentem et ideo positie reducuntur in eam. Et propter hoc ubi est
 magis et minus positie, est aliquid summe tale positie loquendo.
 615 Priuatiua autem non habent causam positie dictam uel positie
 influentem, set magis causam deficientem et ideo priuatiuam, <et
 ideo> non reducuntur positie in causam aliquam positiuam uel in ea
 positie influentem ita ut sit aliquid summe priuatiuum quod causet
 alia priuatiua, set reducuntur priuatiue in causam positiuam, non a
 620 qua fiunt, set a qua deficiunt. Et ideo malum, cum dicat priuationem,

non arguit esse summe malum a quo causetur, set arguit esse summe bonum a quo deficiat, et magis et minus malum secundum quod magis et minus deficiunt ab eo.

[...]

625

Queritur utrum pluralitas attributorum sumatur in comparatione ad intellectum nostrum uel possint attributa in Deo differre ratione circumscripta actione cuiuscumque intellectus creati. Et uidetur quod circumscripto omni intellectu creato attributa differant in Deo ratione, quia Deus amat se secundum quod bonus est, et non sub ratione ueri, 630 intelligit autem se sub ratione ueri et non sub ratione boni; set circumscripto omni intellectu creato Deus intelligit se et amat se; ergo circumscripto omni intellectu creato in Deo differunt ratio ueri et boni.

Iterum plus differunt ea que differunt re quam illa que differunt 635 sola ratione; set circumscripto omni intellectu creato aliqua sunt differentia realiter in diuinis, sicut sunt persone, | sine repugnantia ad unitatem essentie; ergo multo fortius possunt attributa differre ratione in diuinis circumscripto omni intellectu creato.

Bo6rb

Preterea Deus deitate est Deus; Pater autem paternitate non est 640 Deus; ergo uidetur quod deitas et paternitas in diuinis differant ratione, quare similiter et attributa, amota omni operatione intellectus.

Contra: COMMENTATOR in XI Metaphisice loquens de huius<modi> nominibus dicit quod *multiplicitas* quam ista nomina pretendunt est in Deo tantum secundum *intellectum* nostrum et nullo 645 modo secundum rem.

Preterea quidquid est in Deo est Deus; si ergo ille rationes secundum quas attributa differunt sunt in Deo, ipse sunt Deus; set Deus est unus et simplex; ergo ille rationes, secundum quod in Deo 650 sunt, non sunt plures.

650

Responsio. Quod plura Deo attribuantur, nemo dubitat; quidquid enim perfectionis est in effectibus, totum oportet esse in causa prima et secundum modum eminentiorem. Que quidem eminentia attenditur quantum ad tria, scilicet quantum ad uniuersalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunate, que non congregantur in 655 creatura aliqua. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia

sine defectu et similiter de aliis attributis, quod non est in creaturis. Et similiter quantum ad unitatem; que enim in creaturis diuersa sunt in Deo sunt unum. Et quia in illo uno prehabet omnia, ideo secundum
 660 id unum causat omnia, et non econuerso per hoc quod causat alia, puta bonitatem in creaturis aut sapientiam, per hoc est bonus et sapiens, set per hoc quod est bonus et sapiens, per hoc causat talia in creaturis; licet enim nos non deueniamus in cognitionem horum que Deo attribuuntur nisi ex hiis que inuenimus in creaturis, tamen bene
 665 discernimus per intellectum quod ea que sunt in Deo non causantur a creaturis, set econuerso. Iste ergo perfectiones, cum in Deo nominent eandem rem, differre non possunt nisi sola ratione. Et de hac pluralitate rationis est questio utrum sit ab intellectu nostro tantum uel possit esse hec diuersitas rationum in Deo circumscripto omni
 670 intellectu creato. Et ad huius intellectum considerata sunt tria. Primum est quid uocamus rationem et differre ratione; secundum erit quomodo ratio dicitur esse uel fundari in re; tertio ostendetur propositum, quomodo scilicet attributa differunt in Deo ratione.

De primo est intelligendum quod ratio, prout hic loquimur, nichil
 675 est aliud quam conceptus formatus de re iuxta quem impono nomen rei. Vnde secundum quod possunt diuersi conceptus formari de re propter diuersitatem perfectionum uel habitudinum inuentarum in ipsa re, secundum hoc imponimus uni rei diuersa nomina, que licet unum et idem significant, quia tamen ex alio conceptu rei
 680 imponuntur, dicuntur differre ratione. Res ergo a se ipsa dicitur differre ratione, quia eius sunt diuersi conceptus formati ex diuersis perfectionibus uel habitudinibus repertis in re. Non est idem rationes differre et differre ratione; ratio enim, cum nominet conceptum mentis, ut dictum est, est in se aliqua res causata ex principiis
 685 naturalibus, scilicet ab intellectu agente et possibili negotiantibus circa rem intellectam. Vnde diuersi conceptus quos rationes dicimus sunt in se quedam res realiter et essentialiter differentes. Differentia ergo rationum ad se inuicem est differentia realis. Res autem extra animam dicitur a se ipsa differre ratione, inquantum de ipsa formantur diuersae
 690 rationes, que tamen inter se sunt diuersae res realiter differentes. Et est per omnia simile huic quod ALIQVI dicunt quod res extra animam

dicuntur esse in anima intentionaliter, quia eius intentio est in anima; ipsa tamen intentio, cum sit in se quedam res existens subiective in intellectu, realiter est in anima et non intentionaliter, quia eius non est alia intentio per quam dicatur intentionaliter in anima esse. Sic aliqua 695 dicuntur differre ratione quorum tamen rationes differunt re. Sic ergo patet primum, scilicet quid est ratio et quid est differre ratione.

De secundo est intelligendum quod aliquid dicitur fundari in eo a quo firmitatem habet; ratio autem quam dicimus conceptum mentis duplicem firmitatem habet, scilicet sui esse et sue ueritatis, secundum 700 quod dicimus conceptum esse uerum et non fictum. Primam firmitatem habet ratio, sicut et quodlibet aliud accidens, a suo subiecto, quod est intellectus, cuius est concipere rationem. Secundam firmitatem habet ratio uel conceptus ab obiecto tamquam a significato, secundum quod dicitur 1 Peryarmenias quod *passiones que sunt in anima sunt note* uel signa rerum que sunt extra, et ab eo quod res est uel non est, oratio et intellectus ueritatem habet aut falsitatem. Ratio ergo dicitur esse uel fundari in re, non quod sit in ipsa sicut in subiecto, quia sic est in intellectu a quo habet firmitatem sui esse, set dicitur ratio esse in re tamquam in fundamento prestante 710 ueritatem conceptui meo, si tamen EGO recte concepi. Et inde est quod ille conceptus cui respondet aliquid in re, uel immediate, sicut est conceptus hominis, uel mediate, sicut est conceptus secundarum intentionum, dicitur uerus et non fictus; ille autem cui nichil extra respondet dicitur conceptus fictus, sicut est conceptus chimere. Et 715 tamen quantum ad primam firmitatem conceptus, que est in essendo absolute, ita uera res est et ueram entitatem habet in intellectu conceptus chimere, sicut conceptus hominis, set deest ei firmitas quam debet habere ab obiecto in quantum est signum rei extra.

Ex hiis duobus apparet tertium, quod est principale propositum, scilicet quod attributa que in Deo sunt non differunt actu secundum 720 rationem circumscripto omni intellectu creato, quod potest conuinci ex duobus. Primum est quia illa non possunt differre ratione quorum non possunt formari diuersi conceptus uel diuerse rationes; set de attributis diuinis circumscripto omni intellectu creato non possunt 725 formari diuersi conceptus uel diuerse rationes; ergo etc. Maior apparet

ex primo declarato prius, ubi dictum est quod idem est differre ratione et habere in intellectu conceptus uel rationes differentes; et ideo si unum non est possibile, nec reliquum. Minor probatur ex eodem;

730 diuerse enim rationes sunt diuersi conceptus formati de eadem re qui subiectiue sunt in intellectu realiter inter se differentes; intellectus ergo ille qui quidquid concipit concipit uno et simplicissimo conceptu non potest formare diuersas rationes, nec de se nec de alio; set intellectus diuinus quidquid intelligit intelligit uno et simplicissimo conceptu et

735 eterno; ergo intellectus diuinus non potest de se aut de alio formare diuersas rationes. Set per suppositum TVVM non est aliquis intellectus nisi diuinus; ergo circumscripto omni intellectu creato impossibile est quod attributa diuina actualiter differant ratione. Dico autem “actualiter”, quia dato quod non esset intellectus formans conceptus

740 diuersos de attributis, tamen in Deo esset unde diuerse rationes formari possent si esset intellectus qui formaret; et ita attributa diuina differunt ratione, non actu, set potentia circumscripta operatione intellectus creati.

Secundo hoc apparet, quia rationes ille quibus attributa dicuntur differre secundum rationem, oportet quod sint diuerse; si enim essent omnino idem, secundum eas non differrent, set conuenirent; set non possunt diuerse esse solum secundum rationem, quia tunc earum essent diuerse rationes (hoc enim est differre ratione, ut dictum fuit); et tunc ratione essent alie | rationes de quarum diuersitate quererem, *Bo6va*

750 et esset processus in infinitum. Oportet ergo quod rationes attributorum differant re; set impossibile est in diuinis dare aliquam diuersitatem realem nisi inter relatiua; cum ergo rationes attributorum non dicantur ad se inuicem relatiue, sicut nec attributa, impossibile est quod circumscripto intellectu creato attributa differant ratione.

755 A quo est ergo diuersitas attributorum? Patet quod est completiue ab intellectu creato, a Deo autem tamquam prestante fundamentum ueritatis conceptibus formatis de ipso; quia enim Deus in se aggregat omnium perfectionum genera, intellectus noster propter sui debilitatem non potest uno conceptu totaliter diuinam essentiam

760 comprehendere, set de diuersis perfectionibus diuersos conceptus format et secundum hoc diuersis nominibus nominat Deum, que nomina idem significant, set sub alia ratione, quia sunt imposita secundum alium conceptum. Deus autem, qui se uno conceptu perfecte comprehendit, uno solo se totaliter et perfecte dicit, scilicet

765 Verbo suo. Nec ualet sophisticatio ALIQVORVM qui dicunt quod Deus

intelligit se diuersimode intelligibilem et diligibilem seu alio modo intelligibilem et diligibilem, quia li diuersimode potest determinare hoc quod est intelligit, et sic est falsa, et sub hoc sensu concludunt dicentes quod in intellectu diuino est diuersitas rationis circumscripto intellectu creato; uel potest determinare hoc quod est intelligibile ita 770 ut sit sensus “Deus intelligit se diuersimode intelligibilem uel amabilem”, et sic potest esse uera (sic enim Deus intelligit se diuersimode intelligibilem non a se, set a creatura, uel imitabilem a creatura diuersimode), et tunc est pro NOBIS.

Ad argumenta in oppositum dicendum quod sicut intellectus et 775 uoluntas in diuinis sunt una simplicissima res eo quod absolute dicuntur et eorum est unus simplicissimus actus, ita ratio secundum quam Deus se intelligit et secundum quam se diligit una penitus est in Deo, non differens ullo modo nisi penes nostrum conceptum. Set etiam, ut plus dicatur, non solum in Deo, set etiam in creaturis idem 780 sub eadem ratione obiecti realis est obiectum intellectus et uoluntatis. Hoc autem nunc supponatur, quia hoc probabitur inferius, ubi ostendetur quod ratio ueri et boni non sunt formales rationes obiecti intellectus et uoluntatis, set tantum diuerse rationes nominum.

Ad secundum dicendum quod bene uerum est quod plus differunt 785 ea que differunt re quam ea que differunt ratione solum, nisi differentia rationis includat cum hoc differentiam rei. Modo sic est quod dicere quod attributa differant ratione in Deo circumscripto omni intellectu creato, istud includat realem differentiam esse in Deo secundum absoluta, que maior est differentia quam sit differentia 790 relatiuorum; immo hec est impossibilis in diuinis, scilicet differentia absolutorum. Quod autem includatur talis differentia, patet, quia rationes secundum quas dicuntur aliqua differre, tales inquam rationes inter se differunt, non ratione, quia sic esset procedere in infinitum, set re absoluta, quia una non refertur ad aliam. Et ideo si non esset 795 intellectus creatus in quo ille rationes sic realiter differentes essent sicut in subiecto, oporteret quod essent subiectiue in intellectu diuino et tunc in Deo essent aliqua in absoluto differentia, quod est impossibile.

Ad aliud dicendum quod paternitas et deitas idem sunt re et ratione 800 circumscripto omni intellectu creato actu, set potentia differunt, inquantum diuerse rationes de eis formari possunt. Et <si> TV dicis:

“Pater est Deus deitate, non autem paternitate”, dico quod loquendo secundum formalem predicationem Deus est Deus deitate, non autem
 805 paternitate, set loquendo per idemptitatem Deus est Deus paternitate sicut deitate. Modo formalis predicatio uel quecumque predicatio respicit actum intellectus, et ideo horum differentia adhuc completiue est ab intellectu.

Alio autem modo dicitur ad istam questionem sic, quod aliqua
 810 dicuntur differre ratione multipliciter. Vno enim modo aliqua dicuntur differre ratione, quia differunt diffinitione; *diffinitio enim est ratio quam significat nomen*, ut dicitur IV Metaphisice; et secundum hunc modum dicimus quod obiecta diuersarum potentiarum apprehensiuarum differunt ratione, non solum ratione quam solus
 815 intellectus format, set ratione indicante quid est, sicut color differt a sono ratione diffinitiuia dicente quid utrumque est, sicut accidentia habent quid <est>. Et que sic differunt ratione, si sint absoluta, differunt re. Sic autem nullus ponit attributa diuina differre a se inuicem. Alio modo dicuntur aliqua differre ratione propter solam
 820 actionem intellectus negotiantis circa ea et non propter aliquam realem diuersitatem repertam in re, set ex eo solo quod intellectus apprehendit rem unam omnino diuersimode se habere uel in se propter diuersas perfectiones et proprietates absolutas in ea existentes, sicut est in attributis, uel in comparatione ad aliud, sicut est in ydeis,
 825 ita quod ratio appellatur non ipse conceptus quo formaliter intelligimus, qui scilicet est ipsum intelligere, set appellatur ratio habitudo aliqua cum ipsa re obiectiue intellecta. Et hic uidetur magis proprius modus loquendi quam precedens. Dato enim quod EGO una intellectione intelligerem columpnam MICHl primo dextram et post
 830 sinistram, nichilominus possem uere dicere quod columpna differt ratione secundum quod dextra et secundum quod sinistra, non propter hoc quod formauerim diuersos conceptus uel diuersas intellectiones de ea, set quia uno actu intelligendi apprehendi eam sub diuersis habitudinibus; habitudo ergo circa rem obiectiue intellecta
 835 uocatur ratio et diuerse habitudines uocantur diuerse rationes

inquantum sunt intellecte cum ipsa re; et pluralitas talium rationum nullam pluralitatem realem arguit in ipsa re, ut de se patet, nec in intellectu, quia nichil arguit pluralitatem in intellectu realem nisi plurificet actum intelligendi. Diuerse autem habitudines obiectiue intellecte cum ipsa re non plurificant actum intelligendi; immo 840 necesse est ut uno actu intellectus apprehendat rem sub diuersis habitudinibus si debeat ponere differentiam inter eas, sicut et PHILOSOPHVS dicit quod necesse est potentiam que ponit differentiam inter diuersa sensibilia simul apprehendere utrumque. Pluralitas ergo obiectorum uel aliquarum habitudinum circa obiecta numquam 845 arguit pluralitatem esse realiter in intellectu, nisi talia obiecta intellecta sint per diuersas species uel per diuersos actus intelligendi. Et ideo cum intellectus noster uel saltem diuinus per unam speciem que est sua substantia et per unum simplicissimum actum intelligendi possit intelligere diuersas habitudines obiectiue circa rem intellectas, 850 manifestum est quod diuersitas rationis circa rem intellectam nullo modo arguit diuersitatem realem circa ipsum intellectum. Et in hoc refelluntur due rationes prius posite pro contraria opinione. Sic ergo secundum ISTOS circumscripto omni intellectu creato possibile est aliqua differre in diuinis secundum rationem, etiam actualiter, 855 inquantum intellectus diuinus potest suam essentiam apprehendere obiectiue sub diuersis perfectionibus uel habitudinibus; et secundum hoc dicimus attributa differre ratione et ydeas in Deo, nisi quod aliter sumitur differentia attributorum in Deo et differentia ydearum.

Juxta quod est intelligendum quod perfectionum que reperiuntur in 860 creaturis quedam perficiunt res in esse suo quiditatiuo; et ille perfectiones limitate sunt de natura sua et habent gradum inter se et imperfectionem includunt. Et istis perfectionibus, cum
Bo6vb imperfectionem | includant, impossibile est quod sit aliquid 865 absolutum in diuinis eis correspondens, quia in Deo nulla est imperfectio, set quidquid eis respondet in diuinis oportet ut sumatur in habitudine ad creaturas ita ut imperfectio sit secundum rem in creaturis, in Deo autem nullo modo, nisi quantum ad aliquam rationem, secundum quod intellectus diuinus apprehendit se ut

870 imitabilem ab aliquibus creaturis magis perfecte uel in perfectiori gradu, ab aliis autem in imperfectiori; et secundum hoc sumitur in Deo differentia ydearum. Alie autem sunt perfectiones in creaturis que perficiunt eas in bene esse simpliciter et in ratione sua nullam imperfectionem includunt; et tales perfectiones sunt quecumque
 875 simpliciter melius est inesse quam non inesse, sicut sapientia etc. Et tales perfectiones secundum perfectissimam rationem suam sunt in diuinis, etiam circumscripta omni habitudine ad creaturas, quia quidquid est perfectionis in creaturis ex se et ex natura sua reperitur in diuinis; et hee perfectiones in Deo attributa dicuntur, quorum
 880 differentia sumitur ex hoc quod intellectus diuinus negotians circa naturam suam apprehendit se sub hiis diuersis perfectionibus absolute circumscripta omni habitudine ad creaturas.

Ex quo patet quod in diuinis est triplex differentia: quedam enim differunt ratione, set necessario per comparationem ad creaturas, sicut
 885 ydee; quedam uero differunt ratione sine comparatione ad creaturas, sicut attributa; quedam autem differunt re, sicut persone diuine.

Rationes autem in oppositum non cogunt. Prima enim bene dicit quia hec multiplicitas non est in Deo secundum rem, set solum secundum intellectum; et hoc uerum est, set non est hoc tantum
 890 intelligendum de intellectu nostro, set de increato, ut uisum fuit. Ad aliud dicendum quod quidquid est in Deo est Deus si sit in Deo subiectiue, si autem obiectiue, non oportet; Deus enim alia a se intelligit et se et diuersas perfectiones in se, que quidem perfectiones, etsi sint idem re in quantum sunt in Deo uel diuine, tamen secundum
 895 propriam rationem suam diuerse sunt; et ideo intellectus diuinus intelligens se sub hiis perfectionibus uerissime apprehendit eas differre ratione.

Alia est opinio quod pluralitas attributorum potest esse in intellectu creato uel increato, non tamen sine habitudine ad creaturas. Quod
 900 declaratur, quia intellectus diuinus intelligendo essentiam intelligit omnes eius perfectiones, que quia diuersimode participantur uel nate sunt participari a creaturis, ponit inter eas differentiam rationis et non aliter. Set intellectus noster, qui non consurgit in notitiam diuinorum nisi ex creaturis, non dicit attributa differre in Deo secundum
 905 rationem nisi propter differentiam eorum quam uidet in creaturis. Et hoc probatur, quia illud quod est simpliciter et omnimode unum, si

apprehendatur tantum secundum rationem que conuenit sibi absolute, necesse est quod sub una ratione tantum apprehendatur; set omnes perfectiones attributorum sunt in Deo unitissime unum et quidquid in diuinis absolute dicitur; ergo si hec apprehendantur tantum ut in Deo sunt, sine omni respectu ad extrinsecum, necesse est quod apprehendantur sub una ratione. Hoc etiam uidemus in creaturis; numquam enim in aliquo uno realiter ut sic ponimus diuersitatem rationis, nisi comparando ipsum per intellectum ad aliqua plura realiter differentia, sicut potest induci in omnibus exemplis. Similiter intellectus diuinus considerans essentiam suam participari a creaturis secundum diuersas perfectiones potest in eis apprehendere diuersitatem rationis ut in se sunt.

Nec ualent rationes contrarie opinionis, que sunt tres. Vna, que tacta est, de pluralitate personarum, que est maior quam pluralitas attributorum. Alia est quia Deus non refertur ad creaturas nisi in genere cause; igitur si bonitas, sapientia et huiusmodi attributa non differunt ratione nisi per comparisonem ad creaturas, sequeretur quod Deus non esset uel non diceretur bonus nisi quia causat bonitatem, nec sapiens nisi quia causat sapientiam, et sic de aliis, quod est inconueniens. Tertia ratio est quia distinctio productorum supponit distinctionem originum uel productionum, que ulterius presupponit distinctionem principiorum productionum; igitur posterior est secundum nostrum modum intelligendi distinctio personarum quam emanationum et distinctio emanationum per modum nature et uoluntatis est posterior distinctione principiorum suorum, scilicet intellectus seu nature et ipsius uoluntatis; set postreme distinctiones, scilicet productorum et productionum, non sumuntur per habitudinem ad extra; ergo multo minus distinctio nature et uoluntatis, quia a quo non dependet posterius, nec prius.

Ad primum enim dicendum quod licet in Deo sit maior distinctio personarum quam attributorum, tamen distinctio attributorum maiorem supponit distinctionem, scilicet realem existentem uel possibilem in absolutis, ut dictum fuit. Ad secundum dicendum quod hec absolute sunt in Deo, set distincta apprehensio istorum per intellectum non est in eo sine comparatione ad extra. Vnde Deus

dicitur bonus et sapiens absolute et non per hoc quod causat bonitatem uel sapientiam, cum hec non differant ratione nisi sicut dictum est. Ad tertiam rationem dicendum quod procedit ex falso
 945 intellectu, scilicet quod natura et uoluntas sint principia distinctarum productionum, quod non est uerum; immo sicut productiones sunt realiter distincte, ita et principia earum sunt realiter distincta, que sunt uis generatiua et uis spiratiua; uis autem generatiua non est ipsa natura nec uis spiratiua est uoluntas, set sicut patebit, essentia diuina sub
 950 diuersis respectibus est principium omnium actuum diuinorum. Quod autem una dicatur esse per modum nature et alia per modum uoluntatis, hoc est posterius secundum modum intelligendi quam sit distinctio personarum. Quod patet; Filius enim procedit ut Verbum, *uerbum autem est terminus totius operationis intellectualis* accepte
 955 secundum suum potissimum complementum; distinctio autem attributorum, scilicet nature et uoluntatis et aliorum, est ab intellectu diuino, considerante scilicet se completa consideratione, non solum ut in se est, set ut imitabilis est. Hec autem consideratio supponit productionem Verbi. Ex quo patet quod prius secundum intellectum
 960 est distinctio personarum quam attributorum, puta nature et uoluntatis, cuius oppositum assumebat ratio.

Vtrum in diuinis sit pluralitas personarum. [...] | [...] Videtur quod *Bo7ra*
 unitas diuine essentie non compatiatur secum pluralitatem
 965 personarum. Eorum enim que sunt idem realiter, si unum multiplicatur, et reliquum; set essentia et persona in Deo sunt idem re (alias esset ibi compositio rei); ad rem ergo uidetur, si persone multiplicentur in diuinis, quod oporteat essentiam multiplicari.

Preterea persone diuine non possunt multiplicari nisi per
 970 proprietates relatiuas, quia solum in diuinis sunt duo predicamenta, scilicet substantia, que non distinguit nec distinguitur, et *relatio*, que secundum BOETIVM *multiplicat Trinitatem*; set proprietas relatiua non addit supra essentiam rem, set rationem; ergo uidetur quod persone non multiplicentur in diuinis nisi secundum rationem.

Contra: inuenimus in creaturis pluralitatem personarum cum 975
 pluralitate nature, sicut in diuersis angelis differentibus specie; item
 pluralitatem nature cum unitate suppositi, sicut in Sorte corpus et
 animam; ergo est dare tertium in entibus, scilicet pluralitatem
 suppositorum cum unitate essentie, et hoc est in Deo.

Preterea quidquid est perfectionis in creaturis debet attribui Deo 980
 resecato eo quod est imperfectionis; set perfectionis est in creaturis
 quod natura communicetur pluribus suppositis (*perfectum enim est
 quod potest facere sibi simile*, IV Metheororum); quod autem natura
 plurificetur in illis est imperfectionis; ergo in diuinis debet esse
 communicatio nature in diuersis suppositis absque hoc quod diuidatur 985
 in illis.

Responsio. Tenendum est absque ulla dubitatione plures esse
 personas in una diuina essentia, et hoc magis ex fide quam ex ratione
 aliqua. Probare enim pluralitatem personarum in diuinis omnino est
 supra facultatem humanam, quia hoc est supra rationem humanam et 990
 sola fide tenetur. Econuerso autem probare demonstratiue aliquid
 contra fidem est omnino impossibile, cum omne quod est contra
 fidem simpliciter sit falsum. Sufficiat ergo NOBIS defendere fidem
 ostendendo quod ad ea que ponit fides de Trinitate personarum
 nullum impossibile sequitur. 995

Hoc autem QUIDAM uolunt sic defendere: dicunt enim quod in
 omnibus creaturis esse est aliud ab essentia; essentia enim que
 multiplicatur in pluribus suppositis de se est una, plurificatur autem in
 diuersis suppositis per modum istum; esse enim non est nisi ipsius
 suppositi, quod si sit ipsius nature, hoc non est nisi ratione suppositi; 1000
 ex quo ergo plurificantur supposita, necesse est quod *esse plurificetur in
 eis*; plurificato autem esse necesse est *ex consequenti naturam plurificari*
 et ideo plurificatis suppositis in creaturis, necesse <est> naturam
 plurificari. Ex quo inferunt quod cum *suppositum* in creaturis includat
 in ratione sua esse, quod tamen est extra naturam essentie speciei, 1005
 quod *ipsum est unum unitate addita*, sicut et ens; in Deo autem
 omnino est econtrario; ibi enim idem est esse quod essentia, nec
 essentia ibi habet esse per suppositum, set ipsa de se est ipsum esse, et

ideo non oportet quod plurificatis suppositis plurificetur ipsum esse
 1010 nec ex consequenti essentia. Ex quo sequitur quod in diuinis
 suppositum est unum per se et non unum unitate addita.

Licet autem huius rationis conclusio sit uera, tamen probatio in se
 multum est defectiua. Patitur enim multam calumpniam in primo
 dicto, scilicet quod esse et essentia in creaturis differant realiter; de hoc
 1015 tamen erit inferius questio specialis. Set esto quod sit, ut dicunt,
 statim in secundo accepto deficiunt; dicunt enim quod essentia non
 habet esse nisi per suppositum et quod plurificatio ipsius esse in
 suppositis causat plurificationem essentie in eis. Si enim intelligant
 quod essentia non habet esse nisi in supposito, uerum dicunt; si autem
 1020 intelligant causaliter quod essentia habet esse per suppositum, falsum
 est, immo suppositum magis haberet esse per essentiam, si inibi esset
 aliqua causalitas, | quia esse uidetur proprius effectus uel magis aliqua *Bo7rb*
 proprietas consequens essentiam uel fluens ab ea secundum QVOSDAM.
 Vnde in omni supposito prius est intelligere essentiam et posterius
 1025 ratione essentie ipsum esse; quidquid enim attribuitur supposito, siue
 sit actus qui est esse, siue sit actus qui est operari, totum attribuitur ei
 ratione sue essentie, que est aliquo modo ratio et principium aliorum.
 Magis autem absurdum est quod dicunt quod per multiplicationem
 ipsius esse multiplicatur essentia; ipsum enim esse de se est unum,
 1030 sicut et essentia. Per quid ergo multiplicatur? Non per se ipsum, quia
 de se est unicum; nec per agens, quia actio agentis naturalis per se et
 primo terminatur ad naturam; oportet ergo quod multiplicetur per ea
 in quibus recipitur. Cum ergo ad rationem suppositi cuius est esse
 secundum ISTOS non concurrant nisi natura et esse, oportet quod esse
 1035 recipiatur in natura et multiplicetur per multiplicationem nature et
 non natura per multiplicationem ipsius esse. Quod autem dicunt
 ultimo, quod omne suppositum in creaturis est unum unitate addita,
 non uidetur bene dictum, quia si non est unum per se, non est ens per
 se, cum ab eodem aliquid habeat esse et unum esse, ut patet ex IV
 1040 Metaphisice; si autem non est ens per se, eius non erit per se

generatio nec corruptio nec erit in uno predicamento per se, que omnia sunt inconuenientia.

Cum ergo uia illa sit insufficiens ad defensionem articuli Trinitatis, procedendum est aliter et sic. Videmus in creaturis quod realis respectus nichil addit supra suum fundamentum; aduenit enim alicui 1045 de nouo nulla omnino mutatione facta circa illud cui aduenit; qui enim est albus nunc, cras referetur de nouo ad illum qui fiet albus reali respectu qui est similitudo, et tamen illi qui prius fuit albus, quid accreuit ex hoc quod alius factus est albus, qui forte est ultra mare? Certum est quod nichil; igitur respectus realis nichil addit supra suum 1050 fundamentum; omne autem aliud a natura respectus aduenit de nouo alicui cum eius transmutatione nec est possibile aliter aduenire. Et ideo omne aliud a respectu dicit aliquid re differens ab eo cui inest uel in quo est. Ex quo statim sequitur quod impossibile est duo supposita absoluta constituta in esse suppositorum per aliquid absolutum esse in 1055 eadem natura numero; ex quo enim utrumque constituitur in esse suppositi per aliquid absolutum, illud absolutum per quod utrumque in esse constituitur aut est natura communis sub determinato modo existendi aut est aliquid additum nature cum quo et natura ratio suppositi constituitur. Si illud quod constituit suppositum sit sola 1060 natura sub tali modo existendi absoluto, tunc necesse est naturam multiplicari sicut et supposita; formalem enim rationem suppositi oportet plurificari ad hoc quod supposita plurificentur. Si uero illud absolutum per quod constituitur formaliter suppositum sit aliquid additum nature, secuntur duo. Vnum est quod tale suppositum 1065 compositum est, etiam compositione accidentali, ut de se patet; aliud est quod necesse est naturam plurificari in ipso et in aliis suppositis. Cuius ratio est quia cum supposita sub una communi natura non differant specie, set solo numero, oportet quod illa que formaliter constituunt supposita differant solo numero et non specie; que autem 1070 solo numero differunt impossibile est esse in eodem numero, ut dicitur V Metaphisice. Necesse est ergo quod illa plura que constituunt formaliter supposita, si sint absoluta, quod fundentur in diuersis naturis nude. Absolutum autem dico non tantum quod distinguitur contra dependens, quia sic nullum accidens esset 1075

absolutum (omne enim accidens dependet ad subiectum), set uoco absolutum omne illud quod distinguitur contra relatiuum, cuius totum esse non est per ad aliud se habere; et quia in omnibus uidemus supposita absolute dici, impossibile est quod supposita plura sint in
 1080 eadem natura numero. In diuinis autem econtrario est; ibi enim supposita constituuntur in esse suppositorum per proprietates relatiuas ita quod tota ratio suppositi, unde suppositum est, est ad aliud se habere et non est aliquid absolutum; quia igitur possibile est in eadem natura numero esse plures respectus, etiam oppositos, ut patebit
 1085 inferius, possibile est in eadem natura numero esse plura supposita relatiue dicta, quia etiam respectus super suum fundamentum nichil addit. Inde est quod suppositum per relationem constitutum nichil addit supra naturam. Hec autem in solo Deo inueniuntur.

Ad argumenta in oppositum dicendum: ad primum, cum dicitur
 1090 quod quecumque sunt idem re, multiplicato uno, necesse <est> aliud multiplicari, uerum est in illis que sic sunt unum re quod neutrum addit super alterum, nec aliquid absolutum nec aliquid relatiuum; si autem unum addit super aliud aliquid relatiuum, cum in eodem possint multiplicari respectus, poterit secundum illos respectus
 1095 multiplicari alio non multiplicato. Sic autem se habent adinuicem essentia et persona in diuinis, quia persona addit respectum realem super essentiam.

Ad aliud dicendum quod respectus realis potest comparari uel ad suum fundamentum uel ad suum oppositum. Si comparetur ad suum
 1100 fundamentum, non differt ab eo nisi ratione, et sic non distinguit suppositum a supposito; si autem comparetur ad suum oppositum, sic est res non absoluta set relatiue dicta, et sic ex necessitate distinctionem requirit in suppositis, licet non in fundamento quod est essentia. Hoc autem plenius patebit cum de relationibus agetur.

1105

Vtrum [Deus] ex creaturis possit haberi cognitio de Deo. [...] | [...] *Bo7va*
 Videtur quod per creaturas non possimus deuenire in cognitionem Dei, quia in quo essentia et esse sunt idem, necesse est quod si de illo

cognoscatur si est, quod de eo cognoscatur quid est; set impossibile est quod per creaturas cognoscatur de Deo naturali cognitione quid est; 1110 ergo impossibile est quod de eo cognoscamus si est; ergo nichil de Deo per creaturas cognoscimus, nec si est nec quid est.

Item impossibile est quod naturali cognitione cognoscamus aliquid sine fantasmate, quia, ut dicitur III De anima, cum intelligere uolumus, necesse est fantasmata speculari; set nullum fantasma potest 1115 esse de Deo, cum sit incorporeus; ergo non est cognoscibilis a nobis.

Item plus distat Deus ab intellectu nostro secundum gradum nature quam distet intelligibile a sensu; set sensus nullo modo attingit ad illud quod est tantummodo intelligibile; ergo nec intellectus noster 1120 aliquo modo potest attingere ad cognoscendum Deum.

In contrarium est quod dicit APOSTOLVS ROM. I: *Inuisibilia Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur*. Et appellat ibi creaturam mundi <hominem> secundum Glosam.

Responsio. Dicendum quod per creaturas deuenimus in cognitionem Dei secundum tria que considerari possunt circa 1125 creaturam. Est enim creatura ens ab alio productum de nichilo. Quia ens est, perfectionem aliquam importat et ex hoc uenari possumus esse aliquam causam primam sic. Omnis perfectio creature est [perfectio creature est] perfectio particularis et diminuta et non totalis neque perfecta; *omne autem imperfectum originem trahit a perfecto*, sicut 1130 omnis potentia ab ente in actu, ut deductum fuit prius distinctione 2 articulo 1; ergo omnis perfectio creature, cum sit particularis et diminuta, arguit esse aliquid in quo sit omnis perfectio totaliter completa, a quo fluant partiales perfectiones. Et hoc dicimus Deum.

Idem potest uenari ex secunda condicione creature, scilicet quod est 1135 producta ab alio sic. In essentialiter ordinatis, si primum non est, nec posteriorum aliquid esse potest, et si aliquid posteriorum est, necesse est esse primum, quia in essentialiter ordinatis posterius dependet a priori et non econuerso. Vnde ubi non est prius, non est possibile esse

1140 posterius; set ubi non est simpliciter primum, ibi nec est prius nec est posterius, quia hec sumuntur in relatione ad aliquod primum; ergo cum productum ab aliquo producat, si illud producat ab alio produceretur et illud ab alio, tamen ex quo aliquid productum esse ponitur, necesse est quod deueniatur ad primum producat et non
 1145 productum et non procedatur in infinitum. Si enim effectus dependeret ex infinitis causis per se, numquam fieret, cum *infinita non sit pertransire*; cause autem per se necessario concurrunt ad fieri effectus (loquor de causis agentibus); ergo necesse est dare primam causam producentem et non productam; hanc autem dicimus Deum.

1150 Tertio possumus ostendere Deum esse ex creaturis per hoc quod creatura est ex nichilo. Ex hoc enim quod creatura quidquid habet habet ab alio, et circumscripto omni alio de se nichil habet, ex hoc inest creature mutabilitas et uertibilitas, quia quod dependet ab alio, siue in esse siue in fieri, secundum quod dependet ab eo, mutabile est
 1155 per subtractionem influentie illius a quo dependet, ita quod si dependet in esse, subtracta influentia cause, mutatur in esse; si in fieri, solum mutatur in fieri; si in parte, mutatur in parte; si in toto, mutatur in toto. Quod autem ab alio non dependet non propter hoc mutatur, quod influentia eius subtrahitur. Omne igitur mutabile uel
 1160 uertibile ab alio est; set impossibile est omne quod est ab alio esse, quia *extra omne nichil est*; ergo necesse est esse aliquid quod est omnino immutabile et inuertibile; hoc autem est solus Deus.

Hanc autem triplicem uiam inuestigandi Deum per creaturas tangit beatus DIONISIUS dicens quod ex creaturis inuestigamus Deum triplici
 1165 uia, scilicet eminentie, attribuendo ei omnes perfectiones creaturarum quantum ad primam uiam, uia causalitatis quantum ad secundam, et uia remotionis quantum ad tertiam, remouendo scilicet ab eo imperfectiones creaturarum.

Licet autem ex creaturis possimus deuenire in aliquam Dei
 1170 cognitionem, tamen non in cognitionem Trinitatis personarum, quia quidquid concludimus de Deo ex creaturis, totum fundatur super rationem cause et causati; set una persona non distinguitur ab alia in hoc quod est esse causam creaturarum, immo in hoc omnes persone

conueniunt; ergo per creaturas non possumus cognoscere distinctionem personarum. 1175

Hoc autem uidere possumus in rationibus supra inductis. Per primam enim conclusimus in Deo esse omnem perfectionem, per secundam omnem causalitatem, per tertiam remouimus ab eo omnem imperfectionem; quidquid autem perfectionis uel causalitatis est in una persona est in alia, et quidquid imperfectionis remouetur ab una remouetur ab alia; quare manifestum est quod ex creaturis non deuenimus in cognitionem Dei nisi quantum ad essentialia, que sunt communia tribus personis, et non quantum ad propria, in quibus persone distinguntur. 1180

Ad primum in oppositum dicendum quod licet de Deo non possimus cognoscere quid est in speciali et secundum determinatam eius rationem, non tamen propter hoc oportet quod non possimus cognoscere ipsum esse; quando enim dicimus quod cognoscimus de Deo quia est, non intelligimus quod cognoscamus in particulari esse Dei (sic enim bene procedit ratio), set intelligimus quod de Deo demonstramus hoc predicatum quod est esse; istud tamen magis patebit in sequenti questione. 1185 1190

Ad secundum dicendum quod licet intellectus ad hoc quod primo exeat in actum, indigeat fantasmate et etiam postquam factus est in actu, multa tamen per discursum nouit quorum non est fantasma; sic intellectus ex cognitione creaturarum quarum est fantasma potest deuenire in cognitionem Dei, cuius non est fantasma. 1195

Ad tertium dicendum quod cognitio non est per assimilationem realem in natura, ut QUIDAM dixerunt quod *igne cognoscimus ignem* etc., set est per assimilationem rei intellecte ad intellectum secundum speciem informantem intellectum. Nunc est ita quod sensus non est informabilis specie intelligibili, que est immaterialis omnino, et ideo non se extendit sensus ad apprehendendum intelligibile, intellectus autem est susceptiuus specierum intelligibilium creaturarum, per quas tamquam per effectus potest deuenire in aliqualem notitiam cause prime. Si autem dicatur quod *unumquodque, sicut se habet ad esse, ita* 1200 1205

se habet *ad* cognosci, ut dicitur II Metaphisice, et ideo si Deus plus differt in entitate ab intellectu quam differat intelligibile a sensu, magis poterit cognosci intelligibile a sensu quam Deus ab intellectu, 1210 dicendum quod in uirtute illius propositionis nichil plus potest concludi nisi quod Deus in infinitum de se est magis cognoscibilis quam quodcumque intelligibile creatum, et hoc est uerum, sicut in infinitum est uerius ens quam quodcumque creatum; nec propter hoc sequitur quod que sunt uiciniora in entitate, quod sint magis 1215 cognoscibilia unum ab alio, quia non est ille sensus illius propositionis; set est quod illa que sunt magis entia, quantum est de se, sunt magis cognoscibilia, et ex hoc bene sequitur quod que sunt uiciniora in entitate magis sunt cognoscibilia a potentia que nata est apprehendere utrumque, set non quod unum natum sit apprehendere 1220 per cognitionem alterum (sic enim lapis cognosceret lapidem).

Set numquid de Deo possumus cognoscere quid est? Videtur quod sic, quia quod est omnino indiuisibile uel totaliter cognoscitur uel totaliter ignoratur; non enim potest dici quod pars cognoscatur et pars ignoretur; set non potest dici quod Deus quantum ad id quod est 1225 omnino ignoretur, quia cognoscimus de eo quod est essentia uel substantia, quod pertinet ad eius quod quid est; ergo Deus quantum ad suum quod quid est totaliter a nobis cognoscitur.

Preterea arguitur sic conuertendo rationem prius factam ut ei plenius respondeatur: in quo essentia et esse sunt idem, si unum 1230 cognoscitur, et reliquum; set in Deo essentia et esse sunt idem; ergo cum cognoscatur de Deo quia est, oportet quod cognoscamus quid est.

Oppositum arguitur, quia cognitio rei quantum ad suum quod quid est est cognitio perfecta; set perfectam cognitionem non 1235 possumus habere de Deo nec etiam de substantiis separatis, ut dicitur II Metaphisice, quia *sicut se habet oculus noctue ad lucem solis, sic se habet intellectus noster ad ea que sunt manifestissima in natura*; ergo etc.

Responsio. Intelligendum quod de aliquo possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quid est et quia est. Iterum quid est 1240 possumus de aliquo cognoscere dupliciter: uel in uniuersali et quodam modo in potentia, sicut cognoscimus hominem cognoscendo animal, uel in particulari et in propria forma; dico ergo quod impossibile est

quod naturaliter deueniamus in cognitionem Dei sic ut cognoscamus de eo quid est in particulari et in propria forma. Alias autem duas cognitiones possumus habere de eo, scilicet quia est et quid est in generali. 1245

Primum patet ex duobus: primo, quia cum oporteat inter potentiam actiuam et passiuam esse proportionem, eo quod cuilibet potentie passiuae in natura respondet aliqua potentia actiua (aliter enim esset frustra), impossibile est quod potentia actiua per se extendatur nisi ad ea ad que se extendit potentia passiuua; set intellectus agens se habet ad possibilem sicut potentia actiua ad passiuam; sic enim se habet ad ipsum sicut *ars ad materiam*, ut dicitur III De anima; ergo intellectus possibilis per se et naturaliter non se extendit nisi ad ea que fiunt actu intelligibilia per actionem intellectus agentis; talia autem sunt materialia tantum; quare impossibile est quod intellectus noster per se et simpliciter attingat ad cognitionem quod quid est alicuius entis separati, cuiusmodi est Deus. 1255

Secundo hoc apparet, quia ex effectibus [quia ex effectibus] non possumus deuenire in completam cognitionem cause quantum ad suum quod quid est nisi dupliciter: uno modo ratione similitudinis, quando effectus est eiusdem speciei cum sua causa; alio modo ratione uirtutis, quando scilicet effectus demonstrat totam uirtutem sue cause; tunc enim per uirtutem cognoscimus essentiam; neutrum autem istorum locum habet in Deo, quia nec creature sunt eiusdem speciei cum Deo nec per creaturas demonstrari potest tota uirtus Dei, que est infinita; quare impossibile est quod per creaturas deueniamus in completam cognitionem Dei quantum ad id quod est. Hec autem ratio complet primam, que uidetur probare quod sicut intellectus agens nullo modo facit entia separata esse intelligibilia, ita intellectus possibilis nullo modo apprehendit ea. Quod tamen falsum est. 1260 1265 1270

Ideo intelligendum quod intellectus agens duo facit circa intellectum possibilem quantum ad primam actualem eius considerationem; causat enim speciem, que representat obiectum, et causat ipsum intelligere in intellectu possibili; intelligere enim effectiue est ab agente, passiuae autem tantum ab intellectu possibili, ut inferius declarabitur. Quantum ergo ad primam considerationem, secundum quam fit intellectus possibilis in actu, directe non potest intelligi aliquo modo nisi materiale, cuius speciem causat intellectus 1275

1280 agens in intellectu possibili; set quantum ad cognitionem collatiuam
 uel discursiuam potest intelligi aliquid cuius non est species aut
 fantasma per discursum rationis ab effectibus ad causas uel aliquo alio
 modo. Et hanc etiam cognitionem causat intellectus agens in ipso
 possibili, non causando speciem, et hac cognitione cognoscere
 1285 possumus de entibus separatis quantum possumus concludere de eis
 ex effectibus, per quos in eorum cognitionem deuenimus.

De secundo est intelligendum quod tantum potest cognosci de
 causa per effectum quantum potest concludi de ea ex condicionibus
 effectus; de Deo autem potest concludi per creaturas quod habet esse;
 1290 quod enim non est nullius causa esse potest. Item quod est substantia,
 quia causa nobilior est effectu et prior ordine nature, accidens autem
 non potest precedere substantiam omnem naturaliter, set ex
 necessitate sequitur, et ideo concluditur de Deo per creaturas quod est
 substantia. Et in hoc cognoscimus de Deo quia est et quid est, in
 1295 generali tamen.

Habemus etiam de Deo per creaturas quasdam alias cognitiones
 pertinentes ad suum quod quid est, negatiuas tamen magis quam
 affirmatiuas, sicut est quod est immaterialis, immutabilis et sic de aliis
 que naturaliter de ipso concludi possunt. Nec mirum si non possumus
 1300 de ipso habere specialiorem cognitionem, quia etiam de corporibus
 supercelestibus, que subiacent uisui nostro, magis habemus
 cognitiones negatiuas quam affirmatiuas, sicut quod sunt
 incorruptibilia, quod non habent contrarium, quod non sunt de
 natura quatuor elementorum, etc.

1305 Ad rationes in oppositum dicendum ad primam quod Deus
 totaliter ignoratur uel totaliter cognoscitur secundum eundem gradum
 cognitionis; totus enim ignoratur in particulari et totus cognoscitur in
 uniuersali, puta quod est substantia uel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod sicut cognoscimus de eo quia est, ita
 1310 cognoscimus quid est; utrumque enim ignoramus in particulari et
 cognitione completa, utrumque tamen cognoscimus in uniuersali et
 cognitione confusa; scimus enim quod habet esse, set quale esse sit
 illud in particulari ignoramus et sic etiam cognoscimus quid est.

Bo8ra | Vtrum Deum esse sit per se notum. [...] | Videtur quod Deum esse 1315
Bo8rb sit per se notum. Illa propositio est per se nota in qua predicatum
 includitur in ratione subiecti; tunc enim impossibile est intelligere
 subiectum quin intelligatur predicatum; set in hac propositione “Deus
 est” predicatum est de ratione subiecti, immo omnino idem est; ergo
 etc. 1320

Item illud est per se notum esse quod non potest cogitari non esse;
 set Deus non potest cogitari non esse; cuius ratio est quia *Deus est quo
 maius excogitari non potest*, ut dicit ANSELMVS; illud autem *est maius
 quod non potest cogitari non esse quam illud quod potest cogitari non esse*;
 ergo per se notum est Deum esse. 1325

Contra: illa que sunt per se nota nullus potest negare mente, licet
 possit ore, ut dicitur IV Metaphisice; set MVLTI errauerunt circa
 entitatem Dei; QVIDAM enim omnino negauerunt causam agentem et
 per consequens Deum; quare etc.

Respondeo quod *non sunt eadem nobis nota et simpliciter*, ut dicitur 1330
 I Phisicorum. Et hoc ueritatem habet tam in cognitione
 incomplexorum quam in cognitione complexorum; immo non habet
 ueritatem de complexis nisi ratione incomplexorum, quia hec cognitio
 presupponit illam; principia enim complexa cognoscimus inquantum
 terminos cognoscimus; secundum cognitionem autem incomplexam 1335
 illa sunt secundum se magis cognoscibilia que sunt magis entia; cuius
 ratio est quia *obiectum intellectus est ens* sub ratione entis, sicut dicitur
 III De anima quod *intellectus est quo est omnia fieri*; ens autem est
 prima realis ratio, in quo omnia conueniunt; et ideo que plus habent
 de entitate secundum se plus habent de cognoscibilitate. Ista tamen 1340
 non sunt maxime nobis nota, set sensibilia, a quibus *habet ortum*

omnis nostra cognitio; et hoc conuenit nobis ex ordine quem habet cognitio nostra ad sensum; in omnibus tamen potentiis cognituiis ita est quod formalis ratio obiecti est maxime nota et alie rationes
 1345 consequentes minus, sicut prius notum est uisui quod aliquid sit coloratum quam quod sit album; et ideo cum ratio entis sit ratio formalis obiecti intellectus, ideo primum et notissimum in intellectu est ens, ita quod qui non intelligit ens nichil intelligit. Cum ergo cognitio complexorum debeat censi secundum cognitionem
 1350 incomplexorum, illa propositio est per se nota que formatur in terminis per se notis; et illa est per se nota simpliciter que formatur in terminis per se notis simpliciter, licet non quo ad nos; et illa per se nota nobis que formatur in terminis per se notis nobis. Cum ergo ens sit terminus per se notus nobis et primo notus, principia formata in
 1355 ente sunt nobis primo et per se nota, ita quod sicut illud quod cadit primo in intellectu simplicia apprehendente est ens, ita quod primo cadit in intellectu componente est *de quolibet esse uel non esse* uel si quod aliud huiusmodi est. Ex consequenti autem sunt nobis nota que formantur in terminis consequentibus rationem entis, sicut *omne*
 1360 *totum est maius sua parte*. Illa autem que formantur in terminis secundum se maxime cognoscibilibus, licet non nobis, sunt nota secundum se, licet non nobis; de talibus est hec propositio “Deus est”, ut patet ex predictis.

Ad primum in oppositum dicendum quod non sufficit ad hoc quod
 1365 aliqua propositio sit per se nota nobis, quod predicatum sit de ratione subiecti, set requiritur cum hoc quod ratio terminorum sit nobis per se nota et non solum secundum se et simpliciter; non autem sic est in hac propositione “Deus est”, cuius terminos minime cognoscimus.

Ad secundum dicendum quod ALIQUIS potest cogitare Deum non
 1370 esse, tum quia non omnes sciunt quod hec sit ratio nominis huius, scilicet Dei, *quo nichil maius cogitari possit*, tum quia dato quod aliquis sciat hanc esse nominis rationem, tamen potest dubitare si hec ratio cum nomine suo alicui rei conueniat; diceret enim QVIS quod nichil

est nec esse potest quo non possit maius cogitari. Et ideo diceret quod nomine Dei nichil importatur quod sit in rerum natura nec esse 1375 possit, sicut ALIQUIS posset imponere quod chimera significaret aliquid in infinitum maius Deo et tamen non propter hoc sequitur quod chimera sit, quia ratio sui nominis nulli rei conuenit.

Uterius etiam deficit argumentum cum dicitur quod illud *est maius quod non potest cogitari non esse quam quod potest cogitari non esse*; dico 1380 enim quod hoc est uerum si defectus sit ex parte rei cogitate; si autem sit defectus ex imbecillitate ipsius cogitantis, non oportet; facilius enim aliquis rudis cogitaret nullum esse angelum quam nullum corpus, et tamen in gradu nature maior est angelus quocumque corpore. 1385

Argumentum in oppositum bene probat quod Deum esse non est nobis [est nobis] per se notum; non tamen concludit quin sit per se notum absolute et simpliciter.

Bo8va | Vtrum potentie anime sint idem quod anime essentia. [...] | Quia 1390
Bo8vb ad ymaginem Trinitatis in anima requiritur pluralitas aliquorum
Bo9ra respectu unius *** requiritur etiam quod inter partes ymaginis sit ordo
 originis, ideo <primo> hic querendum est de potentiis | anime
 quomodo se habeant ad animam, secundo de eis quomodo se habeant
 adinuicem. Queritur ergo primo utrum potentie anime sint idem 1395
 quod eius essentia uel sint aliquid additum. Et uidetur quod sint idem,
 quia anima se habet in genere intellectualium sicut materia prima in
 genere corporalium; set materia prima est sua potentia; ergo et anima.

Preterea illud quod est primum principium essendi est principium operandi; anima est primum principium essendi, ergo primum 1400 principium operandi; set primum *principium operandi est potentia*; ergo etc.

Hoc idem arguitur sic: *actus et potentia diuidunt quodlibet ens*; differentie autem entis non sunt extra rationem entis, quia essent non

1405 entes; ergo actus et potentia in ratione sua includunt ens; set ens non predicat aliquid additum ei cuius est; ergo actus et potentia dicta de quolibet ente non dicunt aliquid additum; ergo potentia rei est idem quod res.

Preterea in operatione sensus uel intellectus agit aliqua qualitas
 1410 secundum ILLOS qui ponunt potentias esse aliud ab anima; illa ergo qualitas aut agit in uirtute propria aut in uirtute anime; non in uirtute propria, quia cum ipsa sit inferior operatione, ageret ultra suam speciem; agit ergo in uirtute anime. Tunc queram de illa uirtute utrum agat secundum se aut in uirtute alterius; si dicatur quod in uirtute
 1415 propria agit, sequitur idem quod prius; si autem in uirtute alterius, erit processus in infinitum, quod est inconueniens. Id ergo quod primo agit in operatione sensus uel intellectus est id ipsum quod anima.

Idem arguitur per illud AVGVSTINI in litera, scilicet quod illa *tria, memoria, intelligentia et uoluntas, sunt una mens, una uita, una essentia.*

1420 Oppositum arguitur, quia actus et potentia sunt in eodem genere; <ergo> etc. Et confirmatur per hoc quod immediatum principium operationis oportet proportionari effectui, qui cum sit accidens, oportet et immediatum principium esse accidens.

Circa questionem istam sic est procedendum, quia primo
 1425 ostendetur quod quelibet creatura est immediatum principium passiuum seu receptiuum aliquorum suorum accidentium, eorum scilicet que circa eam sunt inuariabilia et ex necessitate consequuntur naturam eius; et ita quelibet creatura est sua potentia passiuia respectu aliquorum. Secundo ostendetur quod essentia anime differt a suis
 1430 potentiis realiter et essentialiter.

Primum faciliter patet, quia potentia passiuia creature respectu suorum primorum accidentium aut est id ipsum quod essentia creature aut accidens eius; si idem, habetur propositum; si aliud, puta accidens additum, quero per quid inest subiecto, et erit processus in
 1435 infinitum uel erit stare in aliquo respectu cuius subiectum quantum ad suam essentiam erit potentia passiuia siue receptiuia.

Secundum patet triplici uia: primo ex natura et condicione ipsorum actuum, secundo ex indeterminatione ipsius anime secundum se, tertio ex diuersitate organorum. Prima uia sic patet. Accidentium

quedam habent esse debile in subiecto ita quod non habent esse sine 1440
 continua habitudine ad agens, sicut dicit AVGVSTINVS Super
 Genesim ad literam de luciditate aeris, que non habet esse sine
 presentia solis, et sicut omnia accidentia quorum esse est in fieri, sicut
 dealbatio et augmentatio, et talia accidentia non habent esse in
 subiecto immediate nisi presupposito aliquo alio accidente; habent 1445
 enim esse in subiecto transmutabili dum habent esse in actu
 transmutationis. Alia sunt accidentia que habent esse in subiecto
 ratum et firmum et non requirunt ad sui permanentiam continuam
 habitudinem ad agens, sicut albedo uel esse album; licet enim
 dealbatio parietis non possit esse nisi presente dealbatore, propter hoc 1450
 quod consistit in fieri, tamen paries albus est dealbatore absente; et
 talia accidentia possunt esse in subiecto immediate. Actus autem
 anime, qui sunt intelligere etc., consistunt in quodam fieri, licet sint
 toti simul, quia dependent ex continua habitudine ad agens; sunt
 etiam uariabiles circa ipsam nec ad eos natura anime est ita 1455
 determinata ut sine eis esse non possit; ergo non possunt inesse anime
 immediate, set oportet quod insint mediantibus quibusdam
 accidentibus inuariabilibus quorum esse non est in fieri et ad que
 natura anime determinatur et sine quibus nec esse nec fieri potest; tale
 autem accidens quod presupponitur ad actus uocatur potentia 1460
 naturalis; ergo potentia naturalis anime ad tales actus accidens est et
 ita realiter differt ab essentia.

Secundo ostenditur hoc idem ex indeterminatione anime secundum
 se sic: illud quod <de> se non dicit ordinem ad actum, set est
 indifferens ad diuersos actus oportet quod determinetur ad quemlibet 1465
 illorum si aliquem debet producere; set essentia anime de se nullum
 ordinem dicit ad actum hunc uel illum, set est indifferens ad
 quemlibet eorum (aliter enim, cum essentia anime sit una et isti actus
 sint realiter diuersi, unum et idem et secundum idem esset simul ad
 diuersa determinatum, quod est impossibile); ergo oportet quod per 1470
 aliquid aliud determinetur ad hunc actum uel illum; illud autem
 dicimus potentiam quo determinatur essentia anime ad hunc actum
 uel illum; ergo potentie anime realiter <aliquid> addunt super
 essentiam eius. Nec potest dici quod ad hos actus determinetur per

1475 diuersos respectus, quia respectus et habitudo non est causa
determinationis, set ex necessitate sequitur et causatur a principio
determinationis; uerbi gratia ignis non est determinatus ad
calefaciendum per hoc quod habet talem respectum uel habitudinem;
set calor determinat ignem ad calefaciendum et ex hoc quod est sic
1480 determinatus sequitur quod habeat talem habitudinem. Vnde talis
respectus sequitur illud quod est causa determinationis. Nec mirum:
determinatio enim cuiuscumque respectus est per suum
fundamentum, licet esse respectus sit in comparatione ad suum
correlatiuum; quod enim hoc referatur ad album relatione reali que est
1485 similitudo, et determinate ad album et non ad calidum, hoc habet,
quia est album, sicut et aliud, et non calidum. Vnde similitudo et
respectus non est causa quod hoc sit album, set esse album est causa
quod hoc habeat determinatum respectum. Ita dico: quod anima sit
determinata ad illum <actum>, non potest habere ex solo respectu,
1490 quia respectus non est determinatus nisi per determinationem sui
fundamenti. Cum ergo essentia anime secundum se non sit ad hos
actus determinata, oportet quod ad hoc quod determinetur ad eos,
quod respectus illi fundentur in aliquo determinato, quod ex
necessitate est aliquid additum super essentiam anime; et hoc dicimus
1495 potentiam; quare etc.

Tertia uia sumitur ex diuersitate organorum sic: cum *materia sit
propter formam*, et diuersitas materie erit propter diuersitatem forme;
oportet ergo quod diuersitas organorum sit propter diuersitatem
anime; set non potest esse propter realem diuersitatem anime
1500 quantum ad eius essentiam; ergo oportet quod hoc sit propter
diuersitatem anime quantum ad eius potentias; ergo potentie anime
realiter differunt ab essentia anime et abinuicem.

Diceret forte ALIQUIS quod diuersitas in organis est propter
diuersitatem actuum qui eliciuntur ab anima mediantibus diuersis
1505 dispositionibus organorum, et non propter aliquam aliam, ui anime
perficiente organa illa diuersa. Set hoc non potest stare, quia in hoc
differunt potentie sensitue ab intellectiuis, quod sensitue utuntur

organo ut subiecto et non solum indigent corpore ut obiecto, intellectus autem, etsi indigeat corpore ut obiecto, puta organo fantasie ut prepararetur obiectum intellectui, tamen non utitur organo 1510 ut subiecto operationis, quia hoc competit tantum potentiis sensitivis. Cum igitur anima quantum ad essentiam suam perficiat equaliter omnem partem corporis, et tu dicis quod potentie anime nichil reale addunt super animam, set solum respectum, qui quidem respectus nulla res est super suum fundamentum, et quod nulla res est nichil 1515 realiter informat, sequitur quod omnes potentie equaliter sint organice nec una plus indiget organo quam alia; omnes enim indigent ut obiecto et nulla ut subiecto nisi ratione sui fundamenti, scilicet essentie anime, et in illo, scilicet anime essentia, omnes potentie conueniunt. Si enim essentia anime sit sua potentia concreto respectu, 1520 cum ille respectus nichil addat reale super suum fundamentum, tunc necesse est quod omnes potentie realiter sint eodem modo organice uel non organice, quod est manifestum inconueniens. Patet ergo quod necesse est dicere quod potentie anime sint aliquid realiter additum essentie eius. 1525

Ad primum igitur in oppositum dicendum quod materia prima est sua potentia passiuia respectu eorum que sunt nata inesse ei et eam perficere primo, scilicet forme substantialis; mediante autem forma substantiali est potentia receptiuia accidentium et quorundam <aliorum> mediantibus aliis. Sic anima est sua potentia passiuia 1530 respectu eorum que sibi primo et per se insunt et ad que natura eius est determinata, sic quod sine eis nec esse nec produci potest, sicut sunt potentie anime; mediantibus autem hiis est subiectum aliorum, que possunt adesse et abesse, sicut sunt actus, ut sentire et intelligere.

Ad secundum dicendum quod potentia nominat immediatum 1535 principium operationis; licet igitur anima sit primum principium essendi et operandi, non tamen est proximum et immediatum principium operandi [et proximum] et ideo non est sua potentia.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur: “*actus et potentia diuidunt ens* et ideo non predicant aliquid additum, sicut nec ens”, ut probatur 1540 IV Metaphisice, dicendum quod hoc est manifesta equiuocatio de

actu et potentia; aliter enim sumitur actus et potentia per que diuiditur ens, et aliter cum dicimus potentiam rei et actum rei. Cum enim dicimus ens diuidi per potentiam et actum, non importatur
 1545 aliud realiter per unum quam per aliud, set importatur idem sub alio modo essendi, sicut dicimus hominem in actu et hominem in potentia, quorum utrumque idem nominat, set sub alio modo existendi; et sic actus et potentia diuidunt quodlibet genus entis et sunt in eodem predicamento, unum scilicet per se, scilicet ens in actu,
 1550 aliud per reductionem, scilicet ens in potentia, et talis actus aut potentia nichil addit super rem que dicitur esse in potentia uel in actu, sicut si dicam "Sor<tes est> homo actu", nichil <a>dditum dico, scilicet *** si dicam anima *** est homo, in potentia *** nichil additum predi<***> de Antichristo. Actus autem et potentia ut
 1555 sumuntur in uiribus anime aut alterius rei nominant operationem et principium operationis, actus scilicet operationem et potentia principium operationis; hec autem non diuidunt ens; multa enim sunt entia que non sunt operatio nec principium operationis immediatum; et talis potentia bene addit super illud cuius est aliquid reale. Immo
 1560 argumentum destruit se ipsum; eque enim probat quod actus anime nichil addit super animam, sicut probat de potentia, et tamen nullus umquam ponit quod sentire uel intelligere essent idem realiter quod essentia anime.

Ad quartum dicendum concedendo totum usque ad illud, cum
 1565 dicitur quod potentia agit in uirtute essentie, et TV queris de illa uirtute, dicendum quod hec est rudis ymaginatio. Cum enim dico calorem agere in uirtute ignis, non intelligo quod in calore sit quedam uirtus influxa ab igne per quam calor agat ad generandum ignem, secundum quod hec ymaginatio procedit; set dicitur calor agere in
 1570 uirtute ignis, quia prout calor in igne est et est quedam naturalis ignis proprietas uel propria qualitas, agit ut instrumentum aliquo modo ipsius forme substantialis ignis, et ideo pertingit ad ulteriorem effectum quam sibi deberetur si ageret tantum in quantum calor. Similiter dico quod potentia anime licet sit quedam qualitas, agit in
 1575 uirtute anime, quia quodam modo instrumentum eius, et non dicitur agere in uirtute anime propter hoc quod ab ea recipiat uirtutem aliam per quam agat.

Ad ultimum dicendum quod secundum QVOSDAM, cum dicitur quod *hec tria*, scilicet *memoria, intelligentia et uoluntas, sunt una mens* etc., hec est *predicatio totius potestatiui de suis partibus* ita ut sit sensus 1580 quod hec sunt unius potentie seu mentis. Vel aliter et forte magis ad intentionem AVGVSTINI quod mens non accipitur ibi pro essentia anime, precipue cum beatus AVGVSTINVS dicat alibi quod *hec tria non sunt anima*, set accipiuntur ibi pro potentia superiore, que includit rationem et uoluntatem, ratio autem includit memoriam et 1585 intelligentiam. Et tunc secundum ALIQVOS sicut memoria et intelligentia non sunt due potentie distincte, ita ratio et uoluntas licet sint due potentie, non tamen sic sunt due ut differant in aliquo absoluto, set una et eadem res numero addita super essentiam anime est ratio et uoluntas, que dicitur mens sub diuersis respectibus 1590 realibus, qui quidem respectus reales habent inter se ordinem, sicut actus harum duarum potentiarum demonstrant; quorum actuum unus *Bo9rb* | ex necessitate alium presupponit. De hoc tamen forte inferius considerabitur utrum possit habere ueritatem.

Rationes autem in oppositum, licet uerum concludant, non tamen 1595 ex necessitate; patet enim ex supra dictis quod in prima equiuocatur actus et potentia, ut deductum fuit. Secunda etiam non cogit; non enim est necesse ut principium immediatum sit in eodem genere cum effectu; nulla enim potentia actiua uel passiuua est in genere actionis uel passionis, in quibus tamen generibus uidentur operationes reponi, que 1600 principiantur a potentiis actiuis et passiuis.

Bo11ra | Vtrum partes ymaginis differant realiter. Et primo queritur de memoria et intelligentia utrum sint diuerse potentie. Videtur quod sic, quia secundum has potentias assignatur ymago, que non esset expressa 1605 nisi essent tres potentie; non autem essent tres nisi memoria esset alia potentia ab intelligentia; quare etc.

Item ex memoria oritur intelligentia; nichil autem originatur a se ipso.

1610 Contra: Respectu eiusdem actus est eadem potentia; set eundem
 actum quem *AVGVSTINVS attribuit memorie*, scilicet retentionem
 specierum, *PHILOSOPHVS III De anima* attribuit *intellectui possibili*
 cum dicit quod *anima est locus specierum, non tota, set intellectus*, quia
 manifestum est eandem potentiam esse memoriam et intellectum uel
 1615 intelligentiam.

Intelligendum est quod opinio QVORVNDAM est quod memoria,
 prout est pars ymaginis, nominat potentiam realiter ab intellectu et
 uoluntate distinctam, quam quidem potentiam dicunt esse
 intellectum agentem. Duplex autem motiuum habent: unum quod
 1620 dictum est, quia nisi memoria esset potentia realiter distincta ab
 intelligentia, non esset ibi ymago Trinitatis, set tantum dualitatis. Alia
 ratio est quia quecumque NOS attribuimus memorie conueniunt
 intellectui agenti; duo enim conueniunt memorie: primum est quod
 continet species, secundum est quod ex ea originatur uel oritur
 1625 intelligentia. Primum dicitur III De anima; item secundum ei
 conuenit, quia intellectus agens est qui causat uniuersale, quod est
 motiuum intellectus; et ideo secundum ISTOS expressius apparet in
 istis potentiis ratio ymaginis si ponatur intellectus agens pars ymaginis,
 quia ratio parentis et gignentis uerissime conuenit intellectui agenti,
 1630 quia ipse format uerbum; unde dicunt quod *AVGVSTINVS* uocauit
 memoriam intellectum agentem; generare enim uerbum seu
 expressam notitiam de necessitate conuenit intellectui agenti et non
 intellectui possibili qualitercumque informato, quia intellectus
 possibilis subiectum est uerbi, impossibile autem est quod idem
 1635 respectu eiusdem sit efficiens et subiectum; et ideo impossibile est
 quod intellectus possibilis causet uerbum, set causatur in eo ab
 intellectu agente, non absolute, set prout coniungitur possibili
 informato speciebus. Et ideo, ut dicunt, memoria, ut est tertia pars

ymaginis, non includit alterum eorum precise, set includit utrumque, scilicet intellectum agentem, ut coniungitur possibili; nec negant ISTE 1640 quin intellectus possibilis recipiat species et retineat, et secundum hoc potest habere rationem memorie; set ut dicunt, istud non sufficit ad hoc quod sit tertia pars ymaginis, propter ea que dicta sunt. Et addunt quod cum ymago Trinitatis querenda sit in suprema parte anime, intellectus autem agens sit illud quod simpliciter est supremum inter 1645 superiores partes anime, inconueniens uidetur secludere eum ab ymagine.

ALII uero dicunt aliter, scilicet quod memoria et intelligentia, ut sunt due partes ymaginis, sunt realiter una et eadem potentia considerata sub diuersis officiis uel actibus, qui sunt tenere species et 1650 uti speciebus. Vtrumque declarant: primum, scilicet quod sunt una potentia, quia eiusdem est habere habitum et uti habitu et non alterius; eiusdem ergo est tenere speciem et uti ea; set primum pertinet ad memoriam, secundum uero ad intellectum; ergo memoria et intelligentia sunt una potentia. Quod autem hec diuersitas, scilicet 1655 officiorum uel actuum, sufficiat ad rationem diuersitatis partium ymaginis, declarant sic: cum ymago, ut supra dictum est, <sit> rei similitudo secundum speciem, secundum illud simpliciter est accipienda ymago | Trinitatis quod maxime accedit ad eius expressam 1660 representationem; diuine autem persone distinguntur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris neccentis utrumque; uerbum autem non potest formari sine actuali consideratione nec amor procedere nisi preuia cognitione. Et ideo, cum hec nomenclatur actus, manifestum est quod secundum actus simpliciter attenditur ymago Trinitatis et non secundum potentias nisi imperfecte et secundum 1665 quid. Ex quo ergo actus in eadem potentia re inueniuntur realiter diuersi, quorum unus ex necessitate presupponit alium, sicut intelligere presupponit habere speciem, et ita aliquam causalitatem habet actus primus respectu secundi et uterque istorum respectu tertii, scilicet ipsius uelle uel amare, manifestum est quod secundum hos 1670

attendetur ymago et ratione istorum attenditur secundum potentias quarum sunt isti actus, non obstante quod duo istorum actuum, scilicet habere speciem et uti ea, sint unius potentie, quia secundum potentias absolute non est accipienda ymago nisi ualde imperfecta, set
 1675 secundum actus potentialium. Vnde quia nec species recipitur in intellectu possibili nisi in lumine intellectus agentis abstrahentis eam, nec intellectus possibilis intelligit nisi irradiatus lumine intellectus agentis, nec uoluntas fertur nisi in aliquid quod cognitum est in lumine intellectus agentis, necesse est quod intellectus agens quantum
 1680 ad actionem suam pertineat ad ymaginem, non sicut aliquid ab aliis distinctum tenens locum unius partis, set sicut aliquid omnibus substratum per modum qui dictus est.

Hiis uisus patet responsio ad rationes utriusque partis.

Set numquid uoluntas est potentia realiter distincta ab intellectu?
 1685 Videtur quod non, quia ille potentie sunt eedem quarum est idem obiectum; set intellectus et uoluntatis est unum et idem obiectum (quod enim apprehendit intellectus, hoc uult uoluntas et non aliud); ergo etc. Si autem dicatur quod idem est obiectum intellectus et uoluntatis, set sub alia ratione, quia obiectum est uoluntatis sub
 1690 ratione boni, intellectus autem sub ratione ueri, diuersitas autem rationis in obiecto sufficit ad diuersificandum potentiam (lac enim est obiectum uisus et gustus, uisus in quantum est album, gustus autem in quantum est dulce), contra: rationes obiectorum per quas diuersificantur potentie sunt rationes reales quas diffinitiones indicant
 1695 et non sunt tantum rationes nominum, sicut in proposito exemplo ratio albi et dulcis in lacte; aliud enim re est albedo, aliud dulcedo, et ideo diuersitas harum rationum diuersificat potentias; rationes autem quas format intellectus ex diuersis habitudinibus rerum sunt rationes nominum eo quod secundum ipsas eidem rei imponuntur diuersa
 1700 nomina, et iste non diuersificant potentias, quia cum possint esse quasi infinite rationes quas intellectus format, sequeretur quod essent infinite potentie. Ratio autem ueri et boni sunt tales rationes nominum tantum; in re enim eadem res est ueritas et bonitas rei, set intellectus apprehendens eandem rem in comparatione ad se uel ad
 1705 appetitum imponit ei diuersa nomina, scilicet nomen ueri aut boni;

igitur ille rationes, cum sint tantum rationes nominum, non possunt arguere diuersitatem potentialium.

Item sicut cognitionem intellectiuam sequitur appetitus qui dicitur uoluntas, ita quamlibet cognitionem sequitur aliquis appetitus. Si ergo uoluntas est potentia distincta ab intellectu, sequitur quod quamlibet 1710 cognitiuam potentiam sequatur aliquis appetitus, qui erit potentia distincta ab aliis; hoc autem non ponimus, scilicet quod sint tot potentie appetitiue quot sunt potentie apprehensiue; quare etc.

In contrarium est PHILOSOPHVS II De anima, qui distinguit appetituum contra sensituum et intellectiuum in hoc innuens aliam 1715 esse potentiam appetitum sensituum a sensu et appetitum intellectiuum, qui dicitur uoluntas, ab intellectu.

Responsio: OMNES in hoc conueniunt quod uoluntas est alia potentia ab intellectu. Quomodo autem sit alia, est duplex opinio: una dicentium quod una res absoluta addita super essentiam anime est 1720 fundamentum duarum potentialium que sunt intellectus et uoluntas; hanc autem nominant mentem, licet mens aliud includat, puta intellectum agentem, qui etiam in absoluto differt ab intellectu possibili. Que quidem mens sub duobus respectibus realibus habet rationem realem duarum potentialium, scilicet intellectus et 1725 uoluntatis; et isti duo respectus ordinem habent adinuicem ita quod secundus de necessitate presupponit primum, sicut actus uoluntatis presupponit actum intellectus; et secundum hoc ratio et uoluntas in nullo absoluto differunt, immo sunt idem, et tota differentia eorum est per respectus. 1730

Hoc autem probant IPSI auctoritate et rationibus duabus. Prima est talis, quia non est intelligibile quod sit aliqua uirtus separata non utens organo corporeo et quod ipsa non sit actu intelligens seu intellectus; et ideo ponere uoluntatem esse aliquam naturam absolutam additam essentie anime, cum ipsa non sit utens organo corporeo, set sit 1735 separata, et cum hoc dicere eam non esse intellectum est implicare contradictionem.

Secunda ratio potest esse talis: NOS dicimus duplicem esse
 appetitum, unum naturalem, qui non sequitur cognitionem, et alium
 1740 animale, qui sequitur cognitionem; et hic est duplex secundum
 quod habemus duplicem cognitionem, unam sensitivam et aliam
 intellectivam. Secundum primum appetitum, scilicet naturalem,
 unaqueque res appetit suam perfectionem, secundum quod dicitur I
 Phisicorum quod *materia appetit formam* et unumquodque
 1745 imperfectum appetit perfici; isto etiam appetitu unaqueque res sibi
 appetit et non alii, quia per formam naturalem uel naturam
 quamcumque unaqueque res carens cognitione est id quod est et non
 aliud. Set appetitu cognitio non solum appetitur bonum potentie
 appetenti, set aliis potentiis et aliis a supposito appetente, quia
 1750 cognoscentia non solum sunt id quod sunt per formas suas, set sunt
 quodam modo alia per cognitionem. Ex hoc sic arguitur: appetitus
 animalis non differt a naturali nisi quia hic sequitur cognitionem, ille
 autem non sequitur; set naturalis appetitus non differt re ab eo cuius
 est, sicut appetitus materie non differt a materia; ergo appetitus
 1755 animalis non differt re a potentia cognitiva; set uoluntas est appetitus
 consequens intellectum; ergo non differt re ab intellectu.

Ad hoc etiam uidetur esse auctoritas beati AVGVSTINI X libro De
 Trinitate cap.^o 10, ubi dicit sic: *Hec igitur tria, memoria, intelligentia
 et uoluntas, quoniam non sunt tres uite, set una uita, non tres mentes, set
 1760 una mens, consequenter utique nec tres substantie sunt, set una substantia.
 Memoria quippe quod uita, mens et substantia dicitur, ad se ipsam
 dicitur; quod uero memoria dicitur ad aliud relatiue dicitur; hoc de
 intellectu quoque et uoluntate dixerim; intelligentia quippe et uoluntas ad
 aliquid dicuntur, uita est autem unaqueque ad se ipsam et mens et
 1765 essentia. Quocirca hec tria eo sunt unum quo una uita, una mens, una
 essentia, et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non
 pluraliter set singulariter dicuntur; eo uero tria quo ad se inuicem*

referuntur. Ex hiis expresse apparet quod hec tria in nullo absoluto differunt, set solum respectibus. Quod si uerum est, multo expressior est in eis ymago Trinitatis quam secundum oppositam opinionem. 1770

ALIIS uidetur quod cum *potentia* dicat *principium actus*, solus autem respectus nichil potest principiari, ideo necesse est quod intellectus et uoluntas et sensus et appetitus sensituius tantum sunt diuerse potentie quod differunt non in solis respectibus, set in aliquo absoluto. Quod confirmant ex alio, quia si sola diuersitas respectuum 1775 sufficeret ad diuersitatem potentiarum, tunc sicut sunt due potentie, intellectus scilicet et uoluntas, propter duos respectus ad actus subordinatos, ita memoria et intelligentia essent due potentie propter duos reales respectus ad duos actus inter se ordinatos. Sicut enim uelle 1780 presupponit intelligere, ita intelligere presupponit habere speciem et tamen non <dicimus> memoriam et intelligentiam esse duas potentias.

Iste due opiniones, etsi inter se discordent, tamen in solutione principalis questionis non discordant; utraque enim dicit uoluntatem esse aliam potentiam ab intellectu.

Et ideo respondendum est ad rationes in oppositum. Ad primam, 1785 cum dicitur quod ille potentie non sunt diuerse quarum obiectum est idem, dicendum quod hoc habet tantum ueritatem in potentiis que sunt eiusdem gradus uel generis, sicut sunt potentie apprehensiue inter se; in aliis autem, que non sunt eiusdem generis, non est uerum, sicut sunt potentie actiue respectu passiuarum uel appetitiue respectu 1790 apprehensiuarum. In hiis enim diuersus modus agendi et diuerse actiones circa idem obiectum arguunt diuersitatem potentiarum; uniuersale enim quod terminat operationem intellectus agentis inchoat operationem intellectus possibilis; et illud idem sub eadem reali ratione quod sensus apprehendit, appetitus sensituius appetit; et 1795 idem dico de uoluntate respectu intellectus. Vnde ratio illa que probat quod ratio ueri et ratio boni non sunt formales rationes obiectorum per quas potentie diuersificentur, bene procedit [etc.].

Ad secundam rationem dicendum quod si teneamus quod appetitus
 1800 differat in absoluto a potentia cognitiua, ut ponit secunda opinio,
 tunc dicitur quod appetitus sequitur cognitionem ratione sui generis,
 non autem ratione sue speciei. Et ideo, cum omnes potentie sensitivae
 sint unius generis, eis respondet tantum unus appetitus. Tenentes
 autem aliam opinionem necesse habent dicere quod tot sunt appetitus
 1805 quot sunt sensus. Et quod ita | sit, declaratur. Oportet enim appetitum *Boitva*
 sensitivum esse uirtutem organicam, quia sole potentie superiores sunt
 non organice. Aut ergo habet organum distinctum ab organis
 potentiularum apprehensiuarum aut non; primum non potest dici, quia
 non est assignare ubi sit illud organum, nec PHILOSOPHVS umquam
 1810 distinxit appetitum secundum subiectum ab aliis potentiis, set tantum
 ratione <obiecti>; oportet ergo quod appetitus habeat idem organum
 cum aliis potentiis, que cum sint multe, oportet quod et multi sint
 appetitus. Nec ualet si dicatur quod est una potentia sensitiva a qua
 ramificantur alie et illam unam sequitur appetitus sensitivus et
 1815 fundatur in eadem secundum subiectum et ideo est unus appetitus
 sensitivus et non multi, quia illa una potentia a qua TV dicis alias
 ramificari oportet quod habeat aliquem actum, quia cuilibet potentie
 est aliquis actus; actus autem illius potentie nobis est ignotus, quia
 potentie exteriores sufficienter iudicant de omnibus sensibilibus,
 1820 sensus autem communis iudicat de immutatione sensuum
 particularium et de diuersitate sensibilibus differentium secundum
 genus et sic de aliis potentiis. Que est ergo illa potentia et quis est
 actus eius? Cum omnino hoc sit ignotum, NOBIS uidetur quod fictio
 sit eam ponere. Scimus autem quod appetitus non fertur nisi in actu
 1825 cognitum et nisi preuia cognitione illius potentie quam appetitus
 sequitur. Cum ergo uideamus quod appetitus feratur in ostensum
 quacumque cognitione sine actu alterius potentie cognitiue, sicut
 appetimus dulce cognitum per gustum absque hoc quod uideamus
 ipsum et absque hoc quod iudicemus per sensum communem de
 1830 immutatione facta a dulci, manifestum est quod appetitus sequitur
 quamlibet cognitionem sensitivam et non unam tantum. Et ideo tot

oportet esse appetitus quot sunt potentie cognitiue; qui tamen secundum illam primam opinionem non differunt in fundamento a potentiis apprehensiuis, set solis respectibus.

ISTI autem conantur soluere rationes contrarie opinionis; dicunt 1835 enim quod ab eodem absolute non possunt diuersi actus egredi qui sunt omnino disparati nullum ordinem ad se inuicem habentes, quia tales actus eque immediate se habent ad potentiam. Vna autem potentia secundum absolutum, quamquam sit plures secundum respectus reales, quia tamen illud quod est principium est aliquid 1840 absolutum, ideo cum *ab uno non* possit egredi *nisi unum* immediate, a tali potentia non possunt elici diuersi actus inter se nullum ordinem habentes, set diuersi actus subordinati essentialiter in idem principium reduci possunt ordine quodam; tales autem actus sunt intelligere et uelle; et ideo ab eodem absoluto principiari possunt. Propter quod 1845 dicunt primam rationem non ualere.

Ad secundam rationem dicunt quod secundum ueritatem et intentionem AVGVSTINI prius expressam tantum differt memoria ab intellectu et eodem modo sunt diuerse potentie, sicut uoluntas et intellectus. Quod autem PHILOSOPHVS non sic fecerit mentionem de 1850 diuersitate eorum abinuicem, causa potest esse ista, quia actus memorie, qui est tenere speciem, secundum genus uidetur communis esse etiam inanimatis que aliquas formas in se retinent, propter quod minus uidetur esse actus anime; et quia inter omnes anime rationalis actus ille est maxime imperfectus et ordinatur ad alios duos, scilicet ad 1855 intelligere et uelle, sicut imperfectum ad perfectum.