

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio
prooemium

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[84833] In De divinis nominibus, pr. Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est quod ea quae de Deo in sacris Scripturis continentur, artificialiter quadrifariam divisit: nam in libro quodam, qui apud nos non habetur, qui intitulatur de divinis hypotyposibus idest characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent. Cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur, sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur. Sicut a primo bono sunt omnia bona et a primo vivo sunt omnia viventia et sic de aliis similibus. Et talia pertractat Dionysius in libro de divinis nominibus, quem prae manibus habemus. In quibusdam vero similitudo attenditur secundum aliquid a creaturis in Deum translatum. Sicut Deus dicitur leo, petra, sol vel aliquid huiusmodi; sic enim Deus symbolice vel metaphorice nominatur. Et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro quem de symbolica theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est et hoc ipsum quod Deus est omne id quod in creaturis invenitur excedit, quicquid in creaturis a nobis cognoscitur a Deo removetur, secundum quod in creaturis est; ut sic, post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuctus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum. Non solum enim Deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur, sed nec est talis vita aut essentia qualis ab intellectu nostro concipi potest et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum. De huiusmodi autem remotionibus quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus fecit alium librum quem intitulavit de mystica idest occulta theologia. Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis: primo, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus. Platonici enim omnia composita vel materialia, volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant, ergo, quod hic homo singularis sensibilis non est hoc ipsum quod est homo, sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis et alia huiusmodi. Sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellavit per se hominem, propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et principaliter hominem, in quantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato, per modum participationis. Sic etiam dici potest quod homo separatus sit super homines et

quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium, inquantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur. Nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum vel per se bonum vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est. Haec igitur Platoniorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei Christianae consona. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum aut superbonum aut principale bonum aut bonitatem omnis boni. Et similiter nominat ipsum supervitam, supersubstantiam et ipsam deitatem thearchicam, idest principalem deitatem, quia etiam in quibusdam creaturis recipitur nomen deitatis secundum quamdam participationem. Secunda autem difficultas accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat. Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum quae, licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite I ad caput II

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

Lectio 1

[84834] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 1 In hoc igitur libro, qui de divinis nominibus inscribitur, more eorum qui artificiose scientias tradiderunt, primo, praemittit quaedam necessaria ad sequentem considerationem; secundo, incipit prosequi principale intentum in 3 cap. quod incipit ibi: *et primam* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit rationem divinorum nominum; secundo, ostendit quod nomina, de quibus in hoc libro tractatur, sunt communia toti Trinitati; et hoc 2 cap. quod incipit ibi: *thearchicam totam essentiam* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, continuat se ad praecedentem librum, ubi alloquens beatum Timotheum, dicit quod *post theologicas hypotyposes*, idest divinas distinctiones quibus personae in Trinitate ad invicem distinguuntur, transibit *ad reserationem*, idest manifestationem *divinorum nominum*, secundum suam possibilitatem. Perfecte enim ea exponere supra hominem esse videtur. Secundo, ibi: *esto* et cetera, incipit praemittere quaedam necessaria ad sequens opus. Praemittit autem duo: primo quidem, modum procedendi in hoc opere, hoc enim necessarium est praescire in qualibet doctrina. Secundo, ostendit rationem divinorum nominum de quibus in hoc libro intendit; ibi: *has sequentes* et cetera. Et haec duo satis exprimuntur in titulo huius capituli qui sic se habet: *quae sermonis intentio*, quantum ad primum; et *quae de divinis nominibus traditio*, quantum ad secundum. Circa primum, duo facit: primo, ostendit ex quibus procedendum sit in hoc opere; secundo quae sint tradenda; ibi: *igitur universaliter* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit ex quibus sit procedendum in hoc opere, quia non est innitendum rationi humanae, sed revelationi divinae, accipiens hoc ab apostolo qui dicit I Corinth. 2: *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis (...): sed in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes*. Et hoc est quod dicit: *esto autem*, idest sit, *et*, idest etiam, *nunc lex eloquiorum*, idest quae in sanctis Scripturis traditur, *praedefinita*, idest praedeterminata, *a nobis*, sicut olim fuit ab apostolo; quae quidem lex est: *nos asseverare*, idest astruere vel manifestare *veritatem dictorum de Deo, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*, idest non innitentes, sicut principalibus mediis ad probandum propositum, principiis humanae sapientiae, quae secundum naturalem rationem procedit, *sed in demonstratione virtutis theologorum*, idest eorum qui Scripturam canonicam tradiderunt, scilicet apostolorum et prophetarum, *virtutis*, dico, *motae a spiritu*, scilicet sancto. Innititur enim, in sua doctrina, Dionysius auctoritate sacrae Scripturae, quae robur habet et virtutem secundum quod apostoli et prophetae moti sunt ad loquendum a spiritu sancto eis revelante et in eis loquente. Secundo, inducit praedictae legis rationem; ibi: *secundum quam* et cetera. Et virtus suae rationis talis est: in illis doctrinis, principiis humanae sapientiae inniti possumus in quibus ea traduntur quae hominibus cognoscibilia sunt et dicibilia et ab his qui habent doctrinam illam et cognosci et dici possunt. Sed in doctrina fidei proponuntur quaedam homini ignota et indicibilia quibus habentes fidem inhaerent, non cognoscendo aut

perfecte verbo explicando, licet certius eis inhaereant et altior sit huiusmodi inhaesio quam aliqua cognitio naturalis. In doctrina igitur fidei non possumus inniti principiis humanae sapientiae. Et hoc est quod dicit: *secundum quam*, scilicet virtutem revelationis procedentis a spiritu sancto in apostolos et prophetas, nos per fidem *coniungimur ineffabilibus et ignotis*, idest veritati divinae quae excedit omnem humanam locutionem et cognitionem. Nec fides sic coniungit eis ut faciat ea ab homine credente cognosci et loqui sicut sunt, hoc enim esset apertae visionis, sed coniungit *ineffabiliter et ignote: videmus enim nunc per speculum* ut dicitur I Corinth. 13. Et ne aliquis hanc coniunctionem despiceret propter sui imperfectionem, subiungit: *secundum meliorem unionem nostrae rationalis et intellectualis virtutis et operationis*, idest supra virtutem et operationem nostrae rationis et intellectus, ut ponatur genitivus pro ablativo, more Graecorum. Altioribus enim per fidem coniungimur quam sint ea ad quae ratio naturalis pertingit et certius adhaeremus, quanto certior est divina revelatio quam humana cognitio. Dicit autem: *rationalis et intellectualis*, quia eorum quae naturaliter cognoscimus, quaedam per se a nobis conspiciuntur absque aliqua investigatione et eorum proprie est intellectus; quaedam vero cognoscuntur per inquisitionem et horum est ratio. Dicit autem: *operationis et virtutis*, quia multa cognoscimus virtute, quae actu non speculamur. Deinde, cum dicit: *igitur universaliter* et cetera, ostendit quae sunt tradenda in hac doctrina; et primo, ponit propositum; secundo, manifestat ipsum; ibi: *nam supersubstantialem scientiam* et cetera. Propositum autem concludit ex praemissis. Hoc enim et in scientiis humanis observatur, quod principia et conclusiones sunt ex eodem genere. Sic igitur principia ex quibus procedit haec doctrina sunt ea quae per revelationem spiritus sancti sunt accepta et in sacris Scripturis habentur: hoc est ergo quod concludit, quod nullo modo aliquis debet audere *dicere*, ore, *nec etiam cogitare aliquid de occulta deitate supersubstantiali*, quae est super omnem substantiam, et per hoc est occulta nobis quibus creatae substantiae sunt proportionatae ad cognoscendum et per consequens ad loquendum, *praeter ea quae nobis divinitus ex sanctis eloquiis sunt expressa*, idest, exprimuntur per sancta eloquia. Signanter autem non dicit: in sanctis eloquiis, sed *ex sanctis eloquiis*, quia quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura. Deinde, cum dicit: *nam supersubstantialem scientiam* et cetera, inducit rationem ad manifestandum propositum; et primo, ponit rationem; secundo, probat quaedam quae in ratione supponit; ibi: *etenim* et cetera. Virtus ergo suae rationis talis est: de eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare nisi in quantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur. Et hoc est quod dicit quod *convenit ipsi*, scilicet Deo soli, *attribuere supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis*, idest supersubstantialitatis divinae ignoratae; *quae* quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum, quia scilicet *est super rationem et intellectum* creatum et super *ipsam substantiam* creatam quae est obiectum commensuratum intellectui creato, sicut essentia increata est proportionata scientiae increatae. Et ideo sicut essentia divina est supersubstantialis, ita et eius scientiam *supersubstantialem* dixit. Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse. Ne tamen omnino simus in Dei ignorantia constituti, subiungit: nos, dico, convenit rationem *respicentes*, per spiritualem contemplationem, *ad superius*, idest ad id quod supra nos est, scilicet Deum, tendere, *quantum radius thearchicorum eloquiorum seipsum immittit*, idest se extendit, *ad superiores splendores*, idest ad veritates intelligibiles divinarum. Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima veritate, quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possumus videre Dei essentiam aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit aut Angeli aut beati eius essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram, intelligibilia divinarum, lumine sacrae Scripturae manifestantur. Et sic, dum nos non plus extendimus ad agnoscendum divina, quam lumen sacrae Scripturae se extendit, *simus* per hoc *constricti*, quasi certis limitibus coarctati, *circa divina*, quadam *temperantia et sanctitate: sanctitate* quidem dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus; *temperantia* vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, manifestat quae supposuerat in hac ratione: et primo quidem, quod Deus soli sibi sit notus, nobis autem occultus; secundo, manifestat modum quo divina cognitio nobis communicatur; ibi: *non tamen incommunicabile est* et cetera. Primum ostendit dupliciter: primo quidem, rationibus; secundo, auctoritatibus; ibi: *etenim sicut ipsa de seipsa*. Ponit autem, primo, duas rationes; quarum prima talis est: divina revelantur a Deo secundum proportionem eorum quibus revelantur; sed cognoscere infinitum est supra proportionem intellectus finiti; non

ergo hoc ipsum quod Deus est, ex divina revelatione a quocumque cognoscitur. Et hoc est quod dicit: quaedam divina revelantur a Deo et inspiciuntur a nobis, secundum proportionem mentium uniuscuiusque. Et hoc dico: si convenit aliquid credere theologiae, idest sacrae Scripturae omni-sapientis et verissimae. Dicit enim Matth. 25: dedit (...) unicuique secundum propriam virtutem. Et notandum quod ponit duo ex quibus habetur quod sacrae Scripturae sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur ex duobus contingit: aut quia est vel reputatur ignorans aut quia est vel reputatur mendax. Unde, cum sacra Scriptura sit omni-sapientis et verissima quia revelata et tradita a Deo qui est veritas et omnia sciens, maxime sacrae Scripturae est credendum. Et hoc dico, thearchica, idest divina, bonitate segregata a mensuratis, idest a finitis, immensuratione, idest infinitate divinae essentiae, non quidem ut nullo modo cognoscatur sed ut non comprehendatur. Et propter hoc addit: sicut incomprehensibilem. Nam a beatis quidem mente attingitur divina essentia non autem comprehenditur. Et hoc quidem facit Deus in iustitia salutari. In hoc enim ratio distributivae iustitiae consistit quod detur unicuique secundum suam conditionem. Et sicut per ordinem distributivae iustitiae constitutae a principe civitatis, salvatur totus ordo politicus, ita per hunc ordinem iustitiae salvatur a Deo totus ordo universi; hoc enim subtracto omnia confusa remanent. Et hoc quidem facit ut decet Deum; eum enim decet sua bonitate salvare quos condidit. Secundam rationem ponit ibi: sicut enim incomprehensibilia et cetera, quae talis est: superior gradus entium comprehendere non potest per inferiorem, sicut intelligibilia comprehendere non possunt perfecte per sensibilia, nec simplicia per composita, nec incorporea per corporalia; sed Deus est super omnem ordinem existentium; ergo per nihil existentium comprehendere potest. Et hoc est quod dicit: sicut enim intelligibilia sunt incomprehensibilia et incontemplabilia a sensibilibus, idest per sensibilia; et simplicia et infigurabilia per ea quae sunt in compositione et figura, idest quae sunt composita et figurata (non enim est figura nisi compositorum); et sicut carentia seu privatio formae, scilicet corporalis, rerum incorporalium, quae quidem carentia seu privatio est intangibilis et infigurabilis, idest ipsa incorporalia, quae carent forma et sunt intangibilia et infigurabilia (ut intelligamus poni abstractum pro concreto) sunt incomprehensibilia et incontemplabilia formati secundum figuras corporum, idest ipsis corporibus sic, inquam, hoc est, secundum eandem rationem veritatis, superponitur unitas, idest Deus, qui est ipsa unitas quasi existens unus per suam essentiam, quae est supersubstantialis, superponitur substantiis et quae est super mentem superponitur mentibus, idest intellectualibus spiritibus; et ipsum bonum, scilicet Deus, quod est super deliberationem, idest super omnem rationem, est indeliberabile omnibus deliberationibus, idest non investigabile aliqua ratione creata et quod est super verbum, idest super omnem locutionem creaturae, est ineffabile, idest indicibile, omni verbo creato. Ubi quatuor tetigit, scilicet: substantias, quae sunt obiecta cognitionis; mentem, idest intellectum simplicem; deliberationem, idest rationem inquirentem, quae pertinet ad virtutes cognoscitivas; et verbum, quod pertinet ad manifestationem cognitionis. Ponit autem haec quatuor quia non solum intendit ostendere quod Deus non possit per aliquam virtutem cognoscitivam comprehendere aut locutione perfecte manifestari, sed quod neque per aliquod obiectum creatum vel per quamcumque similitudinem creatam. Unde et in exemplis quae ponit, non dicit quod intelligibilia sint incomprehensibilia sensibus, sed sensibilibus quia per sensibilia intelligibilia comprehendere non possunt. Et eadem ratio est de aliis. Et attendendum est quod non solum dixit quod intelligibilia sint incomprehensibilia sensibilibus, sed etiam incontemplabilia, quia per ea quae sunt inferioris ordinis, non solum comprehendere non possunt ea quae sunt superioris, sed neque contemplari. Tunc enim per aliud contemplamur, cum per unum possumus essentiam illius videre ut sciamus de eo quid est. Comprehenditur autem illius essentia cum ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Qui enim conclusionem demonstrabilem medio probabili cognoscit, etsi eam aliquo modo contempletur, non tamen eam comprehendit quia non pertingit ad perfectum modum suae cognitionis. Sic, igitur, Deus incomprehensibilis quidem est omni intellectui creato, quia est super omnem mentem et rationem, utpote plus habens de claritate veritatis in sua essentia, quod ad eius cognoscibilitatem pertinet, quam aliquod creatum de virtute ad cognoscendum. Unde nulla creatura potest pertingere ad perfectum modum cognitionis ipsius, quem nominavit supersubstantialem scientiam, et hoc esset eum comprehendere. Potest tamen intellectus creatus eius essentiam contemplari aliquo modo attingendo, non tamen per aliqua obiecta vel species vel quascumque similitudines creatas, quia nullum horum potest manuducere in divinam essentiam, multo minus quam corpus in incorpoream essentiam. Sic igitur, secundum rationem Dionysii oportet dicere quod Deus et incomprehensibilis est omni intellectui et incontemplabilis nobis in sua essentia, quamdiu nostra cognitio alligata est rebus creatis, utpote nobis connaturalibus; et hoc est in statu viae. Et quia Deum unitatem vocaverat, ne aliquis credat quod sit unitas formaliter rebus inhaerens, quasi in ipsis

rebus participata, ad hoc excludendum subiungit: *unitas*, scilicet per se subsistens, *unificans omnem unitatem*, idest diffundens unitatem in omnibus, quae quocumque modo unitatem participant. Deinde, quia Deum nominaverat unitatem supersubstantialem et bonum super mentem, posset aliquis credere quod Deus nullo modo posset dici substantia aut mens aut aliquid huiusmodi et ideo, ad hoc excludendum subdit quod Deus est quidem *substantia sed supersubstantialis*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum, et hoc significat quod dicit, quod Deus est *supersubstantialis substantia*; et similiter quod subdit quod est *intellectus non-intelligibilis*, idest non quales sunt intellectus qui intelliguntur a nobis; *et est verbum non-dicibile*, idest non qualia sunt verba quae a nobis dicuntur. Sicut autem nomina a nobis imposita, de Deo dici possunt secundum quod aliqua similitudo est creaturarum ad Deum, ita secundum quod creaturae deficiunt a repraesentatione Dei, nomina a nobis imposita a Deo removeri possunt et opposita eorum praedicari. Unde subdit quod Deus sic dicitur ratio, quod potest dici et *irrationabilitas*; et sic dicitur intellectus, quod potest dici *non-intelligibilitas*; et sic dicitur verbum, quod potest dici *innominabilitas*; non quidem propter hoc quod haec ei deficiant, sed quia *secundum nihil existentium est existens*, idest non existit secundum modum alicuius rei existentis; *et ipse quidem est causa existendi omnibus*, transfundens in omnia aequaliter suam similitudinem, ut sic ex nominibus creatorum nominari possit; *ipsum autem est non-existens*, non quasi deficiens ab essendo, sed *sicut supra omnem substantiam existens*; et est innominabilis, *sic ut ipsum de seipso proprie et scienter enuntiet*, idest secundum proprietatem sui esse et secundum perfectam sui ipsius scientiam, quo modo nullus eum enuntiare potest. Ex iam dictis, principalem conclusionem infert cum subdit: *de hac igitur, sicut dictum est, supersubstantiali et occulta deitate, non est audendum dicere neque cogitare aliquid praeter illa quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*; quod est supra expositum. Deinde, cum subdit: *etenim sicut ipsa et cetera*, quod supra rationibus ostendebatur, ostendit auctoritate, cum dicit quod: *ipsa*, deitas, *de seipsa in sacris eloquiis tradidit, sicut decet bonam*, idest bonitatem eius, ut veritatem, scilicet, de seipsa tradat; hoc inquam, *tradidit*, quod *omnibus existentibus scientia et contemplatio ipsius est in via*, idest nullus ad eam accedere potest, non quidem qualicumque scientia vel contemplatione, sed qua quod quid est scitur vel contemplatur de ea quod quid est; quae quidem est scientia comprehensiva substantiae ipsius. Et haec *quidem scientia* vel contemplatio ea ratione est in via, quia *est ab omnibus segregata supersubstantialiter*, idest secundum supersubstantialem deitatis excessum. Ei enim soli competit de se cognoscere quod quid est. Et hoc praecipue videtur sumptum ex hoc quod dicitur Exod. 33: *non videbit me homo et vivet* et I Tim. 6: *lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest. Et multos theologorum invenies laudavisse ipsum non solum sicut invisibilem et incomprehensibilem, sed etiam sicut inscrutabilem et non investigabilem*, secundum illud Iob II: *forsitan vestigia Dei comprehendes* et Rom. II: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius*. Et quare dicatur non-investigabilis, consequenter exponit: *sicut non existente ullo vestigio eorum qui transierunt ad occultam infinitatem ipsius*. Superfluit autem ibi una negatio; et loquitur secundum proprietatem vocabuli: nam investigare proprie est per vestigia alicuius euntis per viam, ad viae terminum perducere. Sic igitur deitas investigari posset, si aliqui accedentes ad cognitionem ipsius aliqua documenta, quasi vestigia quaedam, nobis reliquissent per quae ad videndum Deum accedere possemus. Sed hoc non est: vel quia nulli transierunt in ipsum, si referatur ad visionem comprehensivam, vel quia illi qui transierunt ad videndum Deum per essentiam, sicut beati omnes, non potuerunt nobis exprimere ipsam divinam essentiam. Unde et Paulus raptus ad tertium coelum, dicit se audivisse *arcana verba, quae non licet homini loqui*, II Corinth. 12. Sic igitur triplicem modum cognitionis excludit: primum quidem, illum quo aliquid per seipsum videtur et hoc cum dicit deitatem: *invisibilem*; secundo, modum quo aliquid cognoscitur per inquisitionem rationis et hoc cum dicit eam *inscrutabilem*: scrutari enim inquisitionem importat; tertio, modum quo aliquid cognoscitur ab alio addiscendo, per hoc quod dicit *non-investigabilem*. Deinde, cum dicit: *non tamen* et cetera, manifestat quomodo occultae deitatis cognitio aliis communicatur. Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret, cum de ratione boni sit quod se aliis communicet. Et ideo dicit

quod licet supersubstantialis Dei scientia soli Deo attribuenda sit, tamen, cum Deus sit ipsum bonum, non potest esse quod non communicetur alicui existentium. Nec tamen ita communicatur eius cognitio aliis sicut ipse seipsum cognoscit; *sed ipse collocans*, idest firmiter conservans *singulariter in seipso supersubstantialem radium*, idest supersubstantialem veritatis suae cognitionem sibi soli reservans, *superapparet*, quasi dicat, sursum apparet, *benigne*, quasi non ex necessitate sed ex gratia, *proportionabilibus illuminationibus*, idest secundum proportionales illuminationes, *uniuscuiusque existentium*, quasi dicat: suae bonitatis ratio hoc habet ut, reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia, aliquem modum cognitionis, secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscuiusque. Et non solum superapparet et illuminat, sed etiam hoc ipsum quod inferiores mentes illuminatae, utentes dato lumine ad ipsum cognoscendum accedunt, ab ipso est. Et hoc est quod subdit quod *extendit sanctas mentes ad contemplationem ipsius possibilem* eis, quia, sicut supra dictum est aliquo modo est omnibus contemplabilis. Et quia qui contemplantur ipsum quodammodo unum cum ipso efficiuntur (secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu) et per consequens ei assimilantur utpote ab ipso informati, subdit: *et communionem et assimilationem*. Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium quae in Deum extenduntur: quarum prima est quod, secundum quod est eis licitum ex concessione divina et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad ipsum ingerunt. Unde subdit: *quae*, scilicet mentes, *ipsi*, idest Deo, *se immittunt sicut fas est et ut decet sanctos*, ita scilicet quod *neque ad superius* aliquid ex superbia *praesumunt*, scilicet super id quod est eis datum *convenienter* secundum Dei apparitionem sive revelationem, *neque iterum prolabantur ad inferius*, idest non deiiciunt se infra id quod eis datum est, *ex subiectione ad peius*, idest ex quadam pusillanimitate, qua relictis melioribus, peioribus inhaereant. Secunda conditio sanctarum mentium est quod *firme et indeclinabiliter extenduntur ad radium ipsius supersplendentem*, idest ad veritatem eis desuper manifestatam, ut firmitas referatur ad certitudinem et indeclinabilitas ad immobilitatem. Tertia conditio est quod affectum amoris, divinis manifestatis exhibeant; et hoc est quod subdit: *et commensurato amore convenientium illuminationum*, ita scilicet quod affectus eorum circa ea insistas quae secundum eorum mensuram eis sunt data, per quae elevantur in divina alis spiritualibus scilicet contemplationibus intellectualibus, *cum reverentia sancta et caste et sancte*: reverenter quidem, inquantum se abstinent ab aliis quae supra eos sunt; *caste* autem, inquantum inferioribus non se detinent; *sancte* vero, inquantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent.

Lectio 2

[84835] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 2 Postquam Dionysius ostendit modum huius doctrinae quantum ad ea quae traduntur in ipsa et ex quibus procedit, hic incipit prosequi de ratione divinorum nominum, de quibus in hoc libro intendit: et primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina possumus accipere; secundo, qualiter Deus nominari possit; ibi: *omnium quidem* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipiamus; secundo, ostendit quomodo, post huiusmodi cognitionem, hoc ipsum quod Deus est remanet nobis occultum; et hoc, ibi: *nunc autem* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit qualis cognitio de Deo per divina nomina accipi possit; secundo, assignat differentiam huius cognitionis ad cognitionem quae erit in patria; ibi: *haec et nos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus; secundo, ostendit hoc quasi exemplariter, per quaedam Dei nomina; ibi: *haec autem* et cetera. Dicit ergo primo quod nos *sequentes has*, scilicet praedictas *thearchicas*, idest divinas *leges*, ut scilicet commensurate secundum nostram mensuram et firmiter et cum amore, divinis illuminationibus nos immittamus; *quae* quidem *leges* non solum homines sanctos, sed etiam *gubernant supercoelestium ordinum et substantiarum sanctos ornatus*, idest, ornant pulchras et ordinatas dispositiones Angelorum; *venerantes* per hoc *et occultum* deitatis, *quod quidem est super mentem et substantiam, reverentiis mentis inscrutabilibus*, idest habitis ad Deum in hoc quod non scrutamur occulta Dei; *et sanctis*, quia talis reverentia ad sanctitatem pertinet; et *venerantes indicibilia* deitatis *casto silentio*, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus; et hoc quidem ex sanctitate et castitate animi provenit, non se extra suas metas extendentis; sic, inquam, venerantes divina, secundum sequelam divinarum legum, *extendimur ad splendores nobis illucentes in sanctis eloquiis*, idest ad veritates sacrae Scripturae hominibus revelatas *et ab ipsis* sacrae Scripturae splendoribus, *illuminamur ad thearchicos hymnos*,

idest ad divina nomina, quibus Deus laudatur, cognoscenda. Per haec enim scimus laudare Deum viventem, bonum et alia huiusmodi, quae hic nobis de Deo in Scripturis sacris traduntur; nos, inquam, *illuminati ab ipsis* hymnis, *supermundane*, idest super virtute naturalis rationis et quodammodo *configurati ad sanctas enuntiationes hymnorum*, idest divinarum laudum quae traduntur in Scripturis per divina nomina, in quantum scilicet eorum fide informamur. *Illuminati*, inquam, *et figurati* ad hoc, scilicet, quod per huiusmodi hymnos videamus, secundum nostram mensuram, *thearchica*, idest divina *lumina nobis data* et ad hoc quod laudemus *principium* totius *sanctae apparitionis luminis* spiritualis; quod quidem principium non solum spirituale lumen tradit mentibus, sed universaliter *bonum*, *sicut ipsum principium de seipso* tradit in sacris *eloquiis*; in Psalmo 103: *aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Lucae II dicitur: *pater vester de coelis, dabit spiritum bonum petentibus se*. Est igitur sensus praemissorum, quod desistamus a perscrutatione divinorum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognovimus, scilicet: diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis, utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis et principium huius diffusionis esse Deum. Et hoc quidem principium non cognoscimus per divina nomina sicuti est, hoc enim est indicibile et inscrutabile, sed cognoscimus eum ut principium et ut causam. Et ad manifestandum huius principii rationem, primo ponit quaedam quae pertinent ad universalem rationem principii, cum dicit: *sicut quod est omnium causa et principium*, ut causa referatur ad finem, quae est prima causarum et principium ad causam agentem, a qua incipit operatio et motus. Consequenter autem ponit quae pertinent ad rationem principii respectu determinatorum effectuum: et primo, quantum ad institutionem rerum, cum dicitur: *et substantia et vita*, quia scilicet, per hoc principium existunt omnia existentia et vivunt omnia viventia; deinde, quantum ad meliorationem rerum in spiritualibus quae quidem secundum tria attenditur, idest, secundum purgationem, illuminationem et perfectionem. Haec autem tria ab Angelis quidem complentur secundum intellectum tantum: qui quidem purgant, nescientiam removendo; illuminant intellectum, auxilium praebendo ad cognoscendum veritatem; perficiunt autem dum ad cognitionem veritatis perducunt. Perfectio enim rei consistit in hoc quod pertingat ad finem. Unde in VII cap. angelicae hierarchiae dicitur quod *purgatio, illuminatio, perfectio est divinae scientiae assumptio*. Sed ad Deum pertinet non solum intellectum, sed etiam voluntatem mutare in melius et quantum ad hoc loquitur hic de purgatione, illuminatione, et perfectione. Ponit autem quinque ad purgationem pertinentia. Cum enim peccatum quo inquinatur voluntas, contingat ex hoc quod homo, propter bonum temporale, ab incommutabili bono avertitur, primum in purgatione voluntatis est quod voluntas ad bonum incommutabile reducatur; et quantum ad hoc dicit quod divinitas est *revocatio et resurrectio decidentium ab ipsa*, scilicet per peccatum. Et ponit revocationem et resurrectionem, quia non solum attrahit nos, quod est revocare, sed etiam dat vires ut revocati surgamus. Secundum autem est, quod ex hoc quod placet voluntati humanae Deus, derelinquat illud commutabile bonum propter quod a Deo recessit; et quantum ad hoc dicit quod Deus est *renovatio et reformatio eorum quae sunt prolapsa ad corruptivum deiformis*, idest, divinae similitudinis in nobis; hoc autem est peccatum. Contingit autem, dum alicui incipit Deus placere et peccata displicere, quod a principio quamdam titubationem mentis patiat, nunc huc nunc illuc tractus, unde indiget ut in uno collocetur; et quantum ad hoc, tertio, dicit quod Deus est *collocatio sancta eorum quae moventur secundum quamdam immundam commotionem*. Ulterius autem indiget homo, postquam est collocatus in uno, ut in illo firmetur, ne per tentationes facile ab illo statu removeatur; et quantum ad hoc dicit, quarto, quod est *firmatio stantium*. Ulterius autem necesse est quod homo ad meliora proficiat; et quantum ad hoc, quinto, dicit quod est *suscitativa manuductio sursum actorum*, idest eorum quae sursum aguntur, idest proficiunt, *ad ipsam*, scilicet deitatem. Dicitur autem suscitativa manuductio, quia non solum porrigit manum auxilii volentibus proficere, sed etiam ad proficiendum excitat. Post haec igitur quinque, quae ad purgationem pertinent, subdit de illuminatione, cum dicit: *et eorum quae illuminantur, illuminatio*, quae quidem illuminatio intelligitur quantum ad hoc quod lumen suae gratiae tradit sive ad perfectionem intellectus sive ad perfectionem affectus. Et ulterius subdit de perfectione, quam quidem tangit dupliciter: primo, quidem, secundum quod aliquid perfici dicitur per hoc quod attingit finem proximum, puta iustitiam vel qualemcumque virtutem; et hoc cum dicit: *et eorum quae perficiuntur perfectionis principatus*, respectu propriae perfectionis, quia quaecumque est propria rei perfectio, principaliter praeexistit in Deo, sicut regimen civitatis principaliter praeexistit in principe. Quantum vero ad consecutionem ultimi finis, dicit: *et eorum quae deificantur thearchia*, idest principalis deitas. Dicitur enim creatura rationalis

deificari per hoc quod, suo modo, Deo unitur; ut sic, ipsa deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundo vero et participative his qui deificantur. Ulterius autem, ponit ea quae pertinent ad meliorationem communiter omnium. Est autem considerandum quod duplex processus invenitur in rebus, scilicet: resolutionis et compositionis; et secundum utrumque, tendunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis, tendunt res a compositione in simplicitatem quae summe est in Deo; et quantum ad hoc dicit quod est *eorum quae simplicificantur simplicitas*. Secundum autem viam compositionis, tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum. Unitas autem primo est in Deo; et quantum ad hoc dicit, *et eorum quae uniuntur unitas*. Non solum autem a Deo communicatur rebus quod in se subsistant et meliorentur, sed etiam quod aliis sint principium seu causa existantiae et meliorationis; et quantum ad hoc, subdit quod est *supersubstantialiter superprincipale principium universi principii*. Non enim eodem modo est principium quo alia, sed eminentius; sic enim eminentius habet esse. Et ut universos Dei effectus simul comprehendat, subdit quod est *bona traditio occulti*. Manifestum est enim quod quaecumque in creaturis sunt, in Deo praeexistunt eminentius. Sed creaturae quidem manifestae sunt nobis, Deus autem occultus. Sic igitur, secundum quod rerum perfectiones a Deo per quamdam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum eius quod erat occultum; et hoc fit *secundum quod est conveniens*, scilicet, secundum proportionem determinatam uniuscuiusque. Et quia dixerat quod Deus est substantia et vita omnium, ne aliquis intelligeret quod Deus esset essentia aut vita formalis veniens in compositionem rerum, hunc perversum intellectum excludit, cum subdit: *et, ut simpliciter dicatur*, id est universaliter dicatur, *vita viventium et substantia*, id est essentia *existentium*, qui est *principium agens et causa fontalis omnis vitae et substantiae*, non quidem propter suam necessitatem, sed *propter bonitatem ipsius, quae existantia et deducit ad esse et continet*, id est conservat ea in esse. Et sicut exponit de substantia et vita, ita intelligendum est et de omnibus consequentibus, ut scilicet Deus intelligatur esse revocatio et reformatio rerum et simplicitas et unitas et alia quae supra dixit, in quantum horum est principium et causa. Deinde, cum dicit: *haec autem a divinis eloquiis memoramus* et cetera, manifestat per quaedam divina nomina in Scripturis posita, quod ex divinis nominibus praedictam cognitionem de Deo capiamus; et dicit quod haec quae supra dicta sunt scilicet quod per divina nomina Deus cognoscatur ut principium et causa, non ex nobis ipsis dicimus, sed a divinis eloquiis accipiendo commemoramus *et, ut sic dicatur, omnem sanctum hymnum*, id est laudem Dei, *theologorum, invenies*, si diligenter in Scripturis scruteris, *dividentem*, id est distinguentem, *nominationes Dei ad bonos thearchiae processus*, id est secundum processus perfectionum, quae ex divina bonitate in creaturas proveniunt. Quod enim Deus dicatur bonus, vivus, sapiens et multis aliis nominibus nominetur, non est ex aliqua multitudine seu diversitate in eius natura existente (quia omnia haec in eo unum sunt), sed ex diversis perfectionibus creaturarum accipimus diversa nomina, quae attribuimus Deo sicut primo principio omnium horum processuum; et hoc *manifestative et laudative: manifestative*, quidem, in quantum Deus nobis per suos effectus innotescit et in quantum per huiusmodi nomina, Deo attributa, nobis manifestantur huiusmodi perfectiones esse in rebus a Deo; *laudative*, vero, in quantum hoc totum ad Dei pertinet bonitatem, quod rebus perfectiones communicantur. Et hoc, primo exponit in nomine unitatis, subdens quod *ferre in omni theologico negotio*, id est in omni libro theologiae, *videmus thearchiam*, id est deitatem, *laudatam sicut monadem et unitatem*; quae duo idem significare videntur, cum unum sit Graecum et aliud Latinum. Quod quidem nomen unitatis Deo videtur maxime attribui propter duo: primo quidem, propter quod in seipso est; et hoc tangit cum dicit, *propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis*. Ratio enim unitatis in impartibilitate consistit; unum enim est ens quod non dividitur. Contingit autem aliqua non dividi in actu, quae dividuntur in potentia, sicut linea aut domus, quorum utrumque potest dici unum, sed non simpliciter. Aliquid vero est indivisum non solum actu, sed etiam potentia, ut unitas et punctus; et haec possunt dici non solum unum, sed etiam simplicia. In Deo autem utraque indivisibilitas consistit, quia non dividitur actu nec potentia; et ideo signanter dixit: *propter simplicitatem et unitatem* et addit: *supernaturalis impartibilitatis*, quia nulla simplicitas aut unitas naturalium rerum, divinae simplicitati et unitati comparari potest. Secundo, vero, nomen unitatis attribuitur Deo propter hoc quod rebus unitatem communicat; et hoc est quod subdit: *ex qua*, scilicet unitate divina, *ut unifica virtute* mirifica, duo nobis proveniunt: quorum primum est quod nos *unimur*, id est quamdam unitatem habemus, secundum quod dicitur unus homo aut unum animal; secundum est quod, cum unitas nostra non sit ita perfecta quod omnem diversitatem excludat, ipsa etiam quae sunt diversa in nobis, ad quamdam unionem reducuntur, secundum quod etiam ea quae sunt simpliciter diversa in creaturis, unum quodam ordine sunt, ut sic saltem, Dei unitatem imitentur; et hoc est quod dicit, quod nos *congregamur ad quamdam monadem*,

idest unitatem, *deiformem*, idest, Deo similem, quantum ad ea quae iam facta sunt unum; *et ad quamdam unionem Dei imitativam*, quantum ad ea quae fiunt unum; et hoc, *conclusis alteritatibus* idest diversitatibus, *nostris divisibilibus*, idest quae ex aliqua divisione contingunt, *supermundane*, idest, supermundana virtute. Vel hoc quod dicit, *unimur*, potest referri ad hoc quod unumquodque in se est unum; quod autem sequitur: *et divisibilibus nostris alteritatibus*, potest referri ad hoc quod multa, licet sint diversa et altera, tamen ad aliquam unitatem reducuntur vel perfecte vel imperfecte. Monas enim, idest unitas, perfectionem unitatis designat; unitio vero, viam ad unitatem, in quo imperfectio unitatis ostenditur. Deinde, ostendit idem in nomine Trinitatis; et dicit quod invenimus Deum laudari *sicut Trinitatem* ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem *trium personarum*, quae non distinguuntur nisi secundum originem; *ex qua* quidem fecunditate divina derivatur *omnis paternitas* idest fecunditas quae nomine paternitatis intelligitur, ut apostolus dicit, ad Eph. 3, quod ex Deo patre, *omnis paternitas in coelo et in terra nominatur*; nec solum nominatur, sed etiam existit sive causatur. Tertio autem, manifestat idem in nomine causae; et dicit quod Deus laudatur *sicut causa existentium*, propter hoc quod *omnia sunt deducta ad esse* ex bonitate eius, substantificante res, non autem ex necessitate naturae. Quarto, autem, manifestat idem per nomen sapientis et pulchri; et dicit quod laudant deitatem theologi sicut *sapientem et pulchram, quia omnia existentia*, in quibus invenitur propria natura salvata absque corruptione, *sunt plena omni harmonia divina*, idest perfecta consonantia seu ordine a Deo *et sunt*, iterum, plena *sancto decore*; ut quod dicit: *harmonia*, referatur ad sapientiam cuius est ordinare et commensurare res; quod autem dicit: *decore*, maxime ad pulchritudinem referatur. Per hoc, autem, quod diminuitur aliquid de harmonia vel decore, accidit corruptio in rebus, secundum excessum a propria natura, sicut aegritudo in corporibus et peccatum in anima. Quinto manifestat idem de nomine benignitatis; et dicit quod divina Scriptura laudat deitatem sicut *benignam, differenter* tamen a praedictis nominibus. Nam secundum praedicta nomina, laudatur Deus, in quantum non communicabat sua; benignus autem laudatur, in quantum in opere incarnationis, *in una personarum ipsius* deitatis, scilicet in persona filii, *communicavit nostris*, idest his quae ad naturam nostram pertinent, non afferens corpus coeleste, ut Valentinus dixit; *ad veritatem*, idest secundum veritatem, non phantastice, ut dixit Manichaeus; *totaliter*, idest quantum ad omnes partes nostrae naturae, non assumens corpus absque anima aut animam absque corpore aut animam et corpus absque intellectu, ut Arius et Apollinaris dixerunt. Et ut finem incarnationis ostendat, subdit: *revocans a statu peccati humanam extremitatem*, idest humanam naturam, quae est ultima creaturarum, secundum ordinem creationis, *ad seipsam*, scilicet deitatem, et non solum revocans amovendo, sed etiam *reponens*, operando. Et ne aliquis crederet quod ita communicaverit nostris, secundum inhabitationem solam, ut Nestorius dixit, sed secundum veram unionem in persona et hypostasi ut, scilicet, ipse, qui est Deus, vere sit homo, subiungit: *ex qua*, scilicet deitate operante vel *ex qua*, idest secundum quam humanitatem, *Jesus*, qui est *ineffabiliter simplex*, secundum deitatem, ipse idem hypostasi *est compositus* secundum humanitatem; *et qui est aeternus*, secundum deitatem, *accepit praesentationem temporalem*, idest ut sit temporalis in hoc praesenti tempore, secundum humanam naturam; *et qui*, secundum deitatem, *supersubstantialiter excellit omnem ordinem secundum omnem naturam, factus est intra nostram naturam*, vere homo sub specie humana contentus sicut et coeteri homines; per quae omnia dat intelligere quod idem est suppositum Deus et homo. Et ne aliquis perverse intelligeret quod Deus factus sit homo secundum aliquam conversionem deitatis in carnem vel in animam vel etiam secundum aliquam commassationem ut sic esset una natura Dei et hominis, ut Eutyches confinxit, subiungit: *cum intransmutabili et inconfusa collocatione*, idest firma salvatione *propriorum*, idest proprietatum utriusque naturae, quia neque divinitas conversa est in humanitatem neque humanitas in divinitatem. Et quia de mysterio incarnationis plura dici possent, quae ad praesens omittit, quia non est de hoc principalis intentio, subdit quod non solum praedicta intelliguntur per divinam benignitatem, sed *et quaecumque alia deifica lumina*, idest quascumque alias divinas illuminationes et veritates, *occulta traditio nostrorum ducum*, scilicet apostolorum et aliorum doctorum post eos, *nobis donavit manifestative iuxta consequentiam eloquiorum divinorum*, idest secundum quod in sacra Scriptura traditur. Deinde, cum subdit: *haec et nos docti sumus*, ostendit differentiam cognitionis, quam in praesenti vita de Deo per nomina divina accepimus, ad cognitionem quam sancti habent in vita futura, cum dicit quod *haec* quae dicta sunt in expositione divinorum nominum de Deo, *nos sumus edocti nunc*, idest in praesenti vita, *iuxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum*, idest sacrae Scripturae, *et hierarchicarum traditionum*, idest aliorum dogmatum quae apostoli et eorum discipuli tradiderunt quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad sacrorum mysteriorum cognitionem. Hierarchia enim idem est quod sacer principatus, unde apostoli et alii Ecclesiae

praelati, hierarchae dicuntur quasi sacri principes. Dicit autem: *per sancta velamina*, quia in praesenti vita, non possumus per ea quae nobis tradita sunt, ipsam Dei essentiam, prout in se est, videre, sed instruimur de Deo in Scripturis, per similitudinem effectus ipsius, quasi per quaedam velamina, secundum illud, I Corinth. 13: *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Qualia vero sunt ista velamina exponit subdens quod ex bonitate Dei intelligibilia circumvelantur per sensibilia, sicut cum Scripturae de Deo et Angelis sub similitudine quorundam sensibilibus loquuntur ut patet Esa. 6: *vidi dominum sedentem super solium excelsum* et infra: *Seraphim stabant super illud, sex alae uni et sex alae alteri*; et similiter velantur *supersubstantialia* scilicet divina, cum *existentibus*, sicut cum Deo attribuuntur non solum sensibilia, sed etiam intelligibiles perfectiones creaturarum, ut cum attribuimus Deo vitam, intellectum et huiusmodi perfectiones in rebus creatis inventas; similiter ex eadem bonitate, circumponuntur formae corporeae et figurae, rebus incorporeis *non* sic formabilibus vel *figurabilibus*; et, similiter, res simpliciter supernaturalis et infigurabilis multipliciter componitur per varietatem *divisibilium signorum*, in quantum scilicet ipse Deus, qui est supernaturalis et simplex per diversa nobis manifestatur in Scripturis sive sint diversae processiones sive diversae similitudines. Signanter autem dixit *benignitate*; quod enim in Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia et supersubstantialia per existentia et incorporalia per corporalia, et simplicia per composita et diversa, non est propter invidiam, ut subtrahatur nobis cognitio divinorum, sed propter nostram utilitatem, quia Scriptura nobis condescendens tradidit nobis quae supra nos sunt, secundum modum nostrum. Et hic quidem modus cognitionis est quo Deum in praesenti vita cognoscere possumus. *Tunc autem*, scilicet post resurrectionem beatam, *quando incorruptibiles et immortales erimus*, corruptibili hoc accipiente incorruptionem, et mortali hoc accipiente immortalitatem, ut dicitur I Corinth. 15 *et quando consequemur finem Christiformem*, idest assimilationem ad Christum secundum illud Philipp. 3: *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, et beatissimum* quia non solum beatificabitur anima sed etiam, suo modo, glorificabitur corpus, tunc *semper cum domino erimus, secundum eloquium*, ut dicitur I Thessal. 4. Nos, inquam, *adimpleti visibili apparitione*, idest sensibili et corporali *ipsius Dei*, quantum ad humanitatem Christi et hoc *in castissimis contemplationibus*, quia ad carnem Christi non afficiemur carnaliter, sed spiritualiter, secundum illud apostoli II Corinth. 5: *et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc non novimus*; ipso, inquam, Christo *refulgente circa nos* per sui corporis claritatem, *manifestissimis splendoribus sicut factum est circa discipulos in illa divinissima transformatione*, idest transfiguratione, ut habetur Matth. 17: *facies eius resplenduit sicut sol*; et non solum erimus adimpleti sensibili apparitione ipsius, sed etiam erimus *participantes intelligibili datione luminis ipsius Christi*, quod effundet in nos, secundum virtutem suae divinitatis. Et hoc lumen participabimus in *impassibili et immateriali mente*. Mens enim nostra nunc quidem passibilis est per accidens, ex unione ad corpus et materialis efficitur secundum affectionem ad res materiales; et ideo, nunc, non est idonea ad tanti luminis participationem, sicut tunc erit, quando in nullo impediatur per corporales passiones neque subdetur materialibus affectionibus. Et per hanc participationem luminis erimus *et participantes unionem quae est super mentem*, quia scilicet mens nostra, ut intelligibili, ipsi Deo qui est super mentem, unietur; et hoc fiet per ignotas et beatas immissiones *superclarorum radorum*, idest divinarum illuminationum quae, nunc, sunt nobis occultae sicut inexpertae; quibus, tunc, eadem mentes beatificabuntur. Et hoc quidem consequentur homines, secundum imitationem *supercoelestium mentium*, idest Angelorum, diviniore modo quam nunc; nunc, enim, licet in qualibet contemplatione veritatis, mentes humanae ad Angelorum unionem illustrentur, tamen multum deficiamus ab eorum aequalitate, sed tunc *aequales erimus Angelis ut dicit veritas eloquiorum, et erunt filii Dei, existentes filii resurrectionis*, ut habetur Luc. 20. Deinde, cum dicit. *Nunc autem*, ostendit quod post omnem cognitionem quam in praesenti vita de Deo habemus, id quod est Deus remanet nobis occultum; et circa hoc, duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: *in quo* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *nunc*, idest in praesenti vita, sicut supra expositum est, *utimur, sicut nobis est possibile, propriis signis ad divina cognoscenda*; quae quidem signa sunt tam perfectiones quae procedunt a Deo in creaturas, quam et metaphorae quae a creaturis per similitudinem transferuntur in Deum. Et huiusmodi quidem signa dicuntur propria cognitioni rerum divinarum ex parte nostra, quia non est possibile nobis aliter innotescere res divinas nisi hoc modo. Non tamen sic utimur huiusmodi signis in cognitione divinorum, quod in eis mens nostra remaneat, nihil ultra huiusmodi Deum existimans, sed ex istis signis, *rursus extendimur*, secundum nostram proportionem *ad simplicem et unitam veritatem intelligibilium miraculorum*, idest admirabilium contemplationum, quas de rebus divinis per huiusmodi signa accipimus. Dicit autem, *ad simplicem et unitam veritatem*, ut simplicitas correspondeat compositioni signorum; unitas, vero,

eorum multitudini et diversitati. Et ne aliquis credat quod per signa praedicta, veritatem et intelligentiam divinorum perfecte comprehendere possimus, subiungit quod *immittimus nos ad supersubstantialem radium*, idest ad veritatem de Deo cognoscendam, sed non perfecte; sed *secundum quod est fas nobis*, scilicet *sedantes*, idest quietantes *nostras intellectuales operationes*, ne ultra ferantur quam nobis sit datum; et hoc dico, *post omnem secundum nos unionem deiformium*, quasi dicat: postquam secundum deiformitatem uniti fuerimus per cognitionem rebus divinis, quantumcumque nobis est possibile, adhuc remanet aliquid de rebus divinis nobis occultum, a cuius inquisitione oportet nos sedare intellectum nostrum. Deinde, cum dicit: *in quo* et cetera, probat quod dixerat; et circa hoc, tria facit: primo enim inducit probationem; secundo, exponit eam; ibi: *et omnium* et cetera; tertio, probat quoddam quod in probatione supposuerat; ibi: *si enim* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod nulla virtus finita extendit se in infinitum, sed ad aliquem certum terminum concluditur; unde, cum omnis virtus cognoscitiva creaturae sit finita, cuiuslibet cognitionis creaturae est certus terminus ultra quem non tendit. Et huius exemplum accipi potest ex diversis scientiis. Habet enim geometria aliquem terminum, ultra quem non tendit; et, similiter, naturalis scientia. Et hoc quidem intelligendum est de re qualibet conditione creata. Manifestum est autem quod illud quod excedit terminum alicuius cognitionis non attingitur ab illa cognitione. Supersubstantialis autem radius, idest, ipsa divina veritas, excedit omnes terminos et fines quarumcumque cognitionum, quia omnes fines quarumcumque cognitionum eminentius praeexistunt in ipso radio, sicut in causa primordiali, modo ineffabili nobis, propter suam eminentiam. Unde relinquitur quod praedictum radium non possumus cogitare inquirendo neque exprimere loquendo neque perfecte contemplari quocumque modo; non propter sui defectum, sed propter hoc quod est ab omnibus distinctus et, per consequens, ignotus omnibus, quasi super omnia existens. Deinde, cum dicit: *et omnium* et cetera, exponit quod dixerat: scilicet, quod fines cognitionum praeexistunt in supersubstantiali radio; et dicit quod cum ille radius sit supersubstantialis, virtutes autem cognoscitivae et cognitiones ipsae sint substantiales, idest substantiis creatis proportionatae et per consequens finitae, manifestum est quod praedictus radius *praecepit in seipso*, tamquam causa suprema, *terminationes omnium praedictarum cognitionum et virtutum*, non quidem successive, ut nunc habeat hanc, nunc illam sed simul et unite; neque iterum particulariter, ut habeat hanc terminationem et non illam, sed universaliter omnes; neque, iterum, habet in se huiusmodi terminationes eo modo quo sunt in substantiis creatis, sed *supersubstantialiter*. Et quia quod dixerat: *quem neque cogitare possibile est*, posset aliquis referre solum ad cognitionem praesentis vitae, ulterius extendit hoc etiam ad Angelos; et dicit quod ille supersubstantialis radius *est collocatus* non solum super mentes humanas, sed etiam *super mentes coelestes*, idest angelicas, non ut nullo modo attingatur ab eis, sed ita quod comprehendi non possit; et hoc est quod dicit: *incomprehensibili virtute*. Deinde, cum dicit: *si enim* et cetera, probat quod supposuerat, scilicet quod in Deo praeexistant terminationes omnium cognitionum et ratio sua talis est: omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; obiectum enim cognitionis est ens. Existencia autem sunt finita. Ens igitur finitum est obiectum cognitionis finitae. Deus ergo, cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium; et, per consequens, est separatus ab omni cognitione, in quantum omnem cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi possit.

Lectio 3

[84836] In De divinis nominibus, cap. 1 l. 3 Postquam ostenderat Dionysius quam cognitionem de Deo per divina nomina accipere possumus, hic ostendit quomodo Deus nominari possit; et primo movet dubitationem, secundo solvit eam; ibi: *sed quod diximus* et cetera. Est ergo dubitatio talis: ostensum est quod Deus est potior omni nostra locutione et omni cognitione et non solum excedit nostram locutionem et cognitionem, sed universaliter collocatur super omnem mentem etiam angelicam et super omnem substantiam. Et ne aliquis crederet sic Deum esse super omnia remotum ut non solum non cognosceretur, sed quod nec etiam cognosceret quae infra se sunt, subiungit quod ipse est *omnium circumapprehensivus*, in quantum cognoscit proprietates et circumstantias rerum; *et comprehensivus*, in quantum perfecte cognoscit quidditates seu essentias omnium; *et praeapprehensivus*, in quantum scilicet cognitionem rerum non accipit a rebus sicut nos, sed scientia eius praeexistit rebus, utpote causa earum; et tamen *ipse omnibus rebus est incomprehensibilis* et neque potest comprehendi sensu neque phantasia sive imaginatione, neque opinione, in quibus et bruta comunicant; neque etiam comprehendi potest per ea quae sunt propria rationalium: quia *neque nomen est eius*, ut comprehendens

ipsum, *neque sermo* aliquis complexus, *neque tactus*, idest simpliciter intuitus intellectus, *neque scientia*, quae provenit ex deductione principiorum in conclusiones. Si ergo ita est, *quomodo de divinis nominibus* poterit aliquis *sermo* tractari a nobis? Cum demonstratum sit quod supersubstantialis deitas voce significari non potest, utpote supra omne nomen existens. Ridiculum enim videtur velle tractare de nominibus rei quae nominari non potest. Deinde, cum dicit: *sed quod diximus* et cetera, solvit praedictam dubitationem; et circa hoc duo facit: primo, ostendit qualiter Deus nominari potest; secundo, qualiter de divinis nominibus sit agendum; ibi: *nunc autem* et cetera. Prima pars dividitur in tres, secundum tres modos Dei nominationum, quos assignat; secunda pars incipit ibi: *quoniam autem* et cetera; tertia pars incipit ibi: *et quidem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ponit radicem primi modi nominationum; secundo, assignat primum modum Dei nominationum; ibi *istis deiformes* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, sicut dictum est in libro de theologicis hypotyposibus, ipsum per se *unum*, quod Deus est, quod est *ignotum* et *supersubstantiale*, idest super omnem substantiam et quod est *ipsum bonum*, idest ipsa essentia bonitatis et quod est ipsum *quod est*, idest ipsum per se esse, scilicet ipsam *trinam unitatem*, dico, in qua non est aliquis gradus, sed omnes tres per se sunt *simul* et aequaliter *Deus et simul* et aequaliter ipsum *bonum*, non quod filius sit umbra bonitatis sicut Origenes et Arius dixerunt, istud, inquam, secundum quod in se est, *neque dicere, neque cogitare est possibile* nobis; non enim possumus ipsam essentiam Dei, quae est unitas in Trinitate, in praesenti vita videre. Et licet Angeli videant essentiam, tamen etiam sunt nobis *ineffabiles et ignotae sanctarum virtutum unitiones* quae conveniunt *Angelis*, quibus scilicet uniuntur per cognitionem ad divinam essentiam, ipsam aliquo modo attingendo, sed non comprehendendo; *quas*, scilicet unitiones, *oportet dicere sive immissiones sive susceptiones bonitatis divinae, superignotae et superclarae*; non enim est ignota propter obscuritatem, sed propter abundantiam claritatis. *Immissiones* autem dici possunt, in quantum ipsa divina bonitas se immittit quodammodo sanctis mentibus; *susceptiones* autem, in quantum sanctae mentes ipsam capiunt, secundum suum modum. Et licet nunc huiusmodi *immissiones* sint nobis ineffabiles et ignotae, *inerunt* tamen aliquibus hominibus, sed illis solis *qui digni habiti sunt ipsis Angelis*, idest societate et consortio Angelorum, quantum ad *cognitionem* superangelicam. Visio enim Dei per essentiam est super naturam cuiuslibet intellectus creati, non solum humani, sed etiam angelici. Deinde, cum dicit *istis deiformes* et cetera, assignat primum modum Dei nominationum, qui scilicet fit per remotionem et dicit quod *mentes* Deo conformatae sanctorum, scilicet prophetarum et apostolorum, *unitae*, idest coniunctae praedictis immissionibus et susceptionibus, secundum *imitationem Angelorum*, non quidem aequaliter Angelis sed *sicut est possibile* in hac vita, *laudant Deum maxime proprie per remotionem a cunctis existentibus*; et hoc ideo, quia *unitio* sanctarum *mentium* ad Deum, qui est super omne lumen, *fit talis*, scilicet per remotionem a cunctis existentibus, *secundum quietem omnis intellectualis operationis*, idest in ultimo, in quo quiescit omnis eorum intellectualis operatio. Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria; etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, per illuminationem Dei *vere et supernaturaliter* sunt *hoc edocti ex beatissima coniunctione ad Deum*; qui Deus, cum sit *omnium existentium causa*, ipse *nilhil* est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed *supereminenter segregatus ab omnibus*. Et ideo divina supersubstantialitas, quae est bonitatis essentia, ab his qui sunt divinae veritatis amatores, *quae est supra omnem veritatem*, non potest laudari, *quomodocumque est*, idest comprehensive, neque ut dicatur ratio aut virtus neque ut mens aut vita aut substantia. Et eadem ratio est de omnibus aliis nominibus, quae processiones Dei in creaturas signant. *Sed* laudant eam *sicut superexcellenter segregatam ab omni habitu*, quod potest referri ad artificialia vel ad quascumque exteriores circumstantias; etiam *motu*, quantum ad naturalia; *vita*, quantum ad viventia; *phantasia, opinione*, idest aestimatione, quantum ad sensitiva; *nomine* incomplexo, *verbo* complexo, *deliberatione*, idest inquisitiva ratione, quantum ad rationalia, ut sunt homines; *intellectu*, quantum ad intellectualia, ut sunt Angeli; et universaliter quantum ad omnia dicit, *substantia*, si consideretur esse rerum; *statione, collocatione*, quantum ad rerum permanentiam: ut statio referatur ad firmitatem rei secundum quod consistit in seipsa; collocatio vero, secundum quod firmatur in aliis; et quantum ad perfectionem rerum, subdit: *unitione, fine, infinitate*, et universaliter ab omnibus quocumque modo existant. Hic igitur est primus modus Dei nominationum per abnegationem omnium, ea ratione quod ipse est super omnia et quidquid est quocumque nomine signatum, est minus eo quod est Deus, quia excedit nostram cognitionem, quam, per nomina a nobis imposita, exprimimus. Deinde cum dicit *quoniam autem* et cetera, tradit secundum modum Dei nominationum, quae scilicet nominant Deum ut causam; et circa hoc tria facit: primo, praemittit rationem huiusmodi

nominationum; secundo, ponit ipsas nominationes, ibi: *hoc igitur* et cetera; tertio, excludit quemdam errorem, ibi: *et vere laudatur* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod cum effectus procedant per quamdam assimilationem a suis causis, secundum modum quo aliquid est causa, praehabet in se similitudinem sui effectus. Si enim aliquid est causa alterius secundum suam speciem vel naturam, effectus in se habet similitudinem secundum suam naturam: sicut homo generat hominem et equus equum. Si vero sit causa alterius secundum aliquam dispositionem superadditam, secundum hoc etiam habebit similitudinem sui effectus. Aedificator enim est causa domus, non secundum suam naturam, sed secundum suam artem, unde similitudo domus non est in natura aedificatoris, sed in eius arte. Ulterius autem considerandum est, quod cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi. Secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa. Quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed *sicut ipsa essentia bonitatis*, non per aliquam dispositionem creatam est causa rerum, sed *per ipsum esse suum est causa omnium existentium*; nec per hoc excluditur quin agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere eius et velle est ipsum esse eius. Sic igitur in ipso sua causa praehabet similitudinem omnium suorum effectuum. Omnis autem causa intantum potest nominari ex nomine sui effectus, inquantum habet in se similitudinem eius. Si enim sit similitudo secundum identitatem rationis, nomen illud conveniet causae et causato, sicut nomen hominis, generanti et generato. Si vero non sit similitudo secundum eandem rationem, sed sit supereminetius in causa, non dicetur nomen de utroque secundum unam rationem, sed supereminetius de causa, sicut calor de sole et igne. Sic igitur, quia similitudo omnium rerum praexistit in divina essentia non per eandem rationem, sed eminentius, sequitur quod *providentiam* deitatis, sicut *principem totius boni*, idest, principaliter in se totum bonum habentem et aliis diffundentem, *convenit laudare ex omnibus causatis*; non tamen univoce sed supereminenter, quod contingit propter convenientiam creaturarum cum ipsa; quam quidem convenientiam designat cum subdit: *quoniam et circa ipsam sunt omnia*. Effectus enim dicuntur circa causam consistere, inquantum accedunt ad similitudinem ipsius, secundum similitudinem qua lineae egredientes e centro circumstant ipsum, secundum quamdam similitudinem, ab ipso derivatae. Inveniuntur autem aliqua esse circa aliquid, quod tamen est propter ea quae circumstant, sicut columna est propter domum. Non autem Deus est propter creaturas, sed e converso, et ideo subdit: *et ipsius causa* sunt omnia eo modo loquendi quo medicina dicitur esse causa sanitatis, idest propter sanitatem. Contingit autem apud nos, quod id quod est propter finem est causa activa finis et prius eo in generatione, sicut se habet medicatio ad sanitatem; et ne sic Deus esse finis credatur, subiungit: *et ipse est ante omnia*. Sunt etiam aliqua propter finem quae licet non praecedant id propter quod sunt, tamen aliquid ad ipsum conferunt, sicut vestimenta sunt propter hominem; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *et omnia in ipso consistunt*, unde ex nullo, aliquid accipere potest, sed omnia acquirunt quidquid habent, ab ipso. Et ne aliquis credat esse Deum causam rerum solum per modum finis, ut quidam posuerunt et non per modum factionis et conservationis, subiungit: *et esse hanc*, scilicet deitatem vel providentiam divinam, *est totorum*, idest omnium vel perfectorum, *deductio*, idest, productio, *et substantia*; ac si dicat: ipsa deitas per suum esse est causa productionis et existentiae rerum. Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut Platonici dicunt. Cuius ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud; bonum autem effectus est ex sua causa, unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam. Et ideo postquam dixerat quod a deitate deducuntur omnia, subiungit quod omnia convertuntur ad ipsam per desiderium; et hoc est quod dicit: *et omnia ipsam desiderant*. Et ne aliquis credat quod omnia ipsam cognoscant, ostendit quomodo, diversimode, diversa ipsam desiderant, subdens: *intellectualia quidem*, idest Angeli, et *rationalia*, idest homines, desiderant ipsam *cognitione*, idest cognoscendo ipsam, non enim cognosci potest nisi intellectu aut ratione; *istis autem subiecta*, non cognitione ipsam desiderant, sed alia quidem solum *sensibiliter*, ut bruta animalia; *et alia secundum vivificum motum*, ut plantae; *aut secundum aptitudinem substantialem*, ut ea quae moventur secundum generationem et corruptionem; aut *habitudinariam*, ut in aliis motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et ubi; omnia enim huiusmodi licet non cognoscant Deum, tamen dicuntur ipsum desiderare, inquantum tendunt ad quoddam bonum particulare. In omni autem bono particulari refulget primum bonum, ex quo habet quodlibet bonum quod sit appetibile. Deinde, cum dicit: *hoc igitur* et cetera, ponit nominationes divinas secundum rationem praedictam et dicit quod *theologi*, considerantes praedicta, scilicet quod Deus est segregatus ab omnibus et tamen est causa omnium, quandoque quidem dicunt ipsum *innominabilem*, quandoque autem attribuuntur ei omnium rerum nomina: *innominabilem quidem*, dicunt

ipsum, *sicut quando dicunt ipsam deitatem in quadam mysticarum visionum, quae fuerunt secundum apparitionem divinam imaginativam, significative increpare eum qui quaesivit: quod est nomen tuum?* Ab Angelo qui apparebat in persona Dei. Et ut excluderet eum ab omni cognitione quae posset provenire ex Dei nomine, dixit: *quare interrogas nomen meum quod est mirabile?* Et habetur hoc, Genes. 32. Et *vere hoc nomen est mirabile, quod est super omne nomen*, ut dicitur Philipp. 2; *quod est innominabile, quasi collocatum super omne nomen quod nominatur sive in isto saeculo sive in futuro*, ut habetur Ephes. 1. Et non solum laudatur in Scripturis Deus ut innominabilis sed etiam ut *multorum nominum, sicut quando ipse Deus inducitur dicens: ego sum qui sum*, Exod. 3; *et vita et veritas*, Ioan. 14; *et lumen*, Ioan. 8; *et Deus*, Exod. 3: *ego sum Deus Abraham*. Et non solum ipsum inducunt ipsa nomina de se dicentem, sed etiam *ipsi* qui erant *periti* circa deitatem ut apostoli et prophetae, *laudant Deum*, ut *omnium causam ex multis causatis*. Diversitatem autem horum causatorum quae hic subiungit, non oportet hic distinguere, quia ista distinguuntur in distinctione capitulorum, cum ad certa capitula omnes effectus huiusmodi reducat. Laudant enim eum *sicut bonum*, Luc. 18; *sicut pulchrum*, Cant. 1 *sicut sapientem*, Iob 9; *sicut diligibilem*, Cant. 5; *sicut Deum deorum*, Psalm. 49; *sicut sanctum sanctorum*, Dan. 9; *sicut aeternum*, Baruch 4; *sicut existentem*, Iob 14: *nonne tu qui solus es?* *Sicut causam saeculorum*, Eccli. 24; *sicut vitae largitorem*, Act. 17; *sicut sapientiam*, I ad Corinth. 1; *sicut mentem*, Esaias 29 et alia translatio habet *intellectum*; *sicut rationem*, Esaias 63: *ego qui loquor iustitiam*, ubi alia translatio habet: *ego qui disputo iustitiam* vel melius dici potest quod ratio in Graeco logos dicitur, quod etiam signat verbum, quod pluries in Scripturis invenitur; *sicut cognitorem*, II ad Timoth. 2; *sicut praehabentem omnes thesauros universae cognitionis*, Coloss. 2; *sicut virtutem*, I Corinth. 1; *sicut potentem*, Psalm. 88; *sicut regem regum*, Apoc. 19; *sicut veterem dierum*, Dan. 7; *sicut sine senectute et invariabilem*, Jac. 1; *sicut salvationem*, Matth. 1; *sicut iustitiam, sicut iustificantem sicut liberationem vel redemptionem*, secundum aliam translationem, I Corinth. 1; *sicut magnitudinem cuncta excedentem*, Iob 23; *sicut in aura subtili*, III Reg. 19; *et dicunt ipsum etiam esse in mentibus, sive cordibus*, Eph. 3; *in animabus*, Sap. 7; *et in corporibus*, I Corinth. 6; *in coelo et in terra*; Hierem. 23; *et simul in eodem*, idest quantum ad eandem materiam, dicunt *eumdem esse mundanum*, idest in mundo, Ioan. 1; *circamundanum*, Eccli. 24; *supermundanum*, Esaias 66; *et supercoelestem*, Psalm. 112: *excelsus super omnes gentes dominus et super coelos gloria eius; supersubstantialem*, Matth. 6; *solem*, Malach. 4; *astrum*, idest stellam, Apoc. 22; *ignem*, Deuter. 4; *aquam*, Ioan. 4; *spiritum*, Ioel. 2; *et rorem*, Oseae, 14; *nubem*, Oseae 6; *lapidem*, Psalm. 117; *petram*, I Corinth. 10; *et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae; et nihil existentium est, in quantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa et tamen super omnia existens, convenit et esse innominabile, in quantum super omnia existens, et tamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causae; et rationem subiungit. Ad cuius evidentiam considerandum est quod regimen universi est optimum. Ad bonitatem autem regiminis requiritur quod ille qui regit, non sit omnino ab his qui reguntur alienus, sed cum eis aliquam convenientiam habeat, ut possit esse utilis; et ut tamen subditos superexcedat, ne sit contemptibilis, ut imperare possit. Et hoc est quod subdit: *ut regnum totorum*, idest ut regimen universi, *sit diligenter*, idest optime procedat, *omnia sunt circa primam causam, quasi ab ipsa secundum quamdam similitudinem derivata; et ab ipsa sunt omnia segregata, sicut a causa, propter quam omnia sunt; sicut a principio, a quo effluunt; sicut a fine, quem consequuntur; et ipsa, per hunc modum, sit omnia in omnibus*, in quantum omnis perfectio omnium est ipse Deus causaliter, *secundum eloquium*; hoc enim scriptum est I Corinth. 15. Deinde, cum dicit: *et vere laudatur* et cetera, excludit quorundam errorem. Fuerunt enim quidam Platonici qui processiones perfectionum ad diversa principia reducebant, ponentes unum principium esse vitae, quod appellabant primam vitam, et aliud principium esse intelligendi, quod appellabant primum intellectum et aliud existendi quod appellabant primum ens et bonum. Et ad hoc excludendum, dicit quod Deus *vere laudatur* ut *principalis substantia omnium*, in quantum est principium existendi omnibus; et dicitur *causa perfectiva omnium*, in quantum dat omnes perfectiones rebus; et dicitur *causa contentiva, custodia et cibus*, quae tria ad conservationem rerum pertinere videntur. Quaedam enim sunt quae non indigent nisi ut in suis principiis conserventur, quia ab exteriori corrumpi non possunt, ut corpora coelestia, et quantum ad hoc dicit quod est *causa contentiva*, quia haec continet in esse. Quaedam vero sunt quae, etsi non deficiant ex suis principiis, corrumpi possunt ab exteriori sicut aqua ab igne et quantum ad hoc dicit: *custodia*, quia haec defenduntur a Deo, ne, praeter ordinem suae rationis, ab illis corrumpantur. Quaedam autem sunt quae ad sui conservationem indigent supplementis, sicut homines et animalia cibus et quantum ad hoc dicit: *cibus*, quia scilicet omnibus administrat ea quae sunt necessaria ad suam*

conservationem. Est etiam *et causa conversiva ad ipsum*, quia hoc ipsum quod res convertuntur in Deum, desiderando ipsum sicut finem, est eis a Deo. Et haec omnia conveniunt Deo *unitive*, idest non secundum diversas virtutes, sed secundum unam simplicem virtutem; *et communicabiliter segregate*, quia ita communicat aliis causalitates praedictas, quod tamen quidam singularis modus causandi separatim remanet apud eum. Ideo autem sic diversimode laudatur ut causa, quia *non solum est causa continentiae*, idest salvationis rerum, *aut vitae aut perfectionis*, ut *bonitas divina quae est super omne nomen nominetur*, idest debeat nominari *a sola hac aut alia providentia*, idest causalitate, *sed ipsa divina bonitas praeaccipit in seipsa omnia existentia simpliciter*, idest non ita quod ex omnibus componatur, sed quae in seipsis sunt multa composita, in Deo sunt unum *simpliciter et incircumfinite*, quia, cum singula nomina determinate aliquid significant distinctum ab aliis, venientia in divinam praedicationem, non significant illud finite, sed infinite: sicut nomen sapientiae prout in rebus creatis accipitur significat aliquid distinctum a iustitia, ut puta in determinato genere et specie existens, sed cum in divinis accipitur, non significat aliquid determinatum ad genus et ad speciem seu distinctionem ab aliis perfectionibus, sed aliquid infinitum; et ideo convenienter laudatur et nominatur Deus *ex perfectissimis bonitatibus*, idest perfectionibus, quae proveniunt rebus per providentiam illius supremae causae; quae cum sit una et eadem, est tamen diversorum, immo omnium causa, utpote cum nominatur nomine substantiae aut vitae aut alicuius huiusmodi, *et etiam nominatur ex universis existentibus*, propter perfectiones in eis participatas, utpote si nominetur sol propter claritatem et petra propter firmitatem et sic de aliis. Deinde, cum dicit *et quidem* et cetera, ponit tertium modum Dei nominationum et dicit quod sancti *theologi non solas istas Dei nominationes nobis commendant* quae sumuntur *a providentiis aut provisus, perfectis aut particularibus* ut per providentias, intelligamus perfectiones rebus communicatas, ut bonitatem et sapientiam; per provisiva autem, ipsas res participantes huiusmodi perfectiones, ut hominem aut solem: quorum perfectae quidem providentiae dicuntur quae sunt universales, ut bonum, existens et huiusmodi; particulares autem quae alicui generi rerum conveniunt, ut sapiens et iustum sed contingit quod aliquando *nominant Dei bonitatem* quae est supernominabilis, propter suum supersplendorem, *a quibusdam divinis apparitionibus*, idest imaginativis visionibus, quibus illuminati sunt prophetae *aut magistri*, quod dicit propter eos qui Agiographa conscripserunt; vel *in sanctis templis* vel in quibuscumque aliis locis et hoc *secundum diversas causas et virtutes*. Ex diversis enim rationibus, diversae apparitiones sunt factae, unde *circumponunt ei formas humanas aut igneas aut electrinas* et ad laudem ipsius describunt ei *oculos et aures* et alia membra *et circumponunt ei coronas* et honores et alia huiusmodi, quae facile est considerare ex diversis Scripturae locis. Et de huiusmodi Dei nominibus promittit se dicturum in libro de symbolica theologia, qui nondum apud nos habetur. Deinde cum dicit: *nunc autem* et cetera, ostendit quomodo de divinis nominibus sit agendum et circa hoc tria facit: primo ostendit de quibus divinis nominibus in hoc libro sit agendum; secundo, quis modus doctrinae servandus sit et quantum ad docentes et quantum ad audientes, ibi: *et quod semper* et cetera; tertio, exhortatur Timotheum cui scribit, ad hoc observandum, ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *nunc* procedendum est, in hoc libro, ad manifestationem divinorum nominum *intelligibilium*, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi, ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis; et quod his quae dicta sunt in isto capitulo, sit utendum sicut quadam regula, ad quam in toto praesenti opere oportet respicere. Cum enim praemissa sint tria genera Dei nominationum, de primo, qui est per remotionem, agitur in mystica theologia; de secundo, qui est per intelligibiles processiones, in hoc libro; de tertio, qui est per sensibiles similitudines, in libro de symbolica theologia. Deinde, cum dicit: *et quod semper* et cetera, ostendit modum determinandi de divinis nominibus, cum dicit quod considerandum est *ut proprie dicamus*, in hoc libro, *contemplationes quibus Deus* apparet. Et dicit *proprie*, contra metaphoricis apparitiones. Et iterum inspiciendum est quod ad manifestationes sanctorum Dei nominum, admittantur sanctae *aures* scilicet fidelium, qui pie et reverenter audiant, non infidelium qui irrideant et blasphemant, ut sic *sancta collocemus in sanctis, secundum divinam traditionem*, Deo praecipiente: *nolite sanctum dare canibus*, Matth. 7; ut sic auferantur sancta derisionibus *indoctorum*; immo *magis ipsi homines*, si qui sint *totaliter* divinis resistentes, liberentur *ab impugnatione Dei*; ipsi enim deridendo divinis non divina laedunt, sed seipsos. Et hoc, inquam, in hoc opere providendum est, quia *semper secundum omnem* doctrinam theologicam *lex hierarchica*, idest quae per sacros principes traditur, *inducit*, idest praecipit aut exhortatur haec esse observanda secundum quamdam deliberationem, quae non ex humana sapientia provenit, sed ex ipsa Dei circumspectione. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, inducit Timotheum ad haec observanda; et dicit quod *utile*

est ei praedicta *custodire*, sed ut ipse haec sanctissime recordetur et quod ea quae sunt *divina* neque dicat, neque quocumque modo exportet, idest prodat indoctis, scilicet infidelibus vel quibuscumque indoctis qui, propter imperitiam non capientes, irrident. Ultimo, autem, in oratione terminat praesens capitulum, rogans Deum ut *det* ei cum Dei laude, secundum quod *decet Deum*, tradere diversas *nominations deitatis*, quae voce exprimi non potest nec nominari et quod *non auferat verbum veritatis ab ore* eius.

Caput 2

Lectio 1

[84837] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 1 Postquam Dionysius, in praecedenti capitulo, tradidit modum procedendi in opere et rationem divinorum nominum, in hoc II cap. intendit ostendere quod divina nomina, de quibus in hoc libro agitur, communia sunt toti Trinitati; et ideo capitulum istud intitulatur *de unita et discreta theologia*, quia in hoc capitulo traditur quae dicantur communiter de tota Trinitate et quae de distinctis personis. Et traditur etiam in eodem capitulo, quae sit ratio communitatis et distinctionis in divinis, quod ad secundam partem tituli pertinet, cum dicit: *et quae est divina unitio et discretio*. Dividitur autem istud capitulum in duas partes: in prima ostendit quae dicantur communiter et quae distinctim in Trinitate; in secunda assignat rationem communitatis et distinctionis; ibi: *oportet* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quod nomina divina, de quibus in hoc libro agendum est, in tota Trinitate accipienda sunt; in secunda, removet obiectionem in contrarium factam; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ponit veritatem intentam; secundo, probat eam; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, excusat se a diligentiori probatione; ibi: *igitur istis* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *per se bonitas laudatur ab eloquiis*, idest sacris Scripturis, sicut *determinans*, idest distinguens ab aliis *et manifestans totam divinam essentiam, quodcumque est*, quia cuicumque convenit divina essentia, convenit ei per se bonitatem esse et e converso. Et hoc probat per hoc quod in sancta Scriptura inducitur ipsa divinitas, in persona filii, dicens: *quid me interrogas de bono? Nullus bonus nisi solus Deus* ut habetur Luc. 18; quod intelligendum est de bonitate per se. Et quia ita est de nomine bonitatis, *igitur et in aliis libris post inquisitionem demonstratum est a nobis*, quod omnia nomina Deo convenientia, laudantur in sacris Scripturis, *non particulariter*, quasi uni soli perfecte convenientia, *sed in Trinitatis tota et perfecta et integra et prima deitate*. Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim deitati congruere non posset, utpote eius simplicitati repugnans, sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus; utpote si dicamus quod domus, quae est in materia, est totum ex partibus et quae praeexistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praeexistit sicut in primordiali causa in ipsa deitate; ut sic, ipsa deitas patris et filii et spiritus sancti, dicatur tota, quasi praehabens in se universa. *Perfecta*, non est accipiendum secundum modum significationis vocabuli, quo perfectum dicitur quasi complete factum, sicut perambulasse nos dicimus, quando ambulationem complevimus; unde quod non est factum, non potest secundum hanc rationem dici perfectum; sed quia res quae fiunt, tunc ad finem suae perfectionis perveniunt, quando consequuntur naturam et virtutem propriae speciei, inde est quod hoc nomen perfectum assumptum est ad significandum omnem rem quae attingit propriam virtutem et naturam. Et hoc modo divinitas dicitur perfecta, in quantum maxime est in sua natura et virtute. Integrum autem et perfectum idem videntur esse; differunt tamen ratione: nam perfectum videtur dici aliquid in attingendo ad propriam naturam, integrum autem per remotionem diminutionis, sicut dicimus aliquem hominem non esse integrum, si postquam attingit propriam naturam, aliquo membro mutiletur. Et quia a deitate Trinitatis nihil subtrahi potest, ad hoc significandum addidit: *integra. Prima* autem ad significandum quod deitas trium personarum non est deitas participata; primum enim dicitur quod est imparticipatum, sicut per se deitas et per se bonitas. Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem filii esse participatam. Et ut ostendat quod Dei nomina non solum communiter dicuntur de tribus personis, sed aequaliter et eodem modo, subiungit quod et *demonstratum est omnes praedictas nominationes apponi*, idest attribui, *simpliciter, absolute et inobservatim totaliter, universae totalitati perfectae et omnis*, idest totius *deitatis*; ut quod dicit: *universae*, referatur ad numerum personarum, alia vero ad perfectionem essentiae; et hoc: *simpliciter*, quod respondet ei quod dixerat: *prima*; nam ea quae sunt imparticipata dicuntur simpliciter, ea vero quae sunt participata bona particulariter dicuntur, secundum Augustinum: *tolle hoc et illud et videbis bonum omnis boni*; *absolute*, quod respondet ei quod dixerat: *integra*;

nam ea quae sunt corrupta non possunt absolute nominari, sicut homo mortuus non dicitur absolute homo; *inobservatim totaliter*, idest absque reliqua observantia distinctionis, quod respondet ei quod dixit: *perfecta*; nisi enim esset perfecta deitas in qualibet personarum, oporteret observare qualiter aliquid diceretur de una et qualiter de alia. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, probat quod supposuerat; et primo: specialiter dicitur de quibusdam nominibus; secundo: de omnibus; ibi: *et ut summam* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, *sicut* commemoratum est in libro de *theologicis hypotyposibus*, si aliquis dicat hoc quod dictum est: *nullus bonus nisi solus Deus non esse dictum de tota deitate*, idest de omnibus personis et per hoc praesumat errorem, dividere audens *unitatem* unitatis divinae, *dicendum* est contra eum *quod et ipsum verbum*, idest Dei filius, tamquam naturaliter bonitatem habens dixit Ioan. 10: *ego sum pastor bonus*, et in Psalmis dicitur, nempe Psalm. 142: *spiritus tuus bonus*. Et similiter si aliquis hoc quod dicitur, Exod. 3: *ego sum qui sum non dixerit laudari de tota Trinitate*, idest de omnibus personis, sed de una tantum, quomodo accipiet hoc quod dicitur Apoc. 1 de filio: *haec dicit qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens*; et quod introducit apostolus de filio, Hebr. 1: *tu autem idem ipse es*; et de spiritu sancto, Ioan. 15: *spiritus veritatis qui est, qui a patre procedit?* Licet littera nostra non habeat: *qui est*. Et similiter si aliquis dicat quod non tota divinitas est vita, quomodo verum est quod Dei filius dixit, Ioan. 5: *sicut pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat* et ibid. 6: *spiritus est qui vivificat?* Et quod *tota deitas* habeat omnium *dominationem*, non posset dici *in quot locis* sacrae Scripturae *frequentatur* hoc nomen *dominus* de *patre et filio*, et hoc ut loquamur de *deigena deitate* patris *aut filiali* filii. Sed et spiritus dominus est, ut dicitur II Corinth. 3. Et similiter *pulchrum et sapiens*, in omnibus personis deitatis, *laudatur et lumen et deificum et causa et omnia quaecumque sunt totius* deitatis, sacra eloquia deducunt ad omnem laudationem divinam, quandoque quidem simul comprehendendo quod convenit omnibus personis, ut cum dicitur: *omnia sunt ex Deo*, quandoque autem distinctius de una persona, sicut cum dicitur de filio Col. 1: *omnia per ipsum et in ipso facta sunt et (...) in ipso consistunt*; et in Psalmis: *emitte spiritum tuum et creabuntur*. Deinde, cum dicit: *et ut summam* et cetera, ostendit propositum communiter de omnibus Dei nominibus, dicens quod, ut in summa dicatur de omnibus Dei nominibus, *ipsum Dei verbum dixit*, Ioan. 10: *ego et pater unum sumus*, per quod ostenditur quod quaecumque dicuntur de filio et de patre dicuntur; et Ioan. 16: *et cuncta quae habet pater mea sunt*; et similiter *quaecumque sunt patris* et filii, sacra Scriptura attribuit communiter et unite divino *spiritui: divinas operationes, honorem divinum, fontanam et indeficientem causam et distributionem benignorum donorum*. Et haec omnia habentur I Corinth. 12: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*. Et haec adeo vera sunt quod *nullum* assuetum *in divinis eloquiis*, qui non habeat corruptam intentionem in eis, *arbitror ad haec contradicere*, quod scilicet omnia nomina Deo convenientia insunt toti deitati, secundum perfectum modum loquendi de Deo. Deinde, cum dicit: *igitur istis* et cetera, excusat se a diligentiori inquisitione praedictorum; et dicit quod ista *breviter et particulariter* hic sunt determinata ex sacris Scripturis, sed in alio libro sufficientius. Unde *quacumque Dei nominationem* conabimur exponere in praesenti opere, oportet ipsum nomen recipi *in tota deitate*, idest in omnibus personis; et ad hoc inducitur totum praesens capitulum. Deinde, cum dicit: *si autem quis* et cetera, excludit obiectionem; et primo, ponit obiectionem; secundo, modum solvendi; ibi: *si enim aliquis* et cetera. Posset autem aliquis obiicere quod per hoc quod omnia nomina quae dicuntur de patre, attribuuntur filio et spiritui sancto, tollitur omnino distinctio personarum et inducitur confusio in divinis personis, quae Deo non convenit. Sed ipse dicit quod si quis hoc obiiciat non est arbitrandum quod sermo eius sufficiens sit ad persuadendum quod verum dicat; non enim per hoc tollitur distinctio personarum. Deinde, cum dicit: *si enim aliquis* et cetera, ponit modum solvendi, dicens, quod si ille qui sic obiicit, *totaliter* contradicit sacris Scripturis, talis omnino elongatus est *a nostra* sapientia. Non enim ad theologum pertinet probare ea quae sunt fidei ei qui Scripturas non recipit, cum fides sit supra rationem. Unde si ipse non habet curam ut veneretur divina eloquia, *quomodo nobis* potest esse *cura* ut manuducamus eum *ad divinam scientiam?* Quia in scientiis philosophicis ita est quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis. Sed si aliquis sic obiiciens velit respicere *ad veritatem* sacrorum *eloquiorum*, nos, utentes sacra Scriptura quasi quadam regula *et lumine* manifestante veritatem, procedimus, non declinantes a sacra Scriptura, ad excusandum nos a praedicta obiectione et dicimus quod sacra Scriptura *quaedam tradit* communiter de tribus personis, *quaedam* distinctius *et neque* ea quae sunt communia *licet* distinguere, *neque* ea quae sunt distincta *confundere*; *sed*, sequendo sacram Scripturam, *secundum* nostrum posse, *convenit* nos *respicere ad* divinas veritates. Quia nos, a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire sicut quamdam optimam regulam veritatis, ita quod neque multiplicemus, addentes; neque

minoremus, subtrahentes; neque pervertamus, male exponentes; quia dum nos custodimus sancta ab ipsis custodimur et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt. Deinde, cum dicit: *igitur unita* et cetera, manifestat positam solutionem quantum ad hoc quod dixit quod sacra Scriptura quaedam tradit de Trinitate unite et quaedam discrete; et dicit quod *unita totius deitatis*, idest communia toti Trinitati, ut dictum est in libro de divinis hypotyposibus et probatur per multas auctoritates a sacris Scripturis acceptas, sunt duo genera nominum: primo quidem, ea quae dicuntur de Deo, remotive per excellentiam quamdam, ut *superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens et quaecumque* alia dicuntur de Deo per remotionem, propter sui excessum; cum quibus, dico, connumeranda sunt *omnia* nomina *causalia*, idest quae designant Deum ut principium processionis perfectionum quae emanant ab ipso in creaturas, scilicet: *bonum, pulchrum, existens, vitae generativum, sapiens et quaecumque* alia per quae *causa omnium bonorum nominatur* ex dono suae bonitatis. Et ex hoc potest accipi regula magistralis quod omnia nomina designantia effectum in creaturas, pertinent ad divinam essentiam. *Discreta autem* nomina, idest pertinentia distinctim ad tres personas, sunt: *nomen patris supersubstantiale* vel hypostaticum, idest personale *et usus* patris, idest actus eius qui est generatio; et similiter nomen filii et actus, qui est generari; et nomen spiritus sancti et actus eius qui est processio; ita quod, in talibus, nulla debet superinduci conversio, ut si diceretur quod pater generat filium et e converso; aut qualiscumque communio, ut si diceretur quod pater et filius generant aliquam aliam personam. Et similiter distinctim ad divinam personam pertinet mysterium incarnationis, quia sola persona filii est incarnata; et hoc est quod dicit quod *cum* praedictis *discretum est*: quia *perfecta et invariabilis essentia Jesu* secundum naturam deitatis, est *secundum nos* per unionem humanitatis; et *quaecumque* alia *substantialia*, idest personalia *mysteria* pertinent ad benignitatem incarnationis.

Lectio 2

[84838] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 2 Quia in solutione obiectionis supra positae dixerat quod *theologia* de divinis personis *quaedam tradit unitive et quaedam discrete*, intendit hic exponere qualis sit unio et discretio in divinis; et primo, exponit secundum quod possibile est; secundo, dicit quod non potest totaliter et perfecte a nobis exponi; ibi: *sed harum* et cetera. Circa primum duo facit: primo, tradit modum secundum quem exponere intendit; secundo, secundum illum modum exponit; ibi: *vocant enim* et cetera. Dicit ergo quod ad pleniorum intellectum praemissae solutionis, *oportet*, secundum eius arbitrium, *magis exponere perfectum modum divinae unionis et discretionis, resumentes* solutionem a principio, ita ut *omnis sermo* noster circa hoc *fiat conspicuus*, idest manifestus. Ad quod consequendum, duo ponit vitanda et tria observanda: vitandum enim est sive respuendum *omne varium* confusum et permixtum. Cum enim aliquis diversa confuse et indistincte dicit, oportet quod nunc de hoc, nunc de illo loquatur et sic in sermone apparet varietas; respuendum est omne *non planum* idest obscurum, quod quidem potest contingere si intelligibilia tradantur absque sensibilibus exemplorum manuactione vel si per verba inusitata aliqua manifesta traderentur. Contra haec autem duo, ponit duo observanda: ut scilicet, sermo eius determinet, *secundum virtutem* loquentis, *propria*, idest connaturalia nobis; *discrete*, contra hoc quod dixerat: *varium; et plane*, contra hoc quod dixerat: *non planum*; et addit tertium, scilicet, *ordinate*; oportet enim ad hoc quod doctrina sit manifesta, ut procedatur secundum ordinem disciplinae, a manifestioribus incipiendo et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur. Promittit etiam se expositurum perfectum modum divinae unionis et discretionis, quia assignabit modos omnes, secundum quos unio et discretio possunt accipi in divinis, non autem quod ipsum modum, secundum quod in Deo perfectus est, manifestare possit; hoc enim supra virtutem nostram est, ut infra probabit. Deinde, cum dicit: *vocant enim* et cetera, prosequitur expositionem unionis et discretionis divinae: et primo, quantum pertinet ad deitatem; secundo, quantum pertinet ad humanitatem Christi; ibi: *discretum autem est* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, exponit duos modos unionis et discretionis; secundo, subdit utrumque; ibi: *et dicunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, exponit communem modum unionis; secundo, communem modum discretionis; ibi: *discretionis* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, sicut in aliis suis libris dixerat, scilicet in libro de divinis hypotyposibus, *sancti magistri nostrae theologicae traditionis* idest Christianae doctrinae, scilicet apostoli et eorum discipuli *vocant uniones divinas, quasdam occultas et inegressibiles supercollocationes divinas quae sunt singularitatis divinae, superineffabilis et superignotae*. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum

omnis multitudo rerum a principio primo effluat, primum principium, secundum quod in se consideratur, unum est; secundum autem emanationem qua ab eo procedit multitudo, iam invenitur a quo primum principium distinguere possit, quia ratio multitudinis in distinctione consistit. Considerare igitur primum principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitiorem ipsius et hanc existentiam primi principii in seipso, *supercollocationem* vocat; et nominat hanc *supercollocationem et occultam et inegressibilem*: *occultam* quidem quia intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus; *inegressibilem* autem dicit, quia secundum quod in seipso est primum principium nulli communicatur et sic quasi a seipso non egreditur: et propter hoc et ipsam divinitatem sic consideratam, per excellentiam distinguentem ipsam ab omnibus, vocat *singularitatem*, quia singulare est quod est incommunicabile. Deinde, cum dicit: *discretionem* et cetera, exponit, per oppositum, communem modum discretionum; et dicit quod praedicti magistri vocant *discretionem, processionem et manifestationem* deitatis, quae conveniunt ei inquantum ipsum bonum, quia de ratione boni est quod ab eo procedant effectus per eius communicationem. Et considerandum quod contra id quod supra dixerat: *occultas et inegressibiles*, satis congrue posuit *processiones et manifestationes*, quia per effectus progredientes ab ipso manifestatur, et quodammodo ipsa deitas in effectus procedit, dum sui similitudinem rebus tradit, secundum earum proportionem, ita tamen, quod sua excellentia et singularitas sibi remanet, incommunicata rebus et occulta nobis. Hae igitur processionem vocantur *discretionem*, quia nisi a primo principio alia effluerent, non haberet primum principium a quo discerneretur. Deinde, cum dicit: *et dicunt* et cetera, subdit utrumque dictorum modorum; et primo, ponit subdivisionem; secundo, manifestat eam; ibi: *sicut* et cetera. Dicit ergo, primo, quod illi qui sequuntur sacras Scripturas et sequuntur proprias rationes praedictae unitiorem et iterum praedictae discretionem, dicunt quod tam in praedicta unitiorem communi sunt quaedam propriae *unitiorem et discretionem*, quam etiam in praedicta communi discretionem. Deinde, cum dicit *sicut in unitiorem divina* et cetera, exponit subdivisionem; et primo, ostendit quomodo, in praedicto modo unitiorem communi, sit quaedam unitio et discretio; secundo, ostendit quod, etiam in discretionem praedicta, est unitio et discretio; ibi: *est autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo in praedicta unitiorem sit propria unitio; secundo, quomodo in praedicta unitiorem sit discretio; ibi: *mansio principalium* et cetera. Ad intellectum ergo huius partis considerandum est quod, cum supra, acceperit rationem unitiorem divinae ex eo quod Deus in seipso secundum suam excellentiam consideratur, ista consideratio est duplex. Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso: vel secundum essentiam et sic est unitum et commune toti Trinitati; vel secundum quod una personarum est in alia et sic in unitiorem invenitur discretio. Hoc est ergo quod dicit: *sicut in unitiorem divina, idest supersubstantialitate*, quasi dicat: sic accipio, modo unitiorem divinae secundum communem rationem unitiorem supra positam, secundum quod ratio unitiorem consistit in quadam excellentia deitatis; in hac, inquam, unitiorem communi, *est unitum et commune principali Trinitati*, quidquid ad superexcellendam essentiae divinae pertinet et, per hoc, dat intelligere quod ratio unitatis propriae, quam nunc exponit, nihil est aliud quam esse commune tribus personis; et exemplificat: *sicut essentia supersubstantialis, divinitas superdea*, idest super modum deitatis communicatae rebus, et *bonitas superbona, et identitas quae est super omnia*, secundum quam, scilicet, Deus est idem sibi, et *unitas super principatum*, unitas, inquam, *totalis proprietatis existentis scilicet super omnia*. Et hoc dicit quia unum habet rationem principii. Unum autem est unum secundum quod in seipso indivisum est; hoc autem est illud quod retinet proprietatem suae naturae. Quasi dicat quod ipse, inquantum est unitas, est principium super omne principium, habens in se suam proprietatem qua supra omnia existit. Ad hanc etiam excellentiam est et quod a nobis ignoratur propter excellentiam sui luminis et quod a nullo intellectu creato est perfecte intelligibilis, idest comprehensibilis et quod de eo omnia possunt affirmari et omnia negari, secundum modum in praecedenti capitulo expositum, cum tamen ipse sit super omnem affirmationem et negationem; est enim super omnem intellectum nostrum, qui affirmationes et negationes componit. Deinde, cum dicit: *mansio principalium* et cetera, exponit quomodo discretio est in communi modo unitiorem, quae est superexcellendae collocatio; et circa hoc, tria facit: primo, ponit quod intendit; secundo, manifestat propositum, per exemplum sensibile; ibi: *quemadmodum* et cetera; tertio, ostendit exemplum esse deficiens a tantae rei representatione; ibi: *et haec totaliter* et cetera. Dicit ergo, quod *mansio principalium personarum in se invicem*, idest secundum quod una divinarum personarum est in alia, *et collocatio unius in aliam, si ita oporteat nominari*, cum distinctionem importet, tamen est *totaliter superunita*, idest pertinens ad illam unitiorem excellentiae de qua supra dictum est. Deinde, cum dicit: *quemadmodum* et cetera, manifestat, per exemplum sensibile, quod in praedicta unitiorem possit esse discretio; in

quo quidem exemplo, tria facit: primo, ponit exemplum sensibile, in quo dicit esse simul unitiorem et discretionem; secundo, ostendit quod in illo exemplo sit unitio; ibi: *et quidem videmus* et cetera; tertio, quod in eo sit discretio; ibi: *sed etiam si unus* et cetera. Dicit ergo primo quod *ut utamur exemplis sensibilibus et propriis nobis, lumina plurium luminarium, existentia in domo una, et tota sunt invicem in se totis et tamen habent diligentem*, idest optimam et perfectam *discretionem ad se invicem proprie subsistentem*; et sic plura lumina sunt *unita cum discretionem et discreta cum unitione*. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, ostendit quod praedicta lumina habeant unitiorem ad invicem; et dicit quod *videmus, multis luminariibus existentibus in domo una, omnium luminarium lumina esse unita ad unum quoddam lumen*, quia in eadem parte aeris *omnium luminarium lumina* resplendent; et hoc est quod subdit: *et una claritate indiscreta*, idest indistincta, secundum locum vel subiectum, *resplendentia; et nullus, ut arbitror, posset lumen huius luminaris, in aere*, secundum quod continet omnia lumina, *discernere ab aliis et videre alterum eorum sine altero*, propter hoc quod totum unum lumen est concretum alteri, *sine mixtione*, tollente scilicet discretionem. Deinde, cum dicit: *sed etiam si unus* et cetera, ostendit quod maneat ibi discretio, quia *si aliquis educat unum* de luminariibus, utpote unam candelarum, simul egreditur cum illo totum *proprium lumen*, quod ex luminari illo in domo erat, quod ex hoc patet quod lumen, in domo, minoratum invenietur; ita tamen, quod lumen egrediens non simul secum avellet aliquod *aliorum luminum*, nec etiam aliquid *sui* cum *aliis* luminibus derelinquat; quod esse non posset, si esset facta mixtio luminum, utpote si aqua cineri aut farinae misceatur, non potest extrahi tota, quin aliquid remaneat farinae aut cineri immixtum et quin etiam de cineribus aut farina deperdatur vel simul egrediatur. Sed quod hoc in luminibus non contingit, ideo est quia *erat totorum luminum ad tota, perfecta* coniunctio absque omni mixtione et nulla partium confusione existente. Est autem hic considerandum quod, de lumine, fuit duplex opinio physicorum: quidam enim dixerunt lumen esse corpus et secundum hanc opinionem, satis plane videtur procedere exemplum inductum. Sic enim loqui videtur Dionysius de pluribus luminibus ex diversis luminariibus in uno aere procedentibus, sicut si loqueretur de pluribus corporibus et praecipue propter hoc quod dicit quod *habent discretionem subsistentem*, subsistere enim est substantiarum tantum, et propter hoc est quod dicit, quod unum lumen egreditur sine altero, in quo videtur designari quidam motus localis, qui est corporum tantum. Si vero lumen non sit corpus, sed qualitas, secundum opinionem aliorum, non haberent lumina discretionem subsistentem, quin immo, ex diversis luminariibus, sicut ex diversis causis agentibus, fiet unum lumen tantum, intensius in aere et uno lumine subtracto, cessaret superadditio intensionis, sicut ex pluribus causis calefacientibus, intenditur calor in calefactibili et, una causa subtracta, minuitur calor. Haec autem secunda opinio verior est; unde potest dici quod Dionysius hic loquitur de subsistenti discretionem luminum et de egressione alicuius eorum per respectum ad luminaria et non secundum se. Tamen considerandum est quod consueverunt tam philosophi quam etiam sacri doctores, aliquando, ad propositum manifestandum, exemplis aliquibus uti, secundum aliquas opiniones apud aliquos probabiles, licet ipsi eam non sequantur. Deinde, cum dicit: *et haec totaliter* et cetera, ostendit quod istud exemplum deficit a tantae rei repraesentatione; et dicit quod *haec* quae dicta sunt de diversis luminibus, *totaliter* accidunt in rebus corporeis et materialibus, scilicet *in corpore aere* ut in loco, si lumina sint corpora vel ut in subiecto, si lumen est qualitas; *et*, iterum, *lumine* sensibili dependente *ex materiali igne*. Sed in divinis personis, *dicimus collocari supersubstantialem unitiorem, non super solas unitiões quae sunt in corpore, sed et super illas quae sunt in ipsis animabus et in ipsis mentibus angelicis; quas quidem unitiões habent deiformia et supercoelestia lumina*, idest ipsi Angeli, *tota per tota non mixte et supermundane*, dum scilicet unus Angelus toti alteri coniungitur per intellectum et affectionem. Et huiusmodi inconfusa unitio in mentibus et animabus, fit *secundum proportionalem participationem* illius unitiões quae est in divinis personis, quae est supersegregata *ab omnibus participantibus*, quia scilicet nullum participantium potest perfecte imitari divinam unitiorem. Deinde, cum dicit: *est autem discretio* et cetera, exponit quomodo in communi modo discretionis supra signatae, invenitur et discretio et unitio, idest aliquid commune toti Trinitati et aliquid distinctum ad personas pertinens. Dictum est enim supra quod discretiones divinae vocantur secundum processiones deitatis. Est autem duplex processio: una quidem secundum quod una persona procedit ab alia et per hanc multiplicantur et distinguuntur divinae personae et quantum ad hoc attenditur discretio propria in communi modo discretionis; alia est processio secundum quam creatura procedit a Deo, secundum quam fit multitudo rerum et distinctio creaturarum a Deo, et haec est discretio unita, idest communis toti Trinitati. Primo, igitur, exponit quomodo aliqua discretio pertineat ad discretionem personarum; secundo, quomodo aliqua discretio pertineat ad essentiae unitatem, ibi: *si autem et divina discretio* et cetera. Dicit ergo primo, quod

discretio in supersubstantialibus theologiis ad divinas personas, non solum est illa quam dixi quod per ipsam unionem communem, quae pertinet ad superexcellenciam deitatis, unaquaeque divinarum personarum, immixtim et inconfuse collocatur in altera, sed etiam quod ea quae pertinent ad fecunditatem Dei supersubstantialem, numquam convertuntur ad se invicem, sicut convertebantur ea quae pertinent ad collocationem personalem. Mutuo enim pater est in filio et filius in patre, non tamen mutuo pater generat filium et filius patrem; et hoc est quod subdit quod solus pater est fons supersubstantialis deitatis, ut in fonte, auctoritas intelligatur sive principium non de principio; nec filius est pater nec pater filius, cum divinae laudes conservent secundum fidem Christianae religionis, suas proprietates unicuique divinarum personarum. Ultimo epilogando subdit, quod istae quae dictae sunt, sunt uniones et discretionis pertinentes ad ipsam divinam essentiam ineffabilem et ad ineffabilem eius unionem; quia quod sequitur de unionem et discretione, pertinet ad creaturas.

Lectio 3

[84839] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 3 Postquam exposuit Dionysius quomodo sub communi modo discretionis, qui est secundum processionem, continetur propria discretio, quae est secundum processionem unius personae ab alia, nunc intendit exponere quomodo sub eodem communi discretionis modo, continetur et quaedam propria unio, quae est secundum processionem creaturarum a Deo, ad totam Trinitatem pertinens; et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat per exempla; ibi: *quemadmodum* et cetera. Ad evidentiam autem primae partis, considerandum est quod posset aliquis dicere quod processio creaturarum non continetur sub divina discretione, unde licet processio creaturarum communiter ad totam Trinitatem pertineat, non tamen potest dici quod aliqua divina discretio sit communis vel unita in Trinitate. Et ideo vult ostendere quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo quo processio divinarum personarum. Nam in processione divinarum personarum ipsa eadem divina essentia communicatur personae procedenti et sic sunt plures personae habentes divinam essentiam, sed in processione creaturarum, ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata; sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina essentia. Hoc est ergo quod dicit, quod *si processio* possit dici divina essentia bonitati *conveniens*, quae est *unionis divinae superunitae*, idest unitatis essentiae, in qua tres personae uniuntur, quae est super omnem unitatem, quae quodammodo *seipsam* agit sive ducit ex sua bonitate *in pluralitatem* et multiplicat seipsam, scilicet secundum suam similitudinem, *si*, inquam, talis *processio* ea ratione quod per eam divina unitas quodammodo multiplicetur, dici potest *divina discretio*, tunc consequenter dicendum est quod *traditiones*, idest donationes divinatorum donorum, quae sunt incomprehensae ex parte principii, *sunt unitae*, idest communes toti Trinitati *secundum divinam discretionem*, idest secundum communem modum divinae discretionis, qui secundum processionem attenditur. Et quae sint istae traditiones ostendit subdens: *substantificationes* secundum quod dat esse omnibus subsistentibus; *vivificationes* secundum quod dat vitam; *sapientificationes*, secundum quod dat sapientiam *et alia dona divinae bonitatis, quae est omnium causa, secundum quae dona divina participata* per similitudinem, *non participabiliter*, in quantum essentia manet imparticipata, *laudantur ex participationibus*, idest ex donis participatis, ut est esse, sapientia et vita *et participantibus*, quibus scilicet, ista communicantur. Loquitur autem pluraliter de divinis vel propter pluralitatem personarum vel propter pluralitatem nominum quae ipsi Deo attribuuntur; *et hoc est toti divinitati commune*. Et ne intelligatur communitas rationis tantum sicut genus est commune speciebus et species individuus, addidit: *et unitum*, ut ostendat unum numero esse in tribus. Et ne aliquis intelligat unitatem ex multis congregatam, sicut domus unitur ex partibus, addidit: *et unum hoc*, scilicet *omnem ipsam* divinitatem, idest, secundum quamlibet personam, *totam participari ab unoquoque participantium* per similitudinem *et a nullo participantium in nulla sui parte* participari, per commixtionem suae substantiae. Dicit autem *totam eam participari*, non tamen totaliter vel perfecte, qui omnibus incomprehensibilis est, ut supra dictum est. Et quia hoc ultimo dictum difficile videbatur et contradictionem implicans, manifestat hic consequenter per exempla, cum dicit: *quemadmodum* et cetera; et circa hoc tria facit: primo, ponit exempla; secundo, ostendit ea esse deficientia; ibi: *excedit* et cetera;

tertio, obiicit contra praedicta et solvit; ibi: *quamvis* et cetera. Dicit ergo quod hoc ita est de participatione deitatis sicut *punctum* quod est *in medio circuli* participatur *ab omnibus lineis in circulo circumpositis* quae scilicet protrahuntur a centro ad circumferentiam, in quantum quaelibet linea sortitur indivisibilitatem secundum latitudinem, ad similitudinem indivisibilitatis puncti, prout imaginamur punctum suo motu facere lineam et tamen punctum secundum situm distinctum est a longitudine lineae. *Et sicut* etiam, *multae expressiones sigilli participant archetypo sigillo*, idest principali figurae sigilli (dicitur enim archetypum ab archon, quod est princeps et typos, quod est figura) *toto et eodem archetypo existente in unaquaque expressionum*, secundum similitudinem *et in nulla earum secundum nullam sui partem* per substantiae commixtionem. Deinde, cum dicit: *excedit* et cetera, ostendit haec exempla esse deficientia a repraesentatione divina et dicit quod *imparticipabilitas divinitatis* quae est *omnium causa*, *excedit haec* praedicta exempla, quia imparticipabilior et minus commixta est deitas participantibus, quam punctum et sigillum. Non enim est aliquis *tactus* deitatis ad creaturas, eo scilicet modo quo, ex sigillo et cera, fit unum per contactum; *neque* etiam est *alia quaedam communitio* per quam commisceatur partibus rerum, sicut punctum commiscetur lineae, in quantum est terminus eius. Deinde, cum dicit: *quamvis* et cetera, obiicit contra hoc quod dixerat, quod sigillum totum existit in unaquaque expressionum. Potest enim aliquis dicere hoc non esse verum, propter hoc quod aliqua expressio invenitur quae non perfecte recipit formam sigilli. Sed ipse respondet quod *huius causa non est* ex parte sigilli, quia sigillum unum *et idem* totum se *ingerit unicuique* expressioni, *sed diversitas participantium facit dissimiles expressiones*, idest repraesentationes, *unius et eiusdem principalis formae*, quae totaliter habet formam. Quomodo autem diversimode recipiatur in diversis, forma unius sigilli, ostendit subdens: *si enim ea in quibus fit expressio, sint intantum mollia* quod facile possint recipere figuram; *et plana*, idest absque tumorositatibus, ut uniformis in eis fiat impressio; *et immaculata*, ne commixtio alienae materiae expressionem figurae impediatur; *et neque sit contraria figura*, utpote si quis unius sigilli figuram imprimere velit in cera iam alio sigillo signata; *et cum ad recipiendum figuram sint aliquialiter dura*, ut non sint *facile fusibilia* et calefactibilia aut nimis liquefacta et mollia *et instabilia*, quia sic non remaneret figurae impressio; istis conditionibus existentibus, materiae in quibus fit impressio, *habebunt figuram* sigilli quamdam, absque permixtione alterius figurae impressam *et planam*, idest inturgidam, absque deformitate *et permanentem*. Sed *si aliquid deficiat de dicta opportunitate* figurationis, *haec erit causa* quod figura non participetur vel quod *non plane*, idest uniformiter, participetur *et aliorum defectuum*, quicumque pertinent ad inopportunitatem participationis. Deinde, cum dicit: *discretum est autem* et cetera, exponit discretionem quae est secundum humanitatem Christi et dicit quod *discretum est*, idest ad unam tantum personam pertinens, *supersubstantiale verbum*, idest Dei filium *esse factum secundum nos*, idest hominem similem nobis in natura; *ex nobis*, accepta carne, non de coelo allata, secundum Valentinum; *totaliter*, idest non subtracta anima vel intellectu, secundum Arium et Apollinarium; *et vere*, non phantastice, secundum Manichaeum. Et non solum ipsa incarnatio *est discretum*, sed etiam actiones et passiones Dei incarnati; *quaecumque sunt* cum quadam electione et segregatione ab aliis attributa Christo, secundum considerationem humanitatis ipsius, ut concipi, nasci, comedere, bibere, dormire, crucifigi et alia huiusmodi; *istis enim pater et spiritus secundum nullam rationem communicaverunt*, quia neuter eorum est incarnatus aut mortuus; nisi forte dicat aliquis quod communicaverunt praemissis, *secundum voluntatem* bonitati divinae *convenientem et benignam* quoad nos: acceptaverunt enim pater et spiritus sanctus incarnationem filii et passionem et alia huiusmodi et similiter communicaverunt *secundum omnem divinam operationem superpositam* creaturis *et ineffabilem* nobis, *quam faciebat Christus factus secundum nos*, idest factus homo passibilis, *invariabilis* manens *secundum quod Deus et Dei verbum*. Non enim sic factus est homo quod divinitatem amitteret, sed homo existens habebat operationem divinam, quae communis est sibi et patri et spiritui sancto. Et sic destruitur hic error ponentium unam operationem in Christo, per hoc quod attribuit Christo operationem divinam communem toti Trinitati et operationem propriam sibi. Ultimo autem epilogat: quod sic *studemus divina* nostro sermone *et unire et discernere sicut*, secundum rei veritatem, *sunt unita et discreta*.

Lectio 4

[84840] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 4 Postquam Dionysius exposuit modum unitationis et discretionis divinae, excusat se a perfecta horum manifestatione; et dividitur in partes duas: in prima, ostendit quod discretionem divinae et unitationem non possunt sufficienter a nobis manifestari; in secunda, prosequitur de

discretionem quae est secundum processionem creaturarum, quia hoc maxime pertinet ad intentionem praesentis libri; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit excusationem a perfecta manifestatione praedictorum; secundo, rationem assignat; ibi: *omnia enim* et cetera. Dicit ergo, primo, quod in libro de theologicis hypotyposibus, ipse exponit *sicut erat sibi possibile, causas* idest rationes praedictarum *unionum et discretionum, quascumque* invenit in sacris Scripturis, *Deo convenientes*, tractans id quod erat proprium unicuique; ita, tamen, quod *quaedam* revolvit et discussit veridico *sermone* et reseravit, idest aperuit et ulterius reduxit in *manifestas visiones eloquiorum*, idest manifestas auctoritates sacrae Scripturae quae continent visiones et revelationes factas prophetis et apostolis; id quod sancte intelligi potuit et manifeste, post discussionem et reserationem. Non enim sufficit in rebus divinis humano ingenio veritatem discutere et aperire, nisi veritas, quae post discussionem invenitur, sacrae Scripturae concordet et per eam confirmetur. Et cum *quaedam* sic reseravit, *quibusdam tamen sicut mysticis*, idest occultis, unitus fuit *super operationem intellectualem* et hoc *secundum* quod tradita est a Deo: ordinatum est enim nobis a Deo, ut in his quae super intellectum nostrum sunt, uniamur adhaerentes per fidem. Deinde, cum dicit: *omnia enim* et cetera, assignat rationem quare in rebus divinis sint *quaedam mystica*, quae intellectum nostrum excedunt; et circa hoc, duo facit: primo, manifestat hoc ex parte deitatis; secundo, ex parte humanitatis Christi; ibi: *sed quod est* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, assignat rationem praemissorum; secundo, manifestat rationem assignatam, per exempla; ibi: *sicut* et cetera; tertio, probat per similitudinem in aliis causis et causatis; ibi: *neque enim* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *omnia divina* etiam *quae nobis manifestata sunt, cognoscuntur* a nobis *solum participationibus*. Cuius ratio est, quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem *quaedam cognoscibilia*, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis, unde divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, sed per participationem. Sed haec participatio est duplex: una quidem, secundum quod divina in ipso intellectu participantur, prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinae sapientiae lumen; alia vero, secundum quod divina participantur in rebus quae se intellectui nostro offerunt, in quantum scilicet per participationem divinae bonitatis, omnia sunt bona et per participationem divini esse seu vitae, res dicuntur existentes seu viventes. Et secundum utramque istarum participationum divina cognoscimus. Ostensum est autem supra, quod Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remanet imparticipatus super omnia per proprietatem suae substantiae. Unde, si divina non cognoscuntur a nobis nisi solis participationibus, consequens est quod ipsa divina, qualia sunt et secundum propriam rationem principii et secundum quod divina collocantur in seipsis, sunt super omnia, sicut supra omnem mentem et supra omnem substantiam et supra omnem cognitionem. Deinde, cum dicit: *sicut si* et cetera, manifestat rationem propositam per exempla; et primo, in processionibus creaturarum; secundo, in processionibus divinarum personarum; ibi: *rursus* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *si illud occultum* divinae essentiae, quod est super omnem substantiam, *nominemus* aut *Deum* aut *vitam* aut *substantiam* aut *lumen* aut *rationem* vel quocumque alio tali nomine, non per hoc intelligimus id ipsum quod Deus est, sed *nihil aliud* intellectus concipit, nisi *virtutes* quae rebus ex Deo proveniunt, quibus formaliter deificantur vel substantificantur aut vivificantur aut sapientificantur. Sed cum Deus sit super omnes huiusmodi processiones, oportet quod nos immittamus nos in Deum, ad cognoscendum ipsum secundum remotionem *ab omnibus operationibus intellectualibus*, idest ab omni eo quod cadit in intellectum nostrum et hoc ideo quia nos non possumus per intellectum videre aliquam *deificationem* aut *vitam* vel *substantiam*, quae perfecte comparari possit illi *causae* quae est segregata *ab omnibus* rebus *secundum* totalem *excessum*. Non enim cadit in visionem intellectus nostri, nisi aliquod ens creatum et finitum quod omnino deficit ab ente increato et infinito et ideo oportet quod Deum intelligamus esse supra omne id quod intellectu apprehendere possumus. Deinde, cum dicit: *rursus* et cetera, manifestat idem in his quae pertinent ad processiones divinarum personarum et dicit quod ex sacris Scripturis, *accepimus quod pater est fontana deitas*, idest quod pater est fons et principium totius deitatis et quod *filius et spiritus sanctus, si ita oportet dicere*, sunt *quaedam pullulationes deigenae deitatis*, idest patris qui est Deus generans, *pullulationes* inquam non extra divinam naturam sicut creaturae, sed in ipsa divina natura *et sunt etiam sicut flores et supersubstantialia lumina*. Nec est mirum si haec pluraliter dicimus de divinis personis, quia si in metaphoricis locutionibus accipiatur ipsum signatum metaphorarum, oportet singulariter praedicari de divinis personis; si vero accipiantur ipsae metaphorae, possunt

pluraliter praedicari; per lumen enim metaphorice intelligitur veritas. Possumus ergo dicere quod filius et spiritus sanctus sunt unum lumen, quia sunt una veritas; possumus etiam dicere quod sunt duo lumina, ut sit sensus quod signantur per duo lumina, idest per duos radios ab uno lumine procedentes, sicut per duos flores, quia uterque procedit a patre. Nec tamen per hoc excluditur quin spiritus sanctus procedat a filio. Sed *quomodo haec sunt non* possumus *dicere nec cogitare*, ut scilicet exprimamus vel cognoscamus qualis sit illa paternitas vel filiatio, *sed usque ad hoc* cognoscendum solum se extendit tota *virtus* nostri intellectus, quod *et nobis et supercoelestibus virtutibus*, scilicet Angelis, ex principali paternitate divina, quae est *segregata ab omnibus* creaturis et similiter ex principali filiatione, *data est omnis paternitas et filiatio* quae est secundum propagationem in rebus divinis, prout scilicet unus Angelus purgat, illuminat et perficit alium et unus homo alium; *ex qua* scilicet, principali paternitate et filiatione, mentes Angelorum Deo conformes et *fiunt* per participationem divinorum donorum *et nominantur* in Scripturis *et dii et deorum filii et deorum patres*, per assimilationem ad paternitatem principalem et filiationem. Et ne videatur deesse communicatio proprietatum spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis Angelis perficitur *spiritualiter*, cum exponit spiritualitatem per tria: spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile. Et quamvis haec spiritualitas inveniatur in Angelis, divinus tamen spiritus est supercollocatus super omnem intelligibilem immaterialitatem Angelorum vel animarum, sicut et pater et filius sunt segregati per modum excessus ab omni paternitate et filiatione quae est in creaturis, secundum participationem rerum divinarum. Deinde, cum dicit: *neque enim* et cetera, probat quod dixerat, per assimilationem in aliis causis et causatis et dicit quod inter causas et causata, non potest esse *diligens*, idest perfecta *comparatio*, quia causae excedunt sua causata, *sed* est quaedam alia comparatio causatorum ad causas, in quantum *causata habent imagines*, idest similitudines *causarum*. Omnis enim causa producit suum effectum per aliquem modum similitudinis, non tamen causata consequuntur perfectam similitudinem causae; *contingentes*, idest prout contingit secundum suam proportionem. Sed ideo non est perfecta comparatio, quia *causae* separantur *a causatis*, in quantum superponuntur eis, *secundum rationem proprii principii*, idest in illa ratione in qua sunt principia. Et hoc manifestat per exempla sumpta a rebus quae sunt apud nos: et primo quidem ex passionibus, secundum quod *delectationes et tristitiae* faciunt delectari et tristari non per modum causae efficientis, sed formalis, sicut dicitur quod albedo facit album, sed *ipsae* delectationes et tristitiae *non delectantur neque tristantur*. De eo enim quod delectatur vel tristatur, praedicatur delectatio seu tristitia per participationem, sed non de ipsa delectatione vel tristitia per essentiam et sic causa excedit effectum. Deinde ponit exemplum in causis agentibus cum dicit: *ignis* qui calefacit et urit, *non dicitur calefieri aut uri*, sed esse calidus et sic per suam naturam, calefacere alia. Postea ponit exemplum in causis formalibus, scilicet de per se vita, et per se lumine, ut inde per hoc non intelligatur aliquod lumen aut vita separata, sed ipsae formae participatae, secundum quem modum nec de vita potest dici quod vivat aut de lumine quod illuminetur, secundum rationem praedictam, nisi forte aequivoce, ut intelligatur vita vivere, quia est causa vivendi. Et assignat rationem illorum exemplorum et similium, per hoc quod *ea quae sunt causatorum* per modum participationis, sunt *causarum* superabundanter *et substantialiter*, sicut vivere est viventis participative, ipsius vero vitae est essentialiter. Deinde, cum dicit: *sed quod est* et cetera, manifestat idem circa humanitatem Christi; et primo, per sua verba; secundo, per verba Hierothei; ibi: *haec autem* et cetera. Dicit ergo, primo, quod quamvis in omnibus quae de Deo dicuntur, manifestissimum videatur quod ad incarnationem pertinet, tamen compositio qua, divinitus, Iesus compositus est *secundum nos*, idest secundum quod habet naturam nostram, non potest sufficienter exprimi quocumque verbo, nec sufficienter cognosci quacumque mente, etiam ipsius supremi Angeli. *Accepimus quidem* secundum Scripturas, velut quoddam occultum mysterium, quod ipse Iesus est factus substantia *viriliter*, idest hypostasis virilis, sed nescimus sufficienter *quomodo* corpus eius compactum sit *ex virgineis sanguinibus*, lege quadam *praeter naturam*: factum est enim virtute spiritus sancti, quae est omni menti creata incomprehensibilis. Et etiam non possumus perfecte scire *quomodo ambulavit* super aquam maris, quae est humida et instabilis substantia, *pedibus siccis*, non quidem deposita corporis gravitate per assumptionem dotis agilitatis, ut quidam dixerunt, sed adhuc pedibus habentibus *materiae gravitatem*: hoc enim factum est virtute divina incomprehensibili. Et eadem ratio est in omnibus aliis quaecumque pertinent ad cognitionem Iesu, quae excedit naturale lumen aut naturalem rationem. *Haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt et a nobili duce in theologicis ipsius Stoichiosibus laudata sunt valde supernaturaliter*. His quae praemiserat ad incarnationis mysterium necessaria, adiungit quaedam verba Hierothei de laude Christi; et circa hoc duo facit: primo, ostendit unde Hierotheus accepit haec verba quae dixit; quia scilicet: vel habuit haec ex

doctrina apostolorum vel ex studio sanctarum Scripturarum vel ex speciali revelatione ipsi facta; secundo, ponit verba ipsius; ibi: *omnium causa* et cetera. Dicit ergo, primo, quod praedicta quae pertinent ad laudem Christi, *sufficienter* ipse dixit *in aliis*, scilicet in libro de divinis hypotyposibus et sunt etiam, valde excellenter super naturalem modum, laudata a quodam Hierotheo, qui fuit nobilis dux, idest magister, discipulus apostolorum et hoc in quodam libro suo quem intitulavit de theologicis Stoichiosibus, idest divinis obscuris commentis; et ponit consequenter tres modos quibus ea quae sequuntur, Hierotheus acquirere potuit: unus modus est quod *accepit* ea, addiscendo *a sanctis theologis*, idest ab apostolis; alius modus est quod ipse, proprio studio, inspexit ea, ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum. Quae quidem subtilis discussio in duobus consistit: quorum primum subdit dicens: *ex multa luctatione circa ipsa*, in quo assiduitas studii designatur: tunc enim aliquis multum luctatur cum Scriptura, quando aliquis, inspecta difficultate Scripturae, nititur ad videndum difficultatem; secundum subdit, dicens: *et contritione* in quo designatur diligens Scripturae expositio, quod enim conteritur, usque ad minima dividitur; tunc ergo aliquis Scripturam sacram conterit, quando subtiles sensus in ea latentes exquirat. Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit *ex quadam inspiratione diviniore*, quam communiter fit multis, *non solum discens, sed et patiens divina*, idest non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus, ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad recte iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod *ex compassione ad divina*, idest ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio), *perfectus est* Hierotheus, id est institutus, *ad unionem et fidem ipsorum*, idest ut eis quae dixit, uniretur per fidei unionem; dico: *indocibilem*, idest quae humano magisterio doceri non potest; *et mysticam*, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem. *Et, ut* in paucis comprehendamus *multas et beatas visiones*, idest revelationes *potentis deliberationis*, idest virtuosae discussionis *illius*, scilicet Hierothei, licet multa alia dixerit, *haec* tamen, quae sequuntur, *dicit* ad laudem *Iesu Christi*, in libro supra nominato.

Lectio 5

[84841] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 5 Deinde cum dicit: *omnium causa* et cetera, ponit verba Hierothei de Christo; et primo, ponit ea quae pertinent ad laudem deitatis Christi; secundo, ea quae pertinent ad laudem incarnationis eius; ibi: *unde* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, comprehendit in summa, laudem deitatis Christi; secundo, explicat in speciali; ibi: *quae partes* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *deitas Iesu Christi est causa omnium*, in quantum per ipsam omnia reducuntur in esse; *et est etiam adimpletiva omnium*, in quantum per ipsam omnia suis perfectionibus replentur. Deinde, cum dicit: *quae partes* et cetera, exponit, per singula, causalitatem praemissam. Ubi considerandum est quod, primo, ostendit praedictam deitatem esse causam eorum quae ad essentiam rerum pertinent; secundo, eorum quae sunt exemplum essentialium rerum; ibi: *et mensura* et cetera. Circa primum, considerandum est quod, in rerum essentiis, talis quidem processus et ordo considerantur: nam, primo, sunt rerum principia; secundo, substantia rei, ex principiis constituta; tertio, determinatio rei ad propriam speciem quae est per formam; quarto, ex forma consequitur res perfectionem, non solum in esse specifico, sed etiam quantum ad propriam operationem et finem: quinto, res diversae quae singulae quamdam perfectionem habent in seipsis, quodam ordine adunatae, aliquod totum perficiunt. Procedit ergo Hierotheus ad ostendendum causalitatem deitatis Christi divinam, retrogirando, per viam resolutionis, eam incipiens a toto; et dicit quod *deitas Iesu conservat partes consonas*, idest proportionatas *totalitati*, in quo consistit perfectio totius; *et neque est pars neque totum et est totum et pars*. Est quidem *totum et pars* Christi deitas, sicut in seipsa non divisim, sed simul *accipiens omnium et partem et totum*, quia quidquid est perfectionis, in quocumque toto vel parte, totum praeexistit in Deo. *Est autem neque totum neque pars*, quia non eodem modo habet perfectionem totius et partis, sicut totum et pars, sed supereminetius et prius. Secundo, ostendit causalitatem deitatis Christi quantum ad perfectionem rerum; ibi: *perfecta* et cetera, et dicit quod deitas Christi dicitur perfecta, per comparisonem ad imperfectionem, in quantum est principalis causa omnis perfectionis; sed si comparatur ad res perfectas, dicitur non perfecta, non quasi deficiens a perfectione, sed supereminetius et prius perfectionem

habens. Tertio, ostendit idem circa formas; et dicit quod deitas Christi comparata ad ea quae carent forma, potest dici forma effective, inquantum *est forma formam faciens*; comparata vero ad formas, potest dici *sine forma*, non per defectum, sed per excessum, quia superat omnem formam. Quarto, ostendit idem quantum ad substantias; et dicit quod deitas Christi potest dici causaliter *substantia*, inquantum supervenit *totis substantiis*, idest omnibus et unicuique secundum totum, per modum cuiusdam participationis; sed tamen supervenit *immaculate*, quia non participatur per commixtionem substantiae, sed per modum similitudinis; *et*, iterum, est *segregata ab omni substantia*, inquantum *supersubstantialiter* existit. Quinto, ostendit idem quantum ad principia; et dicit quod deitas Christi, determinat omnia *principia* (diversorum enim diversa sunt principia) et determinat ordinem principiorum ad principiata, sed tamen, *est supercollocata* super omnem *ordinem et super omnem principatum*. Deinde, ostendit idem per comparisonem ad ea quae sunt exemplum rei; et primo, quantum ad mensuram durationis rerum et dicit quod deitas Christi *est mensura existentium*, quasi determinans unicuique mensuram sui esse vel quia unumquodque intantum habet esse, inquantum appropinquat ei; et etiam est *aevum* quod dicitur mensura essendi, sicut tempus est mensura durationis et tamen est *super aevum*, inquantum est mensura superexcedens totum creatum. Secundo, ostendit causalitatem eius, quantum ad perfectionem supervenientem qua rerum capacitas impletur, sicut intellectus impletur speciebus intelligibilibus; et dicit quod deitas Christi, comparata ad deficientia quae dicuntur minus existentia, dicitur *plena*, quasi plenitudinis causa et comparata ad ea quae sunt plena, dicitur *superplena*, quasi excedens super omnem plenitudinem. Tertio, ostendit eam per comparisonem ad intellectum et locutionem quae sunt extra rem et dicit, quod est *indicibilis et ineffabilis*, quia neque sermone complexo, neque incompleto, sufficienter exprimi potest; et est *super mentem et super omnem vitam*, quia excedit omnem cognitionem et omnem actum vitae. Et quia multa supernaturalia attribuerat deitati Christi, consequenter ostendit quod non habet ea defectivo modo, sed supereminenti; et hoc est quod dicit, quod habet id quod est *supernaturale, supernaturaliter* et id quod *supersubstantiale, supersubstantialiter*. Absolvere enim a peccatis est supernaturale, sed purus homo non habet hoc supernaturaliter sicut habet filius Dei et similiter dicendum est de aliis huiusmodi. Deinde, cum dicit: *unde* et cetera, laudat humanitatem Christi et dicit quod deitas Christi est tanta et excellens; inde est quod ipse per suam benignitatem *venit usque ad naturam nostram et vere factus est substantia*, idest hypostasis nostrae naturae et cum *superdeus* esset, factus est *vir*, idest homo. Haec quae dicuntur secundum propitiationem ipsius, per quam humanam naturam assumpsit, debent laudari *super mentem et super rationem*. *Quamvis* enim acceperit propria nostrae naturae, tamen in ipsis rebus humanis habuit *supernaturale et supersubstantiale*, idest: uno modo, inquantum communicavit nobis, assumens nostram naturam absque variatione divinae naturae et absque commixtione ipsius et confusione ad humanam naturam, ita quod per exinanitionem ineffabilem, de qua apostolus loquitur ad Philipp. 2, *nihil passus est ad superplenum ipsius*, idest nihil diminutum est de plenitudine suae deitatis; non enim dicitur exinanitus per diminutionem deitatis, sed per assumptionem nostrae naturae deficientis; alio modo, quia, *quod est inter omnia nova magis novum* et mirabile, ipse *erat in naturalibus nostris supernaturaliter et in substantialibus nostris supersubstantialiter, omnia humana, quae ex nobis accepit, supra nos habens*; quia caro eius maioris virtutis est et dignitatis quam alterius et anima eius dignior omni anima et actus eius et operationis fuerunt unificae, ex virtute deitatis, ad invicem.

Lectio 6

[84842] In De divinis nominibus, cap. 2 l. 6 Postquam Dionysius exposuit divinae discretionis et unitationis modum, hic prosequitur de illo modo qui principaliter pertinet ad materiam huius libri, scilicet de discretionem divina quae attenditur secundum processionem creaturarum; quae quidem discretio unita est et communis toti Trinitati, ut supra dictum est. Circa hoc, ergo, duo facit: primo, exponit quomodo ista discretio est cum unitatione; secundo, promittit de istis quae ad hanc discretionem pertinent, in sequentibus se determinaturum; ibi: *istas* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, manifestat propositum; ibi: *et ut plane* et cetera; tertio, assignat rationem dictorum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo, primo quod, de illis quae pertinent ad laudem Christi, sufficiant ad praesens quae dicta sunt tam ab ipso, quam a Hierotheo; sed procedendum est ulterius ad ea quae pertinent *ad intentionem verbi* quod intendit in hoc opere, ut scilicet discutiamus, *secundum* nostram possibilitatem, nomina pertinentia ad illam discretionem divinam, quae attenditur secundum processionem creaturarum; quae quidem *nomina communia* sunt toti Trinitati et non solum communia, sed etiam

unita. Est enim animal commune homini et equo, non tamen eadem numero animalitas est in utroque; sed bonitas et essentia et huiusmodi sic sunt communia toti Trinitati, quod unum numero sunt in tribus. Deinde, cum dicit: *et ut plane* et cetera, manifestat quomodo possit esse divina discretio cum unitione; et hoc manifestat in quatuor: primo, quidem, in ipso bono; secundo, in ente; ibi: *postea* et cetera; tertio, in uno; ibi: *sed et unum* et cetera; quarto, in ipso nomine deitatis; ibi: *rursus* et cetera. Haec enim quatuor maxime videntur Deo convenire: primo, quidem, tam propter eorum communitatem, non enim determinatur ad genus vel speciem quod infinitati divinae naturae convenire videtur, quam etiam propter usum nominis, quod omnes supposito rerum principio attribuunt. Dicit ergo primo quod *discretionem divinam dicimus esse processiones* deitatis, quae conveniunt ei secundum rationem boni, sicut supra dictum est. Et ideo incipiamus, primo, a bono ut consequenter in aliis manifestius ostendamus quod de bono ostensum fuerit. Nam bonum universaliter se habet ad omnes processiones: quidquid enim Deus creaturae communicat, ex sua bonitate communicat. Alia vero nomina, aliquas processiones speciales designant. Sic, ergo, quod in universali manifestatum fuerit, planius videri poterit in specialibus. Considerandum est autem quod multitudo procedit ex uno tripliciter: uno quidem modo, per divisionem sicut unum totum dividitur in multas partes, sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem quae erat in toto. Alio modo, per modum communitatis sicut ex uno genere proveniunt multae species et ex una specie multa individua, sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare, sed commune. Tertio modo, multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli, sed hoc fit cum quadam egressione, in quantum scilicet, aqua a fonte egrediens, se in multos rivulos diffundit. In existentia autem omnium bonorum participantium sapientiae, vitae et huiusmodi, ipsa quidem bonitas *discernitur*, idest distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit *unitive*: nihil enim diminuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa; et iterum *in pluralitatem agitur singulariter*, idest in pluralitatem plurificatur in suis effectibus non sicut aliquod universale, sed singulare in seipsa manens; et iterum *multiplicatur* per diffusionem *ex uno, inegressibiliter*, quia nihil de substantia eius egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis; ipsa autem divina bonitate manente, secundum suam essentiam, indistincta et una et in se collocata. Deinde, cum dicit: *postea* et cetera, manifestat idem in ente et dicit quod quia *Deus est supersubstantialiter* ens, quantum ad suam existentiam, sed tamen *dat esse* omnibus *existentibus* et producit universaliter *substantias* rerum, propter hoc, *illud* ens *unum* supersubstantiale quod Deus est, *dicitur multiplicari* in sua, scilicet, similitudine; et quamquam *ex ipso multa existentia deducuntur*, sed tamen nihilominus, huiusmodi ens *manet unum*, secundum suam existentiam, *in multiplicatione* quae fit per eius similitudinem; et manet *unitum*, idest adunatum *in processione*; et manet *plenum* et integrum in distinctione. Et hoc ideo, quia ipsum, in sua substantia, *est supersubstantialiter segregatum ab omnibus* entibus; et quia omnia producuntur *ab ipso unitive*, idest secundum unam virtutem, quae producendo diversa non dividitur; et quia *diffusio* donorum eius, quae distribuit rebus, minorari non potest nec *minoratur*. Non enim est dicendum quod sic uni bona communicet quod non possit amplius communicare: in nullo enim plenitudo bonitatis eius, per huiusmodi communicationem, diminuitur. Deinde, cum dicit: *sed et unum existens* et cetera, ostendit idem quantum ad unum et dicit quod Deus, cum sit *unum* et det *unum* esse *parti et toti* et communi unitati *et multitudini*, in quantum omnis multitudo aequaliter participat unum, ipse, inquam, sic *existens unum* et dans unitatem, *supersubstantialiter est unum simpliciter*, sicut bonum et ens; quia non est aliquid eorum quibus dat esse unum. Non enim est sicut unum quod est *pars multitudinis*, cum nihil ei ex aequo connumerari possit; neque etiam est unum, sicut aliquod *totum ex partibus* constitutum; et sic non *est unum* eo modo quo alia, *neque habet unum* quasi participans ipso; sed tamen *unum est*, elongatum *ab istis* quae hoc sunt unum, in quantum *est super unum* quod invenitur *in existentibus* creatis; et hoc est unum quod producit multitudinem rerum in esse et perficit, attribuendo rebus proprias perfectiones et continet, conservando omnia in suo esse et in suo ordine. Deinde, cum dicit: *rursus* et cetera, ostendit idem in ipso nomine deitatis; et dicit quod *videtur esse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio* in quantum multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum *secundum virtutem uniuscuiusque* deificatorum, non quod perfecte ei conformari possint aut quod per existentiam dii dicantur. Et quamquam sint et dicantur multi dii beatificati, nihilominus tamen est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam, *supersubstantialiter* existens *unus Deus*. Et cum ipse existat in omnibus, *indivisibilis* manet in rebus *divisibilibus* existens quibus esse communicat et est *unitus* in seipso et multitudini non admiscetur *et non* multiplicatur secundum quod in se consideratur. *Et hoc supernaturaliter intelligens* beatus Paulus qui fuit *manuductor*, idest instructor ad divinam

illuminationem tam ipsius Dionysii quam etiam *ducis* eius, idest Hierothei (*qui*, scilicet Paulus, multa de divinis cognovit et *qui est lumen mundi*, sicut ipse in se dicit impletum, Act. 13 quod dicitur Isai. 49: *posui te in lucem gentium*) *haec dicit in suis sanctis* epistolis, scilicet I Corinth. 8, *motus* per inspirationem a Deo, quia *etsi sunt qui dicantur dii sive in coelo sive in terra (...) nobis tamen unus Deus pater ex quo omnia et nos in illo; et unus dominus Iesus Christus per quem omnia et nos per ipsum*. Ex hac enim auctoritate, patet quod multitudo deificatorum et in coelestibus sicut sunt Angeli et in terra sicut sancti homines, non praeiudicat unitati deitatis, quae communis est patri et filio. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, assignat rationem dictorum. Ideo enim processio praedicta et multiplicatio et discretio unitatem divinam non tollit, quia *in divinis unitiones superant discretiones et principantur* eis; unitiones enim attenduntur secundum ipsam divinam essentiam, discretiones autem secundum similitudines Dei rebus impressas, quae multum deficiunt a suo principio et ideo divina nihilominus remanent unita, postquam illud unum quod est Deus, discernitur per diversas similitudines, *discretionem inegressibili*, quia nihil egreditur de divina essentia *et unitiva*, quia talis discretio unitatem divinam non tollit. Deinde, cum dicit: *istas communes* et cetera, promittit se de huiusmodi in sequentibus acturum et dicit quod tentabit, secundum suam possibilitatem, cum laude Dei, exponere praedictas discretionis quae sunt unitae et communes toti deitati sive etiam nominentur *processiones convenientes* bonitati divinae. Intendit autem eas manifestare ex divinis nominibus quae in Scripturis traduntur, quae demonstrant huiusmodi processiones, sicut cum dicimus Deum vivum vel sapientem, demonstratur processio vitae et sapientiae a Deo in creaturas. Hoc tamen praecognosci debet, quia, ut dictum est quaecumque Dei nominatio ad eius beneficentiam pertinens, de quacumque divinarum personarum dicatur, de omnibus personis, absque dubio, accipienda est.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

caput III

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 3

[84843] In De divinis nominibus, cap. 3 Postquam Dionysius praemisit quaedam necessaria ad sequentem doctrinam, hic incipit prosequi suam intentionem et primo praemittit quoddam prooemium ad totum opus sequens; secundo incipit tradere doctrinam de divinis nominibus, quam intendit. Circa primum, duo facit: primo ostendit necessarium esse ut ab oratione incipiat; secundo, excusat se quod, post Hierotheum, ipse conatus est eadem tractare de quibus ille tractaverat et quomodo reverentiam ad magistrum servat; ibi: *et hoc forsitan et cetera*, et haec duo tanguntur in titulo capituli, qui talis est: quae orationis virtus, quantum ad primam partem capituli; et de beato Hierotheo et de reverentia et tractatu theologico, quantum ad secundam partem. Circa primum, tria facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum per rationem; ibi: *oportet et cetera*; tertio, per exempla; ibi *sicut si et cetera*. Dicit ergo primo quod si hoc conveniens videbitur, inter alias divinas nominationes, nunc debemus considerare ipsam *nominationem boni*, idest secundum quam Deus nominatur bonus. Et ad huiusmodi nominationem accipiendam, considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis, ut dicit Aristoteles in I physicorum. Causalitas autem entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni. Cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas. Et quamvis Dionysius hoc tangere videatur in sequenti capitulo, tamen aliam rationem huius ordinis considerasse videtur. Intendit enim in hoc libro agere de divinis nominibus manifestantibus processiones creaturarum a Deo, secundum quod est causa rerum. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. Quod apparet duplici ratione: primo quidem, quia bonum habet rationem finis; finis autem, primo, habet rationem causae. Nam forma est causa inquantum facit materiam esse actu; materia autem fit actu primo quando ab agente incipit. Secundo, quia agens agit sibi simile, non inquantum est ens quocumque modo, sed inquantum est perfectum. Perfectum enim, ut dicitur in IV Meteorologicorum, est quod potest sibi simile facere. Perfectum autem habet rationem boni. Sic igitur, quidquid Deus facit creaturis, sive esse sive vivere et quodcumque aliud, totum ex bonitate divina procedit et totum ad bonitatem pertinet creaturae. Et ideo dicit quod nominatio est perfecta, inquantum omnia comprehendit et est manifestativa omnium divinarum processio. Ad hoc autem quod de processione boni tractemus oportet nos, orando, invocare sanctam Trinitatem, quae est principium omnis boni et est super omnem bonitatem. Sicut enim ipsa, ex sua benignitate, dat omnia dona ab ea provisa ita ipsa sola sufficienter manifestare potest: opera enim artis in artifice optime cognoscuntur. Deinde, cum dicit: *oportet enim et cetera*, manifestat propositum per rationem, dicens quod *oportet nos* ad cognoscendas divinas processiones divinae bonitatis, Trinitatem, orando,

invocare; et circa hoc, tria facit: primo, ponit rationem ad principale propositum; secundo, manifestat quoddam in ratione suppositum; ibi: *etenim* et cetera; tertio, probat quoddam in hac ratione assumptum; ibi: *ipsa enim* et cetera. Dicit ergo quod *oportet nos produci*, idest extendi, per orationes, *ad ipsam* Trinitatem, *sicut* ad principium omnis *boni* processiois, quia per hoc quod nos oramus, ei appropinquamus; et quanto magis propinquamus ei, tanto magis possumus addiscere dona bonitatis eius, quae circa ipsam collocantur, quasi ab ea per similitudinem bonitatis derivata; quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei, magis cognoscit quae circa ipsam sunt. Deinde cum dicit: *etenim ipsa* et cetera, quoddam quod proposuerat manifestat, scilicet quod per orationem nos appropinquamus sanctae Trinitati, et dicit quod *ipsa quidem* sancta Trinitas omnibus *adest*, in quantum omnibus sua dona communicat, sed *non omnia ipsi adsunt*, in quantum deficiunt a participatione eius. Sed quando nos *invocamus ipsam*, tunc *adsumus* ei, appropinquantes ad ipsam. Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur: primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius et hoc tangit cum dicit: *castissimis orationibus*; secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis, propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum et quantum ad hoc, dicitur: *revelata mente*; tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum, et hoc est quod subdit: *et apti ad divinam unionem*. Deinde, cum dicit: *ipsa enim* et cetera, probat quod supposuerat, scilicet quod deitas universis adest; quod quidem probat duabus rationibus. Deitas enim non est in loco ut diffinita vel circumscripta loco. Omne autem quod alicubi adest, alibi non existens, aut quod sic transit ad quaedam ut alia deserat, est in loco ut circumscriptum vel definitum. Non ergo hoc de deitate dici potest. Manifestum est autem quod alicui praesens est, ad minus sibi ipsi; ergo omnibus adest. Secundam rationem ponit ibi: *sed et dicere* et cetera. Omne infinitum quod est super omnia et comprehendit omnia, adest omnibus; sed Trinitas est huiusmodi; ergo relinquitur quod ipsa adsit omnibus. Et ex hoc potest accipi quod nulla creatura sit ubique, cum ex infinite Dei hoc per consequentiam relinquatur quod Deus sit ubique. Ultimo autem, concludit principale intentum, quod debemus nos per orationem extendere *ad altiore* considerationem *radiorum* divinae bonitatis. Deinde, cum dicit: *sicut* et cetera, manifestat propositum per exempla: et primo, ponit exempla duo ad propositum manifestandum; secundo, concludit principale propositum, ibi: *propter quod* et cetera. Primum exemplum est quod imaginemur catenam *multi luminis* quae pendeat a *summitate* coeli et descendat usque ad terram, coram facie nostra. Si acciperemus illam catenam et semper mutaremus manus versus superius, *videremur* quidem *trahere* catenam *deorsum*, sed secundum veritatem non deiiceremus eam, cum ipsa esset praesens *sursum et deorsum*, sed *nos ipsi* elevaremur in maiorem splendorem illius luminosae catenae. Secundum exemplum ponit ibi: *aut sicut* et cetera, et dicit quod *si* ascenderemus in *navem et teneremus quosdam funes*, qui extenderentur ab aliqua *petra* exteriori *ad nos*, qui essent nobis *ad auxilium* dati, *non traheremus ad nos petram*, sed secundum rei veritatem et *nos ipsos et navem* duceremus *ad petram*; et e contrario *si* aliquis *stans in navi impingat* ad petram quae stat iuxta mare, *nihil* ageret *contra petram*, quae est stans et immobilis, *sed seipsum separabit ab illa* et tanto magis *quanto* magis *impinget* ad eam. Ad hoc autem quod ista exempla ad propositum adaptentur, considerandum quod circa orationem secundum quinque opiniones oportet diversimode iudicare: quidam enim sustulerunt totaliter Dei providentiam, ponentes omnia a casu accidere et haec fuit opinio Epicureorum; quidam vero posuerunt Dei providentiam circa res incorporales et universales, sed a rebus humanis divinam providentiam subtraxerunt et haec fuit opinio quorundam Peripateticorum; quidam vero extenderunt divinam providentiam usque ad omnia, sed dixerunt ex divina providentia res omnes necessarios eventus habere, totaliter a rebus contingentiam auferentes et haec fuit opinio Stoicorum ponentium, secundum inevitabilem causarum seriem quam fatum nominabant, omnia ex necessitate contingere; quarta fuit opinio quorundam Aegyptiorum qui dixerunt providentiam Dei mutabilem esse; quinta fuit opinio quorundam Platonicorum dicentium quod divina providentia immutabilis est, sed sub ea res aliquae mutabiliter et contingenter continentur. Primae igitur tres opiniones totaliter orationis fructum evacuant. Si enim Deo nulla cura est de rebus vel saltem non est ei cura de rebus humanis aut si omnia ex necessitate eveniunt, frustra Deo preces funduntur. Quarta autem opinio fructum orationis non tollit, sed ei plus debito tribuit, scilicet immutare divinam providentiam. Unde, sola quinta opinio rectum iudicium de oratione habet, quam Dionysius hic sequitur ut scilicet per orationem nos ipsos trahamus mutabiles existentes ad divinae providentiae participationem, non autem credamus nos divinam providentiam posse mutare. Catena ergo luminis ab immobili coeli summitate dependens vel funes qui ab immobili petra extensi sunt, significant ordinem divinae

providentiae ab immobilitate divinae sapientiae procedentem. Quod autem dicit catenam ubique praesentem in coelo et in terra et deinde omnibus adesse, significat providentiam eius ad omnia se extendere contra primam opinionem. Quod autem dicit de immutabilitate lapidis et quod catena luminis ad nos trahi non potest, significat divinam providentiam immobilem esse, contra quartam positionem vel opinionem. Quod autem dicit quod nos ipsi sursum ducimur per catenam immobilem et petrae appropinquamus per funem aut ab ea separamur per impulsione[m], significat mobilitatem nostram ad sequendum divinae providentiae fructum, contra tertiam positionem. Ultimo, concludit propositum, quod scilicet, ante omnia, maxime autem theologica negotia, utile est nos incipere ab oratione, non ita quod nos per orationem trahamus divinam virtutem, quae ubique praesens est et nusquam concluditur, sed sicut per divinam commemorationem et invocationem nos ipsos trahentes et ei unientes. Praemissa orationis necessitate, procedit Dionysius ad sui excusationem; et primo, ponit unde accusabilis alicui videri posset; secundo, se excusat; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo, quod hic videtur accusatione dignus, quod cum Hierotheus qui fuit nobilis magister eius adunaverit, subtiliter loquendo, quosdam tractatus de rebus divinis, Dionysius scripsit et alios tractatus de rebus divinis et praesentem librum ac si tractatus Hierothei non sufficerent, quod ad quamdam irreverentiam pertinere videtur. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, procedit ad sui excusationem; et circa hoc, tria facit: primo, excusat se ab irreverentia; secundo, ostendit reverentiam suam ad Hierotheum; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, concludit intentionem suam in hoc opere conscribendo; ibi: *igitur istis* et cetera. Excusat autem tripliciter: prima excusatio est quod ea quae Hierotheus in unum dixerat, ipse ex mandato Hierothei et ad petitionem Timothei per singula tractavit; et hoc est quod dicit: quod *si Hierotheus dignatus esset tractare per ordinem omnia* quae pertinent ad theologiam considerationem et tractatum totius theologiae, quem scilicet quasi in quodam genere et summa peregit, voluisset percurrere perscrutando in particulari, Dionysius non pervenisset *ad tantum* furorem vel pravitatem, *quod* vellet scribere de divinis. Quod autem ad furorem vel pravitatem pertinisset, ostendit altero duorum modorum, quorum unus est quod Dionysius arbitraretur se elevare ad considerationes theologicas perspicacius quam Hierotheus et magis divine; alius modus est quod ipse non crederet se altiora dicere et tunc sequerentur duo inconvenientia: quorum unum est quod eadem repetendo quae Hierotheus dixisset, inutiliter scriberet et sic incurreret vaniloquium; aliud inconveniens est quod, quasi furtive arripiendo sibi nobilissimam contemplationem et manifestationem divinorum ipsius Hierothei, faceret ei iniuriam, cum tamen ipse fuerit magister eius et amicus et Dionysius fuerit introductus ad theologiam cognitionem, maxime ex verbis Hierothei, tamen post doctrinam Pauli. Sed Hierotheus exposuit quasdam determinationes *conspicaces*, idest ex magna difficultate et intelligentia acceptas *et comprehendentes multa in uno* universali, secundum rei veritatem *prudenter* homines ad *divina inducens*; et praecepit Dionysio et aliis ei similibus *qui sunt magistri animarum* quae de novo instruuntur, quod secundum eorum possibilitatem manifestarentur et distinguerentur ab eis, universales determinationes profundae contemplationis *illius viri*, in quibus multa involvebat in uno et hoc facerent *sermone eis commensurato*, non ita universali sicut usus fuerat Hierotheus. Ipse etiam Timotheus *multoties* exhortatus est Dionysium *ad hoc* ipsum complendum et librum Hierothei ei remiserat, sicut eius capacitatem excedentem. Quia ergo ista ita sunt, ideo nos determinamus praedictum librum esse *magistrum perfectarum* considerationum, non aptum quibuscumque, sed his tantum qui sua capacitate multitudinem excedunt, ita quod ille liber habet quamdam secundam auctoritatem ab eloquiis Scripturae canonicae, cui nulla auctoritas adaequari potest; ita quod verba illius libri consequenter se habent ad verba *christorum Dei*, idest ad verba sanctorum apostolorum, qui dicuntur Christi, propter plenitudinem spiritualis gratiae et propter sacerdotii dignitatem. Et sic cum ille liber tam altus conveniat tantum perfectis, *nos* secundum *nostram proportionem trademus divina his qui sunt secundum nos*, idest imperfectis, nobis similibus. Non enim sufficimus ad perfectam doctrinam perfectis tradendam, quia si solidus *cibus*, idest perfecta doctrina, *perfectorum tantum est*, ut dicitur Hebr. 5, quia ipsi soli doctrinam perfectam capere possunt, maioris perfectionis est tali cibo *alios cibare*. Maius enim est perfectam doctrinam alios docere, quam eam ab aliis capere posse. Considerandum est autem quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmetas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hierothei, in paucis multa comprehendentem, dixit perfectam. Secundam excusationem ponit, ibi: *recte igitur* et cetera, et dicit quod *recte* dici potest, ad suam excusationem, quod ad hoc quod aliquis per se inspiciat intelligentiam eloquiorum divinorum, quae sunt eloquia sanctae Scripturae et ipsa perspicua eorum doctrina in se considerata, requirit perfectam virtutem. Sed quod aliquis habeat scientiam et considerationem verborum introducentium ad praemissam considerationem et doctrinam et quod ista verba addiscat, potest

convenire etiam imperfectioribus et doctoribus quos vocat sanctificatores et doctis quos vocat sanctificatos. Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat qui perfectus fuit, ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quos Dionysius se computat. Tertia excusatio ponitur ibi: *quamvis* et cetera, et dicit quod etiam hoc *studiose* Dionysius observavit, quod ipse *totaliter manum* non apposuit nec etiam ad manifestandum verba Hierothei in illis quae Hierotheus distinguere voluit *secundum planam manifestationem*. Deinde, cum dicit: *quoniam* et cetera, ostendit reverentiam quam ad Hierotheum habet; et primo, ostendendo magnitudinem eius; secundo, recognoscendo propriam humilitatem: ibi: *ita enim* et cetera. Ex his enim duobus sequitur quod aliquis alium in reverentia habeat, quod de illo magna sentit et de se parva. Commendat autem Hierotheum dupliciter: primo quidem, quantum ad hoc quod fuit subtilissimus et totus divinus; secundo, quantum ad hoc quod parvulis in Christo lac utiliter noverat dare; ibi: *et ut mystica* et cetera. Dicit ergo primo quod ipse Dionysius simul cum Timotheo et ipso Hierotheo et multis aliis sanctis fratribus, convenerunt apud apostolos ad videndum corpus eius qui est principium totius vitae et quod suscepit Deum. Et potest intelligi de corporali visione Christi, de qua facit mentionem apostolus I Corinth. 15. Corpus enim Christi est corpus Dei qui est vitae princeps et illud corpus per unionem Deum suscepit, unde et templum dictum est, secundum illud Ioan. 2: *hoc autem dicebat de templo corporis sui*. Potest etiam intelligi quod convenerunt ad videndum corpus beatae virginis Mariae in eius morte, quod etiam suscepit Deum, incarnatione. Et in illo conventu, *aderat etiam Iacobus frater domini et Petrus* qui erat summum caput omnium apostolorum. *Post visionem* autem praedictam, *visum est omnibus ut universi* apostoli et episcopi, qui ibi aderant, laudarent infinitam *bonitatem divinae infirmitatis*, idest humanitatis, *sicut* unicuique erat possibile. Et tunc Hierotheus *superabat omnes magistros post* apostolos, quibus nullus alius comparari potest; et illa laude, erat *totus excedens* omnia sensibilia et mundana et quasi extra seipsum positus, his quae laudabat per quamdam unionem coniunctus videbatur et sic ab omnibus, quicumque audiebant et videbant sive ante eum cognovissent sive non, *iudicatus est Deo acceptus et divinus laudator*. *Et quid* potest dici de his quae ipse *ibi* theologizavit, quae tam sublimia fuerunt? Quae, ut Dionysius dicit, *si* ab eius mente non excidit, *multoties* recognovit *quasdam partes* illarum divinarum laudum, quas Hierotheus protulerat, Deo inspirante, dum eas a Timotheo prolatas audivit. Tantum enim fuit Timotheus in studio circa divina, ut ea quae audivit, etiam curavit memoria retinere. Deinde, cum dicit: *et ut mystica* et cetera, commendat eum de eruditione simplicium; et dicit quod, ut omittat loqui de illis occultis ibi dictis quia Timotheo nota erant, hoc dicendum est quod, *quando oportebat* divina *communicare* multitudini et reducere quos poterat ad cognoscendum sancta, cognitione proportionata imperfectis, *excedebat* Hierotheus *multos sanctorum magistrorum et temporis tritione* quia plurimum temporis terebat sive expendebat in docendo *et mentis puritate* quia non obvolvebatur phantasiis aut erroribus quibus impediretur a recto iudicio veritatis *et demonstrationum diligentia*, idest efficacia verborum in demonstrando veritatem *et reliquis locutionibus sanctis*, idest in aliis quae requiruntur ad sanctas locutiones. Unde concludit quod numquam fuit suus conatus ut respiceret contra tantum *solem*, scilicet Hierotheum, se ei praefendo aut aequando. Deinde, cum dicit: *ita enim* et cetera, ostendit quam humilia de se sentiat; et dicit quod ita est conscius sibi quod ipse non est sufficiens ad intelligendum divina non solum quae sunt supra intellectum humanum, sed etiam multa quae sunt intellecta aliis hominibus; et similiter reputat se insufficientem ad dicendum et manifestandum ea quae de divina cognitione ab aliis dici possunt; et multo longe reputat se deficere a scientia theologicae veritatis, quam perfectiores habuerunt. Et hoc ideo introducit, quia *ad hoc* deductus est *propter* perfectam *reverentiam* quam habet ad maiores et ad divinam philosophiam; quia totaliter non audet cogitare aut dicere aliquid de divina sapientia, *nisi* ea quae *secundum* suam *mentem* capere potest et illa etiam audit et dicit, quia *non oportet negligere* divinorum cognitionem quam contingit aliquem posse habere. Et ad hoc dupliciter persuasus est: primo quidem, ex naturali desiderio *mentium* quae semper cum quodam amore cupiunt contemplationem rerum *supernaturalium quam capere possunt*, quia per hoc maxime perficiuntur; secundo, quia *optima dispositio divinarum legum* prohibet *multum scrutari ea quae sunt supra nos*, tum quia sunt supra *dignitatem* nostram, tum quia impossibile est nobis adipisci, ut patet in Ecclesiastico, 3, ubi dicitur: *altiora te ne quaesieris*. Sed ea quae *a nobis desiderantur et data sunt* nobis ut ea capere possimus, praecipit lex divina nos *attente discere et aliis benigne tradere*, secundum illud Sap. 7: *quam sine fictione didici et sine invidia communico*. Et hoc etiam ex pluribus aliis Scripturae locis habetur. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, concludit suam intentionem et dicit quod persuasus est ex praemissis et non revocatur ab inveniando veritatem *divinorum*, secundum scientiae possibilitatem, neque propter pigritiam neque propter formidinem pusillanimitatis. Iterum,

non poterat animus eius pati ut *sine auxilio* dimitteret eos, qui non poterant maiora contemplari quam ipse. Propter omnia haec, disposuit se ad scribendum hoc opus, ita tamen quod *nihil novum* auderet introducere, *sed ea quae conspicaciter a Hierotheo dicta sunt* in quadam universali intelligentia, vult distinguere et manifestare, per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles, descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquod totum in plures partes dividitur, subtiliores partes efficiuntur.

© 2006 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite IV ad caput VIII

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 4

Lectio 1

[84844] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 1 Praemisso prooemio, iam accedit ad prosequendum principalem intentionem. Et ut sequentium capitulorum intentio, numerus et ordo pateat, considerandum est quod, sicut in 1 et 2 cap. dictum est, in hoc libro intendit exponere divina nomina quibus manifestantur processiones Dei in creaturas. Principium autem commune omnium harum processionum bonum est, ut in 3 cap. dictum est, quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo, agit in hoc 4 cap. de bono et etiam de his quae ad considerationem boni pertinent. Si autem singulae processiones considerentur, quas divina nomina manifestant, tria videmus ex divina bonitate esse rebus attributa: primo quidem, ut in se sint et perficiantur; secundo, ut ad invicem compareantur; tertio, ut ordinentur in finem. Si autem ipsae res in se considerentur: primum et communius, quod in eis invenitur, est esse; secundo, vivere; tertio, cognoscere; quarto iustum esse vel virtuosum. Et secundum hunc ordinem, de divinis nominibus prosequitur: primo quidem post bonum, de ente in 5 capitulo; secundo, de vita in 6; tertio, de sapientia in 7; quarto, de virtute et iustitia in 8. Comparatio autem rerum ad invicem attenditur secundum duo: primo, secundum aliquid intrinsecum, prout una res dicitur alteri similis vel aequalis, eadem vel diversa, propter convenientiam in substantia, quantitate aut qualitate et de his agit in 9 capitulo; secundo vero, secundum aliquid extrinsecum, sive secundum quod continentur sub una parte sive secundum quod continentur sub una mensura et de his agit in 10, ubi agitur de omnipotente et antiquo dierum; hanc autem ordinationem sequitur pax et tranquillitas ordinis, unde in 11 agitur de pace. Sed circa ordinem rerum in finem, duo sunt consideranda, scilicet providentia gubernantis et ordinantis in finem et de hoc agitur in 12 capitulo, ubi agitur de rege regum et domino dominorum, et ipse finis ad quem res per providentiam et gubernationem perveniunt et hoc pertinet ad 13 capitulum, in quo agitur de perfecto et uno. Ad sciendam vero continentiam huius 4 capituli, considerandum est quod opposita sunt eiusdem considerationis; malum autem opponitur bono, unde in cap. de bono determinat etiam de malo. Rursus, quia actus per obiectum cognoscitur, ad eandem considerationem reducitur actus et obiectum; bonum autem est proprium obiectum amoris, unde in hoc cap. boni, agit etiam de amore et de extasi, quae est effectus amoris, ut patebit, et de zelo qui quamdam amoris intensionem signat. Item, cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. agit. Et hanc intentionem capituli exprimit titulus qui talis est: de bono, lumine, pulchro, amore, extasi et zelo. Primo, igitur, in hoc capitulo determinat de bono; et primo, ostendit qualiter bonum sit in Deo; secundo, qualiter creaturis communicetur, ibi: *propter ipsos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ostendit quomodo attribuat Deo; secundo inducit exemplum, ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo

primo quod post praemissa *iam oportet* sermonem dirigere de hoc nomine bonum quod in sacra Scriptura *excellenter* attribuitur supremae *deitati*, quae in bonitate distinguitur ab omnibus aliis rebus, ut patet per illud Lucae 18: *nemo bonus nisi solus Deus*. Et hoc, propter duo: primo, quidem, quia ipsa divina essentia est ipsa bonitas, quod in aliis rebus non contingit: Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem; unumquodque enim bonum est, secundum quod est res actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse, unde ipse solus est sua bonitas. Item, res aliae, etsi in quantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis. Item, res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod per essentiam dicitur. Deinde cum dicit: *etenim* et cetera, manifestat per exemplum quod dixerat de diffusionem bonitatis et dicit quod *sicut noster sol* materialis *illuminat omnia* quae possunt participare per suam proportionem lumen eius, *per suum esse* naturale, non ratiocinando vel praeeligendo unum alteri, *ita et bonum* quod est Deus, quod est *archetypum*, idest principale exemplar vel figura, per excellentiam separatum *super solem*, *sicut* supra quamdam *obscuram* et deficientem *imaginem*, *per suam essentiam proportionaliter immittit omnibus existentibus*, *radios* suae bonitatis quantum ad omnia quae ab bonitatem pertinent. Considerandum est autem quod non replicavit in Deo: *non ratiocinans aut praeeligens* quod de sole dixerat; sed sicut de sole dixerat quod per ipsum suum esse illuminat, ita de Deo subdit quod per suam essentiam omnibus bonitatem tradit. Esse enim solis non est eius intelligere aut velle, etiam si intellectum et voluntatem haberet et ideo quod facit per suum esse, non facit per intellectum et voluntatem. Sed divinum esse est eius intelligere et velle et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem. Et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole, *sicut archetypum* supra *obscuram imaginem*. Deinde, cum dicit: *propter istos* et cetera, ostendit quomodo bonitas inveniatur in creaturis a Deo diffusa: et primo, quomodo inveniatur in Angelis; secundo, quomodo inveniatur in animabus rationalibus, ibi: *sed et post illas* et cetera; tertio, quomodo inveniatur in aliis creaturis corruptibilibus, ibi: *sed et de ipsis* et cetera; quarto, quomodo inveniatur in materia prima, ibi: *si autem et super omnia* et cetera, quinto, quomodo inveniatur in corporibus coelestibus, ibi: *sed quod nos* et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo invenitur bonum in Angelis secundum se; secundo, prout considerantur sub propria regula et ordine; ibi: *inde ipsis* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo bonum invenitur in Angelis, quantum ad eorum naturam; secundo, quantum ad eorum conservationem; ibi: *et mansionem* et cetera; tertio, quantum ad ordinem in finem; ibi: *et ipsam desiderantes* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo ex divina bonitate habent esse; secundo, quomodo vivere; ibi: *propter istos sunt* et cetera, tertio, quomodo intelligere; ibi: *et sicut incorporales* et cetera. Dicit ergo primo, quod propter radios, idest diffusionem divinae bonitatis, productae sunt in esse subsistenti coelestes creaturae in quibus invenitur substantia, virtus et operatio, ut in cap. XI coelestis hierarchiae dicitur. Et dicuntur intelligibiles, in quantum sunt actu secundum suam naturam et intellectuales, in quantum actu intelligunt; quamvis Platonici in substantiis separatis distinguerent intelligibilia ab intellectualibus. Nam intellectus per participationem intelligibilis fit intelligens et ideo intelligibile est magis abstractum et altius. Et secundum hoc, posset dici quod intelligibiles substantias, supremos Angelos vocat, intellectuales autem inferiores. Licet melius sit quod intelligantur intelligibiles, in quantum intelliguntur et intellectuales, in quantum intelligunt. Deinde, cum dicit: *propter istos* et cetera, prosequitur de vita Angelorum et dicit quod propter diffusionem divinae bonitatis, Angeli non solum habent esse, sed et vivere, eminentiori vita quam nos; non enim deficit per mortem sicut vita nostra, quando prolongatur. Hoc enim accidit in viventibus inferioribus, quia subiacent generationi et corruptioni et varietati quae est secundum qualitatem et quantitatem, per quam res instabiles redduntur et defluentes et diversimode se habentes; et hoc accidit rebus inferioribus, quae habent materiam; sed Angeli supra omnia ista sunt elevati et depurati. Deinde, cum dicit: *et sicut incorporales* et cetera, prosequitur de intellectu eorum: et primo, quomodo sint intelligibiles et dicit quod *intelliguntur sicut incorporales et immateriales*. Corpora enim sunt sensibilia et imaginabilia, non tamen intelligibilia actu; similiter, nulla forma in materia existens est actu intelligibilis, sed potentia tantum. Ideo Angeli sunt intelligibiles actu, in quantum sunt incorporei et immateriales. Secundo, ostendit quomodo intelligant et dicit quod *intelligunt supermundane*, idest supra modum quo nos intelligimus, *sicut* quaedam *mentes* et intellectus separati. Forma enim immaterialis ex hoc quidem quod est in mente, intelligitur, sed per hoc quod est mens subsistens, intelligit. Tertio, dicit quid intelligant et unde; et dicit

quod *illuminantur* a Deo de *rationibus* intelligibilibus per rationes intelligibiles *existentium*, quia per rationes intelligibiles eis a Deo inditas, rerum cognitionem habent, non colligendo rationes intelligibiles ex rebus, sicut nos. Quarto, dicit quod *propria* intellecta *deferunt* ad ea quae sunt proxima sui generis, in quantum superiores manifestant sua intellecta inferioribus. Deinde, cum dicit: *et mansionem* et cetera, ponit ea quae pertinent ad conservationem et ponit quinque per similitudinem corporalium rerum: res enim corporales habent mansionem in loco, secundum quod substantiae; Angeli habent mansionem vel habitationem per operationem intellectus et voluntatis in his quae intelligunt et amant, secundum illud apostoli, Philip. 3: *nostra conversatio in coelis est*. Habitatio autem corporalis indiget fundamento in quo firmetur, et similiter mansio, quae est secundum intellectum, fundatur in prima veritate intelligibili et mansio, quae est secundum voluntatem, in ultimo fine; et ideo dicit quod *ex bonitate* divina non solum est eis mansio, sed etiam *collocatio* vel *fundamentum*, secundum aliam translationem. Rursus, corporalia inferiora continentur sub ordine superiorum, ita et Angeli continentur sub ordine divinae providentiae; solus autem Deus est qui continet et continetur et ideo subdit: *et continentia*. Item, corporalia, in quantum sunt corruptibilia, indigent custodia ne corrumpantur; Angeli autem non sunt mutabiles secundum substantiam, sed secundum voluntatem et ideo indigent custodiri a Deo ne eorum voluntas ab ordine divino avertatur et hoc est quod subditur: *et custodia*. Item, viventia corporalia indigent refectioe per quam sustententur et similiter Angeli conservantur in esse per hoc quod intellectus et affectus ipsorum satiatur divina fruitione et intelligibilium consideratione; ideo quinto, subditur: *et cibus bonorum*. Deinde, cum dicit: *et ipsam desiderantes* et cetera, prosequitur de ordine in finem. Divina enim bonitas convertit omnia ad seipsam, ut supra dictum est et ideo sequitur quod propter divinam bonitatem, Angeli ipsam desiderant, non tamquam carentes eo quod desiderant, sicut imperfecti, sed sicut habentes esse et bene esse, quantum ad ipsos et configurati divinae bonitati et deiformes effecti, in quantum inferioribus communicant divina dona, quae ad eos de summo bono veniunt et hoc, *sicut lex divina inducit*. Est enim lege divina sancitum, ut bona quae a Deo accipimus, inferioribus communicemus et sic conformamur bonitati eius, ex qua omnia bona profluunt. Positis his quae Angeli a divina bonitate consequuntur ad eorum naturam pertinentia, hic primo, ponit ea quae pertinent ad eos, secundum quod continentur in ordine; secundo, ea quae pertinent ad eos, secundum quod sunt in hierarchia, ibi: *sed et quaecumque* et cetera; tertio, ea quae conveniunt eis, secundum quod communiter Angeli nominantur, ibi: *ex qua* et cetera. Dicit ergo primo, quod ex divina bonitate sunt praemissis substantiis *ordines supermundani*, prout quidam dicuntur esse in ordine Seraphim, quidam in ordine Cherubim et de aliis similiter. Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis. Dico autem distinctionem cum convenientia, quia ubi non est distinctio, ordo locum non habet; si autem quae distinguuntur in nullo convenirent, unius ordinis non essent. Oportet ergo, Angelos, qui sunt unius ordinis, ad invicem uniri, in quantum sub uno ordine continentur et hoc est quod dicit: *ad se invicem uniones*. Tamen quaedam uniuntur in ordine tantum absque continuitate vel contactu, sicut domus in civitate et civitates in regno, sed uniones Angelorum in ordine, sunt cum quodam contactu sive etiam continuitate et ideo subdit: *in se invicem captiones*, quia scilicet unus Angelus alium in se capit per intellectum et affectum. Talis tamen unio non tollit distinctionem quae est secundum proprietatem substantiae uniuscuiusque et ideo subdit: *inconfusae discretionis*. Sicut autem uniuscuiusque substantiae est propria operatio sic cuiuslibet ordinis est accipere aliquam cooperationem eorum quae sub ordine continentur, ad quam cooperationem tria requiruntur: primo quidem, ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur et ab eis iuventur et hoc est quod dicit quod ex divina bonitate, sunt eis *virtutes subiectorum*, idest inferiorum substantiarum, *sursum agentes*, idest elevantes eas *ad meliores*, idest superiores. Secundo, ut superiora inferioribus provideant et hoc est quod subdit: *providentia provectorum*, idest superiorum, *circa secundas*, idest circa inferiores. Et ne aliquis sic superioribus intendat vel inferioribus quod sui obliviscatur, subdit tertium, ut unusquisque sit sollicitus ad custodiam propriae virtutis et hoc est quod dicit: *custodiae propriorum virtutis uniuscuiusque*, idest eorum quae proprie pertinent ad virtutem uniuscuiusque, ut scilicet unusquisque in suo gradu se custodiat. Sicut enim omnis ordinis est aliqua operatio, sic et finis. Est autem eorum quae sunt in ordine, duplicem finem accipere: unum scilicet qui est in ipsis ordinatis, in quantum sunt ordinata ad invicem, quod consistit in habitudine unius ad alterum; et hunc finem tangit cum dicit: *et intransmutabiles convolutiones*, idest circumitus *circa seipsas*. Circa quod considerandum est quod cum motus circularis sit uniformis per totum, in quolibet sui habet principium et finem in potentia, non in actu; motus autem rectus diversificatur secundum principium et finem et distantiam ad utrumque. Sic ergo intelligibiles operationes Angelorum, ratione uniformitatis, convolutiones dicuntur: habent enim intelligibiles

operationes Angelorum id quod perfectionis est in circulatione scilicet uniformitatem, sine eo quod imperfectionis est, scilicet mutatione; et ideo nominat *intransmutabiles convolutiones* circa se, secundum quod unus Angelus alium intelligit et amat. Secundus finis est bonum quod est supra ordinem et secundum hoc, sicut dux est finis exercitus sic Deus est finis Angelorum sub ordine contentorum; et hunc finem tangit cum dicit: *circa desiderium boni* idest Dei, *identitates*, quia omnes in hoc conveniunt vel quia semper, eodem modo, circa hoc se habent, *et summitates*, quia omnia eorum desideria ad hoc summum desiderium referuntur, vel *sublimitates*, secundum aliam litteram, quia sublimius coeteris, Deum desiderant. Et non solum ista sunt eis a bonitate divina ad rationem ordinis pertinentia, sed etiam *quaecumque alia dicta sunt* in libro Angelorum hierarchiae, in quo tractatur *de angelicis proprietatibus et ordinibus*. Deinde, cum dicit: *sed et quaecumque* et cetera, enumerat ea quae pertinent ad rationem hierarchiae et dicit quod etiam *ex omnium causa et bonitate* divina, quae est fons omnis bonitatis, proveniunt Angelis *quaecumque actiones coelestis hierarchiae sunt* eis *convenientes*. Est autem considerandum quod cum hierarchia sit sacer principatus, principis autem sit dirigere, actio hierarchiae erit dirigere ad sacra; et secundum hoc sunt triplices hierarchiae actiones, scilicet: *mundationes*, idest purgationes; *supermundanae illuminationes*; et ea quae sunt *perfectiva totius angelicae perfectionis*. Mundat autem, sive purgat unus Angelus alium, non quidem a macula culpae, quia nulla est in eis, sed a nescientia, ut ipse dicit in VII coelestis hierarchiae. Superiores enim Angeli, clarius Deum vident quam inferiores et ampliori ab ipso lumine replentur ad plura mysteria cognoscenda. Purgatio ergo pertinet ad ablationem nescientiae; illuminatio ad communicationem luminis; perfectio ad cognitionem eorum quae per lumen cognoscuntur. Quia vero, licet superiores substantiae distinguantur secundum ordines et hierarchias, conveniunt tamen in hoc quod Angeli dicuntur, consequenter exponit rationem huius nominis, cum dicit: *ex qua* et cetera. Circa quod considerandum est quod sicut lux solis in ipso sole videri non potest a nobis propter excellentiam lucis, videtur autem vel in nubibus vel in montibus irradiatis a sole et sic nubes vel montes manifestant nobis solis claritatem, ita ipsa bonitas, prout est in summo rerum vertice a nobis prospici non potest propter excellentiam claritatis, sed inquantum eius similitudo in Angelis invenitur magis propinque nobis, manifestatur nobis quodammodo in ipsis claritas divinae bonitatis; et hoc est quod dicit, quod ex divina bonitate datum est supremis substantiis *boniforme*, idest conformitas ad divinam bonitatem et quod propter hoc, manifestatur in ipsis Dei bonitas occulta. Sic igitur, uno modo, manifestant divinam bonitatem, secundum quod in ipsis relucet similitudo divinae bonitatis, et secundum hoc possunt dici manifestatores Dei. Sed super hoc, dicuntur Angeli, idest nuntii, inquantum Deum manifestant per propriam actionem; et hoc dupliciter: primo quidem, per modum locutionis; et hoc est quod dicit: *sicut enuntiativos divini silentii*. Manifestum est enim, quod conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio, sed per sensibiles voces, illud silentium cordis enuntiatur. Sicut autem voces exteriores sunt nobis magis manifestae et minus simplices quam interiores conceptus cordium, ita quicumque modi manifestationum, sunt nobis magis noti et minus simplices, quam divini verbi conceptio. Sic ergo, dum Angeli nobis aliquid de divina sapientia manifestant sive sensibiliter colloquendo sive secundum congruam apparitionem sive secundum intelligibilem locutionem, quia et sibi invicem colloquuntur, semper sunt enuntiatores divini silentii. Secundo vero, per modum illuminationis; et hoc est quod subdit, quod angelicae substantiae sunt nobis propositae sicut *lumina clara interpretativa eius*, luminis scilicet divini *quod est in abditis*, idest absconsum a nobis. Hoc autem secundum necessarium est, postquam alicui aliquid enuntiatur, quod enuntiationem intelligat. Ad hoc ergo quod ea quae nobis per Angelos enuntiantur intellectu capere possimus, ipsi claritate sui luminis intellectum nostrum adiuvant ad capiendum occulta Dei. Deinde, cum dicit: *sed et post illas* et cetera, ponit quomodo divina bonitas relucet in animabus rationalibus et dicit quod *propter* bonitatem Dei quae est *super omnem bonitatem, animae et quaecumque* ad animam pertinent, bonitatem habent, secundo tamen gradu, *post illas* sanctas *et admirabiles* Angelorum *mentes*; et ponit, primo, tria quae pertinent ad eorum naturas, scilicet: quod sunt *intellectuales* et quod habent *vitam substantialem*, idest ut per se subsistere possint et quod *esse* eorum *et posse* sit *inconsumptibile*, inquantum sunt immortales et incorruptibiles. Secundo, ponit ordinem earum ad Angelos; et ponit tria, scilicet: quod extenduntur *ad angelicas vitas*, inquantum scilicet de eorum similitudine aliquid participant; et iterum, per illos Angelos, *sicut per* quosdam *bonos duces*, elevantur ad summum principem *omnium bonorum*: sic enim subditi in rebus humanis ad duces imitandos et eis serviendum subsunt, ut per eos ad summum principem ordinentur; *et inde*, idest ab Angelis fiunt animae participes, *secundum* suam *proportionem, illuminationum* a Deo *emanantium*, sicut et in rebus humanis, directiones et praecepta a rege ad populum, per duces perveniunt. Tertio, tangit ordinem

animarum ad Deum; et dicit quod participant animae *deiformi dono gratiae*, secundum propriam virtutem et non solum hoc habent animae ex divina bonitate, sed etiam *quaecumque alia sunt enumerata a nobis in sermone de anima*. Fecit enim librum de anima quem non habemus.

Lectio 2

[84845] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 2 Determinatis his quae rationales creaturae de divina bonitate participant, hic accedit ad irracionales creaturas; et primo, prosequitur ea quae pertinent ad animalia irrationalia et dicit: *si oportet* loqui non solum de nobilibus creaturis, sed etiam de ignobilibus, ut puta *de irrationalibus animabus aut animalibus*, sciendum est quod quaedam eorum *aera secant* volando, ut aves; quaedam vero habent motum in terra et hoc dupliciter: quaedam enim *vadunt*, idest ambulant, ut animalia quadrupedia; quaedam vero *in terra extenduntur*, idest per sui corporis extensionem moventur, ut reptilia; quaedam sunt *sortita vitam in aquis*, ut pisces; *aut ambigue*, sicut quaedam animalia, quae, nunc in aquis, nunc in terra, vivunt; quaedam vero vivunt sub terra, ut talpae; *et pulvere affecta*, ut quidam vermes qui sub pulveribus inveniuntur. Tam ista quam quaecumque alia universaliter habent substantiam et *vitam sensibilem*, quod sunt et quod sic vivunt, ex divina bonitate habent. Deinde, cum dicit: *et plantae* et cetera, prosequitur de plantis; et dicit quod omnes plantae ex divina bonitate habent vitam, non quidem sensibilem, sed quae attenditur secundum nutritionem et motum augmenti et decrementi. Deinde, cum dicit: *et quaecumque* et cetera, prosequitur de inanimatis; et dicit quod omnis substantia inanimata et non vivens ex divina bonitate habet quod sit et quod *substantialem* obtineat *habitu*, idest quod se habeat ut subsistens, per quod excedit accidens. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, prosequitur de materia prima. Circa quod considerandum est quod Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem aut aerem aut aliquod huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam quae in sui essentia non habet aliquam speciem; sed tamen materiam a privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in I physicorum. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant non-ens, propter privationem adiunctam. Et hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur, quamvis secundum Aristotelem necessarium sit materiam a privatione distinguere, quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione; unde privatio adiungitur ei per accidens. Item, considerandum est, secundum Platonicos, quod quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas. Unde oportet quod id quod est primum subiectum in effectibus, idest materia prima, sit effectus solius primae causae quae est bonum, causalitate secundarum causarum usque ad hoc non pertingente. Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium, unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio, et ordo ipsius ad actum. Rursus, considerandum est quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic, secundum quamdam remotam assimilationem, similitudo causae primae invenitur in materia prima. Secundum hoc ergo Dionysius dicit quod Deus, cum sit *super omnia existentia*, format res, inquantum est *bonum et carens forma* per excessum; et hoc manifestat per singula: *in ipso enim solo* Deo invenitur quod est *excessus substantiae*; quia, inquam, excellenter subsistit; et hoc dicitur *non-existent* ut alia; similiter, cum sit *excedens vita*, dicitur *non-vivens*; et, cum sit *excellens sapientia*, dicitur *sine mente* et similiter de omnibus aliis *quaecumque sunt in bono*, scilicet Deo, de numero *non formatorum*, per negationem dicta et deinde sunt *excedentis formationis*, quia illae formae in eo sunt per excessum; *et, si fas est dicere*, illud *bonum quod est super omnia existentia et non-existent*, ut dictum est, *desiderat ipsum non-existent*, idest materia prima, inquantum desiderat formam quae est similitudo divini esse et certat *aliquo modo in bono*, idest ut primo bono assimiletur, quae quidem communicatio nihil aliud est quam inclinatio ipsius ad formam; et communicat ut sit id, scilicet ens et bonum *quod vere* idest essentialiter praedicatur de substantiali bono, quod nominatur *secundum ablationem ab omnibus* per nomina negativa, non propter defectum, ut materia prima, sed propter excessum. Deinde, cum dicit: *sed quod nos* et cetera, prosequitur de corporibus coelestibus de quibus tractare effugerat et primo *in medio*. Requirebat enim consequentia ordinis ut inter substantias incorporeas incorruptibiles et substantias corporeas corruptibiles, tractaretur de substantiis corporeis incorruptibilibus, sed propter adiunctionem animarum ad corpora corruptibilia, praedictum ordinem praetermisit. Circa corpora autem coelestia, primo ponit quae pertinent ad ipsas sphaeras coelestes; et ponit tria: primo, habitudinem ipsorum ad

inferiora, nam sunt corpora coelestia principia activa respectu corporum generabilium et corruptibilium et terminus discretivus uniuscuiusque eorum praefigitur secundum corpora coelestia; et hoc est quod dicit, quod *bonum* divinum est *causa coelestium principiorum et terminationum*. Secundo, ponit quod pertinet ad modum substantiae eorum; circa quod, sciendum est quod quidam antiqui, credentes corpora coelestia naturae igneae, posuerunt ea cibari et nutriri vaporibus ex terra et aquis resolutis et, per hunc modum, conservari coelestia corpora, sicut conservatur ignis per appositionem lignorum; et ad hoc removendum, dicit quod *bonum* divinum est *causa* huius, scilicet coelestis corporis, *non augmentabilis*, scilicet per aliquam appositionem *et non minorabilis* per aliquam consumptionem *et tamen invariabilis* quia secundum suam substantiam alterari non possunt. Tertio, ponit quod pertinet ad motus ipsorum, ex quibus Pythagorici dicebant sonos quosdam harmonicos provenire. Sed hoc ipse excludens, dicit quod bonum est causa maximae revolutionis motuum coeli, quae est sine sono, *si ita oportet dicere*; aliqui enim contrarium dixerunt. Deinde, ponit ea quae pertinent ad stellas fixas, in quibus quatuor sunt consideranda: primo, ordinationes earum ad invicem, secundum distantiam et propinquitatem et situm, prout ex eis diversae figurae constituuntur; secundo, pulchritudo earum quae est per claritatem, figuram et quantitatem; tertio, lumina earum, secundum quod per suos radios effectum in istis inferioribus habent; quarto, collocationes earum, secundum quod, in sphaera sua, immobiliter figuntur. Deinde, ponit quod pertinet ad quinque planetas, scilicet Saturnum, Iovem, Martem, Mercurium, Venerem et dicit quod divinum bonum est causa motus multi transitivi horum astrorum. Vocat autem motus horum astrorum transitivos, quia non servant eandem figuram secundum situm neque ad se invicem neque ad alias stellas fixas, sed transeunt de figura in figuram, cum quandoque inveniantur in ariete, quandoque in tauro aut in aliquo alio signo. Attribuit autem eis multitudinem motuum, quia id quod apparet sensibiliter de motu uniuscuiusque eorum, oportet quod resultet ex multis motibus; cum quandoque tardius sensibiliter moveri videantur; quod invariabilitas coelestium corporum non patitur. Ultimo, prosequitur de luminaribus, idest de sole et luna; et dicit quod divinum bonum est causa circularis motus *duorum luminarium*, idest solis et lunae quae vocat sacra Scriptura: *magna*, secundum quod motus circulares restituuntur ab eisdem signis ad eadem. Et secundum haec luminaria, distinguuntur *a nobis dies et noctes* et mensurantur *anni et menses, determinant*, idest distinguunt *et numerant* idest mensurant *et ordinant* secundum prius et posterius *et continent* secundum certam illuminationem, *circulares motiones temporis* et omnium quae moventur in tempore. Dicit autem circulos temporis, secundum quod de mane redeunt ad mane et de vere ad ver. Manifestum est autem quod per distinctionem annorum et mensium et dierum et motuum distinguimus ea quae aguntur in uno tempore ab his quae aguntur in alio et per eadem etiam scimus quantitatem temporis et actionis, secundum quod pluribus aut paucioribus diebus, mensibus et annis durat. Scitur etiam quid prius vel posterius agatur, ex hoc quod illo die, mense, vel anno est actum. Principium etiam et terminationem uniuscuiusque durationis, secundum certum diem et mensem et annum distinguuntur et per hoc dicuntur continere omnia quae aguntur in tempore.

Lectio 3

[84846] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 3 Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen boni, hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis; et primo, ostendit quomodo nomen luminis solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo, quomodo attribuitur ei intelligibile lumen; ibi: *sed haec quidem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quod nomen solaris luminis Deo attribuitur; secundo, manifestat similitudinem; ibi: *sicut enim* et cetera; tertio, excludit errorem; ibi: *et non dico* et cetera. Dicit ergo primo, quod sicut praedicta ex divina bonitate habent esse et bene esse, ita et radius solaris per se consideratus, est ex bonitate Dei et est quaedam imago, idest expressa similitudo divinae bonitatis. Inde est quod ipsum *bonum*, quod est Deus, *laudatur nominatione solaris luminis*, eo quod manifestatur bonitas divina in tali lumine, *sicut archetypum*, idest principalis figura vel principale exemplar *in impressa imagine*. Dicitur enim Malach. 4: *vobis timentibus nomen meum, orietur sol iustitiae*. Deinde, cum dicit: *sicut enim* et cetera, manifestat praemissam similitudinem; et primo, quantum ad processum rerum in esse a divina bonitate; secundo, quantum ad ordinem rerum in finem; ibi: *et sic omnia* et cetera. Primo, ergo, ponit ea quae ad divinam bonitatem pertinent, secundum quod res ab ipsa procedunt; et circa hoc, ponit tria: primo quidem, universalem causalitatem ipsius et dicit quod *bonitas divinitatis super omnia existentis transit*, causando, *a supremis* et perfectissimis *substantiis usque ad ultimas*. Posset autem aliquis credere quod transiret per omnia sicut eis permixta et in eis conclusa et ad hoc excludendum,

subdit quod, quamvis per omnia transeat tradendo similitudinem suam rebus, adhuc tamen *super omnes est*, per suae substantiae singularitatem. Posset etiam aliquis credere quod, quamvis excedat omnes substantias, tamen supremae substantiae usque ad eam attingant per modum quo corpus inferius attingit suum superius; et ad hoc excludendum, subdit quod superiores substantiae non pertingunt *ad excessum* divinae bonitatis. Posset iterum aliquis credere quod quaedam, quae sunt infima in rebus, non sunt a Deo creata propter eorum imperfectionem, sicut Manichaei posuerunt corpora corruptibilia non esse creata a Deo et ad hoc excludendum, subdit quod inferiora non transeunt ambitum causalitatis eius. Secundo; ibi: *sed et illuminat* et cetera, postquam posuerat quod causalitas eius se extendit ad omnes substantias, ostendit quid substantiae ex divina bonitate consequuntur; et dicit quod divina bonitas illuminat omnia quae illuminari possunt, scilicet rationales substantias; universaliter autem omnes substantias creat, dans eis esse; et vivificat omnia quae vivunt et *continet*, idest conservat; et perficit, dans eis suas perfectiones. Tertio; ibi: *et mensura* et cetera, ostendit quam habitudinem habeat divina bonitas ad res iam productas; et dicit, primo, quod habet habitudinem mensurae. *Est enim mensura existentium*, quia ex hoc potest sciri quantum unumquodque existentium habeat de nobilitate essendi, quod appropinquat ei vel distat ab eo, sicut si dicamus albedinem esse mensuram omnium colorum, quia unusquisque color est tanto nobilior, quanto albedini propinquior. Specialiter autem descendit ad quasdam speciales mensuras: mensura autem durationis motus et mutabilium rerum est tempus; esse vero immobilium rerum non mensuratur tempore nisi per accidens, ratione motus adiuncti sed propria mensura essendi est aevum; duratio autem uniuscuiusque esse praefigitur et mensuratur a Deo et secundum hoc Deus dicitur omnium existentium aevum. Invenitur etiam, inter species quantitatis, aliqua mensura quae est numerus et haec etiam mensura attribuitur Deo qui est numerus rerum omnium; et determinatio multitudinis earum, quod ad rationem numeri pertinet, a divina sapientia procedit. Rationem autem tam temporis quam numeri sequitur ordo, quia una species numeri naturaliter est alia prior et tempus est etiam numerus motuum secundum prius et posterius. Unde consequenter dicit, quod Deus est ordo omnium, inquantum omnia quae ab ipso sunt, ordinata sunt. Est etiam inter species quantitatis, aliqua mensura quae est locus: locus quidem mensurat ambiendo corpus localiter, et hunc etiam Deo attribuit, qui immediate omnia ambit. Non solum autem habet ad res productas habitudinem mensurae, sed etiam habitudinem causae agentis et finis et ideo subiungit: *et causa et finis*. Deinde, cum dicit: *ita quidem* et cetera, ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem *et totus splendens*, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; *iste inquam sol*, tamquam *manifesta imago divinae bonitatis*, *secundum multam resonantiam* ad divinam bonitatem, *illuminat quaecumque possunt participare* lumine eius et tamen *lumen* eius est *superextentum*, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit *splendores radiorum* suorum *ad totum istum corporeum et visibilem mundum*, tam *sursum* quam *deorsum*, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; *et si est aliquid* quod *non participat* lumine eius, *hoc non est* propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen. Sed tamen solaris radius multa talia corpora illuminari non valentia praetermittens, illuminat sequentia, sicut praetermittens nubem aliquam illuminat quae sub nube sunt et breviter *nihil est visibilium ad quod non pertingat* solis causalitas, *secundum excedentem magnitudinem* sui *proprii splendoris*. Secundo; cum dicit: *sed ad generationem* et cetera, ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus per creationem, sed in hoc aliquam similitudinem eius habet sol, qui dat esse per generationem. *Confert enim ad generationem* sensibilibus corporum, sicut quoddam universale agens et causa non univoca. Dictum est etiam quod Deus vivificat res et in hoc assimilatur ei sol, quod movet inferiora corpora ad vitam. Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae semine generantur virtus solis operatur. Auget etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem

aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt. Tertio; ibi: *et mensura est* et cetera, quantum ad rationem mensurae, ostendit similitudinem et dicit quod *sol est mensura et numerus horarum et dierum totius nostri temporis*, quod maxime mensuratur et numeratur per motum solis. Et ne aliquis ferat instantiam de tribus primis diebus qui leguntur Gen. I, ante quartum diem, quo factus dicitur esse sol, subiungit quod, cum Moyses dixit quod primo die Deus dixit: *fiat lux et facta est lux et divisit lucem a tenebris et tenebras vocavit noctem et lucem diem*, illa lux fuit lux solis, quae tamen fuit primo creata, sed postea fuit formata et perfecta quarto die, quando factus legitur sol; et sic, radius solaris determinavit et distinxit et primos tres dies et nostri temporis dies. Deinde, cum dicit: *et sic omnia* et cetera, exponit praemissam similitudinem, quantum ad ordinem rerum in divinam bonitatem; et primo, ponit id quod pertinet ad divinam bonitatem; secundo, ostendit huius similitudinem in sole; ibi: *secundum eandem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit ex qua causa contingat quod omnia, ordinentur in Deum sicut in finem; secundo; quae sit ratio ordinis; ibi: *et omnia* et cetera; tertio, modum ordinis; ibi: *et quod desiderant* et cetera. Causam autem huius ordinis assignat dicens, quod divina *bonitas omnia convertit ad seipsam*: hoc enim ipsum quod res ordinantur in Deum, ab ipso habent. Sunt enim res quasi dispersae et segregatae, secundum quod ad diversos fines proprios ordinantur, sed in quantum communicant in ordine ad ultimum finem, sic congregantur. Divina igitur bonitas, in quantum omnia ad seipsam convertit, est principaliter congregativa omnium dispersorum, sicut quaedam *deitas principaliter vivifica*. Deinde, cum dicit: *et omnia* et cetera, assignat rationem ordinis: intantum enim omnia convertuntur in ipsum, in quantum *omnia desiderant* ipsum triplici ratione, scilicet: *ut principium* activum; et *ut continentiam*, idest conservantiam rerum; et *ut finem*; ista est triplex ratio desiderii. Desideramus enim Deum ut principium quia ex eo provenit nobis bonum; ut continentiam quia ex eo conservatur nobis bonum; ut finem quem adipisci intendimus. Et haec tria manifestat: quod enim sit principium, patet ex hoc quod, sicut Scriptura dicit, *omnia subsistunt et sunt ex ipso, deducta ab eo sicut ex quadam causa perfecta*. Et quod ipse sit continens omnia et conservans, patet per hoc quod *omnia* in ipso *consistunt custodita* ab exterioribus nocivis *et contenta* per conservationem propriae virtutis, *sicut in quadam omnipotente plantatione*. Sicut enim arbores conservantur per hoc quod sunt in terra plantatae ita omnia conservantur in hoc quod sunt firmata in omnipotenti Dei virtute. Quod etiam desiderant omnia divinam bonitatem ut finem, ostendit consequenter cum dicit quod ad ipsum *convertuntur omnia*, sicut singula ad proprios fines. Deinde, cum dicit: *et quod desiderant* et cetera, ostendit modum ordinis; et dicit quod bonum divinum *desiderant intellectualia quidem*, ut Angeli *et rationalia*, ut homines, *cognitive*; haec enim solum cognoscere possunt ipsum bonum quod est Deus. Sed sensibilia ipsum desiderant, in quantum desiderant aliquod sensibile bonum quod est similitudo summi boni. Sed plantae quae sunt expertes sensus, desiderant bonum divinum naturali motu vitalis desiderii, quia et ipsum bonum est ad quod naturali inclinatione tendunt per opera vitae in similitudinem aliquam summi boni. Ea vero quae carent vita, ut inanimata corpora, quae sunt tantum existentia, desiderant bonum divinum per aptitudinem ad participandum a Deo esse subsistens, ut ipsa aptitudo eorum intelligatur esse desiderium. Deinde, cum dicit: *secundum eandem rationem* et cetera, ostendit quomodo praedictorum similitudo in sole inveniatur; et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita non principaliter, sed *secundum rationem imaginis, lumen solare congregat et convertit ad se omnia*. Ea enim quae vident, desiderant lumen solis ad videndum et ea quae moventur et quae illuminantur et quae calefiunt desiderant lumen solis, ut ad hoc necessarium; et similiter, quocumque modo aliqua contineantur, idest dependeant vel causentur a fulgoribus solis et ideo nominatur in Graeco *ilios*, scilicet quia *facit omnia* corpora esse *indestructibilia et congregat dispersa*, in quantum ea quae sunt in seipsis separata, communiter *ipsum desiderant*: aut ad hoc ut videant aut ad hoc quod moveantur aut ad hoc quod illuminentur aut ad hoc quod calefiant aut qualitercumque contineri a virtute luminis desiderant. Deinde, cum dicit: *et non dico* et cetera, removet errorem; et dicit quod praedicta non dixit secundum opinionem antiquorum, qui dicebant quod Deus erat sol, quod sol erat creator totius universi sensibilis et quod gubernat totum mundum sensibilem, sed secundum quod *invisibilia* Dei manifestantur *per ea quae facta sunt*, ut apostolus dicit, Rom. I.

Lectio 4

[84847] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 4 Postquam ostendit quomodo nomen sensibilis luminis in divinam praedicationem transferatur per quamdam similitudinem, nunc ostendit quomodo intelligibile lumen ei

attribuatur; et primo continuat se ad praecedentia; secundo, prosequitur intentum; ibi: *et dicendum* et cetera. Dicit ergo primo quod *haec* quae dicta sunt per praedicationem sensibilis luminis de Deo et de similitudine eius ad ipsum, dicta sunt *in libro de symbolica theologia*, sed *nunc* oportet considerare quomodo laudetur bonum divinum, nomine intelligibilis luminis. Non enim est intentio huius libri, tractare de nominibus sensibilibus translatis in Deum, sed de nominibus intelligibilibus. Deinde, cum dicit: *et dicendum* et cetera, prosequitur intentum, scilicet de intelligibili lumine, quod signat in Deo causalitatem intelligibilis luminis; unde circa hoc, tria facit: primo tangit causalitatem luminis; secundo, ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen causatur; ibi: *igitur* et cetera; tertio, ostendit quis est finis diffusionis huius luminis; ibi: *et intellectualia* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, tangit de causalitate intelligibilis luminis in Angelis; secundo, in animabus rationalibus; ibi: *omnem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus, qui est per essentiam suam bonus, nominatur intelligibile lumen; Ioan. 8: *ego sum lux mundi, propter hoc, quidem, quod implet omnem supercoelestem mentem*, idest angelicam, *intelligibili lumine*, quod nihil est aliud quam cognitio veritatis. In hoc autem quod dicit: *implet*, designat perfectam veritatis cognitionem, Angelis a Deo datam. Deinde, cum dicit: *omnem autem* et cetera, ostendit causalitatem luminis in animabus; et primo, ponit duo quae facit divinum lumen in animabus; secundo, assignat modum utriusque; ibi: *et intellectuales* et cetera. Duorum autem quae facit divinum lumen in animabus, primum est: quod *ab omnibus animabus* quibus innascitur, *expellit omnem ignorantiam et errorem*. Ignorantia pertinet ad remotionem veritatis, sed error ad inhaesionem falsitatis; dicit autem: *ingignitur*, ut alludat ei quod dicitur II Petri, 1: *donec dies illucescat et Lucifer oriatur in cordibus vestris*. Unde patet quod hoc de Angelis non dixit, in quibus ignorantia et error locum non habent, licet in eis sit aliquorum nescientia, a qua purgantur, ut dicit Dionysius VII cap. coelestis hierarchiae. Non enim omnis nescientia ignorantia dici potest, sed solum nescientia eorum ad quae quis natus est et debet scire. Secundum est: quod *tradit sanctum lumen*; et nota quod dicit: *sanctum lumen*, tum quia a Deo immittitur, tum quia ad Deum cognoscendum nos ordinat. Et notandum quod non fuit usus verbo impletionis, sed simplicis traditionis, ad ostendendum quod cognitio veritatis est imperfecta in animabus in comparatione ad illam plenitudinem quam Angeli a Deo possident. Deinde, cum dicit: *et intellectuales* et cetera, exponit modum utriusque; et primo, primi; secundo, secundi; ibi: *et tradit* et cetera. Circa primum, considerandum est quod corporalis tenebra, tria facit in corporibus: primo enim reddit ea squalida et sordida ex eo quod non studiose purgantur quae in tenebris sunt; secundo, tenebrae reddunt animalia immobilia, unde plerisque animalium naturale est ut in nocte quiescant et in die moveantur, quia per lucem diriguntur in motu, videntia quo vadunt; tertio, tenebrae corporales concludunt, ut in tenebris aliquis non praeparet se ad aliquid agendum et naturaliter aliquam pigritiam ingerunt. Et haec tria facit etiam spiritualis tenebra, idest ignorantia veritatis: primo enim, contrahuntur ex ea sordes non solum errorum in intellectu, sed etiam pravarum affectionum in affectu et inordinatio actionum in actu, dum mala quae ignorat homo nec vitat nec purgat; secundo, tenebra reddit homines otiosos, qui, dum habent ignorantiam boni quod est finis et viae qua ad ipsum pervenitur, non se movent ad finem consequendum; tertio, reddit eos conclusos, quia dum non cognoscunt bonum, non aperitur eorum affectus per desiderium ad capiendum ipsum intra se. Sed haec tria removet intelligibile lumen, idest cognitio veritatis: et quantum ad primum, dicit quod intelligibile lumen *mundat intellectuales oculos ipsarum*, scilicet animarum, *a faece*, idest immunditia, *circumposita ipsis*, idest superveniente eis *ex ignorantia*; quantum ad secundum, dicit: *et movet*, scilicet ad bene agendum; et quantum ad tertium, dicit: *et aperit*, idest apertos reddit ad recipiendum per desiderium, *conclusos*, idest qui prius erant conclusi tenebris aggravantibus, idest tarditatem quamdam ad bonum immittentibus. Quia ergo conclusi erant, indigebant aperitione; quia aggravati, indigebant motione. Deinde, cum dicit: *et tradit* et cetera, ostendit modum et ordinem quomodo traditur sanctis animabus lumen intellectuale; et dicit primo quod quidem traditur unicuique lumen intelligibile, secundum determinatam mensuram, secundum illud Ephes. 4: *unicuique data est gratia, secundum mensuram donationis Christi*; et quia spiritualia gustata desiderium excitant quae prius ignorata contemnebantur, post primam receptionem luminis, gustata iam cognitione luminis veritatis, magis desideratur, et magis desiderantibus magis immittitur: effectus enim divinae gratiae multiplicantur, secundum multiplicationem desiderii et dilectionis, secundum illud Luc. 7: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; sic enim quaedam circulatio attenditur, dum ex lumine crescit desiderium luminis et ex desiderio aucto crescit lumen. Circulatio autem secundum suam naturam perpetua est et sic *semper* divinum lumen *extendit* animas *ad anteriora* per profectum, non tamen in omnibus aequaliter, sed *secundum proportionem ipsarum ad respectum* luminis: quaedam enim diligentius respiciunt ad lumen immissum, quae magis desiderant et magis proficiunt.

Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen intelligibile causat; et ponit tres habitudines, scilicet: diffusionis et excessus et comprehensionis. Quantum ad primum ergo dicit quod supersubstantiale *bonum*, licet sit *super omne lumen* et sensibile et intelligibile, tamen nominatur *lumen intelligibile*, inquantum est quidam *radius* et fons omnis intellectualis luminis: et ne intelligatur fons in se solo consistens, subdit quod est *effusio luminis* desuper manans; et ut sciatur ad quos manat, subdit quod ex sua plenitudine illuminat *omnem mentem supermundanam*, quantum ad Angelos assistentes et *circamundanam* quantum ad ministrantes, quorum ministerio mundus iste gubernatur, *et mundanam*, quantum ad animas; et non solum a principio illuminat mentes, naturalem cognitionem eis praebendo, sed etiam renovat omnes intellectuales virtutes ipsarum, novum lumen superfundendo gratiae et gloriae et novarum revelationum. Secundo, ponit id quod pertinet ad excessum et dicit quod lumen divinum excedit omnes mentes, licet in eas diffundatur, quia semper superexcessus est per suam substantiam. Tertio, ponit id quod pertinet ad comprehensionem, et dicit quod Deus omnia comprehendit quae sunt in praedictis mentibus, inquantum superiacet eis, sicut causa superior praehabet in se quod in effectibus inferioribus invenitur; unde, ad hoc exponendum, subdit quod ipse Deus, universaliter, *omnem dominationem*, seu potestatem *illuminativae virtutis*, idest quicquid pertinet ad cuiuscumque cognitionem vel ad quamcumque virtutem docendi, Deus in se *coassumens*, idest simul assumens, non per diversas virtutes diversa cognoscens, sicut nos colores visu et sonos auditu cognoscimus, sed secundum unam virtutem cognoscit omnia; et superhabet, quia excellentius unumquodque cognoscit quam ab aliquo cognoscatur; et praehabet, quia non acquirit cognitionem virtutis vel virtutem docendi ab aliquo, sed omnes ab ipso; et hoc competit ei, inquantum est principalis lucens, ut principium luminis et inquantum est super omnia lucens. Deinde, cum dicit: *et intellectualia* et cetera, ostendit finem et fructum causalitatis luminis; et dicit quod, per illuminationem congregat *omnia intellectualia*, idest Angelos *et rationalia*, idest homines *et facit ea indestructibilia*, quia dum uniuntur in veritate, in ea conservantur. Et hoc, consequenter, exponit ex opposito: *sicut enim ignorantia est divisiva eorum qui in errorem inducuntur, ita praesentia intellectualis luminis*, per quod cognoscitur veritas, congregat eos *qui illuminantur*, ad invicem et unit eos in una veritate cognita; manifestum est enim quod circa unum non contingit nisi uno modo verum dicere, sed multipliciter errare a veritate contingit. Et ideo illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia, sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores. Est etiam praesentia luminis *perfectiva*, inquantum constituit in fine rei cognitae, quae est veritas et est etiam *conversiva*, idest revocativa ad veritatem, *convertens homines a multis opinionibus* quae non habent firmitatem veritatis; et non solum ab opinione ad certam scientiam transfert, sed etiam a veritate ad uniformitatem; et hoc est quod subdit, quod *congregat varias visiones vel ut magis proprie dicatur phantasias ad unam veram cognitionem*, per oppositum falsitatis. Et non solum convertit ad lumen veritatis sed etiam replet ipso lumine veritatis, quod in se est unum et aliorum unitivum.

Lectio 5

[84848] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 5 Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praexigitur lumen; et circa hoc, duo facit, primo: praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo, ostendit modum quo ei attribuitur; ibi: *pulchrum autem* et cetera. Dicit ergo, primo, quod hoc supersubstantiale bonum quod est Deus *laudatur a sanctis theologis* in sacra Scriptura *sicut pulchrum*; Cant. I: *ecce tu pulcher es, dilecte mi; et sicut pulchritudo*; Psalm. 95: *confessio et pulchritudo in conspectu eius; et sicut dilectio*; I Ioan. 4: *Deus caritas est, et sicut diligibile*, ut in auctoritate canticorum inducta; *et quaecumque aliae sunt convenientes Dei nominationes*, ad pulchritudinem pertinentes: sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem; sive secundum quod pulchritudo *gratiose* habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile. Deinde, cum dicit: *pulchrum autem* et cetera, ostendit quomodo Deo attribuitur; et circa hoc, tria facit: primo, praemittit quod differenter attribuitur Deo et creaturis pulchrum et pulchritudo; secundo, quomodo attribuitur creaturis; ibi: *haec enim* et cetera; tertio, quomodo attribuitur Deo; ibi: *supersubstantiale* et cetera. Dicit ergo primo quod *in causa prima*, scilicet Deo *non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo*, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem. Deinde, cum dicit: *haec enim* et cetera, ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod *in existentibus*, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans

et participatum ita quod *pulchrum* dicitur hoc *quod participat pulchritudinem*; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata. Deinde, cum dicit: *supersubstantiale* et cetera, ostendit quomodo praedicta Deo attribuantur: et primo, quomodo attribuat ei pulchritudo; secundo, quomodo attribuat ei pulchrum; ibi: *pulchrum autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus qui est *supersubstantiale pulchrum*, dicitur *pulchritudo* propter hoc quod *omnibus* entibus creatis dat *pulchritudinem*, secundum *proprietaem uniuscuiusque*: alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, in quantum est *causa consonantiae et claritatis* in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum. Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt *pulchrificae*, idest facientes pulchritudinem in rebus. Rursus exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiae in rebus; est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad Deum et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, *sicut vocans omnia ad seipsum*, in quantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem; et hoc tangit cum subdit, quod congregat omnia in omnibus, ad idem. Et potest hoc intelligi, secundum sententiam Platoniorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus; et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur. Deinde, cum dicit: *pulchrum autem* et cetera, ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur; et primo ostendit quod dicitur secundum excessum; secundo, quod dicitur per causam; ibi: *ex pulchro isto* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit excessum; secundo, exponit; ibi: *et semper existens* et cetera. Excessus autem est duplex: unus in genere, qui significatur per comparativum vel superlativum; alius extra genus, qui significatur per additionem huius praepositionis: super; puta, si dicamus quod ignis excedit in calore excessu in genere, unde dicitur calidissimus; sol autem excedit excessu extra genus, unde non dicitur calidissimus sed supercalidus, quia calor non est in eo, eodem modo, sed excellentiori. Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur et quod est pulcherrimus et superpulcher; non quod sit in genere, sed quod ei attribuuntur omnia quae sunt cuiuscumque generis. Deinde, cum dicit: *et semper existens* et cetera, exponit quod dixerat; et primo, exponit quare Deus dicatur pulcherrimus; secundo, quare dicatur superpulcher; ibi: *et sicut* et cetera. Sicut enim aliquid dicitur albius, quia est nigro impermixtius, ita dicitur aliquid pulchrius per remotionem a defectu pulchritudinis. Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus semper est pulcher secundum idem et eodem modo et sic excluditur alteratio pulchritudinis; et iterum, non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum vel diminutio eius, sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum particulationis: et dicit quod Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque; neque etiam est in aliquo tempore et in aliquo non, sicut contingit in his quorum pulchritudo cadit sub tempore; neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quae sunt determinata ad unum determinatum usum vel finem: si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia unde nec pulchritudo; neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher, quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod quibusdam videntur pulchra et quibusdam non videntur pulchra, sed Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est. Et omnium praemissorum assignat rationem, cum subdit quod ipse est pulcher *secundum seipsum*; per quod, excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti et semper et ubique. Iterum, Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid

sit pulcher et ad aliquid non pulcher et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher. Iterum, est semper et uniformiter pulcher, per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas. Deinde, cum dicit: *et sicut omnis* et cetera, ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim *natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum* ab ea derivatorum praeexistunt *omnis pulchritudo et omne pulchrum*, non quidem divisim, sed *uniformiter* per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt. Deinde, cum dicit: *ex pulchro isto* et cetera, ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur secundum causam; et primo ponit causalitatem pulchri; secundo, exponit; ibi: *et est principium* et cetera. Dicit ergo primo quod *ex pulchro isto* provenit *esse omnibus existentibus*: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod *singula sunt pulchra secundum propriam rationem*, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur. Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, unde omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt; et hoc est quod subdit, quod *propter pulchrum* divinum sunt *omnium* rationalium creaturarum *concordiae*, quantum ad intellectum; concordant enim qui in eandem sententiam conveniunt; *et amicitiae*, quantum ad affectum; *et communionem*, quantum ad actum vel ad quodcumque extrinsecum; et universaliter omnes creaturae, quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri. Deinde, cum dicit: *et est principium* et cetera, exponit quod primo dixerat de causalitate pulchri; et primo, quantum ad rationem causandi; secundo, quantum ad diversitatem causatorum; ibi: *hoc unum bonum* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, assignat secundum quam rationem pulchrum dicitur causa; secundo, infert quoddam corollarium ex dictis; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod pulchrum quidem est *principium omnium sicut causa effectiva* dans esse; et sicut causa *movens* et sicut causa *continens*, idest conservans omnia; haec enim tria videntur ad rationem causae efficientis pertinere: ut det esse, moveat et conservet. Sed causa agens, quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva et continens, *amore propriae pulchritudinis*. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis. Secundo ait quod pulchrum, quod est Deus, est *finis omnium sicut finalis causa* omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur. Tertio, est causa *exemplaris*, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia *desiderant pulchrum et bonum*, sicut *causam* omnibus modis; et quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius, etiam, audacter *hoc dicere* poterimus *quod non-existens*, idest materia prima *participat pulchro et bono*, cum ens primum non-existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino: quoniam pulchrum et bonum *laudatur* in Deo per *omnium ablationem*; sed in materia prima, consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, in quantum supersubstantialiter existit. Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

Lectio 6

[84849] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 6 Postquam Dionysius exposuit, secundum quam rationem pulchrum sit causa, hic ostendit quorum sit causa; et circa hoc duo facit: primo, proponit in generali; secundo prosequitur distinguendo per singula; ibi: *ex hoc* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *bonum et pulchrum*, quamvis sit *unum* esse, *est* tamen *causa omnium bonorum et pulchrorum*, quae sunt multa. Deinde, cum dicit; *ex hoc* et cetera, prosequitur per singula, de his quorum pulchrum est causa; et primo, quantum ad ipsum ens; secundo, quantum ad unum; ibi: *unitiones* et cetera; tertio, quantum ad ordinem; ibi: *providentiae* et cetera; quarto, quantum ad motum et quietem; ibi: *stationes* et cetera. Dicit ergo, quod ex pulchro causantur *omnes essentiae substantiales* entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

Deinde, cum subdit: *unitiones* et cetera, ponit ea quae pertinent ad considerationem unius. Ubi considerandum est quod unum addit supra rationem entis, indivisionem: est enim unum, ens indivisum; unde unitati distinctio sive discretio opponitur; et ideo, primo, ponit *unitiones* et *discretiones* rerum a divina pulchritudine causari. Unum autem in substantia facit idem, distinctio autem in substantia facit diversitatem et ideo subiungit: *identitates* et *alteritates* idest diversitates. Ex uno autem in qualitate causatur simile, ex discretione autem dissimile et ideo subiungit: *similitudines*, *dissimilitudines*. Similiter autem, unum in quantitate causat aequalitatem et discretio inaequalitatem, sed de his mentionem non facit, quia pertinent ad commensurationem rerum, de qua post aget. Observatur autem hoc in rebus, quod et dissimilia in aliquo conveniunt: sicut contraria, in genere et materia; et quae uniuntur secundum aliquid, manent distincta: sicut partes in toto; et ideo subdit: *communiones contrariorum*, quantum ad primum; et *incommixtiones unitorum*, quantum ad secundum. Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est. Deinde, cum dicit: *providentiae superiorum* et cetera, enumerat ea quae pertinent ad ordinem rerum; et primo, quantum ad actionem, prout superiora provident inferioribus, quod tangit cum dicit *alternae habitudines coordinatorum*, idest aequalium; et prout inferiora convertuntur ad recipiendum a superioribus, perfectionem et regimen; et hoc est quod dicit: *conversiones minus habentium*. Secundo, tangit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis; et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt *mansiones conservativae eorumdem*, idest, aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se efflueret, periret; sed addit: *et intransmutabiles collocationes*, idest foundationes; sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est. Tertio ponit ea quae pertinent ad mansionem unius rei in alia. Unde sciendum est quod, cum ex aliquibus aliquid constitui oportet, primo quidem requiritur quod partes conveniant: sicut multi lapides conveniunt ad invicem ex quibus constituitur domus et similiter omnes partes universi conveniunt in ratione existendi; et hoc ideo dicit, quia non solum ex pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam *communiones omnium in omnibus* secundum *proprietaem uniuscuiusque*; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent. Secundo, requiritur in partibus quod in hoc etiam quod diversae sunt, invicem coaptari possint; non enim ex coemento et lapide fieret domus, nisi invicem coaptarentur et similiter partes universi coaptantur, in quantum possunt cadere sub uno ordine; et hoc est quod dicit: *et adaptationes*. Tertio, requiritur quod una pars iuvetur ex alia: sicut paries et tectum sustentantur ex fundamento et tectum cooperit parietem et fundamentum et similiter in universo superiora dant perfectionem inferioribus et in inferioribus virtus superior manifestatur; et hoc est quod dicit: *et inconfusae amicitiae*, quia mutuam iuvamentum est absque praeiudicio distinctionis rerum. Quarto, requiritur debita proportio in partibus, ut scilicet tale sit fundamentum quod congruat aliis partibus; et hoc est quod dicit: *et harmoniae cunctae rei*, idest omnium partium universi. Harmonia enim causatur in sonis ex debita proportione numerorum. Partibus ergo sic dispositis, sequitur earum compositio in toto, secundum quod ex omnibus partibus universi constituitur una rerum universitas; et hoc est quod subdit: *in omni*, idest in universo, *concretiones*. Haec autem concretio partium in universo attenditur dupliciter: primo quidem per modum localis continentiae, secundum quod superiora sunt in entibus, aliquo modo, locus inferiorum vel spiritualis vel corporalis; et hoc est quod subdit: *indissolubiles continentiae existentium* secundum scilicet quod superiora continent inferiora, indissolubili ordine. Secundo, quantum ad temporis successionem, sed tamen in generabilibus et corruptibilibus, in quibus posteriora prioribus succedunt; et hoc est quod subdit: *indeficientes successiones eorum quae fiunt*. Dicuntur autem indeficientes successiones rerum, non quia in perpetuum durent genera, sed quia absque interpolatione succedunt quaedam quibusdam, quamdiu durat iste cursus mundi. Haec autem omnia dicit ex pulchritudine causari, in quantum pertinent ad rationem consonantiae, quae est de ratione pulchritudinis. Deinde, cum dicit: *stationes omnes* et cetera, prosequitur de quiete et motu, quae etiam, in quantum important aliquam habitudinem unius ad alterum, pertinent ad rationem consonantiae et pulchritudinis; et circa hoc, tria facit: primo, proponit causalitatem pulchri, respectu quietis et motus; secundo, exponit quosdam motus qui videbantur non motus; ibi: *et moveri* et cetera; tertio, concludit propositum; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod ex pulchro divino causantur *omnes stationes*, idest quietes, *et motus* sive sint *mentium* sive *animarum* sive *corporum*. Et hoc ideo dicit, quia illud plerumque *quod est super omnem quietem et motum* est causa omnibus et quietis et motus, in quantum collocat *unumquodque* in propria sua *ratione* in qua res habet suam stationem et in quantum movet

omnia *ad divinum motum*, quia motus omnium ordinantur ad motum quo moventur in Deum, sicut motus qui sunt ad fines secundos, ordinantur ad motum qui est ad finem ultimum. Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam; et sic motus et quies reducuntur in causalitatem pulchri.

Lectio 7

[84850] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 7 Quia Dionysius fecerat mentionem de motibus mentium et animarum quae videntur immobiles, hic exponit quales sint motus ipsarum; et primo, quales sint motus angelicarum mentium; secundo, quales sint motus animarum rationalium; ibi: *animae autem* et cetera. Considerandum est autem quod, sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est motus: unus qui est actus imperfecti, idest existentis in potentia et talis est motus rerum corporalium quae secundum hoc moveri dicuntur sive secundum substantiam sive secundum quantitatem sive secundum qualitatem sive secundum locum, inquantum exeunt de potentia in actum; alius autem est motus perfecti, secundum quod ipsa operatio existentis in actu, manens in ipso operante, motus dicitur, ut sentire, intelligere et velle. Sic igitur accipiens motum, distinguit angelicarum mentium motum in tria ad similitudinem motus localis, qui est perfectior inter motus corporeos, scilicet in circularem, rectum et obliquum. Est autem in motu circulari duo considerare: unum, scilicet, quod est uniformis; aliud vero, quod motus circularis est sine principio et fine. Intellectualis ergo operatio qua mentes angelicae Deum contemplantur circulari motui comparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine; et ideo dicit quod *mentes* angelicae, quae sunt divina participatione uniformes, *dicuntur moveri circulariter* intelligendo Deum, inquantum moventur *unite*, idest uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt sine principio et sine termino. De proprietate autem motus recti est quod inveniatur in eo principium et finis et quod sit in eo ordo et difformitas secundum propinquitatem ad principium et finem; unde motus rectus in eis dicitur, secundum quod intendunt ad providendum inferioribus: cuius quidem providentiae principium fit ab ipso Angelo providente, terminus autem est in eo ad quod ultimo providentia pertingit. Et in hoc motu, non invenitur uniformitas, quia propinquioribus perfectiva prius provident; et hoc est quod dicit quod *in directum* moventur per hoc quod *procedunt* ad providendum inferioribus: eorum enim providentia transit per omnia inferiora, ad modum cuiusdam rectae lineae. De proprietate autem motus obliqui est quod sit medius inter circularem et rectum, habens aliquid de utroque; et hic motus convenit Angelis, inquantum regulariter moventur ad providendum inferioribus (quod ad motum rectum pertinet) ex ipsa contemplatione Dei (quod pertinet ad motum circularem); et hoc est quod dicit, quod *oblique* moventur angelicae mentes per hoc quod, dum provident inferioribus, non egrediuntur ab uniformitate sui motus; quae quidem uniformitas vel identitas eis convenit ex hoc quod *indesinenter* circumeunt, quasi chorizantes, per uniformem contemplationem, *circa causam* totius identitatis, quae est *pulchrum et bonum* divinum. Deinde, cum dicit: *animae autem* et cetera, exponit motum animae; et primo, circularem eius motum; secundo, motum obliquum; ibi: *oblique* et cetera; tertio, motum rectum; ibi: *in directum* et cetera. Est autem considerandum quod oportet aliter motum circularem animae quam Angeli exponere; cum enim motus Angeli et animae sit operatio eius, circularitas autem motus rationem uniformitatis exprimat, necesse est eo modo circularem motum Angelo et animae attribuere, inquantum competit eis uniformitas intellectualis operationis. Angelus autem intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo; unde maxime in operatione intellectuali Angeli attendendum est secundum quod ab ipso Deo illuminatur, et ideo supra dixit quod *divinae mentes* moventur *circulariter, illuminationibus pulchri et boni*. Animae autem connaturale est quod intelligat accipiendo a rebus exterioribus quae sunt multiformes et divisae, unde in hac receptione non potest attendi circularitas motus eius, sed magis in hoc quod a rebus exterioribus revocatur: primo quidem, in seipsam conversa; secundo, elevata in considerationem angelicarum virtutum; tertio autem, usque ad ipsum Deum. Hoc est ergo quod dicit, quod *motus circularis animae* est secundum quod *ab exterioribus* intrat *ad seipsam* et ibi uniformiter convolvitur, *sicut in quodam circulo*, secundum suas intellectuales virtutes; quae quidem convolutio dirigit virtutem animae, ut non erret: manifestum est enim quod anima, discurrendo de uno ad aliud sicut de effectu in causam vel de uno simili ad aliud vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter; sed omnis ista ratiocinatio diiudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus anima contra errorem defenditur, quia ipsa prima principia simplici

intellectu absque discursu cognoscuntur et ideo eorum consideratio, propter sui uniformitatem, circularis convolutio nominatur. Per hanc ergo convolutionem, primo congregatur ad seipsam, considerans id quod in natura sua habet ut cognoscat; deinde, sic uniformis facta, unitur per huiusmodi convolutionem, unitis virtutibus, scilicet angelicis, in quantum per similitudinem huius uniformis apprehensionis, uniformitatem Angelorum aliquo modo considerat; et ulterius per istam convolutionem, manuducitur *ad pulchrum et bonum*, idest Deum, *quod est super omnia existentia* et est maxime *unum et idem* et est *sine principio et interminabile*, quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est; et ideo circularitas motus animae, completur in hoc quod ad Deum manuducit. Deinde, cum dicit: *oblique autem* et cetera, describit motum obliquum animarum, qui etiam aliter accipitur in anima et in Angelis. In Angeli enim operatione, nulla est difformitas, secundum quod ipse intelligit; sed, secundum quod providet inferioribus, eius provisio per diversa variatur; et ideo motus obliquus, qui compositus est ex recto et circulari, habens in se aliquid uniformitatis et difformitatis, in Angelis attenditur unus, secundum quod sic provident inferioribus quod tamen manent in uniformi consideratione Dei; sed anima in sua naturali cognitione difformitatem habet, in quantum nata est non cognoscere nisi discurrendo per diversa; uniformitas autem in ipsa est, secundum quod subditur uniformi principio, a quo accipit. Sic ergo motus obliquus ex uniformitate et difformitate compositus, in anima attenditur secundum quod uniformes Dei illuminationes recipit non uniformiter, sed differenter secundum suum modum. Hoc est ergo quod dicit, quod *anima movetur oblique in quantum illuminatur divinis cognitionibus secundum suam proprietatem non quidem intellectualiter et singulariter*, idest simpliciter sicut Angeli, *sed rationabiliter et diffuse*, idest discursive et diffundendo se per diversa; et hoc exponit subdens: *sicut operationibus commixtis*, quodam enim modo se commiscet rebus, in quantum se ad diversa cognoscenda diffundit; *et transitivis*, quod refertur ad hoc quod dixit *rationabiliter*: est enim proprium rationis transire sive discurre ab uno in aliud. Deinde, cum dicit: *in directum autem* et cetera, exponit rectum motum animae, qui de sui ratione habet difformitatem. Difformitas autem in operatione Angeli attendebatur secundum provisionem inferiorum, sed in anima secundum apprehensionem variam et multiformem diversorum, ex quibus cognitiones simplicium et uniformium capit. Dicit ergo quod *in directum* movetur anima, *quando non ingreditur ad seipsam* ita quod quadam *singulari*, idest simplici *intellectualitate* operetur, quia hoc pertinet ad circularem motum ipsius ut dictum est, *sed quando progreditur ad res exteriores, quae sunt circa ipsam*, a quibus *sicut a quibusdam signis* variis et multiplicibus elevatur ad contemplandum res *simplices et unitas*. Patet autem haec sufficientia et distinctio horum motuum animae, quia anima vel a sui uniformitate progreditur in superiora magis uniformia et sic est motus circularis ipsius totus uniformis; vel ex influentia uniformis illuminationis accipit cognitionem variam et multiformem et sic est motus obliquus eius; vel e converso ex multiformibus et variis in simplicem cognitionem proficit et sic est motus eius rectus.

Lectio 8

[84851] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 8 Expositis motibus Angeli et animae, hic concludit causalitatem pulchri et boni respectu tam horum quam omnium aliorum motuum et quietum; et primo, manifestat causalitatem pulchri et boni circa differentias motuum et quietum; secundo, circa differentias omnium rerum; ibi: *etenim ex ipso* et cetera. Dicit ergo, primo, quod *pulchrum et bonum est causa* ipsorum motuum mentium et animarum, de quibus iam dictum est et etiam *trium motionum sensibilium*, quae sunt *in hoc* universo: quia etiam in rebus sensibilibus invenitur motus circularis, ut in corporibus coelestibus; et motus rectus, ut in gravibus et levibus; et motus obliquus, ut in animalibus; et cum immobilia et quieta sint priora secundum naturam, his quae moventur, cum primum cuiuslibet motus sit ab aliquo immobili, *pulchrum et bonum multo prius est causa mansionum uniuscuiusque*, quae quidem attenditur secundum quod una res dicitur esse in alia *et stationum*, secundum quod una res quiescit in alia *et collocationum*, secundum quod una res per aliam conservatur et firmatur. Horum, autem, *pulchrum et bonum* divinum *quod est super omnem stationem et motum* creaturarum, causa est non solum productiva, sed etiam *contentiva*, idest conservativa et causa finalis *et ad quod et cuius gratia*, sicut in causam finalem: ad finem enim consequendum movemur et eius gratia operamur; unde quod dicit: *ad quod* pertinet ad ipsam nominationem finis; quod autem dicit: *cuius gratia* respicit intentionem secundum quod volentes unum, tendimus in illud quasi in finem. Deinde, cum dicit: *etenim ex ipso* et cetera, colligit universam causalitatem pulchri et boni, circa omnes rerum differentias: et primo, ponit differentias rerum quae causantur ex pulchro et bono; secundo, diversos modos causandi qui attribuuntur pulchro et bono; ibi: *et simpliciter* et cetera.

Circa primum: primo, ponit substantiales differentias, dicens; ideo oportet quod omnis statio et motus causetur ex pulchro et bono, quia ex ipso causantur omnes rerum differentiae: *ex ipso* enim sicut ex causa activa *et per ipsum*, sicut per causam exemplarem, secundarie est omnis *substantia* cuiuscumque sit speciei *et omnis vita* sive sit *mentis* angelicae quae sic vivit quod non vivificat corpus sive *animae* quae vivificat corpus. Deinde, descendit ad res corporales: in quibus, primo, considerantur differentiae ad quantitatem continuam pertinentes; et dicit quod ab ipso causantur omnes parvitates, aequalitates, magnitudines rerum omnis naturae corporalis. Differentiae autem quantitatis sunt magnum et parvum, quorum medium est aequale, ut dicitur in X Metaph. Haec autem signant quantitatem indeterminatam; sed quaedam aliae sunt quae significant quantitatem determinatam, ut bicubitum, tricubitum; et ad huiusmodi exprimenda, subdit: *mensurae omnes*. Ex determinatione autem quantitatum, consurgit proportio quae est habitudo unius quantitatis ad aliam; et ideo subdit: *existentium proportiones*. Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes; proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur; unde subdit: *et harmoniae*. Est autem, in quantitate continua, considerare ipsam continuitatis rationem; ad quam pertinet quod subdit: *et concrectiones*. De ratione autem continui est quod dividatur; divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum; et ideo subdit: *totalitatis partes*. Deinde, accedit ad quantitatem discretam, quae est numerus, cuius principium est unum; unde subdit: *omne unum et multitudo*. Est autem in ipsa multitudine quamdam unitatem considerare, secundum quod ex multis unum constituitur vel secundum continuationem aut contactum partium, ad quod pertinet quod subdit: *et coniunctiones partium*, aut quocumque modo; ad quod pertinet: *omnis multitudinis unitiones*. Ex unitione autem partium resultat forma, quae est perfectio totius; unde subdit: *perfectiones totalitatum*. Deinde, accedit ad differentias diversorum generum; unde subdit: *quale*, quantum ad genus qualitatis; *quantum*, secundum genus quantitatis; *quotum*, prout dicit ordinem secundum genus situs vel *quotum*, quantum ad quantitatem discretam secundum quod importat numerum; et subdit: *infinitem*, quod convenit quantitati continuae quidem secundum divisionem; discretae vero secundum appositionem; et subdit: *comparationes*, quantum ad genus relationis et *discretiones*, idest differentiae. Quantum ad idem ergo comparatio pertinet ad relationem convenientiae: ut idem, aequale, simile; discretio vero, ad relationem differentiae: ut diversum, inaequale, dissimile. Et quia posuit infinitum et relationem, quasi consequentia quantitatem et qualitatem, circa utrumque differentias quasdam considerat: et primo, quidem, circa infinitum considerat ipsam infinitatem, cum dicit; *omnis infinitas, omnis finis*; et effectivum finis, cum dicit: *diffinitiones omnes*: dicit enim aliquid infinitum secundum quod est indeterminatum. Deinde, ponit diversitates comparisonum: comparatur autem aliquid alteri, secundum prius et posterius et quantum ad hoc dicit: *ordines*, et secundum magis et minus et quantum ad hoc dicit: *excessus*, et quantum ad causam et causatum: et sic dicit: *elementa*, propter causas materiales; *et formae*, propter causas formales. Ulterius, procedit ad actiones; et primo ponit divisionem secundum substantiam et virtutem et operationem; deinde dicit processum operationis in homine: in qua, primo, est *habitus* animae; secundo, *sensus*, idest cognitio vel apprehensio; tertio, *verbum*; quarto, exterius *factum*; iterum, sic factionem distinguit: in corporibus enim est actio per contactum, et quantum ad hoc dicit: *omnis tactus*; in intellectu autem per scientiam, quae est quidam contactus intellectus; in voluntate vero per unitionem, quae est etiam quidam tactus voluntatis, unde subdit: *omnis scientia, omnis unitio*. Deinde, cum dicit: *et simpliciter* et cetera, ostendit diversos modos causandi qui conveniunt pulchro et bono; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo pulchrum et bonum est diversimode causa rerum; secundo, quod omnis causalitas rerum in ipso praexistit; ibi: *et in ipso* et cetera; tertio, ostendit quomodo ab ipso omnis causalitas derivatur; ibi: *et simpliciter* et cetera. Dicit ergo, primo, universaliter loquendo: *omne* quod est, est *ex pulchro et bono* quod est Deus, sicut ex principio effectivo; *et in pulchro et bono est*, sicut in principio contentivo vel conservativo; *et ad pulchrum et bonum convertitur*, ipsum desiderans, sicut ad finem, et non solum est finis ut desideratus, sed etiam in quantum omnes substantiae et actiones ordinantur in ipsum, sicut in finem; et hoc est quod subdit: *et omnia quaecumque sunt et fiunt, propter pulchrum et bonum sunt et fiunt et ad ipsum omnia inspiciunt*, sicut ad causam exemplarem, quam habent ut regulam suae operationis; *et ab ipso moventur*, sicut a causa movente; *et continentur* et conservantur in suo motu et actione. Non autem movet res propter aliquem finem extraneum, sed *gratia* sui *ipsius*, quantum ad suam intensionem, *et propter ipsum* attingendum a rebus. Deinde, cum dicit: *et in ipso* et cetera, ostendit quod omnis causalitas aliarum causarum, in ipso praexistit; et dicit quod *in ipso* est *omne principium* tam *exemplare*, quam *finale, efficiens, formale et elementale*, idest

materiale, sicut effectus sunt in virtute suae causae. Deinde, cum dicit: *et simpliciter omne* et cetera, ostendit quomodo ab ipso derivantur; et dicit quod universaliter *omne principium* rerum productivum et omne principium conservativum *et omnis continentia et omnis finis* et, *ut breviter dicam, omnia existentia, sunt ex pulchro et bono et omnia non-existentia supersubstantialiter*, quia scilicet negationes omnium rerum conveniunt Deo per suum excessum. Quod autem dicitur Deus esse omnium principium et finis est supra modum aliorum principiorum et perfectio huius est super perfectionem aliorum. Hanc autem universalem causalitatem pulchri et boni, confirmat per auctoritatem Scripturae, subdens: *quoniam ex ipso*, ut ex principio effectivo; *et per ipsum*, sicut per principium exemplare; *et in ipso*, sicut in principio contentivo; *et ad ipsum*, sicut ad finem, sunt *omnia, sicut dicit sanctus sermo* apostoli, Rom. 9. Quomodo autem omnis causalitas attribuat pulchro et bono ex supra dictis haberi potest.

Lectio 9

[84852] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 9 Postquam Dionysius determinavit de pulchro et bono quae incitant ad amandum, hic determinat de ipso amore; et primo, per verba propria; secundo, per verba Hierothei, ibi: *haec et nobilis* et cetera; circa primum, duo facit: primo, determinat de amore divino; secundo, ostendit quomodo Deus et amor et amabilis dicatur; ibi: *quid autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, determinat de ipso amore; secundo, de extasi, quae est effectus amoris; ibi: *est autem* et cetera; tertio, de zelo, qui est quaedam amoris species; ibi: *propter quod* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, determinat de amore; secundo, excludit quamdam obiectionem; ibi: *et non aliquis* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo Deus est obiectum amoris; secundo, quomodo Deus amat; ibi: *confidit* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quid sit obiectum amoris; secundo quomodo singulis est amor respectu singulorum; ibi: *et propter ipsum* et cetera; tertio, quid facit amor in amantibus; ibi: *et omnia* et cetera. Dicit ergo, primo, quod, ex quo pulchrum et bonum est finis omnium, consequens est quod *pulchrum et bonum* sit *amabile* ab omnibus, *desiderabile et diligibile*, quia obiectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum. Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum; quod patet inspicienti per singula: nihil enim desideratur nisi quod est amatum; neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam; nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato. Et ideo oportet quod ratio amoris accipiatur ex eo quod est commune obiectum appetitus. Hoc autem est bonum. Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in amante desiderium amati; quandoque autem est totaliter praesens ei et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de amato; et per contrarium, de eius absentia causatur timor et tristitia de ipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur. Sic igitur patet in quo differt quod dicit: *desiderabile et amabile*; nam desiderium est quidam effectus amoris. Quod autem dicit: *diligibile*, determinat quemdam modum amoris: cum enim amor ad appetitum pertineat, secundum ordinem appetituum est ordo amorum. Est autem imperfectissimus appetituum, naturalis appetitus absque cognitione, quod nihil aliud importat quam inclinationem naturalem. Supra hunc autem est appetitus sensibilis, qui sequitur cognitionem, sed est absque libera electione. Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione: hic enim appetitus quodammodo movet seipsum, unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus et vocatur dilectio, inquantum libera electione discernitur quid sit amandum. Deinde, cum dicit: *et propter ipsum* et cetera, ostendit quomodo amor conveniat singulis, respectu singulorum. Unde considerandum est quod, cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius. Quod quidem, primo, contingit dupliciter; nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens: dicitur enim, uno modo ens proprie et vere, quod subsistit ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter dicitur: uno modo, quasi aliquid in bonitate subsistens; alio modo, quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur: uno modo, sub ratione subsistentis boni et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor, a multis vocatur

amor benevolentiae vel amicitiae; alio modo, per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non inquantum volumus quod ei bonum sit, sed inquantum volumus quod eo alicui bonum sit, sicut dicimus amare scientiam vel sanitatem. Nec est inconueniens si hoc etiam modo amemus aliqua quae per se subsistunt, non quidem ratione substantiae eorum, sed ratione alicuius perfectionis quam ex eis consequimur; sicut dicimus amare vinum, non propter substantiam vini ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis vel inquantum delectamur eius sapore vel inquantum sustentamur eius humore. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se; et ideo oportet quidem diversitatem amorum accipere secundum ea quae sic amamus ut eis velimus bonum. Et quia unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum, oportet tot modis variare amorem, quot modis contingit aliquid esse bonum alicuius. Quod quidem contingit quadrupliciter: uno modo, secundum quod aliquid est bonum suis et sic aliquid amat seipsum; alio modo, secundum quod aliquid per quamdam similitudinem est quasi unum alicui et sic aliquid amat id quod est sibi aequaliter coordinatum in aliquo ordine, sicut homo amat hominem alium eiusdem speciei et sicut civis amat concivem et sicut consanguineus, consanguineum; alio modo, aliquid est bonum alterius quia est aliquid eius, sicut manus est aliquid hominis et universaliter pars est aliquid totius; alio vero modo, secundum quod, e converso, totum est bonum partis: non enim est pars perfecta nisi in toto, unde naturaliter pars amat totum et exponitur pars sponte pro salute totius. Quod enim est superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem, inquantum superius, perfecte et totaliter, habet quod ab inferiori, imperfecte et particulariter habetur et inquantum supremum continet in se, inferiora multa. Unde et Dionysius hic quatuor modos amoris ponit: et primus est secundum quod inferius amat suum superius; et hoc est quod dicit quia *propter* bonum et pulchrum *et ipsius gratia, minora*, idest inferiora, *amant meliora*, idest superiora, *convertendo se ad ea*, quia in eis habent suam perfectionem; secundo, ponit modum, quo aequalia amant aequalia; et dicit quod *ordinata*, idest ea quae sunt unius ordinis, amant *coordinata*, idest aequalia *communicative*, idest inquantum communicant cum eis vel in specie vel in quocumque ordine; tertio, ponit modum quo superiora amant inferiora; et dicit quod *meliora*, idest superiora amant *minora*, idest inferiora *provisive*, idest inquantum provident eis ut sub se contentis; quarto, ponit modum quo aliqua amant seipsa et dicit quod *ipsa singula* amant *seipsa contentive*, idest inquantum unumquodque in seipso continetur. Deinde, cum dicit: *et omnia pulchrum* et cetera, ostendit quid facit amor in amante. Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur, ut dictum est. Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur; et hoc est quod dicit quod *omnia ex desiderio pulchri et boni faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt*. Et sumit hic desiderium pro amore, quia est effectus eius, ut dictum est. Deinde, cum dicit: *confidit* et cetera, ostendit quomodo Deus amat; et dicit quod confidenter dicere possumus quod Deus qui est *omnium causa, propter excessum* suae bonitatis, *omnia amat*; et ex amore *facit* omnia dans eis esse; et omnia *perficit*, implendo singula propriis perfectionibus; et omnia *continet*, conservando ea in esse; et *cuncta convertit*, idest in se ordinat sicut in finem; et sic dicimus: *amor divinus est bonus* et est *boni*, idest Dei quasi amantis et est *propter bonum* sicut propter obiectum; Deus enim nihil amat nisi propter suam bonitatem. Et ad exponendum hoc quod dixerat, subdit quod amor, quo Deus amat existentia est operativus bonitatis in ipsis; et propter hoc dicit ipsum bonum, quia causaliter praexistit *in bono*, idest Deo, *secundum excessum*, sicut omnia ad perfectionem pertinentia quae sunt in creaturis, excellentius sunt in Deo et ideo dixerat divinum amorem esse boni; hic, inquam, divinus amor *non permisit manere ipsum in seipso sine germine*, idest sine productione creaturarum, sed amor *movit ipsum ad operandum, secundum* excellentissimum modum operationis inquantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret. *Et non aliquis* et cetera. Hic excludit quamdam objectionem: posset enim alicui videri quod nomen amoris semper naturalem passionem significaret et ideo non esset eo utendum in divinis. Hanc autem objectionem primo quidem excludit per rationem; secundo, per auctoritatem, ibi: *sed ut non ista* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, dicit objectionem esse irrationabilem; secundo, adhibet rationem; ibi: *oportet autem* et cetera. Dicit ergo primo quod nullus debet opinari quod nos commendemus in Deo nomen amoris praeter consuetudinem et convenientiam sacrarum Scripturarum. *Irrationabile enim est et pravum*, sicut *arbitror*, quod homo non attendat ad virtutem *intentionis*, idest ad id quod aliquis intendit significare per nomen,

sed ad ipsas dictiones; *et hoc non* pertinet ad eos qui volunt *intelligere divina*, sed ad eos qui respiciunt ad ipsas dictiones vel ipsos *sonos* leviter non ponderando significationem eorum et qui etiam continent sonos extra tantum, scilicet *usque ad aures*, ita quod non transeant ultra usque ad intellectum; qui non volunt *videre quid talis dictio* significet et *quomodo* contingit unam dictionem exponere *per alias dictiones manifestiores*, idem significantes. Sed tales patiuntur aliquid ab ipsis *elementis*, idest litteris, *syllabis et lineis*, idest figuris scriptis sensibilibus et non intelligibilibus, quia ipsi soni dictionum non transeunt usque ad intelligibilem partem animae, sed morantur *circa labia* loquentium et *circa auditus* audientium, *sicut non sit possibile* quod quaternarius numerus significetur *per bis duo* aut hoc quod dico *rectilineum* significetur *per habens rectas lineas aut maternum solum* significetur *per patriam*. Et simile est de quibuscumque aliis in quibus contingit unam intentionem significari diversis *partibus orationis*. Illi autem dicuntur compati litteris et dictionibus vocalibus et non intellectualibus, qui acceptant aliquas dictiones, quia afficiuntur ad ipsa voces et non attendunt ad sensus eorum. Deinde, cum dicit: *oportet autem* et cetera, assignat rationem praemissorum; et primo, quod non oportet attendere ad voces, quando constat de sensibus; secundo, quod utendum sit vocibus planioribus; ibi: *quando autem* et cetera. Dicit ergo primo quod *oportet videre, secundum rectam rationem, quod elementis*, scilicet vocibus et *syllabis et lineis et orationibus*, scriptis vel dictis, *utimur propter sensus* ipsos, scilicet propter auditum et visum. Sed *quando anima nostra movetur* intelligibili operatione *ad intelligibilia* participanda, tunc *sensus exteriorum sensibilibus* superfluent quia sensibilia sunt praebambula ad intelligibilia; quando autem pervenimus ad terminum, recedimus a via et ita quando iam constat de intentione intellecta per voces cessat officium vocum quibus significantur. Et ideo de hoc non est disceptandum. Et ponit exemplum de hoc quod *intellectuales virtutes* nostrae naturalis rationis etiam superfluent *quando anima nostra Deo conformata immittit se* rebus divinis, *non* immissione *oculorum* corporalium, sed immissione fidei, scilicet per hoc quod divinum lumen ignotum et inaccessible, seipsum nobis unit et communicat. Dum enim consideramus ea quae fidei sunt, non diiudicamus ea per rationem naturalem; et similiter cum volumus aliquid intelligere, non oportet hoc diiudicare per voces. Deinde, cum dicit: *quando autem* et cetera, ostendit quod vocibus manifestioribus est magis utendum; et dicit quod *quando mens* nostra *studet moveri* ad contemplationem intellectivam *per sensibilia*, tunc *sunt pretiosiores*, idest utiliores illae sensibiles species quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilia. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibilibus repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo, quia nomen amoris planius et communius, quam nomen dilectionis est, magis eo utendum ad intellectualem intentionem significandam. Deinde, cum dicit: *sed ut non ista* et cetera, manifestat idem per auctoritates Scripturae; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo nomine amoris sacra Scriptura utitur in divinis rebus; secundo, quomodo quidam reputant convenientius uti nomine amoris, quam nomine dilectionis; ibi: *quamvis* et cetera; tertio, ostendit quod indifferenter utroque est utendum; ibi: *ab audientibus* et cetera. Dicit ergo primo quod, ut non videatur praedictas rationes inducere tamquam volens pervertere sacras Scripturas, contra istos qui nomen amoris in divinis accusant, inducit has auctoritates: *ama eam et servabit te*, secundum aliam translationem; nostra autem translatio habet, Prov. 4: *dilige illam*, idest sapientiam et *servabit te (...)* *arripe illam et exaltabit te, et glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus*. Et multa alia dicuntur ad laudem amoris in Scripturis, ut patet in amatoriiis theologiis, idest in canticis canticorum. Deinde, cum dicit: *quamvis* et cetera, ostendit quod quidam magis utendum hoc nomine amoris in divinis censebant; et circa hoc, tria facit: primo, ponit sententiam aliorum; secundo, ostendit quid sibi super hoc videtur; ibi: *mihi enim* et cetera; tertio, assignat rationem sententiae aliorum; ibi: *propter hoc autem* et cetera. Dicit ergo primo quod quibusdam doctorum qui sanctos sermones tractaverunt, licet canonicas Scripturas non conderent, visum est quod nomen amoris convenientius esset rebus divinis quam nomen dilectionis. Unde Ignatius martyr scribit de Christo dicens: *meus amor*, idest Christus in quo totus meus amor est, *crucifixus est*. Philo dicit in libro quem fecit introducentem ad sacra eloquia, de divina sapientia: *amator factus sum, pulchritudinis eius*, Sapient. 8. Ex quo patet quod liber sapientiae nondum habebatur inter canonicas Scripturas. Unde concluditur quod non debemus timere uti nomine amoris nec ab hoc debet nos revocare aliqua obiectio, super hoc dubitationem ingerere intendens. Deinde, cum dicit: *mihi enim* et cetera, ostendit quid sibi super hoc videatur; et dicit quod sibi videtur quod conditores sacrae Scripturae communiter et indifferenter utuntur nomine dilectionis et amoris. Deinde, cum dicit: *propter hoc* et cetera, assignat rationem quare quidam in divinis magis dicunt utendum nomine amoris; et dicit quod *propter hoc*

videtur quod nomen amoris apponatur rebus *divinis*, ut excludatur acceptio illorum qui inconvenienter nomine amoris utuntur; quia cum in Deo, *ut ipsum decet*, laudetur verus amor *non solum a nobis* qui sacras Scripturas exponimus sed et ab ipsis Scripturis, *multitudines* hominum insipientium qui non possunt capere uniformitatem quam signat nomen amoris divini, *prolapsae sunt* secundum suam consuetudinem ad amorem qui invenitur in rebus corporalibus, qui est dissimilis et divisus: quia talis amor non invenit in uno totum quod ei sufficiat et ideo dividitur per diversa; et si per aliquod tempus sibi satisfiat in uno, tamen in hoc non durat, sed natus est quaerere in diversis quod sibi placet. Et hoc contingit rebus corporalibus quia sunt dissimilia et divisa. Hic autem amor *non est verus amor*, sicut nec bonum divisum, cum divisibile non sit verum et perfectum bonum, sed bonum indivisibile, quod est maxime unum; bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boetius probat in libro de consolatione. Hic autem amor corporalis est quoddam *idolum*, idest similitudo veri amoris vel *magis* quidam defectus sive *casus a vero amore*. Ideo autem prolabantur multitudines ad hunc amorem, quia non possunt capere uniformitatem divini amoris; et ideo hoc nomen dispositum est *in divina sapientia, sicut apparens multis molestius*, idest inconvenientius, *ad hoc quod sursum* eleventur et excitentur, quasi in inferioribus recumbentes, *ad cognitionem veri amoris* et ut etiam liberentur a difficultate quam patiuntur circa hoc nomen; sicut etiam et in aliis Dei nominationibus, frequenter attribuuntur corporalia magis infima, ut mens cogatur in eis non remanere, sed super omnia Deum intelligere, ut in II cap. angelicae hierarchiae dictum est. Et ideo nomine amoris utitur Scriptura in divinis, quia hoc nomine magis utimur pro infimo et carnali amore. Rursus, inquam, *inconveniens esset quod a nobis* opinaretur esse *terrenos zelos*, idest amores in rebus divinis, qui videntur exprimi per nomen dilectionis, secundum quod apparet ex plano modo Scripturae. *Dixit enim quidam*, scilicet David, II Reg. 1 secundum aliam translationem: *cecidit dilectio tua super me, sicut dilectio mulierum*; nostra vero translatio habet: *doleo super te, frater mi Ionatha, decore nimis, et amabilis super amorem mulierum*. Deinde, cum dicit: *ab audientibus* et cetera, ostendit quomodo accipitur secundum Scripturas nomen dilectionis et amoris; et dicit quod ab illis qui *recte* audiunt *divina* hoc sancitur, quod *in eadem virtute* et significatione accipitur *a sanctis theologis* qui canonicas Scripturas ediderunt, *nomen dilectionis et amoris, secundum ea quae eis a Deo manifestata sunt vel quae ipsi de Deo manifestaverunt*. Utrumque enim nomen est significativum cuiusdam virtutis unitivae, in quantum unit amantem amato, prout utrumque idem desiderant; et coniunctivae, prout utrumque coniungitur convenientiae alterius secundum inclinationem, secundum quam duo amantia se habent ad invicem; et differenter concretivae, secundum quod in tali coniunctione salvatur differentia utriusque amantium, quorum quandoque unum est superius aliud inferius; et haec quidem virtus praexistit *in pulchro et bono*, scilicet in Deo qui amat et se et alia propter suam pulchritudinem et bonitatem. Et iterum haec virtus attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, *propter pulchrum et bonum*, quod est proprium obiectum amoris. Nihil enim amatur, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni. Et haec quidem virtus continet *coordinata*, idest aequalia secundum quod sic se habent ad invicem quod alternatim sibi invicem communicant sua. Movet etiam virtus amoris superiora ad providendum inferioribus et collocat *minus habentia*, idest inferiora in superioribus in quantum convertit haec ad illa sicut ad proprium bonum quod habent in illis. Et haec supra exposita sunt.

Lectio 10

[84853] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 10 Postquam Dionysius determinavit de amore, hic determinat de extasi quae est effectus amoris et circa hoc, tria facit: primo, proponit extasim esse amoris effectum; secundo, manifestat hoc in creaturis; ibi: *et monstrant* et cetera; tertio, manifestat hoc in Deo; ibi: *audendum* et cetera. Circa primum, considerandum est quod haec est differentia inter vim cognoscitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum quod cognita sunt in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur. Prima autem operatio appetitus est amor, ut supra dictum est, unde amor importat primam inclinationem appetitus in rem secundum quod habet rationem boni, quod est obiectum appetitus. Sicut autem ens dupliciter dicitur, scilicet de eo quod per se subsistit et de eo quod alteri inest, ita et bonum: uno modo, dicitur de re subsistente quae habet bonitatem, sicut homo dicitur bonus; alio modo, de eo quod inest alicui, faciens ipsum bonum, sicut virtus dicitur bonum hominis, quia ea homo est bonus; similiter enim albedo dicitur ens, non quia ipsa sit subsistens in suo esse, sed quia ea aliquid est album. Tendit ergo amor dupliciter in aliquid: uno modo, ut in bonum substantiale, quod quidem fit dum sic amamus aliquid ut ei velimus bonum, sicut amamus hominem volentes bonum eius; alio modo, amor tendit in

aliquid, tamquam in bonum accidentale, sicut amamus virtutem, non quidem ea ratione quod volumus eam esse bonam, sed ratione ut per eam boni simus. Primum autem amoris modum, quidam nominant amorem amicitiae; secundum autem, amorem concupiscentiae. Contingit autem, quandoque, quod etiam aliqua bona subsistentia amamus hoc secundo modo amoris, quia non amamus ipsa secundum se, sed secundum aliquod eorum accidens; sicut amamus vinum, volentes potiri dulcedine eius; et similiter, cum homo propter delectationem vel utilitatem amatur, non ipse secundum se amatur, sed per accidens. In utroque igitur modo amoris, affectus amantis per quamdam inclinationem trahitur ad rem amatam, sed diversimode: nam in secundo modo amoris, affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum; dum enim appeto iustitiam vel vinum, affectus quidem meus inclinatur in alterum horum, sed tamen recurrit in seipsum, quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei; unde talis amor non ponit amantem extra se, quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris, sic affectus fertur in rem amatam, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum. Sed hoc contingit tripliciter; potest enim illud substantiale bonum, in quod affectus fertur, tripliciter se habere: uno modo sic, quod illud bonum sit perfectius quam ipse amans et per hoc amans comparetur ad ipsum ut pars ad totum, quia quae totaliter sunt in perfectis partialiter sunt in imperfectis; unde secundum hoc, amans est aliquid amati. Alio modo sic, quod bonum amatum sit eiusdem ordinis cum amante. Tertio modo, quod amans sit perfectius re amata et sic amor amantis fertur in amatum, sicut in aliquid suum. Sic igitur cum affectus amantis fertur in amatum superius, cuius aliquid est ipse amans, ipsum suum bonum amans ordinat in amatum; sicut si manus amaret hominem, hoc ipsum quod ipsa est in totum ordinaret, unde totaliter extra se poneretur, quia nullo modo aliquid sui sibi relinqueretur, sed totum in amatum ordinaret. Non autem ita est, cum aliquid amat sibi aequale vel id quod infra se est: non enim una manus, si aliam amaret, totam se in aliam ordinaret, neque homo amans suam manum, totum bonum suum in bonum manus ordinat. Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod nihil sui sibi relinquat, quin in Deum ordinetur. Cum autem aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa ita dumtaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis; nec oportet quod totaliter se in illa ordinet. Sic igitur amor divinus dupliciter potest hic accipi: uno modo, amor quo Deus amatur et sic exponenda est haec littera quod *amor divinus facit extasim*, idest ponit amantem extra se, idest ordinat ipsum in Deum ita quod *non* permittit ipsos *amatores esse sui ipsorum, sed* rerum divinarum quae amantur, quia nihil sui sibi relinquunt quin in Deum ordinent. Alio modo, potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus, non solum in Deum, sed etiam in alia, scilicet aequalia vel inferiora et sic intelligendum est: *non dimittens amatores esse sui ipsorum tantum, sed amatorum*, idest eorum quae amantur, quia amor facit quod non solum sibi intendat, sed etiam aliis. Deinde, cum dicit: *et monstrant* et cetera, manifestat quod dixerat, in creaturis; et primo, per inductionem; secundo, per auctoritatem; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod praedictum effectum amoris, demonstrant superiora per providentiam quam faciunt de inferioribus; in hoc enim quodammodo extra se ponuntur, quod aliis intendunt; et similiter, monstrant coordinata, idest aequalia, per continentiam qua se invicem continent, prout scilicet, unum ab altero iuvatur et fovetur; et monstrant etiam inferiora per hoc quod divinius convertuntur in sua superiora, ut in quibus eorum bonum existit. In omnibus enim his apparet quod aliquid extra se exit, dum ad alterum convertitur. Utitur autem hic genitivis pro ablativis, quia Graeci ablativis carent. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, ostendit idem per auctoritatem; et dicit quod *propter hoc quod* amor non permittit amatorem esse sui ipsius, sed amati, *magnus Paulus* constitutus in divino amore sicut in quodam continente *et virtute* divini amoris *faciente* ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit, Galat. 2: *vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus* scilicet quia a se exiens totum se in Deum proiecerat, non quaerens quod sui est, sed quod Dei, *sicut verus amator et passus extasim, Deo vivens et non vivens vita sui ipsius, sed vita Christi ut amati*, quae vita erat sibi valde diligibilis. Deinde, cum dicit: *audendum* et cetera, dicit quod praedicta operatio amoris etiam in Deo invenitur, dicens quod *hoc* audacter dicendum est *pro veritate*, idest veritatem hanc audacter faciente; vel *pro veritate*, idest pro vero hoc asserendo, *quod ipse* qui est *omnium causa* per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat, secundum abundantiam suae bonitatis qua amat res, *fit extra seipsum*, in quantum providet omnibus existentibus per suam bonitatem et amorem vel dilectionem et quodammodo *trahitur et deponitur* quodammodo a sua excellentia, secundum quod supra omnia existit *et ab omnibus segregatur*, ad hoc quod sit in omnibus, per effectus suae bonitatis, secundum quamdam extasim, quae tamen sic ipsum facit in omnibus inferioribus esse, ut supersubstantialis eius virtus non egrediatur ab ipso. Sic enim implet omnia quod ipse in nullo evacuetur sua

virtute. Quod quidem addit, ut per hoc quod dixerat: *deponitur*, non intelligatur aliqua minoratio, sed hoc solum quod se inferioribus ingerit propter suae bonitatis participationem. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, determinat de zelo, qui importat quamdam intensionem amoris; et dicit quod, quia operatio amoris excellentissime in Deo invenitur, propter hoc illi qui sunt excellentes in cognitione divinorum nominant Deum Zelotem, ut patet Exod. 20: *ego dominus Deus tuus Zelotes*, quia habet multum de amore bono ad existentiam creaturarum. Zelus autem importat intensionem amoris; quae quidem intensio contingit quandoque in hominibus, quia homo volens singulariter possidere quod amat, non patitur illud ab alio amari et secundum hoc quidam diffiniunt zelum dicentes: zelus est amor intensus non patiens consortium in amato. Sed hoc excludit a divino zelo, cum subdit quod excitat omnia ad zelum sui desiderii amativi; facit enim quod illud quidem quod amat ipse, etiam ab aliis ametur. Invenitur etiam in zelo et amore humano, alia conditio per quam differt a divino: amor enim in nobis causatur et similiter zelus ex pulchritudine et bonitate; non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suus facit bona ea quae amat et non e converso: quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra; et hoc est quod dicit quod Deus dicitur Zelotes, sicut *per quem* fiunt *zelabilia*, idest intense amabilia, ea quae sunt volita vel *desiderata* ab ipso vel a quibuscumque aliis. Contingit autem, quandoque, quod etiam nos facimus quaedam amabilia quae sunt ex opere nostro, sed tamen non omnia quae operamur amabilia sunt; facimus enim interdum mala et defectiva opera; Deus autem omnia quae facit, ex hoc ipso sunt bona et amabilia; et hoc est quod subdit quod Deus dicitur Zelotes, sicut omnibus quae per eius providentiam proveniunt, *existentibus zelabilibus*, idest amabilibus intense. Sic igitur, finito eo quod dicere intendebat de bono et pulchro et amore, subiungit, quasi ex praemissis colligendo, quod *amabile et amor totaliter est pulchri et boni*. Sic amor et praexistit in pulchro et bono sicut in subiecto, quamvis non proprie dici possit primum pulchrum et bonum, scilicet Deus, subiectum alicuius; et iterum, propter pulchrum et bonum fit et praexistit amor et amabilitas in rebus, sicut propter causam.

Lectio 11

[84854] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 11 Postquam Dionysius de amore et de his quae consequuntur ad amorem determinavit, hic solvit quamdam dubitationem; et primo, ponitur quaestio; secundo, solutio; ibi: *huius enim* et cetera; tertio, ponitur manifestatio solutionis; ibi: *ita quidem* et cetera. Quaerit ergo primo quid voluerint significare editores sacrae Scripturae, quos theologos vocat, quod Deum *aliquando quidem* nominaverunt *dilectionem et amorem*, sicut patet I Ioan. I: *Deus charitas est; aliquando vero nominant ipsum amabilem et diligibilem*: Cant. I: *adolescentulae dilexerunt te nimis*. Deinde, cum dicit: *huius enim* et cetera, ponit duas solutiones ad praemissam quaestionem: quarum prima est quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans. Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis quia ipse amat motu sui ipsius et adducit se ad seipsum; velle enim est quidam motus. Vult enim Deus bonum suum et secundum hoc, prout ipse est sua bonitas quae voluntatem ipsius quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle, quo bonum suum vult, est suum esse et sua substantia, Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quo Deus seipsum amat. Deinde, cum dicit: *ita quidem* et cetera, manifestat positam solutionem; et primo, quantum ad hoc quod Deus dicitur amabilis; secundo, inquantum Deus dicitur amor; ibi: *amorem autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus est diligibilis et amabilis, inquantum est ipsum pulchrum et bonum; in hoc enim importatur objectum amoris. Deinde, cum dicit: *amorem autem* et cetera, manifestat quomodo Deus dicatur amor; et circa hoc, tria facit: primo ponit effectus amoris qui Deo attribuuntur; secundo, proprietates amoris; ibi: *et segregatae* et cetera, tertio, processum amoris; ibi: *praexistens in bono* et cetera. Est autem triplex effectus amoris: primus quidem quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris et per hoc quaerit amans

ut non solum amet, sed etiam ametur. Et haec tria Deo attribuit; unde dicit quod Deus dicitur amor et dilectio in quantum movet et se et alia per amorem ad aliquid operandum, quantum ad primum; et simul cum hoc dicitur Deus amor elevans alia ad seipsum qui solus secundum seipsum est pulchrum et bonum quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis et hoc quantum ad secundum; et dicitur etiam Deus amor secundum quod est manifestativus sui ipsius per seipsum, idest sua propria virtute. Deinde, cum dicit: *et segregatae unitio* et cetera, ponit quinque proprietates amoris: quarum prima capitur secundum eius causam quae quidem est aliqua unitio amantis et amati in quantum est ens quod naturaliter amat seipsum, in quantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum et ex hoc quod aliquid est unum secum sequitur quod amat ipsum et ideo ea quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus; et hoc est quod dicit, quod amor attribuitur Deo sicut quidam *bonus processus* cuiusdam *segregatae*, idest excellentis *unitio*, quia quanto amor est perfectior tanto et unitio ex qua procedit est maior. Secunda proprietas sumitur ex parte obiecti: est enim obiectum proprium amoris ut faciat amantem tendere in amatum, per quod amor distinguitur a cognitione, quae non trahit cognoscentem ad rem cognitam, sed e converso; et hoc est quod dicit: *et amativus motus*. Tertia proprietas est quod dicit: *simplex*; primum enim in quolibet genere oportet esse simplex, unde cum primus motus appetitus sit amor, oportet quod simplex sit; et per hoc differt amor ab ira quae est motus compositus ex tristitia provocante et desiderio vindictae. Quarta conditio eius est quod est per se mobilis, quae competit ei in quantum est primus motus appetitus, quia in quolibet genere prius est quod per se est quam quod per aliud; et per hoc differt amor a timore, nam timor est sicut motus violentus ab extrinseco proveniens, amor autem est sicut motus naturalis simul ab intimo procedens. Quinta proprietas est quod est per se operans, quod etiam convenit ei ratione suae prioritatis; et in hoc a spe differt, nam qui propter spem alterius operatur, propter aliud operatur; qui autem ex amore operatur aliquid, per seipsum operatur illud, tamquam sibi placitum. Deinde, cum dicit: *praeexistens* et cetera, ostendit processum amoris; et dicit quod iste amor, primo, est in ipso bono quod est Deus et ex isto bono emanavit in existentia et, iterum, in existentibus participatus convertit se ad suum principium quod est bonum; et quantum ad hoc quod est divinus amor demonstrat differenter prae aliis suam interminabilitatem et carentiam principii quae pertinent ad rationem circuli: quaedam enim circulatio apparet in amore secundum quod est ex bono et ad bonum et ista circulatio convenit aeternitati divini amoris, quia solus motus circularis potest esse perpetuus; et hoc est quod dicit quod amor est *sicut quidam circulus aeternus*, in quantum est *propter bonum* sicut obiectum; et *ex bono*, sicut ex causa; et *in bono* perseverans; et *ad bonum* consequendum tendens et sic circuit bonum quadam *convolutione non errante*, propter uniformitatem. Viae enim tortuosae et difformes sunt causa erroris; uniformitas viae praeservat ab errore; et hanc uniformitatem in via amoris dicit cum subdit quod amor est *in eodem et secundum idem*, idest in bono et secundum bonum procedit, sicut in causa; et manet *semper*, in quantum retinet formam boni, ut proprii obiecti; et restituitur in idem, sicut in finem.

Lectio 12

[84855] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 12 Postquam Dionysius tractavit de amore, hic ad confirmationem praedictorum introducit verba Hierothei de amore; et primo dicit quid intendat; secundo ponit ipsa verba; ibi: *amorem* et cetera. Dicit ergo primo quod *haec* quae infra ponentur et sunt convenientia praemissis, *noster recitavit* Hierotheus, qui fuit *perfector*, idest magister in his quae ad sanctitatem pertinent, in quibusdam divinis laudibus quas de amore fecit inspiratus a Deo; *quos* quidem hymnos hic commemorare *non est inconveniens*, ad hoc quod imponatur tractatui nostro *de amore*, *sicut quoddam sanctum caput*, idest sicut quaedam regula et quoddam principium ad confirmandum quae supra dicta sunt de amore. Deinde, cum dicit: *amorem* et cetera, ponit verba Hierothei de amore et circa hoc tria facit: primo, ponuntur verba continentia divisionem et diffinitionem amoris; secundo, verba demonstrantia ordinem amorum ex uno amore procedentium; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, verba demonstrantia reductionem omnium amorum ad unum amorem; ibi: *nunc rursus* et cetera. Distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad appetitum naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive etiam in rebus inanimatis. Cum enim dictum sit quod amor importet primum motum voluntatis et appetitus, in quibuscumque contingit esse voluntatem et appetitum, contingit esse amorem. Communis autem quaedam notificatio amoris, omnibus

praedictis amoribus conveniens est; unde subiungit quod, quemcumque praedictorum amorum nominemus, *intelligimus* per nomen amoris, *quamdam virtutem unitivam et concretivam*. Sed virtus hic non accipitur nec pro passione nec pro habitu, cum amor non sit passio vel actus, sed accipitur communiter prout omne illud quod habet efficaciam ad aliquid producendum, potest dici virtus vel virtuosum, unde planius esset si diceretur unitio et concretio virtuosa, sed maluit dicere virtutem, emphatice loquens, ad ostendendum efficaciam amoris. Unitio autem a concretione differt; est enim amor unitio secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno sive illud sit substantia utriusque, sicut cum aliquis amat seipsum; sive sit species, sicut animalia quae sunt eiusdem speciei se invicem diligunt; sive sit patria, sicut compatriotae se diligunt; sive sit quodcumque aliud. Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati. Haec autem unitio vel concretio diversimode in diversis amoribus inveniuntur. Nam in cognoscentibus haec unitio vel concretio est ex apprehensione amantis qui aestimat amatum aliquo modo esse unum sibi et ex hoc movetur in illud per affectum amando, sicut etiam in seipsum; et propter hoc secundum diversas rationes apprehensibilium distinguuntur diversi amores: alia enim est ratio cognitionis divinae et cognitionis angelicae et humanae, secundum intellectum; et omnium animalium, secundum sensum. Sed unitio et concretio in amore naturali est ex quadam convenientia naturali ex qua provenit ut aliquid inclinatur in alterum, sicut in sibi conveniens et talis inclinatio amor naturalis dicitur. Ad quid autem se extendat virtus amoris ostendit subdens, quod movet superiora ad providendum inferioribus; aequalia ad alternatim sibi convenientia communicandum invicem; et inferiora ut convertantur ad sua superiora, subiiciendo se eis et attendendo ad ea, sicut ad suas causas et desiderando ea, sicut ex quibus dependent eorum bona. Deinde cum dicit: *quoniam ex uno* et cetera, ponit verba Hierothei ostendentia ordinem multorum amorum derivatorum ab amore divino; et videntur esse verba quasi recapitulantia aliqua supradicta. Dicit ergo Hierotheus: *quoniam ordinavimus multos amores ex uno*, idest ostendimus quod ex uno divino amore multi amores ordinati proveniunt, etiam *consequenter dicemus quales sunt cognitiones et virtutes mundanorum et supermundanorum amorum*, idest qualiter mundani et supermundani amores cognosci possint et quae sit efficacia utrorumque amorum. Ex quo datur intelligi quod amores omnes diviserat in mundanos et supermundanos: mundanos amores nominans quibus bona sensibilis mundi amantur quocumque amore, maxime autem animali; amores autem supermundanos quibus intelligibilia et vera bona amantur. Et inter istos amores assignat ordinem quem consequenter tangit: *ex quibus*, scilicet mundanis et supermundanis amoribus, *excedunt, secundum assignatam rationem*, supermundani amores qui in duos ordines dividuntur: quorum inferior et propinquior mundano amori est ordo et ornatus amorum intellectualium, idest humanorum et intelligibilium, idest supermundanorum. Intellectualem enim supra, vocavit humanum. Dicit autem: *intellectualium*, ex parte amantium; *intelligibilium* autem ex parte eorum quae amantur. Quod autem super *ordines* addit *ornatus*, ostendit in intellectualibus amoribus non solum ordinem, sed etiam convenientiam ordinis esse, quae ordinem ornat et pulchrum facit. Sed, ascendentibus a mundanis amoribus, post intellectuales amores humanos, supereminet et a Hierotheo laudati fuerunt amores angelici, quos vocat *per se intelligibiles* quia intelligibilia amant absque communiione affectus terreni. Et vocat eos divinos, quia maxime assimilantur divino amori; quia in Angelis vere existunt pulchri amores, absque alicuius turpitudinis admixtione. Deinde, cum dicit: *nunc rursus* et cetera, praemisso ordine multorum amorum, nunc reducit omnes ad unum amorem; et primo reducit omnes in duos; secundo, illos duos reducit ulterius in unum amorem; ibi: *age igitur* et cetera. Est autem considerandum quod superior constructio pendet usque huc, quasi diceret: quoniam praemissa diximus, *nunc rursus resumentes omnes amores, convolvamus eos et congregemus*, idest quadam revolutione adunemus et reducimus ad amorem divinum qui in se est unus et conclusus, quia omnes rationes amorum in eo concluduntur et est sicut pater, idest principium profundens, per quamdam similitudinem omnes amores. Et in hoc reductio est, ut primo colligamus amorem omnem *ad duas universales amativas virtutes*, quia omne quod amatur vel amatur propter bonum creatum vel propter bonum increatum; ratio enim amoris est bonum quod vel est ultimus finis vel proximus. Inter has autem amativas virtutes, excedit incomprehensibilis causa omnis amoris, quae est bonum increatum; et hoc est quod subdit: quae quidem causa amoris est *ex eo qui est super omnia et ad quam* causam extendit se omnis amor ab omnibus entibus, diversimode tamen *secundum naturam uniuscuiusque*, quia omnia convertuntur in ipsum Deum, sicut dictum est. Nec solum dicit quod excedat amor habens Deum pro causa, sed etiam quod *principatur*, quia amor qui dependet ex bono creato, regulatur ab amore qui dependet a bono increato. Deinde, cum dicit: *age igitur* et cetera, reducit ulterius praedictos duos modos amorum in unum primum; et dicit quod

rursus congregat praedictas duas virtutes amoris in *unum* primum amorem, scilicet divinum quo Deus quidem, *una quaedam simplex virtus*, amat; quae *per se* movet *ad quamdam unitivam concretionem* omnia quae amat, procedens a primo bono quod est Deus; et venit per modum cuiusdam derivationis *usque ad* infimum de numero *existentium* et per quamdam conversionem in finem, *rursus ab illo* rediens, scilicet ab ultimo existentium, *consequenter per omnia* ascendens, redit *ad primum bonum* per modum circulationis cuiusdam, *reflectens seipsam et semper eodem modo revoluta*, ex ea prima virtute procedendo et *per eandem*; quia omnes secundae virtutes a prima per quamdam similitudinem derivantur et in eandem redeunt, causa eadem: quia non solum per causas, sed etiam per effectus, similitudo primae virtutis invenitur et sic amor semper manet in illa virtute et ulterius semper revolvitur ad eandem sicut ad finem.

Lectio 13

[84856] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 13 Postquam Dionysius determinavit de bono et de his quae ad bonum pertinent, hic determinat de malo; et primo, movet dubitationem; secundo, determinat veritatem; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, repetit de bono quae dicta sunt, dubitationis occasione; secundo, dubitationem movet; ibi: *quomodo* et cetera. De his autem quae supra dicta sunt, resumit quod *pulchrum et bonum est amabile et desiderabile et diligibile omnibus* et quod non solum ea quae sunt desiderant bonum, sed etiam id *quod non-est*, scilicet materia prima, sicut supra dictum est, *desiderat* bonum et suo *modo certat* ad hoc quod sit in bono, inquantum scilicet habet inclinationem ad ipsum, secundum quod est in potentia ad illud; et bonum *quod format* ea quae non sunt formata et quod dicitur non-existens *dicitur* de summo bono et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur de materia prima et de pura negatione vel privatione sed *supersubstantialiter*. Deus enim dicitur non-existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. Deinde, cum dicit: *quomodo* et cetera, movet dubitationes de malo; et primo, quantum ad Daemones; secundo, communiter ad omnia; ibi: *et totaliter* et cetera. Movet autem, circa malum Daemonum, quatuor quaestiones: quarum prima est: cum omnia bonum desiderent, ut dictum est, *quomodo multitudo Daemonum non desiderat pulchrum et bonum?* Sed inclinatur ad desiderandum res materiales, sicut honores ab hominibus exhibitos et nidores sacrificiorum et alia huiusmodi materialia; et per hoc quod ipsi lapsi sunt ab uniformitate desiderii quod Angeli habent circa summum bonum, efficiuntur causa omnium malorum, non solum *sibi* ipsis, sed *aliis quaecumque mala fieri dicuntur* quantum ad homines, quia *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum* ut dicitur Sapient. 2. Secunda quaestio est: quomodo multitudo Daemonum, cum sit producta a bono Deo, non est conformis ei in bonitate, cum unumquodque natum sit similia facere? Et quia posset aliquis dicere quod Daemones facti sunt boni, sed versi sunt in malitiam, facit tertiam quaestionem: quomodo illud quod fuit naturaliter bonum, utpote ex bono causatum, potuit variari? Ea enim quae sunt naturalia, semper manent. Et quia omne quod fit, fit ab aliquo, movet quartam quaestionem: quid fuit illud quod fecit Daemonem malum? Deinde, cum dicit: *et totaliter* et cetera, movet dubitationes in communi de malo et movet quatuor quaestiones, quarum prima est: *quid est malum* universaliter? Secunda quaestio est: *ex quo principio* processit malum? Et apparet ordo quaestionum: prius enim quaerendum est quid est malum et postea unde malum ortum sit, ut Augustinus dicit. Tertia quaestio est: *in quo existentium* invenitur malum? His autem tribus quaestionibus propositis, secundam multiplicat dupliciter: primo: quid sit; quia, aut causa mali est ipse Deus vel aliquid aliud. Si detur quod ipse Deus, duae dubitationes consurgunt, quarum prima est: quomodo Deus, cum sit bonus, voluit producere malum? Non enim boni est quod velit malum facere. Secunda quaestio est: si voluit malum facere, quomodo potuit? Non enim calidum potest infrigidare et similiter nec bonum potest malum facere. Si vero malum sit ex alia causa quam ex Deo, hoc videtur impossibile; quia nulla est alia causa essendi nisi summum bonum quod est Deus. Secunda deductio est quod, cum providentiae sit malum impedire vel excludere, dubium videtur, cum Deus habeat de omnibus providentiam, quomodo malum potuit fieri in mundo aut factum non statim destruitur. Quarta quaestio est: quomodo aliquid potuit desiderare malum, praetermisso desiderio boni?

Lectio 14

[84857] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 14 Praemissis quaestionibus de malo, hic incipit solvere; et primo, quaestiones quae pertinent ad malum simpliciter; secundo, quaestiones quae pertinent ad malum, secundum quod

in Daemonibus invenitur; ibi: *non igitur* et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima, solvit tres principales quaestiones quas fecerat de malo in communi; in secunda, procedit ad solvendum alias secundarias quaestiones, quae positae sunt ad magis explicandum quaestionem de causa mali; ibi: *est autem* et cetera. Prima pars adhuc dividitur in tres: in prima, solvit primam quaestionem qua quaerebatur quid est malum; in secunda, solvit secundam qua quaerebatur ex quo principio malum consistit; ibi: *unde igitur* et cetera; in tertia, solvit tertiam quaestionem qua quaerebatur in quo existentium esset malum; ibi: *sed neque* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, continuat se ad praecedentia; secundo, ostendit propositum; ibi: *et primum* et cetera. Dicit ergo primo quod ea quae praedicta sunt, forte poterit aliquis dicere dubitando. Sed *nos* rogamus eum ut respiciat *ad rerum veritatem* et sic quaestionum solutionem invenire poterit; in quo et attentum et benevolum auditorem reddit. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, ostendit propositum, scilicet, quod malum non est aliquod subsistens quod per suam naturam sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod existens secundum suam naturam; secundo, quod malum per seipsum non est aliquod existens; ibi: *et si existentia* et cetera. Primum ostendit duabus rationibus; quarum prima talis est: omne existens aut habet causam aut ipsum est causa alterius; sed malum non habet causam nec est causa alterius; ergo malum non est aliquid existens. Veritas autem primae propositionis per se manifesta est, quia omne existens secundum existentiam suam est in actu; unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicuius sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum. Quod autem malum non habeat causam sic probat: malum non potest esse ex bono et si esset ex bono non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius, non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona, sed unumquodque producit sibi simile. Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicuius; quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo. Sed producere et salvare naturale est bono et de ejus ratione, quia generatio et salus bona sunt; similiter corrumpere et destruere pertinent ad rationem mali. Ex quo sequitur quod solum bonum sit causa existentium et quod malum nullius existentis sit causa. Unde sequitur, si malum non est ex bono sicut ex causa, quod non habeat causam et quod non sit causatum. Sed est attendendum quod ratio qua probavit quod bonum non est causa mali, probat quod bonum non sit causa mali per se, non autem quod non sit causa mali per accidens; quia sic et calidum per accidens potest esse causa frigidi, sicut maior flamma consumendo materiam minoris per accidens inducit frigus. Sed hoc non est contra intentionem Dionysii; oportet enim quod omne quod habet essentiam, natum sit habere causam per se et non per accidens. Unde si malum non habet causam per se, sed solum per accidens, solum sequitur quod malum non habet essentiam; et hoc est quod, quasi concludens, subdit: quod *neque ipsum malum* est aliquid, si accipiatur malum secundum se, sicut aliquid subsistens in natura mali. Omne autem quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis; si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum. Sic igitur per hoc manifestavit quid est malum. Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens, sicut bonum est ipsa essentia bonitatis, sed quaelibet res mala, per suam essentiam est bona; mala autem est, secundum quod deficit ab aliquo bono quod debet habere et non habet. Secundam ponit rationem; ibi: *et si existentia* et cetera, quae talis est: *omnia existentia desiderant pulchrum et bonum*, ut ex supradictis patet similiter *et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod est bonum vel saltem propter hoc quod videtur bonum, faciunt*; et sic omnis *intentio* quorumcumque *existentium habet bonum* pro principio et fine, quia desiderium boni movet, sicut principium quoddam, ad volendum ea quae sunt propter finem; et iterum ipsam voluntatem eorum quae sunt ad finem, referimus in bonum sicut in finem. Et hoc manifestat per hoc quod *nullus facit illa quae facit, respiciens ad rationem mali*, etsi aliquando id ad quod respicit sit malum, sicut aliquis facit aliquid ut fornicetur, non respiciendo ad fornicationem in quantum est mala, sed in quantum est delectabilis. Ex quo patet quod nullum existens desiderat malum nisi per accidens et quod omne existens desiderat bonum. Sed si aliquid esset per suam essentiam malum non posset desiderare bonum, cum contrarium non desideret suum contrarium, quia est eius destructivum, sed desideraret per se malum sicut sibi simile et conforme. Unde relinquitur quod malum essentialiter acceptum, neque est aliqua pars alicuius existentis neque est universaliter existens. Deinde, cum dicit: *et si existentia* et cetera, ostendit quod non potest aliquid esse per seipsum malum ita quod sit non-existent et ad hoc probandum inducit quod *si omnia existentia sunt ex summo bono, et illud summum bonum est supra omnia existentia*, relinquitur quod *in ipso summo bono invenitur hoc quod est non-existent*. Quod

enim est super omnia existentia, oportet esse non-existens, sicut quod est supra omnia corpora est non-corporeum. Sed hoc non potest dici de malo, quod hoc ipsum quod dicitur malum sit non-existens. *Non enim est existens*, quia *non* esset totaliter *malum*, cum hoc quod est existens sit quoddam bonum; *neque* iterum est *non-existens* totaliter, quia *nihil est totaliter non-existens nisi* secundum quod non-existens dicitur de summo *bono*, *secundum* suam supersubstantialitatem. Sed sic non potest dici de malo, quia excedens omnem substantiam est optimum. Unde relinquitur quod *bonum* est *multo* altius *collocatum* et *super* substantialiter *existens* et supra *non-existens* secundum quod invenitur in rebus. Sed *malum* *neque* est *in existentibus* quasi sit de numero existentium aut aliqua pars aut proprietas existentis alicuius; *neque* iterum est de numero non-existentium, sed *magis est absistens*, idest recedens vel distans a *non-existente* *quam a bono* et *magis alienum* ab eo, quia malum in bono saltem est sicut in subiecto, sed non-ens simpliciter neque est malum. Et iterum malum magis est sine subiecto quam non-ens, quia non-ens potest intelligi esse non in aliquo, sed malum oportet quod intelligatur in bono. Sed contra hoc quod hic dicitur, obiicitur dupliciter: primo quidem, quia malum est privatio boni, privatio autem est non-ens; secundo, quia cum existens et non-existens opponantur contradictorie non potest inter ea esse aliquod medium, unde si malum non est existens, sequitur quod sit non-existens. Sed dicendum quod loquitur hic de malo secundum quod malum dicitur res mala. Malum autem non est res quaedam existens quae scilicet per suam essentiam sit mala, neque iterum malum est res totaliter non existens, sed malum est res quae partim est bona et ex illa parte existit et dicitur mala quia deficit ab aliquo esse.

Lectio 15

[84858] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 15 Postquam Dionysius ostendit quod malum non habet essentiam et quod neque est causa neque causatum, nunc inquit unde malum proveniat in rebus; et primo, movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: *dicit autem* et cetera. Movet autem duplicem dubitationem; et primo quidem, ex repugnantia sive contrarietate quae invenitur in rebus; secundo, ex concomitantia generationis et corruptionis; ibi: *et si corruptio* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, movet dubitationem ex illis in quibus apparet manifeste contrarietas boni et mali; secundo, ex illis in quibus non sic manifeste apparet; ibi: *et ad rationem* et cetera. Dicit ergo primo quod *si malum non* habet existentiam nec est causa neque causatum, ut supra ostensum est, aliquis obiiciendo dicet: *unde igitur malum* invenitur in rebus? Si enim respondeas quod in rebus non est malum, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est quod *virtus et malitia sunt idem et omnis toti*, idest virtus in generali, malitiae in generali; *et particularis proportionali*, idest specialis virtus speciali malitiae sibi proportionalitate contrariorum respondentem, ut iustitia iniustitiae, quia et malitia in generali virtuti contrariatur et specialis malitia speciali virtuti. Virtus huius deductionis in hoc consistit quod, remotis differentiis quibus aliqua ad invicem differunt, sequitur ea esse idem. Differentiae autem, quibus virtus et malitia differunt, sunt bonum et malum; nam virtus est bona qualitas mentis, malitia autem mala qualitas mentis. Remota igitur differentia boni et mali, si malum non sit in rebus, sequitur quod virtus et malitia sunt idem in universali et in speciali. Secundum inconveniens est quod etiam si virtus et malitia differant, sequitur quod malum non contrariatur nec repugnat virtuti quia quod non est non potest contrariari aut impugnare. Utrumque enim contrariorum oportet esse aliquid et natura manifesta. Est autem contrarietas virtutis ad malum per hoc quod castitas et impudicitia contrariantur et iustitia et iniustitia. Et quia posset aliquis dicere quod ista contrarietas non est nisi secundum quod homines sibi invicem contrariantur, quorum unus habet virtutem et alter non habet, hoc excludit: *et non dico*, inquit, quod castitas et impudicitia et iustitia et iniustitia sunt contraria solum secundum quod homo iustus et homo iniustus et pudicus et impudicus sibi contrariantur invicem, sed per prius naturae ordine ante distantiam et contrarietatem quae exterius apparet inter eum qui habet virtutem et eum qui habet vitium oppositum, ipsa vitia sive malitiae universaliter differunt a virtutibus in ipsa anima. Non enim castitas et impudicitia sunt contraria propter contrarietatem casti et impudici, sed potius e converso. Primo ergo dubitationem movit de contrarietate virtutis et iustitiae, quia de ratione eius quod est contrarium virtuti, est malum nec invenitur in aliquo genere quod aliquae species distinguantur per differentiam boni et mali, nisi in habitibus animae vitiosis et virtuosis. Huius ratio est quia virtutes et vitia pertinent ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et malum. Deinde, cum dicit: *et ad rationem* et cetera, movet dubitationem de illis quae non habent de sua ratione quod contrariantur bono, sicut passiones quae pugnant contra rationem. Dicuntur autem passiones motus appetitus sensitivi qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem potentiam. De ratione autem harum passionum non est quod contrariantur virtuti,

quia contingit etiam secundum virtutem concupiscere et gaudere et irasci et alias huiusmodi passiones habere, sed contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Huiusmodi igitur passiones contra rationem pugnant, quia sicut apprehensio sensitiva est eius quod est hic et nunc ita appetitus sensitivus huiusmodi apprehensionem consequens est eius quod est bonum hic et nunc et secundum hoc, bonum non simpliciter est quod ratio attendit. Cum igitur contingit id quod est bonum hic et nunc, non esse bonum simpliciter, sequitur quod passio pugnet contra rationem et ex istis passionibus contra rationem pugnantibus, necesse est dare aliquod malum esse contrarium bono, quamvis de ratione passionum non sit malum, sicut erat de principio malitiarum. Et ideo necesse fuit ut probaret quod ex huiusmodi pugna, sequatur contrarietas mali ad bonum. Manifestum est enim quod bonum non est contrarium sibi ipsi, sed omne bonum sicut ab uno principio procedens, et sicut genitum ab una causa gaudet mutua communione et amicitia et unitate. Nec etiam potest dici quod minus bonum sit contrarium maiori bono, sicut nec minus calidum aut frigidum est contrarium magis calido et frigido. Quod quidem intelligendum est ex ea parte qua utrumque est calidum aut frigidum; sed inquantum minus calidum habet aliquod permixtum de frigido vel magis appropinquat ei, sic, quod minus est calidum, est contrarium magis calido, ut dicit philosophus, V Physic. sed hoc est secundum quid, non simpliciter. Dionysius autem hic loquitur de contrariis et simpliciter. Habito ergo quod bonum nullo modo contrarietur bono, relinquatur quod id quod contrariatur bono et pugnat contra ipsum, sit malum. Sic igitur, non solum ex passionibus quae pugnant contra rationem, sed ex quibuscumque aliis contrariis et contra pugnantibus, videtur sequi quod malum sit in numero existentium et sit aliquid existens et quod contrarietur bono. Deinde, cum dicit: *et si corruptio* et cetera, procedit alia via ad idem ostendendum, scilicet ex concomitantia generationis et corruptionis; et dicit quod si malum est corruptio existentium, istud non excludit ipsum ab hoc quod habeat essentiam, sed magis per hoc probatur quod sit existens et quod sit generativum existentium. Corruptio enim unius est generatio alterius, unde quod corruptivum existentium est, est etiam existentium generativum. Omne autem quod est generativum existentium confert ad perfectionem universi; sequitur ergo quod malum sit *conferens ad completionem omnis*, idest universi et quod largiatur *toti*, idest universo, quod non sit imperfectum; et hoc per seipsum, quod est inconveniens; quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in Enchiridio.

Lectio 16

[84859] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 16 Praepositis dubitationibus de existentia et causa mali, hic incipit solvere; et primo, solvit particulariter id quod obiectum est de concomitantia generationis et corruptionis; secundo, universaliter, omnia quae supra opposita sunt, investigans veritatis radicem. Dicit ergo primo quod *ad praemissa verus sermo* respondet *quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam facit neque generationem*, sed per se loquendo causat solummodo malum et corruptionem existentium. Et si aliquis obiiciat quod malum est operativum generationis per hoc quod ex corruptione unius datur generatio alterius, *respondendum est* secundum veritatem quod *corruptio non dat generationem, sed corruptio solum corrumpit et malum solum male facit* per se loquendo; *sed generatio et substantia fit propter bonum*. Quod quidem patet tam in naturalibus quam in moralibus. Manifestum est enim quod ignis generat ignem et corrumpit aerem; coniungitur enim in igne forma ignis quae pertinet ad bonum, et privatio formae aeris quae pertinet ad malum. Quod autem ignis generat ignem non est ex hoc quod caret forma aeris, sed ex hoc quod habet formam ignis. Alioquin quod careret forma aeris, faceret ignem quod falsum est, sed corrumpit aerem inquantum ex necessitate formae ignis adiungitur privatio formae aeris. Similiter in moralibus, adulterium corrumpit virtutem in quantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed generativum non nisi per accidens, scilicet propter bonum. Et ulterius sequitur quod *secundum quod est malum neque existens neque effectivum existentium*, sed per accidens, scilicet *propter bonum* adiunctum, est *existens et bonorum effectivum*. Deinde, cum dicit: *magis autem* et cetera, hic Dionysius manifestat praedictam solutionem et virtutem totius dubitationis profundius investigat; et circa hoc, tria facit: primo, enim, ostendit differentiam mali et boni; secundo, universalem virtutem boni in essendo; ibi: *magis autem: ut comprehendens dicam* et cetera; tertio, universalem virtutem boni in hoc quod est facere magis vel minus bona et magis et minus

existentia; ibi: *magis autem: existentia* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, distinguit malum a bono; secundo, ostendit quid conveniat malo; ibi: *igitur* et cetera; tertio, quid conveniat bono; ibi: *bonum autem* et cetera. Dixerat autem supra quod malum non generat, in quantum est malum, sed in quantum est bonum. Ne autem aliquis crederet quod idem secundum idem esset malum et bonum, subiungit quod non est *idem secundum idem et bonum et malum*. Unde cum dicitur quod malum non generat in quantum malum, sed in quantum bonum, non est distinctio secundum rationem tantum, scilicet quasi eadem res secundum unam rationem sit bona et secundum aliam mala; sed aliqualiter secundum rem, scilicet secundum quod una et eadem res, in quantum habet de esse, est bona; quantum vero ad hoc quod privatur perfectione debita, est mala. Et similiter, *generatio et corruptio non est eadem virtus eiusdem et secundum idem*. Non enim idem secundum idem malum generatur et corrumpitur. Et quia dixerat quod non est idem bonum et malum nec generatio et corruptio et posset aliquis credere quod malum seorsum invenitur a bono per se existens et corruptio seorsum a generatione, hoc consequenter removet dicens quod non est aliqua virtus per se existens, sed est in bono sicut in subiecto, ita quod idem subiectum est bonum et malum, secundum aliud et aliud. Et similiter neque corruptio est per se existens absque generatione, sed simul est et generatio et corruptio in subiecto, sed non secundum idem, quia generatio unius est cum corruptione alterius. Quod autem dicit: *magis autem*, idem est quod in libris Aristotelis transfertur: *amplius autem*, et signat additionem rationis supra rationem. Deinde, cum dicit: *igitur ipsum malum* et cetera, concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si enim malum non est per se virtus, sequitur quod *ipsum malum*, ita quod *ly ipsum* ponatur loco articuli et *malum* accipiatur pro essentia mali, sic inquam malum acceptum *neque existens est neque bonum neque operatur generationem neque est effectivum existentium et bonorum*; sed res quae est mala, in quantum habet aliquid de bono est existens et operativa generationis et effectiva existentium et bonorum. Deinde, cum dicit: *bonum autem* et cetera, ostendit quid pertineat ad bonum; et circa hoc, duo facit: primo, enim, ostendit quod bonum est universalis causa rerum omnium bonarum; secundo, ostendit quomodo causalitas boni extendit se etiam ad mala; ibi: *nunc autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, proponit quod per bonum fiunt quaedam bona perfecta et quaedam imperfecta; secundo, assignat modum per quem hoc fiat; ibi: *quoniam* et cetera; tertio, probat, rationem assignando praemissorum; ibi: *si enim* et cetera. Dicit ergo primo quod cum malum non sit operativum bonorum *bonum* est quod quidem, ea *in quibus* interius *generatur perfecte* ab eo quod est per suam essentiam bonum, *facit* formaliter loquendo *bona: perfecta*, quidem secundum participationem bonitatis; *immixta*, secundum remotionem mali; *et integra*, secundum remotionem corruptionis. Sed illa *quae minus participant bono sunt imperfecta bona* et habent aliquam permixtionem mali *propter defectum boni* quod non perfecte in eis participatur. Et sic *universaliter malum non est existens neque est bonum neque facit bonum; sed et quod magis et minus appropinquat* ei quod est per essentiam bonum scilicet Deo, est bonum secundum eam proportionem boni; propter distantiam autem a primo bono, hoc dicitur malum, non quasi sit universaliter privatum a bono, sed, in quantum est in eo aliquis defectus boni. Deinde, cum dicit: *quoniam* et cetera, assignat modum praedictorum, scilicet quomodo magis et minus bonum inveniatur in rebus; et dicit quod hoc ideo est, quia *perfecta bonitas*, scilicet divina *vadens per universa*, in quantum scilicet communicat se omnibus per similitudinem suae bonitatis, *non proficiscitur usque ad solas sanctissimas substantias Angelorum quae propincae Deo sunt, sed* se extendit diffundendo per bonitatem, *usque* ad infimas substantias. Illis enim sanctissimis substantiis Angelorum divina bonitas est totaliter praesens sicut perfecte participata ab eis secundum modum possibilem creaturae; aliis autem *subiecte*, idest inferiori modo praesens est, a quibus scilicet participatur, sed non ita perfecte sicut ab Angelis, quod potest referri ad animas humanas; aliis vero *extreme*, idest infimo modo praesens est sicut irrationalibus creaturis; et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim *omnino* perfecte secundum modum possibilem creaturae *participant* divinam bonitatem, propter quod dicit quod *eis divina bonitas totaliter praesens est*. Alia vero *privantur* ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum *magis et minus*, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. Alia vero *habent obscuriorem participationem boni*, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. Quibusdam vero *adest bonum secundum ultimam resonantiam*, quae scilicet tenent ultimum gradum in bonitate, ut sunt corrupta et ea quae dicuntur mala. Et loquitur ad similitudinem eius quod in sonis accidit. Qui enim propinqui sunt, audiunt totum sonum et secundum

quod magis distant, minus audiunt de sono, ita quod in fine non audiunt ipsum sonum, sed solum quamdam resonantiam aut reboationem. Deinde, cum dicit: *si enim* et cetera, assignat duas rationes praedictae diversitatis. Ad quarum evidentiam considerandum est quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causae per necessitatem naturae agentis et aliter in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportione materiae. Non enim potest assignari ratio quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi propter diversam materiae recipientis dispositionem, quia agens naturale quantum est de se semper natum est unum facere. Sed in his quae agunt per voluntatem, duplex ratio assignatur diversitatis effectuum: primo quidem ex parte finis; secundo, ex diversa dispositione materiae. Sicut aedificator alio modo facit fundamenta et alio modo parietes et alio modo tectum propter quemdam finem, scilicet propter complementum domus quod recipit hanc diversitatem; secundo, ad hoc quod ista diversitas possit esse in partibus, quaerit materiam diversimode dispositam vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam. Et similiter duplicem rationem assignat diversitatis effectuum divinorum: primam quidem, quantum est ex parte finis qui est complementum universi, quod non esset si esset unus tantum gradus bonitatis in entibus omnibus aequalibus; et hoc est quod dicit quod: *si bonum non adesset unicuique* secundum proportionem suam diversimode, sed omnia essent aequalia, sequeretur quod illa quae sunt Deo propinquissima in rebus et perfectissima, essent in gradu et ordine *extremorum*, idest inferiorum et sic non esset universum completum. Secundam rationem assignat ex diversa capacitate rerum, quae tamen diversitas est a Deo provisa propter finem, unde dicit: *quomodo autem esset possibile quod omnia uniformiter participarent bono, cum non omnia existentia sint eodem modo disposita ad perfectam ipsius participationem?* His autem rationibus assignatis, ulterius protendit virtutem boni usque ad malum; et dicit quod in hoc apparet excellens virtus boni; quod non solum bona producit, sed etiam *firmat* et statuit ea quae privantur bono *et etiam sui ipsius privationem* et hoc fit *secundum totalem ipsius participationem*, idest secundum rationem suae universalis participationis quia necesse est, quocumque modo est aliquid, quod participet bono et sic oportet quod subiectum privationis participet bono, cum sit quoddam ens et per consequens ipsa privatio per bonum firmatur, inquantum non posset esse nisi in subiecto. Et non solum per virtutem boni et privata et privatio firmantur, sed etiam, *si oportet confidenter dicere* veritatem, ea quae adversantur bono, *virtute ipsius boni et sunt et adversari possunt*, quia hoc ipsum quod agunt adversando est ex virtute boni. Deinde, cum dicit: *magis autem, ut comprehendens dicam* et cetera, ostendit universalitatem boni in essendo, quod valet ad manifestationem eius quod dixerat quod privata et privatio firmantur per bonum; et circa hoc tria facit: primo, proponit propositum; secundo, manifestat propositum per exempla; ibi: *sicut impudicus* et cetera; tertio, adaptat ad solutionem, more distinctionis; ibi: *quare et fieri* et cetera. Dicit ergo primo quod non solum bonum invenitur in singulis gradibus existentium, sed, *ut universaliter comprehendendo dicam omnia entia inquantum sunt et sunt bona et ex bono; sed inquantum sunt privata bono, non solum non sunt bona, sed neque existentia;* non enim ita est de bono, sicut de aliis particularibus habitibus et privationibus. Patet enim in caliditate et frigiditate quod substantia quae fuerit calida remanet existens, postquam totaliter deseritur a caliditate et multa sunt in entibus, quae carent vita et mente, idest intellectu; et etiam Deus est absque substantia, quasi super omnem substantiam existens; et universaliter in omnibus aliis formis et perfectionibus invenitur hoc quod aliqua et sunt et subsistere etiam possunt, recedente perfectione et non habendo talem perfectionem. Sed illud quod omnino privatum est bono, in nullo loco, nullo modo, nullo tempore aut est aut esse potest. Deinde, cum dicit: *sicut impudicus* et cetera, manifestat quomodo ea quae dicuntur mala in moribus, habent aliquid de bono; et primo, manifestat hoc in malo impudicitiae quae est secundum corruptionem concupiscibilis. Impudicus enim privatus est bono, inquantum eius concupiscentia privatur ordine rationis et quantum ad hoc non est; privari enim ordine rationis non ponit aliquid esse, sed non esse; et sic etiam quantum ad hoc non concupiscit existentia, sed concupiscit inordinata quae, inquantum sunt inordinata, sunt non existentia; sed tamen impudicus *participat bono secundum quamdam resonantiam obscuram* et defectivam *unionis et amicitiae*, quam supra diximus bono convenire. Secundo, ostendit idem in malo iracundiae, quod est secundum inordinationem irascibilis; et dicit quod *furor*, idest ira inordinata participat bono, secundum hoc ipsum quod movetur in quiddam quod ei apparet bonum et iustum, scilicet vindicare offensam, et inquantum desiderat illa quae secundum se videntur mala, sicut laesiones proximi, reducere et convertere in aliquid apparens bonum, et pulchrum; est enim proprium iracundi semper ad hoc niti quod videatur iuste vindictam inferre. Unde et philosophus dicit, in VIII Ethicorum, quod iracundus assimilatur ei qui audit quasdam leges quantum ad hoc quod est vindicare peccata, sed statim movetur antequam totum audiat, scilicet a

quo et qualiter et quantum offensam illatam debeat vindicare. Tertio, ostendit idem in eo qui ex malitia peccat, non per passionem, sed per electionem malum agens; et dicit quod ille qui pessimam vitam desiderat quae tamen sibi optima videtur, ut dicitur, participat bono, quantum ad ipsum motum desiderii et quantum ad hoc quod respicit optimam vitam, quia malam vitam eligit in quantum sibi apparet bona. Et universaliter comprehendit quod, *si omnino bonum auferatur, neque erit substantia neque vita neque aliquod desiderium neque motus neque aliud nihil*. Deinde, cum dicit: *quare et fieri* et cetera, applicat praedictam veritatem ad solutionem dubitationis motae; et dicit, dum ita sit, quod cum nihil, quodcumque videatur malum, est totaliter privatum bono, hoc ipsum quod per corruptionem unius, quae appropriatur malo, fit generatio alterius, non est ex parte mali, sed ex praesentia boni imperfecti: sicut morbus qui corrumpit naturam est quidem defectus alicuius ordinis, scilicet proportionis humorum in qua consistit sanitas, non tamen est defectus cuiuslibet ordinis; quia, si omnis ordo tollatur, neque ipse morbus remanebit, humoribus ab invicem totaliter recedentibus; sed manet ordo et ipsa aegritudo habet pro substantia vel essentia quod sit quidam ordo minimus, idest imperfectus. Et quantum ad hunc ordinem aegritudo aliquid est et corrumpere potest, sicut per calorem excedentem vel aliquid huiusmodi. Illud enim *quod omnino est expers boni neque est existens neque est in existentibus*; sed illud *quod est mixtum*, idest partem habens de bono et partem de malo, secundum hoc quod habet de bono, connumeratur inter existentia et est aliquo modo existens. Deinde, cum dicit: *magis autem: existentia omnia* et cetera, ostendit quod ex bono est diversitas graduum in entibus et hoc ad solutionem applicat. Dicit, ergo, quod *omnia existentia intantum magis et minus de esse participant, in quantum magis et minus participant bono*; quia ens in quantum ens est bonum. Item est de bono sicut et de ente; quia *in ipso esse* si aliquid *nullo modo existit* participans, sequitur quod *nullo modo erit*. Illud autem quod *secundum aliquam partem est et secundum aliquam partem non est*, sicut homo caecus qui est quidam homo, sed non est videns, *in quantum* quidem deficit ab eo quod est *semper* et perfecte existens, *non est; in quantum autem participat esse, intantum est; et*, ut universaliter loquamur, ipsum *non-existens* per ipsum *esse tenetur et salvatur*; tamdiu enim remanet caecitas, quamdiu remanet homo. Ita et similiter est de malo: quia si aliquid sit malum quod totaliter recedat a bono, illud nullo modo potest esse, neque inter ea quae sunt magis vel minus bona. Sed illud *quod est secundum aliquam partem bonum, secundum vero aliam partem non bonum*, contrariatur *quidem bono non universali*, quia non deficit universaliter a bono, sed alicui bono a quo deficit, sicut malum caecitatis opponitur bono visionis. Sed ipsum malum quod opponitur particulari bono, retinetur per participationem boni, in quantum scilicet subiectum privationis participat aliquo bono et ipsum bonum dat subiectum alicuius boni, in quantum bonum universaliter participatur in omnibus entibus. Nec est inconueniens quod bonum, universaliter loquendo, sit subiectum privationis alicuius particularis boni, sicut quod est subiectum alicuius particularis entis continetur sub ente communi. *Omnino autem recedente bono, neque aliquid erit totaliter bonum, neque erit aliquod bonum mixtum cum malo, neque erit ipsum malum*, quia subiecto subtracto et privatio subtrahitur. *Si enim malum est* in aliquo bono imperfecto, manifestum est quod si totaliter subtrahatur bonum, tolletur totaliter et *bonum imperfectum et bonum perfectum* et per consequens tolletur malum. *Tunc* igitur *solum* potest esse *malum quando* respectu quorundam bonorum *est malum quibus* opponitur, sed *ab aliis bonis* distinguitur *sicut bonum* a bono. Non enim est possibile quod aliqua opponantur sibi secundum omnia, quia saltem oportet quod in esse convenient. Sic igitur cum malum non sit totaliter privatum bono, sed aliquo particulari bono, relinquitur quod hoc ipsum quod est malum, non est aliqua res per se existens.

Lectio 17

[84860] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 17 Postquam Dionysius ostendit quod malum non est aliquid existens per seipsum, hic incipit ostendere quod malum non est aliquid in existentibus, ut pars vel accidens, ut color in corpore; et primo, ostendit hoc in generali; secundo, in speciali; ibi: *et quidem* et cetera. Quod autem *in existentibus* non sit *malum*, tamquam aliquid inhaerens, sic probat communi ratione: omnia existentia causantur ex bono, ut ex praemissis patet, sed effectus assimilatur causae; ergo bonum invenitur in quolibet existente. Omne autem illud quod in aliquo invenitur bonum, continetur sub illo, sicut omne in quo invenitur animal, continetur sub animali. Omne ergo subsistens continetur sub bono, tamquam bonum existens. Aut ergo oportet quod malum non sit aliquid in aliquo existente aut oportet quod sit in bono; sed hoc est impossibile; ergo impossibile est quod malum sit in existente. Quod autem malum non sit in bono, probat dupliciter: primo, sic:

nullum contrariorum est in suo contrario, sicut frigidum non est in igne; sed si malum est aliquid quod sit contrarium bono, malum non potest convenire bono, cum bonum etiam de malo faciat bonum. Secundo, probat sic: si malum est aliquid in bono, sicut in subiecto, cum omne accidens causetur vel ex subiecto vel ex aliquo alio extrinseco, oportebit quod malum causetur ex ipso bono vel ex aliqua causa alia. Sed inconveniens et impossibile est quod malum causetur ex bono naturali effluxu, sicut accidentia naturalia causantur a suis subiectis, quia, ut dominus dicit, Matth. 7, *non potest arbor bona fructus malos facere nec e converso. Si dicatur quod malum quod ponitur accidens boni non causatur ex ipso bono, manifestum est quod oportet ipsum causari ex aliquo alio principio et causa*: omne enim accidens, cum non sit de esse subiecti, ex aliqua causa in subiecto causatur. Similiter autem bonum, quod ponitur subiectum mali, oportet esse causatum, cum sit bonum per participationem non autem per essentiam. Oportet ergo alterum duorum ponere: quorum unum est quod malum sit ex bono; secundum est quod bonum sit ex malo; aut, si ista duo sunt impossibilia, ut patet per auctoritatem inductam, oportet ponere tertium, scilicet quod et bonum et malum causentur ex quodam principio et causa boni. Quartum enim poni non potest, scilicet, quod neque bonum sit causatum neque malum, quia binarius non potest esse principium, sed omnis binarii principium est unitas et sic oportet quod contraria duo vel ita se habeant quod unum sit causa alterius vel ab una causa causentur. Sicut autem duo prima sunt impossibilia, ita et tertium: inconveniens enim est, quod ex uno et eodem principio procedant et sint aliqua quae totaliter sunt contraria, sicut bonum et malum. Et quia posset aliquis dicere quod idem secundum diversa facit contraria, ad hoc excludendum subiungit quod impossibile est dicere, quod *ipsum* primum principium non sit *simplex et singulare*; idest uniforme, *sed divisibile, biforme et contrarium sibi ipsi et variatum* a seipso. Oportet enim, si aliquid idem causet contraria secundum aliud et aliud, quod ex contrariis componetur et sic non erit primum principium, quod oportet esse simplex. Patet ergo quod malum non est in existente. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, ostendit per singula, quod malum non est aliquid in existentibus; et primo, quod non potest esse in Deo; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod primum principium contrarium Deo; secundo, quod malum non est in Deo; ibi: *et quidem de amicitia* et cetera; tertio, quod malum non est ex Deo; ibi: *sed neque ex Deo* et cetera. Primum ostendit duabus rationibus, quarum prima talis est: si malum esset aliquod primum principium contrarium Deo, quod est ponere duo principia existentium contraria et sibi invicem totaliter adversantia, cum omne illud cui potest suum contrarium adversari possit ab eo laedi et molestari, sequeretur quod Deus, qui est ipsum bonum, non esset absque laesione et molestia. Sed hoc est impossibile: non enim esset summum bonum nec summe beatus, si laederetur et molestaretur. Non ergo sunt duo prima principia contraria: bonum et malum. Secunda ratio talis est: effectus sequuntur conditionem causarum et principiorum. Si ergo prima principia sunt contraria et sibi invicem adversantia, sequeretur quod omnia in effectibus contra se invicem pugnarent et unum ad aliud non ordinaretur, quod est impossibile et contra hoc quod apparet de ordine universi. Non igitur sunt duo prima principia contraria. Deinde, cum dicit: *et quidem, de amicitia* et cetera, ostendit quod malum non est in Deo; et quidem hoc evidenter apparet ex hoc quod Deus est ipsum bonum et malum non potest esse in ipso bono, sicut nec frigidum in igne. Sed quia haec ratio supra tacta est, ostendit alia ratione sumpta ab effectu: ipsum enim bonum, quod est Deus, *laudatur ut pax*; Ephes. 2: *ipse est pax nostra*; et ut *pacis dator*, secundum illud I Corinth. 14: *non enim dissensionis est Deus, sed pacis*, inquantum dat *de amicitia omnibus* entibus; et ex hoc consequitur quod omnia bona sunt amica sibi invicem et conveniunt, utpote generata ex uno primo uniente principio. Et iterum, sicut sunt ab uno primo principio procedentia, ita ad unum bonum ultimum ordinantur. Et quamvis, quantum ad aliqua propria dissideant, tamen in ordine ad illud unum bonum omnia mansuete et sine impedimento se habent ad invicem et omnia in hoc simulantur et iuvant se invicem. Non autem ista pax et convenientia esset in rebus a Deo et per comparisonem ad Deum, si in Deo esset aliqua contrarietas boni et mali. Unde manifestum est quod in Deo non est aliquod malum; et ulterius etiam, quod malum non est aliqua res quae subdatur divinae motioni, quia omnia quae moventur a Deo, concordant in uno fine saltem ultimo, ut dictum est. Deinde, cum dicit: *sed neque ex Deo* et cetera, ostendit quod malum non est ex Deo; et primo, quod non est ab eo simpliciter; secundo, quod non est ab eo secundum aliquod tempus; ibi: *et non* et cetera. Primum ostendit hoc modo: bonum non est productivum mali, ut ex dictis patet; *aut* igitur oportet dicere quod Deus *non sit bonus aut quod facit et producit bona* et non mala. Deinde, cum dicit: *et non aliquando* et cetera, ostendit quod Deus non producit malum secundum aliquod tempus; et dicit quod non potest dici quod Deus quandoque *quaedam* mala producat, quandoque *autem non et non omnia*: quia, cum malum non possit produci a bono, si Deus quandoque produceret malum, sequeretur quod transmutaretur a sua bonitate et

variaretur, secundum seipsum, quod patet esse impossibile dupliciter: primo quidem, quia illud quod est *divinissimum*, idest optimum et causa omnis bonitatis, non potest mutari a bonitate, sicut nec ignis a caliditate. Secundo, quia Deus aut est bonus per essentiam suam aut per participationem. Si per essentiam, idem erit Deo recedere a bonitate et recedere ab essentia et fieri totaliter non existens; si autem sit bonum participative oportet quod habeat causam suae bonitatis et hoc modo poterit aliquando bonus aliquando non bonus esse. Sed hoc est contra hoc quod intelligimus per hoc nomen Deus aliquod primum bonum et causam omnis bonitatis. Sic igitur patet quod malum nec simpliciter in Deo vel a Deo est nec secundum aliquod tempus.

Lectio 18

[84861] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 18 Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid; et primo, ostendit de Angelis bonis, quod in eis nullo modo sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit veritatem; secundo, excludit obiectionem; ibi: *sed eo quod puniunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit expositionem angelici nominis; secundo, ex illa expositione accipit definitionem Angeli; ibi: *speculum* et cetera. Circa primum, sciendum est quod Angelus nuntius interpretatur. Dicitur ergo divinae bonitati conformis annuntiare divinam bonitatem, inquantum in Angelis secundo per participationem existit quod primo enuntiatur de Deo, non secundum participationem, sed secundum causam; sicut si dicerem quod aer illuminatus annuntiat claritatem solis, inquantum secundo et participative est in aere et primo et causaliter est in sole. Et quia illud quod participative et secundo habet aliquid, est imago eius quod primo et causaliter habet illud et actus imaginis est ut manifestet illud cuius est imago, consequenter concludit notificationem quamdam boni Angeli, manifestationem divini luminis quod est nobis occultum propter sui excellentiam et simplicitatem. Hanc autem notificationem manifestat consequenter; et primo, manifestat quomodo Angelus sit imago Dei; secundo, quomodo sit manifestatio occulti luminis; ibi: *et munde* et cetera. Quod autem Angelus sit imago Dei, manifestat per quoddam sensibile exemplum. Videmus enim sensibiliter quod in speculo repraesentatur imago videntis. Est autem in speculo duo considerare: primo quidem substantiam ipsius speculi, unde per quamdam similitudinem, Angelum secundum suam naturam vocat *speculum*. Requiritur autem in speculo quaedam opportunitas ad recipiendum imaginem alicuius rei; quae quidem opportunitas invenitur in Angelo: qui quidem dicitur *speculum purum*, propter simplicitatem et immaterialitatem suae naturae; *clarissimum* autem propter perfectissimam participationem intellectualis luminis; *incontaminatum* autem inquantum nihil est in Angelo repugnans rectitudini eius, quae ad sanctitatem pertinet, nam proprie sancta contaminari dicuntur; dicitur autem *incoquinatum*, inquantum nihil est in Angelo repugnans puritati naturae; *et immaculatum*, inquantum nihil est in eo repugnans claritati intellectus. Sic autem descripta opportunitate istius speculi, exponit receptionem similitudinis, secundum quam imago dicitur; et dicit quod *suscipit totam pulchritudinem boniformis deiformitatis*, idest similitudinis ad Dei bonitatem comparatam, quia si optime disposita est natura Angeli, oportet quod perfecte suscipiat dictam similitudinem. Sed considerandum est, quod non dicit quod suscipiat totam pulchritudinem deitatis, sed *deiformitatis* quia impossibile est quod in aliquo creato speculo, recipiatur tota pulchritudo Dei; sed in aliquo creato speculo, propter sui puritatem et claritatem, recipitur perfecte tota pulchritudo quae est possibilis esse in creatura per assimilationem ad Deum. Et quia deiformitas creaturae semper est ex parte et non tota, propter hoc temperavit addens: *si est conveniens dicere*. Ostenso igitur quomodo Angelus sit imago, ostendit consequenter quomodo manifestat divinum bonum; et dicit quod ex hoc ipso quod perfecte recipit divinae pulchritudinis similitudinem, fit hoc consequenter quod in ipso resplendet quodammodo, sicut est possibile creaturae, bonitas silentii quod est in *abditis*, idest occultis Dei, qui exprimi non potest propter hoc quod occultus est intellectui creato. Dicit autem *faciens* non active, sed dispositive sicut si dicerem quod speculum facit in seipso resplendere imaginem alicuius corporis ex hoc ipso quod est dispositum ad recipiendum eius similitudinem. Quia igitur Angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, divina autem bonitas nullum malum compatitur, sequitur quod neque in Angelis sit malum. Deinde, cum dicit: *sed eo quod puniunt* et cetera, excludit obiectionem; et primo, ponit eam: posset enim aliquis dicere quod in eo ipso quod Angeli puniunt peccatores, sunt mali. Et quod puniant peccatores, expresse habetur Matth. 13 quod eiicient de regno omnia scandala. Est ergo quaestio: an eo quod puniunt sint mali. Secundo, ostendit quod non propter hoc possunt dici mali, quia secundum eandem rationem etiam illi qui castigant malos puniendo eos essent mali, sicut iudices et magistri; et similiter sequeretur quod aliqui sacerdotum

qui excludunt *immundum*, idest peccatorem a divinis mysteriis excommunicando eum essent mali, quod est contra apostolum qui hoc praecipit I Corinth. 5. Sed quia multiplicare inconveniens non est solvere, ideo tertio solvit omnia praemissa; et dicit quod puniri non est malum simpliciter et secundum se, sed est secundum se bonum, cum sit iustum; sed est malum secundum quid, inquantum privat aliquod bonum alicuius. Sed fieri peccatorem, hoc est simpliciter malum; et ideo ille qui punit peccatorem non est malus, sed est malus ille qui peccat. Eadem ratione, non est secundum se malum excludi a sanctis secundum iustitiam, sed secundum se malum est quod inquinetur aliquis per peccatum et discedat a sanctitate et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. Et non peccat ille qui excommunicat, sed ille peccat qui facit aliquid, unde fit excommunicatione dignus.

Lectio 19

[84862] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 19 Postquam Dionysius ostendit quod malum non est in Angelis, hic ostendit quod non sit in Daemonibus; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod *Daemones non sunt naturaliter mali*; secundo, qualiter mali sunt; ibi: *deinde: quomodo* et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes, quarum prima talis est: ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia quae sunt in mundo sunt causata a Deo qui est ipsum primum bonum; inter quae sunt Daemones. Ergo Daemones non sunt naturaliter mali. Secunda ratio talis est: ostensum est quod malum neque est existens, neque est in existentibus. Si igitur Daemones essent naturaliter mali, non essent de numero existentium. Tertia ratio talis est: illud quod naturaliter convenit alicui semper ei convenit. Si igitur Daemones essent naturaliter mali, semper fuissent mali et non fuissent transmutati de bono in malum, ut fides Catholica confitetur. Quarta ratio talis est: quod si Daemones sunt naturaliter mali aut sunt naturaliter mali sibi ipsis aut aliis. Si sibi ipsis, cum de ratione mali sit quod noceat et corrumpat, sequitur quod corrumpant seipsos, quod est impossibile, nihil enim est corruptivum sui ipsius secundum naturam. Si autem sunt naturaliter mali aliis, ergo naturaliter corrumpunt alia. Quaeritur ergo quid naturaliter corrumpant vel quomodo corrumpant, utrum *substantiam aut virtutem aut operationem*, quae tria inveniuntur in rebus omnibus. Si detur quod sint naturaliter mali quia corrumpunt substantiam alicuius, contra hoc obiicit tribus rationibus, quarum prima talis est: nihil quod est corruptivum alterius secundum ordinem naturae est malum naturaliter, quia hoc ipsum quod est conservare naturae ordinem est bonum naturae. Sed si malum corrumpat substantiam non facit hoc praeter naturae ordinem: non enim corrumpit incorruptibilia, sed ea quae sunt corruptionis susceptiva. Non ergo erit secundum naturam malum. Secunda ratio talis est: illud quod est naturaliter tale, simpliciter et respectu cuiuscumque est tale; sicut illud quod est naturaliter calidum, simpliciter et respectu cuiuscumque est calidum, sicut ignis. Si igitur aliquid naturaliter est malum, erit simpliciter malum et respectu cuiuscumque et respectu sui ipsius; quod est impossibile, ut dictum est. Tertia ratio talis est: nullum existentium corrumpitur per malum quantum ad ipsam substantiam vel naturam rei quae dicitur mala; sicut in homine malo manet substantia et natura hominis; sed dicitur aliquid malum per hoc quod *ratio*, idest proportio *harmoniae et commensurationis quae est secundum naturam*, debilitatur per aliquem defectum ordinis, ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantulum manet. Ista autem infirmitas, qua debilitatur talis proportio, non est perfecta, quia si esset perfecta destrueret ipsum subiectum et per consequens corruptionem quae est in subiecto et sic talis corruptio corrumpit seipsam. Hoc ergo quod est infirmum, non simpliciter, sed secundum quid, non est naturaliter malum, sed bonum cum defectu; quia illud quod omnino expers est boni non potest inveniri inter existentia. Eadem ratio est de corruptione virtutis naturalis; quia si semper remaneret in re quae dicitur mala vel corrupta per malum, corrumperetur per malum. Relinquitur ergo quod nihil est malum secundum naturam. Deinde, cum dicit: *quomodo a Deo facti, sunt mali Daemones?* Ostendit quomodo sit malum in Daemonibus; et primo, quaestionem movet; secundo, solvit; ibi: *et quidem mali dicuntur* et cetera. Quaeritur ergo primo *quomodo Daemones, cum sint facti a Deo, sunt mali*. Boni enim est bona producere et conservare. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, solvit propositam quaestionem et circa hoc duo facit: primo, ostendit quod Daemones dicuntur mali, non secundum aliquam naturam, sed secundum defectum boni; secundo, ostendit quod iste defectus in eis non est ex variatione ipsius boni, sed ex eorum voluntate; ibi: *et non variatum* et cetera. Quod autem Daemones non sint mali naturaliter, sed secundum quod carent aliquo bono, tripliciter ostendit: primo quidem per auctoritatem sacrae Scripturae; et dicit quod sic debet aliquis dicere quod Daemones *dicuntur mali, non inquantum sunt quia ex bono, scilicet Deo causatur eorum esse et ab eodem bonam*

essentiam obtinuerunt, sed dicuntur mali, inquantum *non sunt*, prout scilicet sunt *infirmi servare principatum sui ipsorum*, ut dicunt eloquia sacrae Scripturae. Et sumitur hoc de canonica Iudae, ubi dicitur: *Angelos vero qui non servaverunt suum principatum (...) vinculis aeternis reservavit*. Dicuntur autem non servasse suum principatum vel quia non servaverunt suam innocentiam, in qua a principio conditi sunt vel quia a Deo, qui est eorum principium, sunt aversi. Et huic expositioni consonat quod subdit: non enim dicimus Daemones fieri malos nisi in hoc quod carent habitu et operatione per quam ordinari deberent in bona divina. Secundo, cum subdit: *et aliter: si natura* et cetera, subdit idem per rationem; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod Daemones non sunt naturaliter mali, sed per defectum alicuius boni; secundo, quod non totaliter bono carent; ibi: *et non omnino* et cetera; tertio, ostendit cuius boni in eis defectus sit; ibi: *mali autem* et cetera. Circa primum, ponit talem rationem: si Daemones essent naturaliter mali, semper essent mali, quia quod naturaliter inest alicui, semper inest ei. Sed si semper sunt mali non naturaliter sunt mali, quod sic probat: quia omne instabile est quoddam malum et esse semper idem est proprium boni; unde videmus quod omnia sempiternitatem desiderant, quantum possibile est. Et sic apparet quod si semper se habent eodem modo, non sunt naturaliter mali; ergo de primo ad ultimum, si sunt naturaliter mali, non sunt naturaliter mali, quod est impossibile. Sic igitur patet quod si non semper sunt mali, quia hoc est proprium boni, non erunt naturaliter mali, sed per defectum aliquorum bonorum quae debentur Angelis. Deinde, cum dicit: *et non omnino* et cetera, ostendit quod non totaliter bono privantur; et dicit quod *non sunt omnino expertes boni*, participant enim bono, *inquantum sunt et vivunt et intelligunt et inquantum est in eis aliquis motus desiderii*, qui non tendit nisi in bonum verum vel apparens. Deinde, cum dicit: *mali autem* et cetera, ostendit secundum cuius boni defectum, dicantur mali; et dicit quod *dicuntur mali propter hoc quod* defective se habent in operatione quae competit naturae eorum. Et quo ordine hoc eveniat, consequenter ostendit dicens: *aversio igitur est ipsis malum*. Ubi considerandum est quod omne illud quod est naturaliter subiectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur, sicut bonum appetitus sensibilium in homine est quod reguletur ratione. Omnis autem voluntas et Angeli et hominis est Deo naturaliter subdita. Bonum igitur voluntatis angelicae et humanae est ut a divina voluntate reguletur. Aversio igitur a regula divinae voluntatis est malum in Daemonibus. Omnis autem appetitus deficiens a sua regula tendit in suum obiectum ultra quam rectum sit, sicut concupiscibilis in delectabile secundum sensum plus debito tendit, quando ratione non regulatur. Sic igitur voluntas Daemonum, aversa a regula divinae voluntatis, magis debito in appetitum sui boni tendit; et hoc est quod subdit: *et convenientium ipsis excessus*; quia scilicet appetiverunt sibi aliquid quod excedebat conditionem eorum. Omne autem quod natum est consequi aliquem finem per determinatum modum, si recedat ab illo modo finem consequi non potest. Modus autem quo Angeli nati sunt consequi ultimum finem suae voluntatis est per voluntatem moderatam secundum divinam regulam. Si igitur excedant istum modum, non consequentur finem; et hoc est quod subdit: *et non consecutio*. Omne autem quod non consequitur suam perfectionem remanet imperfectum, unde subditur: *et imperfectio*. Omne autem imperfectum inquantum huiusmodi est impotens, unde subditur: *et impotentia*. Et quia virtus est perfectio potentiae sequitur circa virtutem, quae salvare *perfectionem* ipsorum poterat, *infirmitas et fuga et casus*. Et ponit haec tria secundum ea quae accidunt circa homines: si enim aliquis sit infirmus ad resistendum alicui vel ad consequendum aliquid, fugit ab illo et fugiens propter infirmitatem cadit. Et similiter Daemones infirmati circa consecutionem divini finis, fugiunt ab eo et cadunt, praecipitati in peccatum. Deinde, cum dicit: *et aliter: quid est* et cetera, ostendit, tertio modo, quod Daemones non dicuntur mali secundam naturam, sed secundum defectum alicuius boni; et hoc secundum opinionem aliorum. Quidam enim posuerunt *Daemones esse animalia corpore aerea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna*, ut Apuleius dicit et Augustinus introducit IX de civitate Dei. Secundum ergo horum opinionem, in Daemonibus est vis sensibilis et appetitus passivus, qui est sensitivus et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Haec autem opinio non fuit Dionysii, quod patet ex eo quod supra dixit Angelos immateriales et incorruptibiles. Hic autem dicit Daemones esse malos per defectum angelicorum bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus Daemones esse corporales et per consequens sensitivos aut animo passivos. Sed quia ipse intendit ostendere quod Daemones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam, scilicet si Daemones sint de natura angelica, ostendit consequenter quod idem sequitur si ponatur quod sit eis natura sensitiva; tunc enim idem iudicium erit de malo Daemonum et de malo hominis. In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione; et hoc quantum ad tria, scilicet: quantum ad irascibilem quae, dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur; et quantum ad concupiscibilem quae, dum non regulatur ratione, stulte concupiscit; et quantum

ad phantasiam sive imaginativam quae, dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit. Secundum ergo praedictam opinionem, malum in Daemonibus non est aliud quam *furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva*. Dicit autem: *demens concupiscentia, furor irrationabilis*, quia concupiscentia nihil attendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est. Si ergo *ista tria sunt in Daemonibus* secundum opinionem aliorum, *non tamen omnino*, quia non contra quamlibet veritatem proterviunt, neque quaelibet eorum concupiscentia est demens. Naturaliter enim bonum et optimum concupiscunt; neque est etiam in omnibus Daemonibus, eodem modo; neque etiam ista tria, scilicet furor et concupiscentia et phantasia, secundum seipsa sunt mala, sed secundum quod carent ordine rationis et debito obiecto. Unde videmus quod in animalibus irrationalibus habere ista non est malum, sed habere ista, conservat et facit quod habeatur animalis natura. Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice: sic enim huiusmodi animae passiones Angelis attribuuntur in Scripturis, ut Augustinus dicit in de civitate Dei. Sic ergo, concludit quod *genus Daemonum non est malum secundum quod est in sua natura, sed secundum quod non est*; idest secundum quod privatur aliquo bono. Deinde, cum dicit: *et non variatum* et cetera, ostendit unde provenit defectus boni in Daemonibus. Posset enim aliquis credere quod, sicut defectus vel infirmitas naturalis operationis provenit in hominibus ex ipsa variatione naturae quae senescens deterioratur et sic operationes naturales debilitantur, ita etiam ex transmutatione alicuius boni, defectus bonae operationis in Daemonibus provenit. Sed hoc ipse excludit et quantum ad bonum universale quod Deus est a quo aversi sunt et quantum ad bona participata quae sunt naturalia bona Angelis data. Dicit ergo, quod universale bonum, scilicet divinum quod datum est eis in quantum aliquo modo facti sunt eius participes, non est variatum aliquo modo. Unde non sunt facti mali propter boni variationem, sed quia ipsi deciderunt ab universali bono dato eis; et similiter, dona angelica ad angelicam naturam pertinentia, quae in principio sunt data eis, *nequaquam dicimus esse mutata*, ut ex eorum mutatione mali effecti sint, sed permanent adhuc *integra*, idest absque corruptione naturae *et splendidissima*, idest absque diminutione naturalis luminis intellectualis. Sed quod ipsi non vident, hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clauserunt suas *virtutes inspectivas boni*, idest averterunt voluntarie suum intellectum non a consideratione veri, sed ab inspectione boni, in quantum est bonum, quia scilicet nolunt illud sequi. Unde patet quod in quantum sunt et bonam causam habent et boni sunt secundum suam naturam et bonum desiderant, scilicet esse, vivere et intelligere; sed in quantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem recessu infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, dicuntur et sunt mali in quantum non sunt; idest, in quantum aliquod bonum eis deest; et similiter cum desiderant malum, desiderant non-existent. Dicuntur enim malum desiderare, in quantum desiderant aliquod bonum, cum defectu debiti modi et ordinis.

Lectio 20

[84863] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 20 Postquam Dionysius ostendit quomodo malum sit in Daemonibus, hic ostendit quomodo sit in animabus; et primo, excludit modum falsum; secundo, ponit modum verum; ibi: *si autem* et cetera; tertio, concludit propositum; ibi: *non igitur* et cetera. Dicit ergo, primo, quod forte aliquis dicit animas humanas esse malas, quod quidem verum est de aliquibus; sed inquirendum est quomodo mala dicantur. Si autem aliquis dicat quod ideo dicuntur mala quia assistunt malis quibus provident et quos salvare intendunt, sicut aliquis bonus homo cohabitavit malis ut eos salvet vel sicut etiam ipsa anima communicat et coassistit corruptioni corporis et passionibus animae inordinatis et huiusmodi ad ordinem reducere intendens, hoc non est malum, sed est bonum et ex primo bono derivatur, cuius virtute etiam mala fiunt bona vel in quantum mala transmutantur et fiunt bona vel in quantum ex malis divina ordinatione eliciuntur bona. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit verum modum; et dicit quod si nos dicimus animas fieri malas, hoc non possumus nisi in quantum deficiunt a bono, et quantum ad habitum et quantum ad actum, et sic infirmatae ex defectu boni, non possunt consequi debitum finem, sed prolabantur ad aliquid contrarium fini; sicut *et aerem qui est super nos dicimus obtenebrari per defectum et absentiam luminis. Sed lumen est quod et tenebras illuminat*, idest quae prius tenebrosa erant facit luminosa et sic bonum de malo facit bonum. Deinde, cum dicit: *non igitur* et cetera, concludit propositum, quod scilicet *neque in Daemonibus neque in hominibus sit malum*, quasi aliquid *existens* positive, *sed sicut defectus et quasi quoddam desertum perfectionis propriorum bonorum*. Sic igitur intendit ostendere quod in existentibus non est malum; quia, in quibusdam quidem nullo modo est malum, sicut in Deo

vel in Angelis; in quibusdam vero est malum, sed sicut privatio et defectus, non sicut aliquid existens. Deinde, cum dicit: *sed neque* et cetera, ostendit quod non est naturaliter in animalibus irrationalibus; et excludit duo secundum quae posset videri quod in eis esset naturaliter malum, scilicet passiones et passionis defectus. Posset enim aliquis videns in brutis animalibus naturaliter furorem et concupiscentiam quae in hominibus dicuntur mala, existimare huiusmodi animalia naturaliter esse mala. Sed hoc excludit dicens quod *si auferas* ab huiusmodi animalibus *furorem et concupiscentiam et alias huiusmodi passiones*, quae ab aliquibus *dicuntur mala et tamen non sunt mala simpliciter eorum naturae*, si inquam ista auferantur, natura eorum iam interimitur. Nam cum *leo perdidit animositatem et superbiam, iam non erit leo*; et similiter *canis*, cum perdidit furorem, *omnibus factus mansuetus, non erit canis*. Et hoc apparet in utilitate quam facit in rebus humanis, in quibus officium *canis est custodire domum vel alia huiusmodi*; et hoc facit accedendo ad familiarem et abiiciendo alienum. Manifestum est autem quod ea per quae servatur natura ne corrumpatur, non sunt mala, sed corruptio ipsius naturae est infirmitas et quicumque defectus alius naturalium habituum et virtutum et operationum et hoc est malum, ut supra dictum est. Unde patet quod praedictae passiones, quibus interemptis, interimitur natura brutorum animalium, non sunt in eis mala, sed bona. Posset autem aliquis dicere quod ex hoc quod sunt imperfecta ratione carentia secundum suam naturam, huiusmodi animalia sunt naturaliter mala; sed hoc ipse excludit dicens: quaecumque enim generantur, non perveniunt ad suam perfectionem nisi post determinatum tempus; ex quo patet quod esse imperfectum ante illud tempus est naturale et secundum naturam; ex quo patet, quod non omnis imperfectio est praeter naturam, sed solum illa imperfectio, per quam tollitur perfectio debita secundum illud tempus, est mala.

Lectio 21

[84864] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 21 Postquam ostendit Dionysius quod, in his quae per cognitionem agunt, non est malum aliquod existens, ostendit idem in rebus naturalibus; et primo, in ipsa natura; secundo, in corpore naturali; ibi: *sed neque* et cetera; tertio, quod neque in materia; ibi: *sed neque multum* et cetera; quarto, ostendit quomodo privatio se habeat ad malum; ibi: *sed neque hoc quod dicimus privationem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quod non est malum in natura universali; secundo, quomodo sit malum in natura particulari; ibi: *particulari* et cetera. Circa primum, sciendum est quod natura universalis dicitur causa universalis omnium quae naturaliter fiunt. Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt; unde et quidam ipsum nominant naturam naturantem. Sed melius est ut natura universalis intelligatur causa universalis eorum quae naturaliter fiunt in genere rerum naturalium. Quidam ergo posuerunt naturam universalem esse aliquid separatum, communiter se habens ad omnia naturalia, sicut homo separatus, secundum Platonicos, communiter se habet ad homines singulares. Sed quia species rerum non sunt separatae, sed ipsae formae in materia existentes sunt principia actionum, ut probatur in VII Metaphys., melius est dicendum quod natura universalis dicitur vis activa primi corporis, quod est primum in genere causarum naturalium. In hac igitur natura universali, non potest esse malum: malum enim in qualibet natura est recessus ab ordine illius naturae, sicut oculus est aeger quando non est in sua dispositione naturali. Licet autem aliquid possit esse praeter ordinem alicuius particularis naturae, nihil tamen potest contrariari naturae universali: non enim disceditur ab ordine alicuius naturae, nisi aliquo in contrarium agente, puta ab ordine sanitatis, quod est naturale bonum corporis humani, disceditur per actionem calidi aut frigidi. *Omnes autem naturales* actiones, quae sunt virtutes activae, dependent *ab universali natura* et sic *nihil* potest agere in contrarium toti universali naturae. Unde patet quod in natura universali, non potest esse malum. Deinde, cum dicit: *particulari autem* et cetera, ostendit quomodo sit malum in particulari natura; et dicitur particularis natura principium motus alicuius rei determinatae. Dicit ergo quod alicui *particulari* naturae aliquid est *secundum naturam* et aliquid *non secundum naturam*: sicut igni secundum naturam est moveri sursum; moveri autem deorsum, non secundum naturam. Nec est idem omnibus praeter naturam; sed unum et idem potest esse alicui *secundum naturam* et alicui *praeter naturam*: sicut moveri deorsum est praeter naturam igni, et secundum naturam terrae. Nihil est autem malum aliquod naturae quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet quod *ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae*: non posse pertingere ad ea quae pertinent ad perfectionem *propriae naturae*. Deinde, cum dicit: *sed neque* et cetera, ostendit qualiter in corpore est malum; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quid dicatur malum corporis; secundo, excludit quamdam obiectionem; ibi: *quoniam autem* et cetera; tertio, universaliter

colligit quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala; ibi: *hoc enim* et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut dictum est quod in Daemonibus et in animabus non est malum quasi aliquid existens, ita et *neque in corpore est malum* quasi aliquid existens. Malum enim corporis dicitur esse vel *turpitudine* vel *infirmetas* et utrumque horum est defectus alicuius formae aut *privatio* alicuius ordinis. Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitudine. Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine, quia si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo et per consequens totum id quod est in pulchritudine, nec ipsum corpus remanere posset et per consequens neque turpitudine corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe non est totaliter malum, nihil retinens de bono, sed est bonum minoratum a debita perfectione. Deinde, cum dicit: *quoniam autem* et cetera, excludit quamdam obiectionem: posset enim aliquis dicere: hoc corpus ex hoc ipso est malum quod *animae, malitiae causa est*. Sed hoc ipse excludit dicens, quod *causa malitiae animae non est corpus*. Remota enim causa per se, removetur effectus; remoto autem corpore, non removetur malitia in natura spirituali, ut patet in Daemonibus qui sunt incorporei et tamen mali. Relinquitur ergo quod causa malitiae animae non sit corpus. Sed in peccato actuali, manifestum est quod malitia animae est ex libero arbitrio, in hoc quod male utitur corporalibus rebus; in peccato autem originali, hanc maculam attraxit ipsa infectio corporis, secundum quam inficit animam sibi unitam et primo ex anima primi parentis. Deinde, cum dicit: *hoc enim* et cetera, colligit universaliter quid sit malum in omnibus quae dicuntur mala; et dicit quod tam in *mentibus* Daemonum, quam in *animabus*, quam etiam in *corporibus*, malum non est aliquid existens; sed infirme et debiliter habere propria bona quae eis conveniunt vel totaliter cadere ab habendo, hoc dicitur malum in singulis. Deinde, cum dicit: *sed neque multum* et cetera, ostendit quomodo materiae attribuitur malum; et primo, ostendit veritatem; secundo, excludit obiectionem; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo proponit veritatem; secundo, probat eam; ibi: *etenim ipsa* et cetera. Circa primum, sciendum est quod apud multos antiquorum vulgariter dicebatur quod materia est secundum se mala et hoc ideo quia non distinguebant inter privationem et materiam; privatio autem est non-ens et malum. Unde, sicut Plato, dicebant materiam esse non-ens et ita quidem materiam esse secundum se malum. Sed Aristoteles in I Physic. dicit quod materia non est non-ens nec malum, nisi per accidens, idest ratione privationis quae ei accidit; et hoc est etiam quod hic Dionysius dicit quod *in materia non est malum, secundum quod est materia*; et hoc probat tribus rationibus; quarum prima, sumitur per comparisonem ad formam, quae talis est: materia potest dupliciter considerari: uno modo, ut sub forma existens et sic *habet participationem formae* quantum ad esse substantiale et *pulchritudinis* quantum ad commensurationem et decorem, ad quem operantur etiam accidentia intrinseca et etiam *ornatus* quantum ad exteriora quae ipsam circumstant. Alio modo potest accipi materia prout intelligitur secundum seipsam, praeter praedicta, quasi carens qualitate et omni forma. Et si aliquis dicat quod materia sic accepta sit primum malum, hoc non potest esse: quia primum malum dicunt quod facit omnia mala. *Materia autem secundum seipsam existens sine qualitate et forma* non potest aliquid facere, quia principium agendi est forma per quam aliquid est actu; unumquodque autem agit secundum quod actu est. Similiter etiam neque potest per se pati, secundum quod pati est in abiiciendo aliquid a substantia, prout pati dicitur contrarium a contrario; sed secundum quod pati dicit recipere tantum, sic materiae convenit pati secundum seipsam; manifestum est ergo quod materia non est secundum seipsam mala tamquam primum malum. Secundam rationem ponit ibi: *et aliter; quomodo* et cetera, quae sumitur ex comparisonem ad causam; quae talis est: aut materia *nullo modo est* aut est. Si non est neque in aliquo loco neque per aliquem modum; quod autem non est, *neque bonum neque malum est*. Sequitur ergo quod materia *neque sit bonum neque sit malum*. Si vero materia sit, cum *omnia existentia sint ex bono*, sequitur quod materia sit *ex bono*. Quod autem est ex bono, non est secundum se malum; ergo materia non est secundum se malum. Ad hoc autem ostendendum, inducit divisionem quinque membrorum; circa causalitatem enim rerum oportet alterum istorum quinque dicere: quorum primum est quod *bonum sit causa mali*, permanentis mali; secundum membrum est quod *malum ex hoc ipso quod procedit ex bono*, sit *bonum*; tertium membrum est quod e converso *malum sit effectivum boni*, permanentis boni; quartum membrum est quod *bonum*, eo ipso quod procedit *ex malo*, sit *malum*. Et haec quatuor sunt impossibilia: quia dicere quod bonum sit effectivum mali vel malum boni, est ponere quod unum oppositorum sit causa alterius; dicere vero quod malum sit bonum, aut e converso, est dicere quod opposita sint simul. Quintum membrum est quod si sint *duo principia*, bonum et malum, sic oportet dicere quod ista duo, quae in se sunt distincta, procedant ab uno primo principio, quia ante omnem multitudinem est unitas. Illud autem primum principium oportet esse bonum vel malum et sic redibunt iterum quatuor prima inconvenientia. Si dicatur quod

bonum sit aliquid et malum sit aliquid, oportet ergo dicere quod primum sit bonum; et omne quod est aliquid existens est bonum tamquam a bono principio causatum; et sic materia prima, si sit existens, est secundum se bona tamquam a bono causata. Tertiam rationem ponit ibi: *si autem necessariam* et cetera, quae sumitur ex utilitate materiae, et haec ratio habet quasi tria media, secundum tres utilitates materiae: quarum prima est quod materia est complementum universi; non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia. Et hoc medium tangit dicens quod si aliqui hoc concedant quod materia sit necessaria *ad completionem* totius mundi, *quomodo* potest esse quod materia sit secundum se malum? *Necessarium* enim est diversum a malo: ex hoc enim dicitur aliquid necessarium quod habet ordinem ad bona et ex ipso, habet rationem boni. Secunda utilitas materiae est respectu particularium entium quae ex materia generantur. Et hoc medium tangit dicens: *quomodo bonus*, scilicet Deus *quaedam* entia *deducit ad generationem ex malo*? Quod videtur inconveniens: sicut enim calidum non facit aliquid ex ipsa frigiditate, ita nec bonum facit aliquid ex ipso malo et tamen hoc sequeretur si materia esset secundum se mala. Aut iterum, *quomodo* potest esse malum quod est necessarium ad generationem boni? Hoc enim pertinet ad rationem mali, quod fugiat naturam boni et non inducat ad ipsam. Dicit autem *quaedam ad generationem* deduci ex materia, propter substantias immateriales quae non habent materiam. Tertia utilitas materiae est quod nutrit sustentando formam, unde Plato comparavit materiam nutrici. Et hoc tangit cum dicit: *quomodo materia*, cum sit mala secundum seipsam, potest gignere et nutrire naturam rei generatae, suscipiendo et retinendo formam eius? Malum enim, inquantum huiusmodi, non est generativum aut nutritivum alicuius aut, ut universaliter loquamur, non est effectivum aut salvativum alicuius. Effectivum enim continet sub se generativum sicut minus commune et similiter salvativum continet sub se nutritivum. Efficere autem et salvare pertinet ad rationem boni, unde non possunt convenire malo, inquantum huiusmodi. Deinde, cum dicit: *si autem dicant* et cetera, removet quamdam obiectionem: dixerat enim supra quod corpus non potest dici malum quasi sit causa malitiae ipsius animae. Posset autem aliquis dicere quod licet corpus non faciat malitiam in animabus, tamen materia corporalis attrahit animas ad malitiam, alliciendo eas. Sed ipse dicit hoc non esse verum. Si enim materia esset causa attrahens animas ad malitiam, sequeretur quod hoc ex necessitate faceret: posita enim causa, ex necessitate sequitur effectus, nisi aliquis impediatur. Sed hoc videmus esse falsum: multae enim animarum respiciunt ad bonum, quod non posset esse si materia totaliter attraheret eas ad malum. Unde manifestum est quod malum in animabus non est ex materia, sed ex inordinato motu liberi arbitrii; qui est ipsum peccatum. Si autem aliquis hoc ipsum imputet materiae corporali, inquantum exterius existens allicit aliquo modo et coniuncta animae inclinatur, licet non ex necessitate, non propter hoc removetur quin materia sit secundum se bona; quia aliquid potest esse occasio mali alicuius, quod tamen secundum se est bonum. Hoc est ergo quod dicit, quod si aliqui hoc ipsum dicunt esse ex materia quod anima movetur ad malum, oportet nihilominus dicere quod materia, licet sit instabilis, tamen omnino consequens est, id est consequentiam et ordinem habens in universo et necessaria est formis, quae non possent in seipsis firmari. Quomodo autem malum potest esse necessarium aut id quod necessarium est potest esse secundum se malum? Et notandum quod signanter dicitur instabilis materia, quia inclinari ad materiam, intantum videtur esse malum, inquantum, deserto incommutabili bono, adhaeret commutabilibus bonis. Principium autem mutabilitatis est materia, inquantum est in potentia ad diversa. Nec tamen hoc ipsum quod est in potentia ad diversa, ostendit eam malam; quinimmo per hoc ipsum habet ordinem ad diversa bona, id est ad diversas formas, quae in ipsa firmantur. Deinde, cum dicit: *sed neque hoc* et cetera, ostendit quomodo se habeat privatio ad rationem mali; et dicit quod nec ipsa privatio adversatur bono, agendo contra ipsum secundum propriam virtutem, sed secundum virtutem boni: quia, si sit perfecta privatio, id est quae totum removeat omnino, excludet omnem potentiam et ita erit non potens ad agendum contra bonum. Si autem sit particularis privatio, excludens unam formam et non aliam, habet virtutem agendi non ex hoc quod est privatio, sed ex hoc quod non est perfecta privatio, id est ex forma coniuncta, qua non privatur. Sed si bonum particulariter privetur, nondum est totaliter malum, et si recedat privatio particularis vel quia non sit aliquid privatum vel quia sit totaliter ablatum, sequitur quod natura mali pereat.

Lectio 22

[84865] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 22 Pertractatis principalibus quaestionibus quas supra moverat de malo, scilicet an malum sit aliquid; et unde sit malum; et in quibus sit malum, hic prosequitur alias quaestiones adiunctas; et primo, illam qua quaerebatur: utrum malum causaretur ex bono aut ex aliqua alia causa; secundo,

qua quaerebatur: quomodo providentia compatitur malum; ibi: *quomodo* et cetera; tertio, quaestionem quae quaerebatur: quomodo aliquid existentium desiderat malum; ibi: *non igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, praemittit quasdam considerationes de causa mali per quas solvitur praedicta quaestio; secundo manifestat eas; ibi: *omne* et cetera. Ponit ergo primo tres considerationes: quarum prima est quod ex omnibus colligi potest quod *bonum* procedit *ex una et perfecta causa*, *malum autem* procedit *ex multis particularibus defectibus*. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus, quantum ad omnes partes, est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitudine vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter, ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. Et ideo philosophus dicit in II Ethic. quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter. Deinde, cum dicit: *vidit Deus* et cetera, ponit secundam considerationem quae talis est: quidquid est in mundo, sive bonum sive malum, sic est visum a Deo; omne autem visum, in quantum est visum, est in vidente; et quia Deo convenit nobilissimus modus videndi, qui est videre aliquid per causam, manifestum est quod in Deo, qui videt bona et mala, sunt causae et bonorum et malorum. Sed *causae malorum*, quae *apud Deum* sunt, *sunt ipsae virtutes* quae faciunt *bonum*: eadem enim virtus est quae facit bonum, in quantum est perfecta et quae facit malum, in quantum est deficiens: sicut patet de libero arbitrio, quod est causa boni et mali et, universaliter, omne quod est causa mali est etiam causa alicuius boni. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non sit primum principium: quia *si malum* sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans et habeat potestatem aliqua faciendi et habeat existentiam et habeat causalitatem, dum aliqua facit, quaerendum remanet *unde hoc* habeat: quandocumque enim aliquod unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa: non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus et causae sint multae. Si igitur aeternitas et creatio et potentia et esse et facere communiter conveniant bono et malo, oportet quod hoc procedat ab una causa. *Aut* igitur malum hoc habet a *bono aut bonum a malo aut* ambo *ex aliqua causa* priori; et quid horum verius sit, posterius ostendetur. Deinde, cum dicit: *omne quod est secundum naturam* et cetera, manifestat tres praemissas considerationes; et primo primam; secundo, secundam; ibi: *omnium* et cetera; tertio, tertiam; ibi: *sicut totaliter* et cetera. Primam considerationem, scilicet: quod malum non sit ex aliqua causa determinata, probat tribus rationibus, quarum prima talis est: videmus enim quod omne quod habet causam determinatam aut est a natura aut est ab arte: *omne enim quod est secundum naturam generatur ex aliqua causa determinata*; et similiter quod est secundum artem. *Sed malum non est secundum naturam* neque secundum artem: quia omne quod est secundum naturam est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis, neque est secundum artem: quia omne quod est secundum artem habet aliquam rationem in arte. Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse et in rebus artificialibus malum est etiam inartificiatum esse. Non autem potest dici quod id quod est *contra naturam* sit *in natura* neque quod *ratio* eius quod est inartificiatum, sit *in arte*. Et ita malum non est a natura neque ab arte. Ex quo sequitur quod malum sit sine causa et indeterminatum, sicut non proveniens ex aliqua determinata causa. Secundam autem rationem ponit ibi: *utrum* et cetera, maxime enim videtur quod anima per liberum arbitrium sit causa mali. Unde si anima non sit per se causa mali, videtur quod nihil aliud sit per se causa mali. Quaerit ergo *utrum anima* sit per se *causa malorum* ita quod *omnia* quibus adiungitur impleat *malitia*, sicut *ignis omnia quibus appropinquat* calefacit, quia est per se causa calefaciendi. Et ad huius quaestionis solutionem, proponit duo: quorum primum est quod *natura animae est bona*; secundum est quod anima secundum suas operationes *aliquando* est bona, *aliquando* mala. Primum horum sic probat: si enim detur quod *natura animae* sit mala, *et esse eius malum*, hoc videtur impossibile, quia anima non habet suum *esse nisi ex causa creativa* omnium quam oportet esse bonum; quia producere bonum pertinet ad rationem boni. Quaecumque autem sunt creata *ex bona causa*, *sunt bona*. Nullo modo igitur potest esse quod anima, secundum suam substantiam et naturam, sit mala. Si autem detur secundum membrum, scilicet quod anima sit mala propter suam operationem, hoc non est quasi operatio mala ex necessitate et intransmutabiliter ab anima per se sit causa malae operationis: non enim possent in anima esse virtutes et virtuosus actus, nisi ipsa bono conformaretur. Sic igitur anima non est per se causa mali determinata. Unde *relinquitur* quod *malum* sit magis ex quadam debilitate causae et defectu boni. Tertiam rationem ponit ibi: *bonorum causa* et cetera, quae talis est: *causa bonorum est una*; sed sicut *bono malum est* oppositum, ita et uni multitudo: ergo *causae mali sunt multae* et indeterminatae. *Non quidem* quod mala efficiantur per aliquas *rationes et virtutes* (et dicit *rationes* quantum ad ea quae fiunt per

artem, et *virtutes*, quantum ad ea quae fiunt per naturam), sed causa malorum est totalis defectus, ratione qua dicitur impotentia vel debilitas potentiae quae dicitur infirmitas vel etiam hoc quod aliquid dissimile adiungitur alteri absque debita commensuratione; sicut si calidum adiungitur frigido absque debita commensuratione, sequitur aegritudo. Quod autem aliqua immobiliter et eodem modo perseverent, contingit ex fortitudine causae imprimantis et conservantis. Quia igitur mala proveniunt ex subtractione potentiae et debilitate ipsius, sequitur quod non sint *immobilia neque semper eodem modo se habentia*, sed quod habeant infinitas varietates et quod sint indeterminata; quia quod ex debilitate causae provenit, aliquando accidit sic aliquando aliter, propter hoc quod causa debilis non potest conservare eundem ordinem in causando. Et quia sunt quaedam debilitates, oportet quod portentur *in aliis*, idest sustententur sicut privationes in subiectis et quod habeant subiecta determinata sicut habent causas determinatas. Deinde, cum dicit: *omnium et malorum* et cetera, manifestat secundam considerationem, scilicet quod causae malorum sint virtutes bonum facientes; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod bonum sit principium mali; secundo, ostendit per quem modum; ibi: *malo esse ponendum* et cetera. Quod autem *bonum* sit *principium mali* sic ostendit: semper finis respondet principio activo; ad hoc enim operatur unumquodque quod est conveniens suae naturae, sicut ignis agit ad generationem ignis. Sed *finis omnium malorum est bonum*. Ergo et *principium omnium malorum est bonum*. Quod autem finis malorum sit bonum, sic probat: illud enim finis alicuius est propter quod illud fit; sed quodcumque facit aliquid sive bonum sive malum, facit illud propter bonum et hoc manifestat in his quae faciunt mala de quibus minus videtur; non enim *facimus* mala, nisi ex desiderio alicuius boni; *nullus enim facit ea quae facit, respiciens per intentionem ad malum*: sicut ille qui committit adulterium non allicitur ex inordinatione propter quam adulterium est malum, sed ex delectatione quae est aliquod bonum. Ergo *finis malorum est bonum*; et ita sequitur quod *bonum* sit etiam *malorum principium*. Omne autem quod habet aliquam substantiam habet principium et finem suae substantiae convenientem: quod non potest dici de malo, ut ostensum est. Ergo relinquitur quod *malum* non habeat substantiam, *sed* quod sit privatio *substantiae*, cum sit factum *boni gratia et non gratia sui ipsius*, sicut ostensum est. Sed si ille qui facit malum intendit ad bonum, ut hic dicit, videtur quod non peccet, quia peccatum praecipue ex intentione dependet. Sed dicendum est quod si aliud malum coniunctum bono esset ignoratum, utpote adiunctum ei, raro et in paucioribus intentio quae fertur in bonum esset mala. Sed quando malum adiunctum non latet, utpote semper adiunctum huic bono in quod intentio fertur, aliquo etiam modo fertur in malum, licet non principaliter. Ex quo enim non recusat illud bonum propter malum adiunctum, sequitur quod magis velit illud malum quam carere bono et quod minus velit maius bonum, quo privatur per illud malum, quam minus bonum cui adiungitur malum. Deinde, cum dicit: *malo esse ponendum* et cetera, ostendit qualiter bonum sit principium mali; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, infert conclusionem ex dictis; ibi: *igitur privatio* et cetera. Quia ergo supra ostenderat quod bonum est principium mali, ne aliquis crederet quod sit per se principium eius, ad hoc excludendum dicit quod *malo assignandum est esse per accidens et propter aliud et non quasi ex proprio* et per se *principio*; quod sic probat: quodcumque est *aliud factum et aliud desideratum*, illud quod fit habet causam per accidens: sicut si aliquis fodiens sepulchrum inveniat aurum, dicimus inventionem auri per accidens provenisse. Sed quando aliquis facit malum, aliud est quod fit et aliud quod desideratur sive intenditur: quia illud quod fit apparet esse bonum; quod omnino necesse est, quia *fit boni gratia* omne quod fit, ut ostensum est; sed secundum rei veritatem non est bonum, quia contingit quod aliquis opinatur esse bonum quod non est bonum. Ergo relinquitur quod malum non habeat principium nisi per accidens. Et inde ulterius concludit quod *malum est praeter viam* quia motus qui est via ad non-ens, non per se terminatur ad malum; et iterum est *praeter intentionem* moventis, quia omnis intentio agentis fertur in bonum; et iterum est *praeter naturam*, quia non progreditur ab agente secundum convenientiam suae naturae, cum omne agens agat virtute boni; et ulterius est etiam *praeter causam*, quia non habet causam per se, sed solum per accidens, sive per causam intelligatur principium effectivum sive causa finalis; et sicut est praeter naturam ita est etiam praeter artem. Est etiam *praeter diffinitionem* rationis quae dirigit in operibus artis et *praeter voluntatem* quae manet in eis; et similiter est *praeter substantiam* subsistentem, quia non habet formam per quam subsistat, sed est privatio formae. Si quis obiiciat quod alicui peccanti apparet bonum illud quod facit et sic videtur ex ignorantia peccare omnis peccans et ita a peccato excusari, dicendum est quod huiusmodi error, propter quem opinatur esse bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis qua ignoratur in particulari quod scitur in universali. Ille enim qui in universali scit adulterium esse malum, in particulari iudicat bonum esse nunc adulterare, in quantum praeponderat in sua voluntate bonum delectabile bono honesto, cui opponitur malum

delectationi adiunctum. Unde huius ignorantia magis est ex inordinatione voluntatis quam quod sit causa inordinatae voluntatis. Et propter hoc dicit philosophus in III Ethicor. quod peccat quidem ignorans, sed non ex ignorantia. Unde non excusatur, nec in toto nec in parte. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, infert conclusionem ex dictis, in qua multiplicat rationes mali. Cum igitur malum sit privatio boni dupliciter variari potest: aut ex parte privationis, quia contingit multipliciter aliquid privari; aut ex parte boni, quia multipliciter bonum contingit privari. Concludit ergo quod quia malum non habet subsistentiam, quod sit privatio privans totaliter aliquod particulare bonum, sicut caecitas est malum quia privat totaliter visum; et iterum malum est defectus quando scilicet non totaliter aliquid tollitur, sed deficienter habetur, ut patet in eo qui obscure videt; et est etiam infirmitas quando scilicet non firmiter habetur bonum, etiam si intense habetur: sicut si quis acute videat et tamen non habeat firmum visum, sed facile visus eius destituatur. Tria haec ergo accipiuntur ex parte privationis. Sed ex parte eius quod privatur per malum, primo accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent: scilicet, commensuratio aliquorum ex quibus aliquid componitur, ut sanitas est commensuratio humorum et pulchritudo commensuratio membrorum et, per oppositum, malum est *incommensuratio*, sicut aegritudo et turpitude. Secundum quod pertinet ad rationem boni, est quod actus pertingat ad debitum finem et, per oppositum, dicit quod malum est *peccatum*: nam peccatum dicitur et in natura et in arte et in voluntate, quando actus non pertingit ad debitum finem: sicut cum natura producit partum monstruosum et cum scriptor non facit bonam Scripturam et cum voluntas non facit actum virtuosum. Est etiam de ratione boni quod sit intentum, quia bonum est quod omnia appetunt et, per oppositum, dicit quod malum est *sine intentione*. Et haec tria possunt reduci ad modum, speciem et ordinem, quem ponit Augustinus: nam *incommensuratio* est per privationem modi; *peccatum*, per privationem speciei; hoc autem quod dicit: *sine intentione*, per privationem ordinis. Deinde, ponit ea quae consequuntur communem rationem boni; et primo dicit: *sine pulchritudine*, quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est. Et postea ponit quaedam particularia bona, quae privantur per malum; et dicit quod est *sine vita et sine mente*, idest intellectu *et sine ratione*; et est *imperfectum*, perfectio enim ad rationem boni pertinet; et est *non collocatum*, idest non firmatum in aliquo, firmari enim in aliquo est de ratione boni; et est *sine causa*, ordo enim ad causam est quoddam bonum; et est *indefinitum*, sicut non est propria causa procedens; et est *sine germine*, quasi non habens proprium et per se effectum; et est *vacuum*, idest absque plenitudine; et est *non operans*, quia et ipsa operatio est quoddam bonum et perfectio operantis; et est *inordinatum*, quia etiam ordo ad rationem boni pertinet; et est *dissimile*, quia etiam similitudo quidam ordo est et ad rationem boni pertinens; et est *infinitem*, quia finis est bonum et perfectio uniuscuiusque; et est *obscurum*, idest sine claritate; et breviter *sine omni substantia* et non est *existens* aliquo modo nec in aliquo tempore nec aliquid est malum in quantum est malum. Deinde, cum dicit: *sicut totaliter* et cetera, procedit ad manifestandam tertiam considerationem supra positam scilicet quod malum non est aeternum et causativum quoddam primum principium; et hoc probat dupliciter; primo sic: malum enim eo modo quo aliquid potest facere, potest hoc per bonum sibi adiunctum, quia illud *quod omnino* est *expers boni neque est aliquid neque potest* aliquid. Et hoc sic probat: *si* enim ita est, quod existere et appeti per voluntatem et esse *potens* et esse effectivum pertinent ad rationem boni, *quomodo* illud *quod est bono contrarium*, scilicet malum, *quod est* absque *substantia et operatione et voluntate*, ut supra dictum est, *poterit aliquid* propria virtute? Quasi diceret: nullo modo. Si igitur malum nihil potest per seipsum, sed solum virtute boni, manifestum est quod malum non est primum principium causativum. Secundo, ibi: *non omnia* et cetera, probat idem sic: nos videmus quod *non omnia* sunt *omnibus mala*, nec *eadem omnino* sunt *mala omnibus secundum idem*; malum enim uniuscuiusque opponitur proprio bono eius: *malum enim Daemonis est esse intellectum* non conformem divinae bonitati et malum *animae* est esse *praeter rationem* et malum corporis est esse *praeter* naturalem dispositionem. Non ergo est aliquod malum quod idem sit malum omnibus. Hoc autem oporteret, si esset aliquod primum malum causativum omnium malorum, sicut primum causativum omnium bonorum est omnibus bonum. Patet igitur quod malum non est primum principium causativum.

Lectio 23

[84866] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 23 Soluta prima quaestione de causa mali, hic solvit secundam de providentia, quomodo scilicet mala possint esse, divina providentia existente; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quod non cadit sub providentia, quasi ex providentia causatum; secundo, ostendit quod cadit sub

providentia, quia a providentia ordinatum; ibi: *sed et factis* et cetera; tertio, quod malum non debet esse totaliter per providentiam impeditum; ibi: *et proprie* et cetera. Dicit ergo primo quod *malum*, in quantum *est malum*, non *est existens neque in existentibus*, ut supra probatum est; et cum nihil sit *existentium improvisum*, idest ex divina providentia non causatum, malum non est intentum seu causatum ex divina providentia. Quod autem omnia existentia causantur ex divina providentia et nullum malum sic probat: *nullum* enim est *existentium* quin aliquo modo participet bono; sed de ratione mali est quod sit *defectus boni*. Nullum autem *universaliter existentium privatur* seu deficit a *bono*; proprius autem effectus providentiae videtur esse bonum: hoc enim quilibet providens intendit ut sua providentia ea quibus providet in bono statu constituat. Relinquitur ergo quod *divina providentia* ad omnia existentia se extendit *et nihil existentium est non provisum* a Deo; sed malum intantum non causatum est per providentiam divinam, in quantum non est existens. Deinde, cum dicit: *sed et factis malis* et cetera, ostendit quomodo mala cadunt sub providentia, ut a providentia ordinata; et dicit quod divina providentia bene utitur malis, quandoque quidem ad ipsorum utilitatem in quibus sunt mala; sicut infirmitates corporales vel etiam spirituales, Deo id agente, cedunt in utilitatem eorum qui eas patiuntur; quandoque vero ad utilitatem aliorum, et hoc dupliciter: quandoque quidem ad propriam utilitatem alicuius, sicut est cum ex poena unius alius emendatur; quandoque vero, ad utilitatem communem, sicut cum poena malefactorum ordinatur ad pacem civitatis. Deinde, cum dicit: *et proprie* et cetera, ostendit quod malum non debet esse totaliter per divinam providentiam impeditum; et dicit, quod divina providentia providet unicuique *existentium proprie*, idest secundum proprietatem et conditionem suae naturae. Et ideo non sunt recipienda vana obiecta multorum, qui dicunt quod divina providentia debet et nos invitos inducere ad virtutem. Non enim pertinet ad providentiam quod corrumpat naturam rerum, sed quod servet; *unde*, eo modo, providentia est conservativa *naturae uniuscuiusque* rei; sed *providet* ea quae *per* suam naturam sunt *mobilia*, quasi *per se mobilia*, idest non auferens ab eis quin per se moveri possint; *et* similiter, ea quae sunt *tota* et universalialia et perfecta *et* ea quae sunt *particularia* providet *iuxta proprietatem* naturalem *totius et uniuscuiusque* particularis: et hoc *in quantum natura* eorum quibus Deus providet, *suscipit proportionaliter* sibi, bonitates datas largissima et universali Dei providentia. Et quia rationalis creatura secundum suam naturam defectibilis est et per liberum arbitrium potest deficere, non pertinet ad divinam providentiam ut eius mobilitatem impediat; et similiter, non pertinet ad Dei providentiam ut tantam bonitatem attribuat uni particulari enti sicut toti universo vel rei quae est in inferiori gradu, sicut rei quae est in superiori. *Non igitur existens est malum* et cetera. Hic solvit tertiam quaestionem de desiderio mali; et circa hoc duo facit: primo, ostendit quomodo malum contingit esse in desiderio; secundo, quomodo contingit in cognitione peccare; ibi: *in cognitione autem* et cetera. Circa primum, primo resumit quaedam quae sunt in malo in communi, concludens ex dictis quod *malum* neque *est per se existens neque in existentibus*. Ostensum est enim quod *malum, secundum quod est malum, nusquam est*, idest non est aliquid existens in aliquo; et iterum ostensum est quod hoc, quod aliquid dicitur *fieri malum, non* contingit ex aliqua virtute activa, *sed propter infirmitatem* et defectum virtutis. Secundo, ibi: *et Daemonibus* et cetera, resumit quod dictum est specialiter de malo Daemonum et dicit quod in Daemonibus hoc ipsum quod sunt est bonum et eis est ex bono, scilicet Deo; sed malum invenitur in ipsis ex hoc quod ceciderunt a *bonis propriis*, idest ad quae erant ordinati secundum ordinem suae naturae; et iterum variatio, qua decesserunt ab illa identitate in qua sunt boni Angeli et ab habendo ea quae illi habent; quod nihil est aliud quam infirmitas quaedam perfectionis eis naturaliter convenientis, prout decet Angelos. Tertio, ibi: *et desiderant* et cetera, ostendit quomodo desiderium se habet ad bonum et malum; et dicit, quod Daemones *desiderant bonum in quantum desiderant* bonum naturale quod est *esse, vivere et intelligere*; sed in quantum non desiderant bonum, sed malum, *desiderant non-existent*: quia malum, in quantum malum est non-existent; et hoc ipsum desiderare, sicut non-existent, non est ex perfectione desiderii, sed est quaedam infirmitas et peccatum circa desiderium: sicut enim opinari falsum, est ex infirmitate intellectus, ita desiderare malum est ex defectu virtutis desiderativae. Deinde, cum dicit: *in cognitione autem* et cetera, ostendit quomodo peccatum contingat esse in cognitione; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit propositum; secundo, excludit obiectionem; ibi: *et quidem dicat* et cetera; tertio, epilogat quae in hoc capitulo dicta sunt; ibi: *nunc autem* et cetera. Dicit ergo primo quod sicut peccare in desiderio est quaedam infirmitas desiderii, ita peccare in cognitione, secundum sacra eloquia, dicitur esse infirmum circa duo: primo quidem, circa cognitionem boni quam scire tenetur et quam obliviscitur: si enim aliquis infirmetur in cognitione eius quod scire non tenetur, non est peccatum. Secundo, circa actionem boni, quod quis cognoscit; et quantum ad hunc secundum modum, vituperantur *scientes voluntatem* domini sui *et non facientes*, ut habetur Luc. 12. Et hi sunt

qui audiunt quidem et non possunt se excusare de ignorantia; sed sunt infirmi ad credendum aut ad bonum operandum. Quantum ad primum vero vituperantur in Psalmo 34, illi qui *nolunt intelligere ut bene agant*: quod quidem fit *secundum* quod avertitur voluntas *aut* infirme se habet ad cognitionem boni. Et, ut universaliter dicamus, *malum, sicut multoties dictum est, est* quaedam *infirmitas*, idest debilitas potentiae vel totaliter *impotentia* et quicumque potentiae *defectus aut* circa cognitionem *aut* circa fidem *aut* circa desiderium *aut* circa operationem *boni*. Et loquitur hic de malo culpae, quod circa aliquod horum quatuor necesse est consistere. Deinde, cum dicit: *et quidem dicat* et cetera, movet quamdam obiectionem: potest enim aliquis obiiciendo dicere quod infirmitas non est imputanda, sed condonanda. Parcendum enim est, ut videtur, infirmitati. Si igitur peccatum est infirmitas circa aliquod praedictorum, videtur quod peccatum non sit puniendum. Sed ad hoc respondet aliquis quod talis obiectio bene procederet, si omnino peccanti deesset posse ad bonum. Sed quia unusquisque habet *posse* bene facere *ex bono*, idest ex auxilio Dei, qui *dat omnibus convenientia* ipsis *affluenter* ut dicitur Iac. I, *non est laudabile*, idest, excusabile *peccatum* quod est *aversio et fuga et casus* ab habitu *propriorum bonorum*, quae proveniunt *ex bono*, scilicet Deo. Homo enim se avertit ab auxilio Dei sibi parato et ei imputatur ad culpam quidem peccati; sicut si aliquis infirmus caderet dum nollet uti auxilio manum porrigentis. Sed dicit quod *haec sufficienter secundum* suam *virtutem* dixit in quodam libro quem fecit de iustitia, qui ad nos non pervenit: in quo quidem secundum veritatem sacrae Scripturae reprobavit sophisticas rationes eorum qui contra divinam iustitiam iniuste et mendaciter loquuntur. Deinde, cum dicit: *nunc autem* et cetera, epilogat ea quae dicta sunt in hoc capitulo; et dicit quod *nunc* in isto capitulo *sufficienter* laudavit, *secundum* suum posse, *bonum sicut vere amabile*, ubi tractavit de amore; *et sicut principium et finis omnium*, in principio, ubi dixit de effectu boni: in quo manifestatur quasi quidam circulus in existentibus, dum habent idem principium et finem, scilicet bonum; et ostensum est etiam ibi quod Deus informat *non existentia* in actu sed in potentia; et quod Deus *omnium bonorum* est *causa*; et quod *non* est *causa malorum*; et quod sua *providentia* est *perfecta* datrix omnis *boni*; et quod supergreditur tam *existentia* quam *non existentia*; et quod *mala* quae dicuntur *secundum privationem*, ordinat in *bonum* quod est *desiderabile omnibus et diligibile*; et *quaecumque alia* demonstrata sunt, secundum veritatem in praecedentibus, sunt vera.

Caput 5

Lectio 1

[84867] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 1 Postquam Dionysius tractavit de bono in 4 capitulo, hic in 5 determinat de ente; de quo determinat primum post bonum, quia bonum quodammodo ad plura se extendit, ut Platonicus dixerunt: nam etiam non existens actu, quod est ens in potentia, ex hoc ipso quod habet ordinem ad bonum, habet rationem boni; sed causalitatem entis participat quando fit ens actu. Et quia quidam ponebant res fieri in actu, secundum aliquod exemplum alicuius formae praexistentis, ideo in capitulo de ente, determinat etiam et de exemplis ad quae sunt entia, ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in duas partes: in prima, praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositam intentionem; in secunda, prosequitur de causalitate primi entis; ibi: *quoniam autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, manifestat suam intentionem; secundo, excludit errorem; ibi: *non autem* et cetera; tertio, respondet cuidam obiectioni; ibi: *et quidem* et cetera. Dicit ergo primo quod a consideratione boni *transeundum est nunc ad* veram laudem Dei secundum quod a sanctis theologis nominatur ut *vere* existens. Sed hoc praescire oportet quod *non est* in praesenti sermone *intentio* quod ipsa supersubstantialis substantia Dei, *secundum quod* in seipsa supersubstantialiter existit, manifestetur, idest ut cognoscatur Dei essentia, *hoc enim* sermone explicari non potest nec nostra cognitione capi: quidquid enim intellectus noster apprehendit, minus est quam Dei essentia et quidquid lingua nostra loquitur, minus est quam esse divinum nec potest divina essentia manifestari perfecte unicuique intellectui creato ita quod eam comprehendat; sed excedit ipsam unionem intellectus beatorum, qui essentiam Dei vident per unionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam: quamvis enim videant hoc ipsum quod Deus est, non tamen est tanta perfectio visionis, quanta est perfectio ipsius esse divini et quanta est perfectio visionis qua Deus se videt. Non est ergo praesentis intentionis ut manifestetur ipsa Dei essentia, per quam omnia substantificantur, secundum quod in se est, sed quod laudetur processus essendi a divino principio in *omnia existentia*. Quolibet enim divino nomine manifestatur aliquis processus alicuius perfectionis a Deo in existentia et secundum quod de Deo dicitur est supra omnia entia. Sicut nomen *boni* manifestat omnes processus universalis essentiae rerum et extendit se

tam *ad existentia*, quam *ad non existentia*, inquantum non existentia habent aliquid boni, prout sunt in potentia ad esse. Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, *est super omnia existentia*. Nomen vero *vitae extenditur ad omnia viventia* et secundum quod de Deo dicitur, *est super omnia viventia*. Nomen vero *sapientiae* significat processum qui extenditur *ad omnia intellectualia et rationalia et sensibilia*, quia etiam ipse sensus, inquantum est cognitio quaedam, est participatio divinae sapientiae, cum tamen divina sapientia sit *super omnia ista*. Ad hoc ergo tendit iste *sermo* ut exponat Dei nomina secundum quod sunt manifestativa divinae *providentiae*, per quam perfectiones rebus attribuuntur. *Non enim promittit* sermo iste quod narret istam Dei supersubstantialem *bonitatem et substantiam et vitam et sapientiam*, secundum quod in seipsa supersubstantialiter existit super omnia quae in creaturis inveniuntur; unde de sapientia Dei dicitur Iob 28, quod *abscondita est ab oculis omnium viventium*. Intentio ergo praesentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa *omnium bonorum*; et nomine existentis, secundum quod *facit* omnem *substantiam*; et nomine vitae, secundum quod *vivificat* omnia; et nomine sapientiae, secundum quod dat sapientiam. Deinde, cum dicit: *non autem* et cetera, excludit errorem quorundam Platoniorum qui universales effectus in intelligibiliore causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse, dicebant suam causam esse ipsum bonum quod effundit bonitatem in omnia, et sub ea ponebant aliam causam quae dat vitam et sic de aliis et huiusmodi principia dicebant deos. Hoc ergo excludit ipse Dionysius, dicens quod praesens sermo *non dicit aliud principium esse ipsum bonum et aliud ipsum existens et aliud vitam et aliud sapientiam*. *Neque* dicit praesens sermo esse *multas causas et diversas deitates productivas diversorum*, quorum quaedam sunt *excedentes* et quaedam inferiores, secundum omnes processus perfectionum in creaturis. Et omnia nomina quae hic exponuntur, dicit praesens sermo, esse unius principii, et aliquod nomen esse quod manifestat totam providentiam Dei, universaliter, scilicet nomen boni; quaedam vero manifestant divinam providentiam, quantum ad aliquos determinatos effectus vel magis universales vel magis particulares, sicut ens, vivens et sapiens et huiusmodi. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, solvit quamdam obiectionem; et primo, ponit eam quae talis est: cum ipsum esse excedat *vitam et vita excedat sapientiam*, unde est quod *viventia* supereminet *existentibus* et *sentientia viventibus* et *rationalia* sentientibus, *et mentes*, idest intellectus angelici, *rationalibus* creaturis, idest hominibus *et magis sunt circa Deum* et quasi magis assimilatae ei *et magis ei appropinquant* secundum dignitatem naturae, cum tamen oporteat *ea quae maiora dona participant a Deo, esse meliora et supereminere aliis quae minora dona participant?* Secundo, ibi: *sed si* et cetera, solvit praemissam obiectionem; et dicit quod *sermo* praedictae obiectionis recte *se haberet, si ea quae sunt intellectualia supponeret esse aliquis non existentia vel non esse viventia*; tunc enim sicut esse praeemineret vitae et vita sapientiae, ita existentia praeeminerent viventibus et viventia sapientibus. Sed *divinae mentes* Angelorum non carent esse, quinimmo habent excellentius *super alia existentia* creata et habent vitam *super alia viventia et intelligunt et cognoscunt super* cognitionem sensus animalium et rationis humanae; et quantum ad ordinem ad bonum, *super omnia existentia desiderant pulchrum et bonum*; et non solum magis desiderant, quasi perfectius ordinatae in ipsum, sed *eo magis participant*, perfectiorem bonitatem actu habentes. His enim duobus modis, bonum in creaturis invenitur: aut secundum participationem actualem boni aut secundum ordinem ad bonum, sicut supra dictum est in 4 cap. quod bonum se extendit etiam ad non-ens actu. Unde rationabiliter substantiae angelicae *magis sunt circa bonum* divinum per quamdam appropinquationem ad ipsum, quasi abundantius *ipso* divino bono *participantes*, quasi *possidentes* ab eo plura *et maiora* bona quam alia: plura quidem, quia habent intelligentiam quod multa non habent; maiora vero, quia ipsum esse et vivere quod alia habent, perfectius ab Angelis possidetur. Et similiter etiam *rationalia*, scilicet homines, supereminet *sensibilibus*, idest brutis animalibus, quia praeabundant eis in ratione quam prae eis possident; et quaedam, sicut animalia bruta, superant alia, ut plantas, in sensibili; et alia, scilicet plantae, superant cetera corpora inanimata in vita. Et universaliter hoc verum dici potest quod illa quae *magis* participant ipso *uno*, quod est Deus, *et infiniti doni Deo* qui donativus est affluenter omnibus, ut dicitur Iac. I, propinquiora sunt Deo et magis ei similia *derelictis*, idest his quae exceduntur. *Quoniam autem* et cetera. Praemissis quibusdam quae erant necessaria ad praesentem intentionem, hic, Dionysius accedit ad exponendum nomen entis, secundum quod de Deo dicitur. Et quia, sicut iam dixit, non est suae intentionis ineffabilem Dei essentiam manifestare secundum quod in se est, sed secundum quod nomen entis, de Deo dictum, manifestat processionem essendi a Deo in creaturas; ideo primo ostendit processum essendi universalem in omnia; secundo, ostendit quod a divino esse effluunt etiam singula in speciali; ibi: *et ex eadem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit omnia existentia universaliter esse a Deo; secundo,

ostendit omnia in ipso esse; ibi: *et est ex ipsa* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit divinum esse universalem causalitatem respectu omnium existentium; secundo, ostendit quod ex ipso esse, Deus proprie magis denominatur, ibi: *et ante alias* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit de quo est intentio; secundo, prosequitur propositum; ibi: *quod totius* et cetera; tertio, epilogat; ibi: *resumentes* et cetera. Dicit ergo primo: quia de praemissis dictum est, quorum cognitio praexigebatur ad praesentem intentionem, debemus laudare ipsum bonum, quod est Deus, *sicut in se vere existens et sicut faciens substantiam omnium existentium*. Deinde cum dicit: *quod, totius* et cetera, prosequitur propositum, et circa hoc tria facit: primo, ostendit quod Deus est causa omnium quae ad esse pertinent; secundo, quod omnia ei quodammodo conveniunt, ibi: *etenim* et cetera; tertio, quod omnia ab eo removentur, ibi: *et neque* et cetera. Dicit ergo primo quod ipsum bonum quod est Deus, *secundum* suam supereminentem *virtutem*, est *causa substantificatrix* omnium substantiarum, et creatrix omnium existentium, quia scilicet non producit substantias ex aliquo praexistente, sed simpliciter omne existens ex virtute ipsius provenit. Deinde, enumerat ea quae ad esse pertinere videntur: et primo, ponit duo universalialia: scilicet existens et mentem, idest intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et propter hoc, Dionysius hic dixit, quod Deus est et ipsius *existentis causa* creatrix et ipsius *mentis*. Deinde, ponit ea quae pertinent specialiter ad ipsas substantias existentium; in quibus tria possunt considerari: quorum unum est ipsum singulare, quod in se actu complectitur principia et universalialia et individualialia ut Socrates vel Plato; et quantum ad hoc, dicit: *personae*. Secundum vero est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur universalialia principia in actu, singularialia autem in potentia: homo enim dicitur qui habet humanitatem, absque praecisione individualium principiorum; et quantum ad hoc dicit: *substantiae*. Tertium vero est ipsa essentia generis vel speciei, ut significetur nomine humanitatis (in quo quidem nomine comprehenduntur sola principia) speciei ratio: nullum enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, nisi praecise significet hoc quod homo est homo. Nullum autem individualium principiorum est huiusmodi; unde in nomine humanitatis, non includitur nec actu nec potentia, aliquod individuale principium; et quantum ad hoc dicit: *naturae*. Ad rationem autem essendi pertinet primo quidem substantia rei, de qua iam dictum est, secundo vero ipsa mensura durationis rerum; et quantum ad hoc subdit quod Deus est *principium et mensura saeculorum*. Dicitur autem saeculum mensura durationis uniuscuiusque rei. Unde unum saeculum dicitur tempus quo una generatio hominum durare potest vel quo solet durare communiter memoria factorum humanorum; unde, spatium mille annorum a quibusdam saeculum dicitur. Manifestum est autem quod a Deo praefigitur mensura durationis uniuscuiusque rei et ideo dicit quod est principium in quolibet genere et est mensura eorum quae sunt in genere illo, sicut unitas numerorum et tonus in melodiis. Ipsum ergo divinum esse est mensura omnium saeculorum, non quidem adaequata, sed excedens. Et consequenter exponit in speciali, quomodo sit principium saeculorum. Dupliciter enim aliqua existentia durationem habent: quorundam enim esse subiectum est mutationi; et horum duratio tempore mensuratur, et quantum ad hoc, dicit: *et quod facit esse tempora*. Quorundam vero esse non subiacet mutationi et horum duratio aevo mensuratur; et quantum ad hoc, dicit: *et facit aevum existentium*. Sicut enim se habet tempus ad motum, ita se habet aevum ad ipsum esse; et ideo subdit quod Deus causaliter est *tempus eorum quae fiunt* et ipse est *esse causaliter omnibus quocumque modo existentibus*; in quo excludit opinionem Platoniorum qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo. Tertio, ad rationem essendi pertinet generatio quae est mutatio ad esse; et ideo subdit quod Deus est *generatio causaliter omnibus quocumque modo generatis*, quia ipse omnibus generationem tribuit ut dicitur Esa. ult. 66. Et sic patet quod ex ipso primo existente, quod est Deus, causatur et aevum quod est mensura essendi; et substantia, quae est per se existens; et omne existens quocumque modo; et iterum, ex Deo causatur quod est mensura motus et ipsa generatio et id quod generatur, et non solum ipsa existentia causantur a Deo, sed etiam quaecumque sunt in existentibus, ut partes et proprietates naturales et ea quae quocumque modo vel insunt, ut accidentia, vel substantia, ut substantiae. Deinde, cum dicit: *etenim Deus* et cetera, ostendit quod omnia conveniunt Deo, quodam modo. Ad cuius evidentiam considerandum est quod omnis forma, recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde, hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem

essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse *non est existens quodam modo*, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite *accepit in seipso totum esse et praeaccepit*, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur. Et ideo dicitur I Timoth. I: *rex saeculorum*, quia *in seipso* habet totum *esse* et omnem substantiam et omnia existentia et iterum sicut *circa* ipsum, in quantum ex eo derivantur. Deinde, cum dicit: *et neque erat* et cetera, ostendit quod omnia ab eo removentur, quantum ad illum modum quo creaturis conveniunt; et dicit quod ipse *non erat*, quasi aliquid de suo esse in praeterito dilapsum sit; *neque erit*, quasi aliquid de suo esse expectetur in futurum; et hoc ideo, quia ipse *non est factus*, solum autem illorum esse per praeteritum et futurum variatur, quae contingit fieri; neque etiam ei contingit quod generetur in praesenti vel in futuro ad modum generationis temporalis; et quod plus est, *neque est*, secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia eius esse tempore non mensuratur, *sed ipse est esse existentibus*, non quidem ita quod ipse Deus sit esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo Platonici utebantur qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum compositiva per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit quod *non solum existentia* sunt ex Deo, *sed etiam ipsum esse existentium est* ex Deo, qui est *ante saecula*; et dicitur esse ante saecula quia est *aevum aevorum*, idest mensura omnium dimensionum. Deinde, cum dicit: *resumentes* et cetera, colligit ea quae dicta sunt et dicit resumendo quod omnia existentia et mensurae essendi habent *esse a praeexistente*; *et omne aevum et tempus*, quae sunt durationes, sunt *ex ipso* et ipse *est principium effectivum et causa finalis omnis saeculi et temporis et cuiuslibet quocumque modo existentis*; *et iterum omnia ipso participant*, sicut prima forma exemplari; *et non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed et quantum ad totum esse et durationem*, quod manifestat cum dicit: *et a nullo existentium recedit*: aedificatore enim recedente, domus remanet, quia est causa domus quantum ad fieri et non quantum ad esse, sed si Deus ab effectu recederet, effectus non remaneret, quia est causa ipsius esse. Et quia causa praeeminet effectibus, *ipse est ante omnia et omnia consistunt in ipso*, Colos. I, sicut effectus virtute praeexistunt in causa; et universaliter, quidquid quocumque modo est, praeexistit in primo ente, scilicet Deo et quantum ad esse quod habet in intellectu et quantum ad conservationem sui esse. Deinde, cum dicit: *et ante alias* et cetera, ostendit quod ens dictum de Deo, signat processum existentium a Deo; et ostendit quod hoc nomen ens, vel qui est convenientissime de Deo dicitur. Ostendit autem hoc duabus rationibus; quarum secunda incipit ibi: *etenim praeesse* et cetera. Prima ratio talis est: si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis. Hoc est ergo quod dicit, quod ipsum *esse propositum* est creaturis ad participandum *ante alias* Dei participationes. Quaecumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum; sed per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quamcumque aliam perfectionem: *et ipsum per se esse est seni*, idest primum et dignius *eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse*. Considerandum autem hic occurrit, quod hic dicatur per se esse vel per se vita et huiusmodi. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares qui participant humanitatem, composuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit; consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus, sicut supra dixit. Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest: uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis; et istam expositionem ponit infra in 6 cap. Hic autem per se vitam accepit pro vita quae inest

viventibus: loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio. Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant ipso esse*, sed, quod *magis* est, *omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi *quibus existentia participant, participant ipso per se esse*: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod *Deus convenienter, principalius* prae omnibus *aliis* nominibus, *laudatur sicut existens*, quasi *ex digniore donorum* suorum. Et quod principalius sic laudetur, patet Exod. 3, ubi dicitur: *qui est misit me ad vos*. Deinde, cum dicit: *etenim praeesse* et cetera, ponit secundam rationem quae talis est: si alia causa nominetur a suo effectu, oportet quod principalius nominetur Deus per ipsum esse a primo effectu per quem omnia fecit; huiusmodi autem est ens; ergo principalius nominatur Deus per ipsum esse. Hoc ergo est quod dicit quod ipse Deus *praeesse et superesse* praehabet et superhabet. Hic ergo considerandum est quod dupliciter unum potest alteri praeferi, scilicet: quantum ad hoc quod habetur et quantum ad modum habendi, sicut unus homo qui habet maiorem scientiam quam alius, praefertur ei quantum ad quantitatem eius quod habetur. Sed Angelus in sapientia praefertur homini, non solum quantum ad quantitatem sapientiae, sed etiam quantum ad modum habendi, quia homo habet rationaliter, Angelus vero intellectualiter et sic utroque modo excedit, scilicet et quantum ad id quod habet et quantum ad modum habendi. Quantum autem ad id quod habet, excedit dupliciter, scilicet: secundum ordinem, quia prius habet esse et propter hoc dicit *praeesse*, et quantum ad dignitatem, quia excellentius esse habet et propter hoc dicit *superesse*. Et similiter quantum ad modum habendi potest intelligi ratio ordinis et dignitatis et ideo dicit: *praehabens et superhabens*. Sic igitur, Deus, eminentius esse habens ex seipso, per quamdam similitudinem inter alios effectus prius fecit esse quod est, idest *ipsum secundum se esse, et per ipsum esse fecit subsistere* omnia quaecumque sunt: per hoc enim unumquodque est causatum a Deo, per suum esse ex Deo et non solum alia existentia causata participant esse, sed etiam ipsa *principia existentium participant esse*, inquantum *sunt et principia sunt*. Et primum competit eis esse secundum se et *postea* quod sint *principia* aliorum. Etiam si aliquis velit dicere, secundum opinionem Platoniorum, quod per se vita, idest vita quaedam separata sub Deo, sit *principium viventium*, inquantum sunt *viventia et similia*, *per se* similitudo et similiter de omnibus aliis participantibus, *quaecumque participant hoc* vel illo vel *ambobus vel multis*, semper *invenies* quod huiusmodi, licet participantur ab aliis, tamen ipsa etiam participant *ipso esse*, et primo intelliguntur ut *participantes esse*, quam quod sint principia aliorum, per hoc quod ab aliis participantur. Potest autem et hoc intelligi, secundum quod per se vita intelligitur ipsa vita quae inest viventibus, quae est formale viventibus principium et similiter de aliis. Ergo *si ista* quae sunt principia aliorum, non *sunt* nisi per participationem *essendi*, *multo magis ea quae participant ipsis*, non sunt nisi per participationem ipsius esse. Et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat. Ex quo concludit principale intentum et dicit quod Deus, qui est *per se bonitas* et primo *proponens* idest tribuens rebus creatis hoc *donum* quod est *per se esse*, *laudatur* hoc nomine, quod est quasi a *digniore et prima* suarum participationum. Et *ex ipsa et in ipsa est ipsum esse* et cetera. Postquam Dionysius ostendit quod omnia existentia universaliter sunt a Deo, hic intendit ostendere quod omnia universaliter sunt in ipso; et circa hoc duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo quod non solum *ex ipsa* Dei bonitate, sed etiam *in ipsa* est *ipsum* per se *esse*, quod est Dei participatio *et omnia principia existentium et omnia existentia*, tam substantiae quam accidentiae *et omnia quocumque modo continentur sub esse*, sicut entia imperfecta, ut ens in potentia et motus et alia huiusmodi. Et ne aliquis crederet quod ista hoc modo sint in Deo sicut in seipsis, consequenter hoc excludit. In seipsis enim omnia causata sunt finita, in Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia; et ideo dicit: *et hoc incomprehensibiliter*. Iterum, in seipsis oppositionem habent et diversitatem, in Deo autem coniunguntur simul; et ideo dicit: *et coniuncte*. Iterum, in seipsis habent multitudinem, in Deo autem sunt unum; et ideo addit: *et singulariter*, idest unite. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, probat propositum; et primo, per exempla; secundo, per rationem; ibi: *principium* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit exempla; secundo, per exemplum arguit; ibi: *nihil igitur* et cetera. Circa primum, proponit quatuor exempla: quorum

primum est de unitate et numero; et dicit quod *numerus uniformiter praeexistit in unitate*, quia unitas virtute est omnis numerus, ut Boetius dicit in arithmetica. Dicit autem: *uniformiter*, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est; unde numerus in unitate est existens in ea per modum unitatis et hoc est quod dicit: *uniformiter*. Iterum dicit: *unitas habet in seipsa omnem numerum*, quia omnes proprietates omnium numerorum aliquo modo inveniuntur in unitate: sive enim accipiam numeros quadratos sive cubicos sive quascumque alias figuras numerorum, in qualibet dispositione numerorum, invenitur unitas prima. Et iterum, considerandum est quod omnis numerus in ipsa unitate est unus, sed quanto magis recedit ab unitate, tanto magis distinguitur et in multitudinem deducitur. Secundum exemplum ponit de centro et dicit quod *in centro omnes lineae* quae deducuntur ad circumferentiam, simul existunt sicut in principio communi; et illud *signum*, idest punctum quod dicitur centrum, *habet in seipso uniformiter, omnes lineas* coniunctas et sibi *invicem et principio a quo processerunt*, quia sicut ab uno producuntur in multitudinem, ita eorum multitudo terminatur ad centrum, sicut ad terminum. Et considerandum est quod lineae quae *in ipso centro uniuntur perfecte, parum* recedentes a centro, *parum* distant ab invicem; et hoc *simpliciter* dicendum est quod *in quantum sunt centro propinquiores, in tantum et ipsi centro et sibi invicem magis uniuntur*; quanto vero magis distant a centro, tanto etiam magis distant *a se invicem*, sicut etiam est de numero qui quanto magis recedit ab unitate, tanto magis multiplicatur. Tertium exemplum ponit de natura universali, quae, secundum Platonem, est aliqua substantia separata; secundum Aristotelem vero, est aliqua virtus primi corporis naturalis. Utrolibet autem modo accipiatur natura universalis, manifestum est quod in universali natura omnium naturalium adunantur rationes cuiuslibet naturae particularis, non per modum confusionis, sicut adunantur lapides in acervo, sed per modum unionis cuiusdam: sicut si dicamus quod rationes generabilium virtualiter consistunt in sole et omnes rationes membrorum virtualiter existunt in semine. Quartum exemplum ponit de anima, quae est causa corporis et sicut efficiens et sicut forma et sicut finis ut dicitur in II de anima; et sic in anima, sicut in causa communi, praeexistunt omnes virtutes partium animalis, quibus toti corpori praevideatur. Omnes enim virtutes radicanter in anima sicut in communi radice. Ex his igitur exemplis, concludit ulterius quod nos possumus ex praemissis sicut ex quibusdam similitudinibus *obscuris*, idest deficientibus a divina repraesentatione, ascendere *ad universalem causam omnium* per similitudinem causarum particularium, ut sic, *oculis* mentis transcendendo omnia mundana, contemplemur *omnia* simpliciter esse in Deo, qui est *omnium causa* et quod ea quae sibi sunt *invicem contraria*, prout sunt in suis naturis, in Deo praeexistunt simpliciter *et unite*. Quae enim est proportio particularis causae ad suos effectus, eadem est proportio universalis causae ad omnia. Deinde, cum dicit: *principium* et cetera, probat idem per rationem, per quam praedicta probatio confirmatur. Omnia enim multa quae sunt ex uno principio, praeexistunt unite in principio primo. Sic igitur patet quod omnia sunt in Deo unite, cum ipse sit principium omnium. In hac autem Dei causalitate, primo ponit ea quae pertinent ad ipsum esse; et dicit quod a Deo est *ipsum esse rerum et omnia existentia, quocumque modo* sint. Ad esse autem pertinet et principium essendi et finis, quia in omnibus existentibus inveniuntur; et ideo dicit quod ab ipso est *omne principium et omnis finis*. Secundo, ponit ea quae pertinent ad vitam; et dicit quod ex Deo est *omnis vita et immortalitas*, quae est indeficientia vitae. Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia*. Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo et omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis. Quarto, ponit ea quae pertinent ad virtutem; et dicit quod ex Deo est *omnis virtus*. Ad virtutem autem pertinet quod aliquis conservetur a nocivis et quantum ad hoc dicit: *omnis custodia*, et quod firmetur in his quae ei conveniunt et quantum ad hoc dicit: *omnis collocatio*, et quod diffundat ea quae quis habet et quantum ad hoc dicit: *omnis distributio*. Quinto, ponit ea quae pertinent specialiter ad cognitionem; unde dicit: *omnis intellectus* quantum ad Angelos; *omnis sermo*, idest ratio quantum ad homines; *omnis sensus* quantum ad animalia; *omnis habitus* quo perficitur ratio cognoscitiva vel appetitiva. Sexto, ponit ea quae pertinent ad corporalia; et dicit: *omnis statio*, idest quies; et *omnis motus*. Septimo, ponit ea quae pertinent ad unum; et dicit: *omnis unitio*, universaliter; *omnis concretio* quantum ad unionem corporum; *omnis amicitia* quantum ad unionem affectuum; *omnis concordatio* quantum ad unionem conceptionum et sententiarum. Ultimo, ponit ea quae pertinent ad multitudinem; et dicit: *omnis discretio*, idest distinctio; et *omnis diffinitio*, idest determinatio uniuscuiusque: unumquodque enim determinatur in se per hoc quod est ab aliis distinctum. Et non solum ista sunt a Deo, sed *quaecumque alia* pertinent ad esse quibus entia informantur.

Lectio 2

[84868] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 2 Postquam Dionysius ostendit Deum universalem omnium causam essendi, hic ostendit quod est causa omnium particularium entium, secundum quod sunt in propriis naturis; et dividitur in partes tres: in prima, ostendit propositum; in secunda, determinat de exemplaribus; ibi: *exemplaria autem* et cetera; in tertia, epilogat quae supra dicta sunt; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit proprias naturas rerum esse a Deo; secundo, infert corollarium ex dictis; ibi: *et propter hoc* et cetera; tertio, manifestat per exemplum; ibi: *si enim noster sol* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit omnes gradus entium a Deo esse; secundo, quod etiam ipsum esse commune est a Deo; ibi: *et quasdam* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, distinguit gradus entium, dicens eos esse a Deo; secundo, subiungit gradus supremorum entium; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, distinguit gradus inferiorum entium; ibi: *et animae* et cetera. Dicit ergo primo quod *ex universali causa omnium* quae Deus est, *sunt substantiae Angelorum*, Deo similium quae sunt *intelligibiles*, inquantum sunt immateriales et sunt *intellectuales*, inquantum habent virtutem intelligendi se et alia, et iste est primus gradus substantiarum, quae nec corpora sunt, nec corporibus unita. Secundus gradus est substantiarum quae non sunt corpora, sed corporibus unita sunt; et quantum ad hoc dicit: *et animarum*. Tertius gradus est substantiarum corporalium; et quantum ad hoc dicit: *et omnis mundi naturae*. In quarto gradu entium, sunt accidentia quae sunt in novem generibus. Quintus gradus est eorum quae non sunt in rerum natura, sed in sola cogitatione, quae dicuntur entia rationis, ut genus, species, opinio et huiusmodi; et quantum ad hos duos gradus dicit quod a Deo sunt *quocumque modo* aliqua dicantur *inesse aliis*, sicut accidentia *aut esse secundum cogitationem*, sicut entia rationis. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, distinguit gradus supremorum entium, idest Angelorum qui in tres partes distinguuntur. Quantum ergo ad Angelos supremae hierarchiae, dicit quod *ab ipsa* universali causa omnium et etiam *in ipsa habent et esse* et conformitatem ad Deum, *virtutes* angelicae supremae hierarchiae, quae sunt *sanctissimae* propter perfectam coniunctionem ad Deum *et provectissimae* propter altitudinem qua aliis super eminent et sunt *collocatae* quasi *in vestibulis supersubstantialis* divinae Trinitatis: est enim sententia Dionysii, ut patet in XIII cap. angelicae hierarchiae quod Angeli supremae hierarchiae ad exteriora non mittuntur et sic in abscondito altissimae divinae contemplationis constituti, semper assistere dicuntur, ad similitudinem ministrorum qui cum rege semper morantur, in domibus eius excubantes. Quantum vero ad Angelos secundae hierarchiae, dicit quod virtutes angelicae mediae hierarchiae, quae praedictis virtutibus subiiciuntur, *subiecte*, idest inferiori modo, a Deo esse habent. Quantum vero ad Angelos infimae hierarchiae, angelicae virtutes habent esse a Deo, *extreme*, idest infimo modo. Sed extremum et infimum dicitur in Angelis per comparisonem ad superiores, sed per comparisonem ad nos, sunt supermundanae et super modum rerum mundanarum Dei bonitatem participant. Deinde, cum dicit: *et animae* et cetera, distinguit quosdam gradus in inferioribus, scilicet in animabus et in corporalibus substantiis; et hoc dupliciter: primo, secundum ordinem qui est inter esse et bene esse; et hoc est quod dicit quod *animae et omnia alia existentia*, infra animas, *habent esse et bene esse* et denominantur *existentia et bene existentia*, inquantum *habent esse et bene esse* a primo ente et inquantum sunt in primo ente et entia et bene entia; et hoc, *secundum eandem rationem*, secundum quam dicuntur haec de Angelis. Secundo, ostendit gradum in istis quantum ad progressum essendi: huiusmodi enim incipiunt esse ex ipso primo ente, sicut ex primo principio; et in ipso primo ente custodiuntur, idest conservantur, sicut in primo principio quod est causa non solum faciens, sed et conservans in esse et ad ipsum primum ens terminantur omnia sicut ad ultimum finem. Huiusmodi autem gradus attribuuntur substantiis inferioribus, inquantum sunt mutationi subiectae, per quam esse incipiunt et meliorantur, secundum processum de esse in bene esse. Deinde, cum dicit: *et quasdam* et cetera, ostendit quod Deus est causa ipsius esse communis; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod ipsum esse est omnibus commune; secundo, ostendit qualiter ipsum esse commune se habeat ad Deum; ibi: *et ipsum* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus *distribuit superioribus substantiis quasdam* nobiliores proprietates *essendi*, per quas superiores substantiae, vocantur *aeternae*, quasi semper existentes, secundum illud Psalmistae: *elevamini portae aeternales*. Dicuntur autem aeternae quia, quantum ad aliquid, aeternitatem participant: non quia semper fuerunt, sed quia, ex quo fuerunt, numquam desinunt esse. Et licet huiusmodi *dignitates essendi* superioribus tantum substantiis conveniant, tamen hoc ipsum quod est *esse*, *ab omnibus existentibus non derelinquitur*, quia nihil potest dici existens nisi habeat esse. Deinde, cum dicit: *et ipsum* et cetera, ostendit quomodo esse se habeat ad Deum; et dicit quod *ipsum esse* commune est ex primo ente, quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem,

quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit quod ipsum *esse commune est ipsius Dei*, tamquam ab ipso dependens, *et non ipse Deus est esse*, idest ipsius esse communis, tamquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum; et hoc est quod dicit, quod *esse commune est in ipso Deo* sicut contentum in continente *et non e converso ipse Deus est in eo quod est esse*. Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius; et hoc est quod dicit quod *esse commune habet ipsum* scilicet Deum, ut participans similitudinem eius, *non autem ipse Deus habet esse*, quasi participans ipso esse. Et ex hoc patet quod ipse Deus est ipsius esse creati *aevum* et duratio eius, hoc est durationis ratio et est etiam *principium* eius *et mensura*; ita tamen quod ipse est *existens ante omnem substantiam et ante omne ens et ante omne aevum* et non solum est ante, duratione vel ordine, sed etiam causalitate, quia est *omnium substantificator*, sicut causa subsistendi omnibus, est *principium* essendi omnibus *et medietas*, secundum quod duratio et processus omnium est ab eo et est etiam *finis* in quem omnia tendunt. Deinde, cum dicit: *propter hoc* et cetera, infert conclusionem ex dictis; et dicit quod, *propter hoc* quod Deus est principium omnibus, in sacra Scriptura ipse Deus *qui vere praeexistit* omnibus, multipliciter *laudatur secundum omnem rationem existentium*. Dicitur enim de eo, quod *erat et est et futurus est*, per quod intelligitur *quod factum est*, idest praeteritum et quod *fit*, idest praesens et quod *fiet*, idest futurum. Quod quidem non est intelligendum quasi esse divinum subiaceat tempori, sed per hoc significatur his qui possunt intelligere divina, *ut decet secundum Deum*, quod omne esse, secundum quamcumque rationem essendi, *supersubstantialiter* existit in eo, qui omnium existentium est causa: non enim esse suum est finitum per aliquam naturam determinatam ad genus vel speciem, ut possit dici, quod est hoc et non est illud, ut sunt determinatae etiam substantiae spirituales; neque etiam per locum, ut possit dici quod est hic et non est ibi, sicut accidit in corporibus, sed ipse quasi *omnium causa est omnia*, idest omne esse in se praehabet et in ipso comprehenduntur et praehabentur principia omnium entium et fines; non tamen eodem modo sicut in ipsis rebus, sed ipse *est super omnia, sicut ante omnia* supereminenter existens. Et quia in ipso, quodammodo, sunt omnia, quasi in se omnia comprehendente, simul de ipso *omnia praedicantur* et simul ab ipso omnia removentur, quia *nihil est omnium*, sed super omnia; sicut dicitur quod ipse est *omnis figurae*, in quantum omnes in ipso praeexistunt et tamen est sine figura, quia non habet esse ad modum rerum figuratarum; et eadem ratione est omnis pulchritudinis et tamen *sine pulchritudine*, in quantum scilicet ipse *in seipso incomprehensibiliter et excellenter praeaccipit principia, media et fines*, non secundum aliquam corruptionem, sed ex hoc quod ipse secundum unitatem unam, omnibus esse infundit, superlucendo eis absque sui maculatione: non enim est alterans alteratum, sicut in corporibus accidit. Deinde, cum dicit: *si enim noster sol* et cetera, manifestat quod dixerat per exemplum sensibile; et dicit quod *noster sensibilis sol, unus existens* et uniformiter lumen infundendo omnibus, omnia sensibilia et quantum ad *substantias et quantitates*, *renovat*, quibusdam corruptis alia de novo generando, sicut in plantis et in vitibus ex gelu percussis apparet; *et nutrit* omnia viventia; *et custodit*, idest conservat universaliter omnia, tam viventia quam non viventia; *et perficit*, idest ad vitam et debitam perfectionem adducit; *et discernit*, idest distinguit sensibilibus diversitatem; *et unit*, ex multis unum constituendo; et plantas hieme per frigus exsiccatas *reflorere facit*, etiam infra tecta conclusas et facit eas germinare, et eius virtute generantur plantae et animalia; *et commutat ea* quae commutantur in rerum natura; *et collocat*, idest firmiter esse et convalescere facit unumquodque in suo loco vel etiam in suis principiis; iterum, *ex planta facit prodire* fructus et semina et alias plantas; *et sursum movet* alimentum a radice plantarum ad summitates ipsarum; *et vivificat omnia* quae vivunt; et unumquodque omnium naturalium corporum, secundum suam proprietatem, *participat* virtutem unius et eiusdem solis. Ex quo patet, quod unus et idem sol in seipso causaliter *praeaccipit uniformiter*, idest secundum suam virtutem, ea quae a diversis participantur: non enim effectus participant causam, nisi causa in se praehaberet causaliter ea quae sunt effectuum. Eadem autem est proportio causae particularis ad suos particulares effectus et causae universalis ad suos; quinimmo plus influit causa universalis ad suos effectus, quam causa particularis. Si igitur in sole secundum unam eius virtutem praeexistunt uniformiter omnes eius effectus, multo magis in Deo, qui est *causa et ipsius solis et omnium existentium*, concedendum est quod praeexistant exemplares rationes omnium entium secundum unitatem supersubstantialem, quae scilicet omnino substantiarum unitates excedit. Sic enim omnia praeexistunt in Deo, sicut ipse omnium est productivus; producit autem omnes substantias secundum virtutem quae excedit

substantias omnes; unde sequitur quod omnia in Deo praeexistant, secundum virtutem substantialiter unam.

Lectio 3

[84869] In De divinis nominibus, cap. 5 l. 3 Postquam Dionysius ostendit Deum esse causam omnium entium secundum proprias naturas, hic determinat de exemplaribus rerum secundum quae, quaecumque res in propriis naturis productae esse videntur; et circa hoc, duo facit: primo enim ostendit quae sunt rerum exemplaria; secundo, excludit errorem; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, considerandum est quod Platonicus, ponentes Deum esse totius esse causam, quia credebant quod idem non posset esse causa plurium, secundum propria in quibus differunt, sed solum secundum id quod est omnibus commune, posuerunt quasdam secundas causas per quas res ad proprias naturas determinantur et quae communiter esse a Deo recipiunt et has causas exemplaria rerum vocabant, sicut exemplar hominis dicebant quemdam hominem separatum, qui esset causa humanitatis omnibus singularibus hominibus; et similiter de aliis. Sed Dionysius, sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscuiusque, unde conseqebatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria. Quod quidem hoc modo intelligi oportet: Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas; huiusmodi igitur quae cognoscit ex se posse prodire rationes intellectae dicuntur. Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud; non autem omnia quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiatam ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt. Hoc est ergo quod dicit, quod *exemplaria dicimus esse* non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium *rationes* intellectas, quae sunt substantiarum factivae, et praeexistunt in Deo *singulariter*, idest unite et non secundum aliquam diversitatem; et huiusmodi rationes sacra Scriptura *vocat praediffinitiones* sive praedestinationes, secundum illud Rom. 8: *quos praedestinavit hos et vocavit* et vocat etiam eas, *divinas et bonas voluntates*, secundum illud Psalm. 110: *magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius*. Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium et effectivae ipsorum, quia et *secundum* huiusmodi *rationes*, supersubstantialis Dei *essentia* praedeterminavit *et omnia produxit*. Deinde, cum dicit: *si autem philosophus Clemens* et cetera, excludit contrarium errorem ponentium exemplaria rerum esse quaedam suprema entia separata et imponit hunc errorem cuidam Clementi philosopho; et dicit quod si ille philosophus approbat quod quantum ad aliquid ea quae sunt principaliora in existentibus dicuntur inferiorum exemplaria, non procedit eius ratio *per nomina propria et perfecta et simplicia*: exemplar enim est secundum quod fit aliud ut sic exemplar imitetur; res autem non sunt factae ad hoc ut imitentur aliqua superiora entia, sed ad hoc quod in eis impleatur quod divina sapientia ordinavit; unde non sunt proprie rerum exemplaria, quaecumque rerum principalia. Similiter etiam non sunt perfecta exemplaria, cum et ipsa aliis exemplaribus indigeant. Non sunt etiam simplicia, quia sunt simul exemplaria et exemplata. Sed si et hoc concedatur quod hoc recte dici possit quod superiora sunt inferiorum exemplaria in quantum inferiora imitantur secundum quod possunt superiora, tamen commemoranda est sacrae Scripturae sententia quae dicit: *non monstrabo tibi illa*, scilicet superiora entia *ut eas post illa, sed ut* cognoscendo ista secundum nostram proportionem elevemur, prout *possumus, ad cognoscendum omnium causam*. Sic ergo concedi potest quod sunt exemplaria, non quidem ut eis finaliter conformemur, sed ut per eorum considerationem tendamus in Deum, cui conformari debemus. Sumitur autem sententia illa sacrae Scripturae, ex hoc quod dicitur Deuter. 4: *ne forte* (inquit) *oculis elevatis ad coelum, videas solem et lunam et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea*. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, epilogat quae supra dicta sunt, ostendens quomodo Deus habet universalem habitudinem ad omnia. Concludit ergo primo ex praemissis, quod *omnia sunt ei attribuenda*, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum aliquam simplicem unitatem. Et hoc ideo quia ipse Deus incipit suam perfectionem aliis communicare ab ipsa processione essendi per quam res substantificantur et ab ipsa processione bonitatis; haec enim inveniuntur primo inter ea quae a Deo procedunt in creaturas: esse et bonum; posteriora enim his sunt vita et sapientia, et huiusmodi processio esse et bonitatis vadit per omnia entia, quia omnia sunt entia et bona, non omnia sunt viventia vel sapientia; et sic omnia implentur ex participatione ipsius esse et sic in omnibus existentibus exultat per quamdam existentiam. Quia igitur sic omnibus esse largitur divina

essentia, *omnia in seipsa praehabet*, non quidem secundum aliquam compositionem, sed secundum simplicissimam unitatem, *omnem pluralitatem refutans*. Sic igitur prima universalis habitudo est quod essentia divina *omnia in seipsa praehabet*. Secunda est quod *omnia in esse continet* et conservat secundum simplicem sui infinitam unitatem. Tertia universalis habitudo est quod singularis et una existens *participatur* ab omnibus, sicut *et vox, una et eadem existens, participatur a multis audientibus*: est enim vox una secundum principium, multiplex vero secundum diffusionem. Ex his autem concludit quartam universalem habitudinem scilicet quod divina essentia est *principium omnium existentium et finis* non quidem quod per existentia generetur, sicut sanitas generatur per medicinam, sed sicut qui existentibus *praeexistit: principium quidem est omnium, sicut causa* factiva rerum; *finis vero sicut cuius gratia* fiunt omnia; et ipse est etiam *terminus omnium*: cuiuslibet enim motus terminatio est ad divinam essentiam et ab ipsius infinitate derivatur omnis infinitas et omnis finis sicut a causa excedente quae producit opposita; quia neutri appropriatur tamquam ad unum eorum limitata. Ratio quare potest esse omnium causa est ista: quia *omnia existentia praehabet* in sui unitate; et quia ex eo quod habet unumquodque et causat aliquid ad similitudinem sui, sequitur quod ille qui in se habet omnia, *subsistere* facit omnia, *praesens omnibus rebus et ubique*, non secundum diversas sui partes, sed *secundum unum et idem et secundum idem* est omnia, in quantum in sua simplici essentia, omnia virtualiter praeexistunt; et similiter secundum idem procedit ad omnia causative et tamen manet in seipso, immutabilis existens in causando et stans est in quantum non mutatur et motus in quantum diffundit ad alia sui similitudinem. Et omnia ista quae de Deo affirmamus, possunt etiam ab eo negari, quia non ita conveniunt ei sicut inveniuntur in rebus creatis et sicut intelliguntur a nobis et significantur. Unde, licet bene dictum sit quod sit principium omnium et finis, tamen neque habet principium neque medium, neque finem. Et licet dictum sit quod est praesens omnibus et ubique, tamen non est in aliquo existentium, eo modo quo unum creatum dicitur esse in alio. Et licet dictum sit, quod ipse est omne existens, non tamen est aliquid existens de numero existentium creatorum. Et universaliter non convenit ei aliquid de numero creatorum vel *existentium aeternaliter*, idest supra tempus vel etiam *subsistentium temporaliter*, sed separatur per quamdam eminentiam et a tempore quod mensurat motum et mutabilia et ab aevo quod mensurat ipsum esse et ea quae existunt immutabiliter; et etiam separatur ab his quae sunt in aevo et tempore per eminentiam quamdam. Et ideo *ipsum aevum* et ea quae sunt et quaecumque aliae *mensurae* entium et ea quae huiusmodi mensuris mesurantur, sunt *per ipsum*, quia similitudinem eius habent sicut primi exemplaris *et ab ipso*, sicut a primo activo principio.

Caput 6

Lectio 1

[84870] In De divinis nominibus, cap. 6 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de existente, hic determinat de vita, quia processio vitae est minus communis quam processio ipsius esse et circa hoc duo facit: primo, proponit quomodo nomine vitae ostenditur in Deo causalitas omnis vitae; secundo, manifestat divinae vitae causalitatem; ibi: *et quidem* et cetera. Dicit ergo primo quod de his quae pertinent ad ens, dictum est diffusius et diligentius in aliis libris: fecit enim multos libros quos non habemus. Sed nunc laudandus est Deus per hoc quod dicitur: *vita aeterna*, secundum illud I Ioannis 5: *hic est verus Deus et vita aeterna*, sicut *ex qua est ipsa per se vita*, idest ipsa vita communis *et omnis vita* particularis et ab ipsa divina vita *disseminatur*, idest distribuitur *vivere ad omnia* quae participant vitam, *quocumque modo* secundum *proprietaem uniuscuiusque*, quasi diceret quod Deus dicitur vita aeterna in quantum est causa communis et particularis vitae et omnium viventium. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, manifestat causalitatem divinae vitae; et circa hoc tria facit: primo, manifestat universalem causalitatem Dei respectu vitae; secundo, ostendit causalitatem eius respectu cuiuslibet proprietatis vivendi; ibi: *et dat quidem* et cetera; tertio, ostendit qualis sit comparatio cuiuslibet vitae ad primam vitam; ibi: *et sive* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, manifestat causalitatem Dei respectu supremae vitae quae est Angelorum; secundo, respectu vitae communis; ibi: *et sicut in existente* et cetera; tertio, quantum ad vitam infimam; ibi: *ex ipsa* et cetera. Circa primum, considerandum est quod illa proprie dicuntur viventia in corporalibus quae habent motum ex seipsis, non ab aliquo extrinseco mota, sicut animalia et plantae. Et quia quaelibet operatio quodammodo est motus, quaecumque habent operationem ex seipsis, non ab aliis exterioribus acta vel mota ad agendum, haec dicuntur viventia. Et quia operatio rei consequitur existentiam eius, in nomine vitae duo intelliguntur, scilicet: ipsum esse viventis, et ut tale sit quod ei competat per se operari propter hoc

quod operatio vel motus viventis inest ei per seipsum. Quantum ergo ad primum horum dicit quod *ex ipsa* divina vita, sicut ex primo activo principio, *et propter ipsam*, sicut propter finem, non solum esse, sed et consistere habet *vita et immortalitas Angelorum*, immortaliter viventium. Quantum vero ad secundum dicit quod existentia vitae est ipsa incorruptibilitas *sempiterni motus angelici*, idest operationis Angelorum in perpetuum durantis. Et quia semper vivere et operari possunt, possunt dici immortales; sed hoc ipsum quod sunt immortales et in perpetuum vivunt, *non habent a seipsis*, sed a prima causa quae est *effectiva* et conservativa *omnis vitae*. Illud autem proprie et vere est immortale, quod non indiget aliquo extrinseco ad id quod semper vivat, sed habet semper vivere ex seipso et sic solus Deus dicitur immortalis, secundum illud I Timoth. I: *regi saeculorum immortalis et invisibili, soli Deo, honor et gloria*. Deinde, cum dicit: *et sicut in existente* et cetera, manifestat divinam causalitatem respectu vitae communis; et dicit quod, sicut dictum est supra quod ipsum ens primum est *aevum*, idest mensura et causa eius *quod est per se esse*, idest *ipsius esse communis*, *ita hic* dicendum est quod divina vita, quae est supereminenter vivens est causa factiva et conservativa *ipsius per se vitae*, idest vitae communis; et per consequens, omnis vita particularis et omnis motus vitalis et omne principium cuiuscumque vitae, procedit a vita divina *quae est super omnem vitam*. Deinde, cum dicit: *ex ipsa* et cetera, manifestat divinam causalitatem respectu vitae inferioris et dicit quod ex vita divina, habent incorruptibiliter vivere etiam animae humanae et ex vita divina sunt ea animalia quae vivunt vita sensitiva, et omnes plantae quae habent vitam *secundum ultimam resonantiam*, idest secundum extremam et infimam participationem vitae, quia vita ultra plantas non procedit. Destructa autem vita participata in creaturis, destruitur omnis vita, secundum doctrinam sacrae Scripturae, ubi dicitur Psalm. 103: *auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur*. Sed inquantum ea quae per infirmitatem naturae deficiunt a participatione vitae, iterato convertuntur ad vitam, iterum fiunt animalia vel qualitercumque viventia, ut patet in plantis et animalibus ex putrefactione generatis; et propter hoc, ibid. subditur: *emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*. Deinde, cum dicit: *et dat quidem* et cetera, manifestat causalitatem divinae vitae, quantum ad proprietates cuiuslibet vitae; et hoc, propter quosdam qui dicebant quod Deus est communis causa vitae, tamen particulares proprietates vivendi sunt ex causis propriis, per quas effectus causae communis determinatur ad proprias species; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit causalitatem divinae vitae quantum ad proprietates vivendi, quae sunt in supremis viventibus, scilicet in Angelis et in Daemonibus; secundo, quantum ad proprietates vivendi quae sunt in hominibus; ibi: *dans autem* et cetera, tertio, quantum ad proprietates vivendi quae sunt in infimis viventibus, scilicet animalibus et plantis; ibi: *ex ipsa* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus non solum *dat vitae* communi quod sit vita, sed etiam cuilibet *particulari vitae* dat quod sit *proprie* illud *quod* competit ei secundum naturam; sicut *supercoelestibus vitis* Angelorum, quantum quidem ad esse viventium, dat immortalem vitam: primo quidem *imaterialem* quia non habent vitam adiunctam materiae; secundo, vitam *deiformem* quia ex hoc ipso conformantur divinae vitae, quod absque materia vivunt; tertio sequitur quod habeant vitam *invariabilem* quia subiectum variationis et motus est materia. Quantum etiam ad operationem vitae, ponit tria contraria his quae sunt in nobis. In nobis enim operatio intellectualis, primo quidem infirma est ad comprehensionem veritatis et contra hoc dicit quod habent *motum*, idest operationem intellectualem *fortem*; secundo, operatio intellectualis in nobis potest perverti in falsam opinionem et contra hoc dicit quod habent *motum indeclinabilem*; tertio, operatio intellectualis in nobis non potest esse continua quia non possumus semper et continue meditari; et contra hoc dicit quod habent *motum sempiternum*. Et quia ipsae proprietates manifeste apparent in Angelis beatis, ne aliquis a causalitate divinae vitae velit excludere Daemonum vitam, subiungit quod vita divina superextenditur per modum influentiae et causalitatis, et abundantia suae bonitatis, etiam ad Daemonum vitam, quae non posset ab alia causa conservari nisi a divina vita, ex qua habet quod sit vita et permaneat conservata in esse.

Lectio 2

[84871] In De divinis nominibus, cap. 6 l. 2 Hic manifestat Dionysius divinam causalitatem, quantum ad proprietatem humanae vitae; et primo, quantum ad vitam naturae; secundo, quantum ad vitam gratiae, cum dicit: *et superemanationem* et cetera; tertio, quantum ad vitam gloriae, quae erit in resurgentibus; ibi: *et quod quidem est divinius* et cetera. Vita autem naturalis in hominibus in aliquo est conformis vitae angelicae, prout est intellectualis et in aliquo ab ea differt, inquantum est vita coniuncta materiae; et ideo dicit quod divina vita dat hominibus, quasi *commixtis* ex natura spirituali et corporali, *vitam* ad similitudinem *Angelorum*, non perfecte,

sed prout convenit. Deinde, quantum ad vitam gratiae, dicit quod divina vita, per *superemanationem* suae *bonitatis*, etiam *recedentes nos* ab ea per peccatum, convertit et revocat *ad seipsam*, secundum illud Thren. 5: *converte nos domine ad te et convertemur*. Quantum vero ad vitam gloriae resurgentium, subiungit quod divina vita promittit quod transfert *nos totos*, idest animas et corpora eadem quae nunc sunt animabus nostris coniuncta, ad vitam perfectam, idest beatam et immortalem; et hoc dicit esse divinius, quia est magis virtutis divinae indicium. Et haec quidem res, antiquis communiter praeter naturam apparebat, quod scilicet corpora mortua resurgerent, *sed mihi et tibi*, idest fidelibus omnibus, secundum veritatem fidei, apparet quiddam divinum *et supra naturam*, scilicet quae a nobis cognoscitur in istis rebus particularibus, non autem supra naturam *omnipotentem divinae* vitae, quia divinae vitae, quae est naturale principium *omnium vitarum* et *maxime vitarum divinarum* quarum est immediatum principium, *nulla vita est praeter naturam* vel *supra naturam*, quia eius virtuti subest dare vitam quibus voluerit. Unde stultissima verba Simonis, quae resurrectioni contradicunt, longe repellenda sunt a divina Ecclesia *et a tua sancta anima*, ne scilicet eis aliquo modo acquiescas. Cum enim ipse reputaretur esse sapiens in istis rebus sensibilibus et naturalibus, tamen *latuit ipsum* quia *non* oportet eum qui habet scientiam horum sensibilium quae apparent, *uti ratione* quae sumitur ex apparentibus secundum sensum, ad impugnandum universalem *causam omnium*, quae propter sui excellentiam est occulta; quia universalis causae virtus non potest comprehendi aut mensurari per ea quae in sensibus apparent. Et dicendum est Simoni quod cum dicitur aliquid esse contra naturam hoc intelligitur, scilicet: quod sit contra manifestissimam sensus rationem, sed ipsi occultae et universali causae omnium, nihil potest esse contrarium, quia omnia quaecumque sunt ab ipsa derivantur. Deinde, cum dicit: *ex ipsa vivificantur* et cetera, ostendit causalitatem divinae vitae, respectu inferiorum viventium, scilicet animalium et plantarum; et dicit quod ex divina vita *et animalia omnia et etiam plantae vivificantur* interius et exterius *circumflorent*. Quidquid enim exterius in eis apparet ad decorem vitae pertinens, totum ex divina vita derivatur. Deinde, cum dicit: *et sive intellectualem* et cetera, ostendit habitudinem divinae vitae ad omnes vitas. Et primo, ponit duas habitudines divinae vitae ad omnes vitas; quarum prima est: Deus est omnis vitae causa; et est hoc quod dicit, quod *sive tu dicas intellectualem* vitam, sicut est in Angelis *sive rationalem*, sicut est in hominibus *sive sensibilem*, sicut est in animalibus *et augmentativam*, sicut est in plantis *sive qualemcumque vitam*, etiam si essent alii modi vivendi; et non solum omnis vita, sed etiam omne *vitae principium* et omnis substantia habens vitam, a vita divina *quae est super omnem vitam* habent quod vivant substantiae viventes et quod vivificent vitae principia. Secunda habitudo est quod in divina vita, omnis vita praexistit; et hoc est quod dicit quod omnes vitae praedictae praexistunt causaliter in ipsa divina vita, non quidem secundum aliquam compositionem, sed uniformiter secundum unitatem vitae divinae et simplicitatem. Secundo, ibi: *etenim supervivens* et cetera, manifestat praedictas duas habitudines et dicit ad manifestandam primam habitudinem quod divina *vita*, quae est super omnem vitam et quae omni vitae principatur, est *causa omnis vitae*, quantum ad primam vitae originem; et est *generativa vitae*, quia hoc ipsum quod unum vivens ex alio vivente generari potest, ex divina vita est; et est *adimpletiva vitae*, quia quod vivens ex imperfecto ad perfectum adducitur ex divina vita est; et est *divisiva vitae*, quia diversitates viventium ex virtute divinae vitae procedunt. Ad manifestandam autem secundam habitudinem, scilicet quod omnis vita in ipso existat, subiungit quod divina vita laudatur *ex omni vita* propter eius *fecunditatem* qua producit omnes vitas. Et hoc quidem competit divinae vitae, inquantum est largissima, quasi non coarctata ad aliquam speciem vitae, sed habens amplitudinem comprehensivam omnis vitae et exinde est quod comprehenditur et laudatur *ex contemplatione omnis vitae*. Tertio, ibi: *et sicut non indigens* et cetera, ponit conditiones divinae vitae, per quas differt ab aliis; et primo quidem invenitur vita nostra, multis indigens ad conservationem vitae, sicut alimento et aliis huiusmodi; et ad hoc removendum dicit quod divina vita est non indigens, sed magis est superabundanter plena. Secundo vero, id quod vivit in istis inferioribus non per se vivit, sed corpus vivit per animam. Sed divina vita est per se vivens, quia non est in Deo aliud vivificans; et supereminenter vivens vel qualitercumque *aliquis* posset humanis verbis laudare vitam divinam, supereminenter viventem *et ineffabilem*.

Caput 7

Lectio 1

[84872] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de ente et vita, hic determinat de sapientia et his quae sapientiae adiunguntur ad cognitionem pertinentia; et circa hoc, tria facit: primo, determinat

de sapientia et mente; secundo de ratione; ibi: *ratio autem* et cetera; tertio, de veritate et fide; ibi: *haec ratio* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo sapientia in Deo accipiatur; secundo, manifestat quod dixerat; ibi: *non enim* et cetera. Est autem considerandum quod semper in posterioribus priora salvantur. Bonum autem, secundum quod prius dictum est, quantum ad causalitatem est prius quam ens, quia bonum etiam ad non entia suam causalitatem extendit; ens autem ad plura se extendit quam vita et vita quam sapientia, quia quaedam sunt quae non vivunt et quaedam vivunt quae non cognoscunt. Et hoc Dionysius subtiliter insinuat: nam vitam quidem divinam, quia secundum intellectum bonitatem praesupponit, nominat *bonam*; quia vero praesupponit esse immutabilem, nominat eam *aeternam*. Sed quia vitae nulla sapientia deest, laudat eam ex sapientia; et hoc tripliciter: primo quidem, quia divina vita sapiens est; et ut non intelligas quod sit participative sapiens, subiungit quod ipsa est per se sapientia, sicut enim Deus est sua vita, ita est sua sapientia. Secundo, quod divina vita est causa producens in esse omnem sapientiam. Tertio vero, quia divina vita est *super omnem sapientiam*, quae ad speculationem pertinet; et *super omnem prudentiam*, quae ad actionem pertinet. Deinde, cum dicit: *non enim* et cetera, manifestat tria praedicta; et circa hoc, tria facit: primo, manifestat quod divina sapientia est super omnem sapientiam; secundo, quod sit omnis sapientiae causa; ibi: *hanc igitur* et cetera; tertio, manifestat quomodo Deus est sapiens alia cognoscendo; ibi: *sic autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit excessum divinae sapientiae; secundo, ostendit quomodo ad ipsam divinam sapientiam excedentem nos habere debemus; ibi: *sed, quod in aliis dixi* et cetera. Circa primum, tria facit: primo proponit quod intendit, scilicet quod *Deus non tantum* dicitur superabundanter plenus omni *sapientia*, et quod habet prudentiam infinitam, sed etiam dicitur esse firmatus supra omne id quod ad cognitionem pertinere videtur, scilicet *super rationem* et *super mentem*, idest intellectum et *super sapientiam* quae est perfectio intellectus; secundo, ibi: *et hoc supernaturaliter* et cetera, probat excessum divinae sapientiae per auctoritatem et dicit quod huiusmodi excessum divinae sapientiae, supernaturali modo intelligens Paulus, qui fuit *divinus vir* ex participatione divinae sapientiae et fuit sol, idest suo magisterio illustrator tam Dionysii quam ducis eius, idest Hierothei qui fuit eius magister, dicit I Corinth. I: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*; tertio, ibi: *non solum* et cetera, exponit auctoritatem inductam. Ubi considerandum est quod duplex modus invenitur in Scripturis ad signandum excellentiam divinorum. Quoniam enim ea quae ad privationem et defectum pertinent, rebus creatis attribuuntur secundum comparisonem ad excellentiam divinam, sicut si dicamus quod omnis iustitia hominis est immunditia in comparatione ad Dei iustitiam; et similiter possumus dicere quod *omnis humana deliberatio* et cognitio reputatur *quidam error* in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis, quam pluraliter nominat propter cognoscendam pluralitatem. Alio modo, consuetum est in divina Scriptura ut ea quae privative dicit, Deo attribuantur propter eius excessum; sicut si Deus qui est clarissimum lumen dicitur invisibilis; et qui est ex omnibus laudabilis et nominabilis dicitur ineffabilis et innominabilis; et qui est omnibus praesens, dicitur incomprehensibilis quasi sit omnibus absens; et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur non investigabilis: et hoc totum propter eius excessum. Sic igitur, et *apostolus* in Deo laudat *stultitiam* propter id *quod apparet in Dei sapientia*, praeter nostram *rationem* et videtur nobis *inconveniens*, dum non possumus Dei sapientiam comprehendere; et per hoc elevat nos *ad veritatem* divinam, quae est nobis ineffabilis et quae *omnem* nostram *rationem* excedit. Deinde, cum dicit: *sed quod in aliis dixi* et cetera, dicit qualiter nos habere debeamus ad excellentiam divinae sapientiae; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo decipimur in contemplatione divinae sapientiae; et dicit quod, sicut in aliis libris suis dixit, dum res divinas quae sunt supra nos, volumus accipere secundum modum nostrum et dum innitimur rationi nostrae quae connutritur sensibus a principio scilicet a sensibilibus veritatem colligens et dum volumus comparare res divinas rebus nostris, quae scilicet nobis sunt notae, et hoc decipimur, volentes perscrutari rationem divinam et ineffabilem nobis, secundum illud quod nobis apparet per rationem et per sensum. Secundo, ibi: *oportet autem* et cetera, ostendit quomodo hanc deceptionem vitemus; et dicit quod oportet considerare quod mens nostra duo habet ad intelligibilia cognoscenda: primo, quod habet naturalem *virtutem*, idest intelligentiam, per quam inspicere potest intelligibilia sibi proportionata; secundo vero, habet quamdam unionem ad res divinas per gratiam, quae excedit naturam mentis nostrae, *per quam* unionem, *coniunguntur* homines per fidem aut quamcumque cognitionem, *ad ea quae sunt super* naturalem mentis virtutem. *Oportet* ergo ut intelligamus divina *secundum hanc* unionem gratiae, quasi *non* trahendo divina ad ea quae sunt *secundum nos*, sed magis *totos* nos statuentes *extra nos* in Deum, ita ut per praedictam unionem totaliter deificemur. Et quia posset aliquis dicere quod hoc nobis esset nocivum, si nos ipsos deseramus, ideo hoc tertio excludit, ibi: *melius* et cetera, et dicit quod, cum Deus sit melior

nobis, melius est nobis quod simus Dei per unionem gratiae quam quod simus *nostrī ipsorum*, idest nostris naturalibus innitentes. Sic enim, nobis *factis cum Deo*, idest cum Deo uniti fuerimus, divina nobis dona aderunt quae percipere non possumus, si Dei unionem neglegentes, nobis ipsis inhaereamus.

Lectio 2

[84873] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 2 Postquam Dionysius ostendit excessum divinae sapientiae, hic ostendit causalitatem ipsius; et primo, in generali; secundo, in speciali; ibi: *ex ipsa* et cetera. Recolligit ergo primo excessum divinae sapientiae dicens quod divina sapientia laudatur excellenter sicut irrationabilis, in quantum excedit rationem; et sicut amens, in quantum excedit mentem sive intellectum; et sicut stulta, in quantum excedit habitum mentis, scilicet sapientiam; et adiungit causalitatem divinae sapientiae, ponens tres condiciones huius causae: primo quidem causalitatem eius, dicens quod divina sapientia causa est per suae similitudinis aliqualem participationem, potentiarum et practicarum et cognoscitivarum, scilicet: *mentis*, idest intellectus; *et rationis*, quae est intellectuum et habituum practico-rum et cognoscitivorum; *sapientiae*, quae est habitus contemplativus mentis; *et prudentiae*, quae est ratio recta in agendis. Secunda conditio huius causae est quod effectus dicuntur de ipsa: *ipsa enim est omne consilium et tamen ab ipsa est omnis cognitio et prudentia*. Tertia conditio huius causae est quod effectus existunt in ipsa: *in ipsa enim sapientia Dei, quae est Christus, sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, sicut apostolus dicit, Coloss. 2. Et huiusmodi tertia conditio est causa secundae: ideo enim Deus nominatur a suis effectibus, quia effectus supereminenter praexistunt in ipso. Unde quantum ad abundantiam sapientiae et cognitionis in Deo, utitur nomine thesaurorum; quantum vero ad eminentiam divinae cognitionis, prout excedit nostrum intellectum, attribuit huiusmodi thesauro, absconsionem. Et hanc quidem universalem divinae sapientiae causalitatem manifestat per similitudinem praemissorum, scilicet bonitatis; essentiae; et vitae et dicit: sicut dicitur in praedictis, consequenter et hic dicendum est quod Deus, qui est causa supereminenter sapiens et abundanter, utpote omnem sapientiam habens, est causa dans etiam ipsi per se sapientiae, prout intelligitur ut quoddam formale, sive intelligatur in universali sive in particulari, prout inducit sapientiam huius vel illius. Deinde, cum dicit: *ex ipsa* et cetera, ostendit causalitatem divinae sapientiae in particulari respectu singulorum; et primo, quantum ad Angelos; secundo, quantum ad animam rationalem; ibi: *propter divinam* et cetera; tertio, quantum ad sensus; ibi: *sed et aliquis* et cetera; quarto, quantum ad Daemones, non in quantum est depravatio cognitionis, sed in quantum est de natura sua, in quibus est scientia quaedam cognoscens. Circa primum, tria facit: primo, ponit processum angelicae cognitionis a Deo et dicit quod ex divina sapientia *virtutes angelicarum mentium*, quae sunt *intelligibiles* in quantum sunt immateriales et sunt *intellectuales* in quantum intelligere possunt, secundum quamdam divinae similitudinis participationem, *habent* quidem *intellectus simplices*, secundum proprietatem suae naturae; *et beatos*, secundum unionem ad Deum; *et bonos*, secundum proprietatem suae scientiae, dirigere sermonem ad Deum. Secundo, ibi: *non in divisibilibus* et cetera, manifestat simplicitatem angelici intellectus per remotionem eorum quae in nostro intellectu compositionem inducunt. Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus: una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis, alia vero quae pertinet ad iudicium; inveniendo, quidem, quasi congregantes ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive multa dicantur diversa signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem huiusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem cum primo scientiam acquirimus, sed etiam iam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus. In iudicio, vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa. Utrumque autem istorum ab Angelis excludens, dicit quod intellectus Angelorum non congregant sicut nos, divinam cognitionem, in divisibilibus diversis considerantes quae iam sciunt aut ab huiusmodi divisibilibus scientiam acquirentes: *divisibilibus dico aut sensibus*, quantum ad sensibilia *aut sermonibus diffusis*, idest *rationibus*, ut alia translatio habet; nam logos, in Graeco et rationem et sermonem significat; et dicitur ratio diffusa, propter processum ex uno in aliud. Neque etiam praedictae intellectuales virtutes, similiter ut in nobis, aguntur *ab aliquo communi ad ista* multa et divisa, sed cum sint purae *ab omni materia*, per quod differunt a sensibus et sensibilibus, et *multitudine*, per quod differunt a rationibus diffusis, *intelligunt intelligibilia divinorum* non sensibiliter neque rationabiliter, sed *intellectualiter*; *sed et immaterialiter*, ad differentiam sensus et *uniformiter* ad differentiam

rationis. Tertio, ibi: *et est ipsis* et cetera, assignat causam tam excellentis cognitionis in Angelis: et primo quidem ex parte naturae ipsorum; et dicit quod *ipsis Angelis est virtus et operatio intellectualis resplendens puritate munda et immaculata: munda* quidem per remotionem interioris immunditiae; *immaculata* per remotionem exterioris inquinantis; et haec puritas in eis pervenit ex duobus: primo quidem ex quadam simplicitate naturali et immaterialitate et convenit ipsis intellectibus angelicis, quos vocat divinos, propter propinquitatem et similitudinem ad Deum; et ex hac simplicitate et immaterialitate redduntur conspicaces, idest acute intelligentes. Secundo etiam resplendet in eis puritas ex dono divinitus eis dato per quod uniuntur ad Deum; per quod quidem donum, secundum eorum possibilitatem, intendunt *ad divinum*, idest ad hoc ipsum quod Deus est, ad divinam *mentem et rationem*, quae omnem sapientiam excedit. Est ergo in eis puritas intellectus et splendor, tam ex eorum simplicitate, quam etiam ex dono divinae gratiae. Deinde, cum dicit: *propter divinam* et cetera, ostendit quomodo animarum rationalitas a divina sapientia derivatur; et dicit quod *propter divinam sapientiam et animae* humanae habent quod sint rationales. Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subiungit quod circumeunt *circa veritatem existentium, diffusive et circulo*. Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae in quantum, per divisionem et multitudinem variarum rerum, diffunduntur ad veritatis cognitionem. Sed tamen, in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur. Deinde, cum dicit: *sed et aliquis* et cetera, ponit quod etiam cognitio sensitiva a divina sapientia derivatur; et dicit quod aliquis non peccabit, quasi divertens ab intentione proposita secundum quam intendimus processum divinae sapientiae assignare, si etiam *ipsos sensus esse* quamdam *resonantiam* dixerit divinae sapientiae. Infimum enim cuiuslibet processionis resonantia nominatur ad similitudinem eius quod non potest sentiri de sono propter distantiam: sicut enim ultimum vitae est in plantis ita infimum cognitionis est in sensu. Nam divina sapientia est super omnem cognitionem: cuius primus effectus est cognitio intellectus angelici, quae tota in uniformitate consistit; secundus effectus est cognitio rationis, quae multa ad unum convolvit; tertius autem effectus est cognitio sensitiva, quae circa multa diffunditur, sed uniformitatem cognoscere non valet. Deinde, cum dicit: *et quidem et Daemonum* et cetera, ostendit quod etiam cognitio Daemonum a divina sapientia derivatur; et ponit ultimo cognitionem Daemonum, quia est cognitio depravata, licet, secundum naturae ordinem, sit altior cognitione rationis et sensus; et dicit quod *mens Daemonum*, in quantum retinet de natura et virtute mentis, ex divina sapientia procedit; sed in quantum habet cognitionem depravatam per malam voluntatem, dum summum bonum, quod naturaliter desiderat, neque scit consequi neque vult eo modo quo oportet, in hoc magis cadit a divina sapientia; qui quidem casus non est eis a Deo, sed ex libero arbitrio. Ultimo autem recapitulat quod dixerat; et dicit quod *dictum est quod divina sapientia est principium* a quo tota cognitionis emanatio incipit *et causa* ipsam profundens *et substantificatrix*, in quantum facit esse sapientiam in unoquoque *et perfectio*, in quantum cognitionem ad perfectum adducit *et custodia*, idest conservatio *et finis*, quia in hoc terminatur omnis cognitio quod Deus cognoscatur. Est igitur divina sapientia *et principium et causa ipsius sapientiae* secundum se acceptae in communi; *et omnis mentis*, idest intellectus, quantum ad Angelos; *et omnis rationis*, quantum ad homines; *et omnis sensus*, quantum ad animalia.

Lectio 3

[84874] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 3 Postquam Dionysius manifestavit eminentiam et causalitatem divinae sapientiae, hic ostendit quomodo per divinam sapientiam Deus cognoscat; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quomodo Deus cognoscat; secundo, quomodo cognoscatur; ibi: *praeterea* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam; ibi: *sed quod dixi* et cetera; tertio, ex solutione posita,

quasdam conclusiones infert; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod, cum Deus sit super omnem sapientiam, ipse tamen *laudatur* in Scriptura et ut mens et ut ratio et ut cognitor. Est enim dubitatio: quomodo possit intelligere intelligibilia, cum non habeat intellectuales operationes; et quomodo possit cognoscere sensibilia, cum sensum non habeat, sed sit super omnem sensum; cum tamen sacra eloquia tradant quod ipse cognoscat omnia et quod nihil effugit divinam cognitionem, secundum illud Hebr. 4: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius*. Deinde, cum dicit: *sed quod dixi* et cetera, solvit propositam dubitationem; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quomodo sensus et intellectus removeantur a Deo; secundo, quomodo cognitio ei conveniat; ibi: *quare* et cetera; tertio, probat per auctoritatem; ibi: *et hoc arbitror* et cetera. Dicit ergo primo quod, sicut multoties dictum est, conveniens est ut intelligantur divina, ut decet Deum. Quod enim dicitur quod Deus est sine intellectu et sine sensu, non est accipiendum secundum defectum, quasi Deus deterior sit his quae habent sensum vel intellectum, sed secundum excessum accipi debet, quia scilicet omnia intelligibilia excedit. Sic etiam attribuimus ei irrationale, inquantum est supra rationem; et attribuimus ei imperfectionem, inquantum est perfectus super omnia et ante omnia; et attribuimus ei quod est caligo impalpabilis et invisibilis, inquantum est lumen inaccessible, excedens omne lumen quod a nobis videri potest vel per sensum vel per intellectum. Deinde, cum dicit: *quare divina mens* et cetera, concludit ex praemissis, quod *divina mens omnia cognoscendo continet* per cognitionem separatam *ab omnibus*, quia scilicet eius cognitio est et supra cognitionem intellectus et supra cognitionem sensus, inquantum cognoscit omnia per ipsam primam causam omnium, primo in se habens omnem scientiam, quam omnia esse habeant; sicut prius habuit notitiam Angelorum, quam *Angeli fierent* et prius etiam, *intus* in sui dispositione produxit Angelos *et omnia alia*, quam in propriis naturis essent, quasi *sciens* omnia, ut ita dicam, *ab ipso* primordiali rerum *principio*; et per suam scientiam, duxit omnia ad hoc quod ipsa subsistunt. Deinde, cum dicit: *et hoc arbitror* et cetera, probat quod dixerat, per auctoritatem Scripturae; et dicit quod, hoc quod dictum est, significatur in sacra Scriptura cum dicitur quod Deus *scit omnia antequam fiant* et potest accipi Eccli. 23; ubi dicitur: *domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita*. Et exponit hoc, dicens quod hoc quod dicit quia *divina mens novit* omnia, non est per hoc quod acquirit scientiam rerum a rebus, *sed ex seipsa et in seipsa praehabet* per modum causae, *omnium scientiam et cognitionem et substantiam*. Et dicit *substantiam*, quia, sicut supra dictum est in capitulo de ente, in ipso esse divino praeexistit omne esse: aliter enim per suam essentiam non posset omnia cognoscere, nisi omnia causaliter in ipso essent. Et quia omnia per suam essentiam cognoscit, sequitur quod ipse sciat omnia et contineat sciendo, *non* per hoc quod seorsum se immittat dividendo *singulis*, sicut nos seorsum applicamus intellectum nostrum diversis, *sed per unam causae continentiam*, quia scilicet cognoscendo unam causam continentem omnia, cognoscit omnia; *sicut et lumen*, si esset cognoscitivum, *per se* ipsum cognosceret tenebras, *non aliunde* accipiens tenebrarum cognitionem, quam a seipso. Comparatur autem Deus ad creaturas sicut lumen ad tenebras, propter deficientiam creaturarum a divino lumine. Deinde, cum dicit: *igitur seipsam* et cetera, infert ex praemissis, tres conclusiones. Manifestum est enim quod omnis cognitio est secundum modum eius quo aliquid cognoscitur, sicut omnis operatio est secundum modum formae quo aliquis operatur. Cum igitur divina sapientia omnia cognoscat per hoc quod cognoscit seipsam, ut dictum est, ipsa autem est immaterialis et indivisibilis et una, sequitur quod cognoscat *materialia immaterialiter et divisibilia indivisibiliter et multa unitive*, inquantum scilicet omnia cognoscit et producit per unum quod est eius essentia. Si enim per causam possunt cognosci effectus, sequitur quod si ipse tradit *esse omnibus secundum unam causam* quae est eius essentia, quod etiam *secundum eandem causam* sciat *omnia*, sicut quae ab ipso processerunt *et quae praeexiterunt in ipso* Deo, antequam essent in propriis naturis. Et sic manifestum est quod Deus non sumit cognitiones rerum ab ipsis rebus, sed magis ipsis cognoscentibus dat quod possunt seipsa cognoscere et quod alia ab aliis cognoscantur. Secundam conclusionem infert ibi: *non igitur* et cetera. Si enim Deus, cognoscendo se cognoscat omnia, sequitur quod non sit in ipso alia cognitio qua cognoscit seipsum et alia qua communiter comprehendit omnia. Si enim ita esset quod cognoscendo seipsum non cognosceret omnia, sequeretur quod eius causalitas alicubi vacaret, ita scilicet quod essent aliqua non ab eo causata. Sicut igitur impossibile est quod sit aliquid a Deo non causatum, ita impossibile est quod sit aliquid a Deo non cognitum. Tertiam conclusionem infert ibi: *ita igitur* et cetera. Si enim modus cognitionis sequitur cognitionis principium, ex quo Deus cognitionem rerum non accepit a rebus, sequitur quod *non cognoscit existentia* per cognitionem quae sit ad modum *existentium*, sed per cognitionem quae sit ad modum sui ipsius; quod etiam de Angelis Scriptura dicit, quod cognoscunt *quae sunt in terra, non* tamen quod cognoscant *sensibilia per sensus, sed per propriam*

virtutem et naturam suae *mentis*, prout Deo assimilantur qui per suam essentiam cognoscit omnia, non solum universalia, sed etiam singularia. Superioris enim naturae maior est virtus et potest plus per unum cognoscere, quod inferior cognoscit per multa. Deus igitur et etiam Angelus per assimilationem ad Deum, cognoscit per mentem non solum universalia, sed etiam singularia; quamvis homo intellectu cognoscat universalia, sensu vero singularia.

Lectio 4

[84875] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 4 Postquam Dionysius ostendit quomodo Deus cognoscat, hic ostendit quomodo cognoscatur; et circa hoc, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: *numquid igitur* et cetera; tertio, infert conclusionem ex dictis; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod, cum dictum sit quod Deus cognoscit omnia per essentiam suam quae est super intellectum et sensum et super omnia existentia, restat quaerendum *quomodo nos* possumus cognoscere Deum, cum ipse non sit intelligibilis, sed supra intelligibilia; neque sensibilis, sed supra sensibilia; neque est *aliquid* de numero *existentium*, sed super omnia existentia: omnis autem cognitio nostra est per intellectum vel sensum, nec cognoscimus nisi existentia. Deinde, cum dicit: *numquid igitur* et cetera. Solvit propositam dubitationem; et quia quaestio ita est, solutionem sub interrogatione infert. Est ergo haec solutio quod nos cognoscimus Deum, non per naturam ipsius, quasi ipsam essentiam eius videntes: eius enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam *omnem rationem* humanam et etiam omnem *mentem* angelicam, quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui, nisi ex dono gratiae. Non ergo cognoscimus Deum, videntes eius essentiam, sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes* imperfectas *divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines. Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine, ascendimus* per intellectum, *secundum* nostram *virtutem* ad Deum, qui *est super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertio, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, infert conclusionem ex dictis; et circa hoc, tria facit: primo, infert conclusionem; secundo, ostendit quomodo conclusio ex praemissis sequatur; ibi: *etenim* et cetera; tertio, manifestat quoddam quod supposuerat; ibi: *et quidem ex omnibus* et cetera. Dicit ergo primo quod quia a creaturis in Deum ascendimus et *in omnium ablatione et excessu et in omnium causa*, propterea *Deus cognoscitur in omnibus*, sicut in effectibus *et sine omnibus*, sicut ab omnibus remotus et omnia excedens; et propter hoc etiam *cognoscitur Deus per cognitionem* nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum; et iterum cognoscitur *per ignorantiam* nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit. Et quod dixerat in generali cognitione, explicat per partes subdens quod *ipsius Dei est intellectus et sermo* vel melius *ratio*, ut alia translatio habet, *et scientia* quae est coniunctio intellectus et rationis; et quantum ad sensitivam cognitionem, subiungit: *et tactus*, qui est sensus communis omnibus animalibus; et addit quod commune est, cum subdit: *et sensus*; et subiungit de his quae important deficientem cognitionem, cum dicit: *et opinio* quae deficit a scientia; *et phantasia* quae deficit a certitudine sensus. Et subdit ea quae pertinent ad manifestationem cognitionis et dicit: *et nomen*, quod est signum intellectus *et alia* quaecumque pertinent ad cognitionem vel significationem. Et e contrario, *neque intelligitur*, neque sentitur *nec dicitur* aut *nominatur*. Et quomodo utrumque istorum omnium sit, manifestat subdens: Deus enim non est aliquid existentium, sed supra omnia existentia et ideo, cum per intellectum et alia praedicta, cognoscantur existentia, nullo praedictorum per cognitionem alicuius existentium Deus cognoscitur. Rursus *Deus est omnia in omnibus* causaliter, cum tamen nihil sit eorum quae sunt in rebus essentialiter: et ideo, quidquid in rebus existens cognoscatur vel intellectu vel sensu vel quocumque praedictorum modorum, in omnibus istis cognitis quodammodo cognoscitur Deus, sicut causa, cum tamen ex nullo cognoscatur sicut est.

Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, ostendit quomodo conclusio inducta sequitur ex praemissis; et dicit quod *hoc recte de Deo dicimus* secundum quod cognoscitur et non cognoscitur: ex omnibus enim entibus cognoscitur et *laudatur secundum* quod habent *proportionem* ad ipsum, ut *quorum est causa*. Rursus autem est alia perfectissima *Dei cognitio*, per remotionem scilicet, qua cognoscimus Deum *per ignorantiam*, per quamdam *unionem* ad divina supra naturam mentis, *quando* scilicet mens nostra *recedens ab omnibus aliis* et *postea* etiam *dimittens seipsam* unitur *supersplendentibus radiis* deitatis, inquantum scilicet cognoscit Deum esse non solum super omnia quae sunt infra ipsam, sed etiam supra ipsam et supra omnia quae ab ipsa comprehendi possunt. Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod Deus ex omnibus cognoscatur; et dicit quod ideo est, quia ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est *causa* indissolubilitatis huius concordiae *et* huius *ordinis*, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis. Modum autem huius ordinis subiungit, quia *semper fines primorum*, idest infima supremorum, coniungit *principiis secundorum*, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit; et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per *unam omnium conspirationem*, idest concordiam *et harmoniam*, idest debitum ordinem et proportionem.

Lectio 5

[84876] In De divinis nominibus, cap. 7 l. 5 Postquam Dionysius determinavit de sapientia, hic determinat de his quae sapientiae adiunguntur; et primo, de ratione; secundo, de veritate et fide; ibi: *haec ratio* et cetera. Dicit ergo primo quod *Deus* in sacra Scriptura *laudatur ut ratio*, quod maxime ex Scripturis sacris accipi potest in eo quod Deus dicitur verbum, secundum illud Ioannis I: *et Deus erat verbum*. Logos enim in Graeco, ut Augustinus dicit, et rationem et verbum significat. Ex nomine autem rationis, quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus; et sic Deus dicitur ratio causaliter, inquantum ipse *est largitor* omnis cognitionis, scilicet *rationis et mentis et sapientiae* et omnium huiusmodi. Alio modo, ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? Idest, qua de causa? Et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praeaccipit, non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis. Tertio modo, dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. 18, quod rationem coepit ponere cum servis suis. Et sic dicitur Deus ratio, quia ipse est summa rerum dispositio quae per omnia vadit pertingens, ut dicitur Sap. 8, *a fine usque ad finem omnium fortiter et disponens omnia suaviter*. Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens. Et quantum ad hoc dicit quod supra omnia haec, Deus est ratio magis proprie, quia divina ratio est magis simplex *super omnem simplicitatem et absoluta est*, idest separata vel abstracta *ab omnibus*, inquantum secundum suam supersubstantialitatem est *super omnia*. Deinde, cum dicit: *haec ratio* et cetera, agit de veritate et fide; et primo, proponit quod intendit; secundo, manifestat propositum; ibi: *sicut enim* et cetera. Dicit ergo primo quod sicut ex ratione humana causatur aliqua fides, ita ista divina *ratio est* quaedam *simplex veritas* totius entis; *circa quam* rationem vel veritatem, *sicut puram et non erroneam cognitionem* omnium, consistit fides: *quae* quidem *divina fides est* quaedam permanens *collocatio credentium*, inquantum scilicet firmiter locat eos *in veritate et veritatem in ipsis*, prout credentes habent simplicem cognitionem veritatis absque dubitatione et inquisitione, secundum quamdam intransmutabilem identitatem, quia scilicet eodem modo et intransmutabiliter, in veritate permanent. Et propter hanc fidei firmitatem, apostolus fidem substantiam dixit, quasi quoddam fundamentum et collocationem. Deinde, cum dicit: *sicut enim* et cetera, probat praedictam fidei firmitatem, tripliciter: primo quidem, per rationem cognitionis: quia *cognitio est unitiva* mutuo *eorum qui cognoscunt*, non solum ex eo quod omnes cognoscentes veritatem, in una veritatis cognitione uniuntur, sed etiam, quia qui cognoscit veritatem, semper eodem modo, permanet in una et eadem veritate; *ignorantia* vero, e contrario, *est causa* ut ignorans *ex seipso* transmutetur, hoc modo illud opinans ut dividatur ab aliis, quia ignorantium diversi diversa opinantur; et ideo, secundum

sermonem sacrae Scripturae, eum qui credit in veritate divinae fidei, nihil potest remove a vera fide, inquantum habet impermutabilem permanentiam: dicit enim apostolus, Rom. 8: *certus sum quia neque mors neque vita neque aliquid aliud potest me separare a caritate Dei*. Secundo, ibi: *bene autem* et cetera, probat idem ex iudicio credentium. Ille enim *qui veritati per fidem unitus est*, bene cognoscit *quam bene* sit ei, sic veritati fidei adhaerendo; *quamvis multi* reprehendant *ipsum sicut extasim passum*, idest sicut fatuum et a se alienatum; etenim *latet ipsos* reprehendentes *ex eorum errore*, quod ipse sine dubio *per veram fidem est passus extasim* veritatis, quasi extra omnem sensum positus et *veritati* supernaturali coniunctus, quia *ipse* credens novit de seipso quod non est furens, ut ipsi *dicunt*, *sed est liberatus per veritatem simplicem et semper eodem modo se habentem*, ne circumferatur per instabiles et variabiles ventos diversorum errorum. Tertio, ibi: *ita igitur* et cetera, probat idem exemplo apostolorum, qui sunt *principes et duces sapientiae* Christianae et *pro veritate* mortificantur *tota die*, contestantes, ut *est conveniens*, non solum *verbo*, sed etiam *opere* et per veram Dei cognitionem quae est *unitiva Christianorum*, quod ipsa Dei cognitio in qua Christiani uniuntur, est simplicior et divinius quacumque Dei cognitione quae in hoc mundo ab hominibus habetur; immo, ut verius dicamus, ipsa sola est vera et una et simplex Dei cognitio. Quaecumque enim alia Dei cognitio discordat a communi Christianorum cognitione, quae Catholica fides nominatur, magis dicenda est error, quam Dei cognitio.

Caput 8

Lectio 1

[84877] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 1 Postquam determinavit Dionysius de Dei sapientia, hic determinat de virtute et iustitia. Sicut enim processus sapientiae minus se extendit quam processus vitae, eo quod non omnes viventes cognitionem habent, ita processio virtutis et iustitiae deficit a sapientiae processione. Circa hoc ergo duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exsequitur propositum; ibi: *et quod quidem* et cetera. Dicit ergo primo, quod quia divina veritas et sapientia super omnem sapientiam existens, laudatur in sacra Scriptura *et sicut virtus et sicut iustitia et sicut salvatio et sicut liberatio*, idest sicut salvationis et liberationis causa, *istas etiam Dei-Nominationes* exponemus, *sicut est nobis possibile*. Deinde, cum dicit: *et quod quidem* et cetera, exequitur propositum: et primo, determinat de virtute; secundo, de iustitia quae est virtutis species; ibi: *iustitia autem* et cetera; tertio, de salvatione et liberatione et inaequalitate quae sunt iustitiae effectus, ibi: *ipsa igitur* et cetera. Prima pars dividitur per partes duas: in prima, determinat de Dei virtute; in secunda solvit quamdam objectionem contra infinitatem divinae virtutis; ibi: *et quidem dicit* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, movet quaestionem: quomodo virtus dicatur de Deo; secundo, solvit quaestionem; ibi: *dicimus igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod nullus, qui habuit consuetudinem in sacris eloquiis, ignorat *quod* principalis deitas est *separata ab omni virtute*, quae, *quocumque modo*, in rebus existit, vel cogitari potest. Separatur autem ab omni virtute, non quasi ab ea deficiens, sed eam superans et excedens, unde et sacra Scriptura *tradita est* quae attribuit Deo *et dominationem coelestium virtutum*, secundum illud Psalm. 23: *dominus virtutum, ipse, est rex gloriae*, et in multis locis dicitur *dominus exercituum*, ex quo datur intelligi quod si coelestes virtutes excedit, multo magis alias. Cum ergo divinitas sit *ab omni virtute segregata*, potest quaeri: quomodo vel ipsi qui sacras Scripturas ediderunt, Deum sicut virtutem laudaverunt, iuxta illud I Cor. I: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*, et iterum: quomodo nos qui sacras Scripturas exponimus, accipimus in divinitate, *virtutis-nominationem*? Deinde, cum dicit: *dicimus igitur* et cetera, solvit propositam quaestionem; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quomodo virtus accipiatur in Deo; secundo, ostendit processum virtutis a Deo in singula; ibi: *ex ipsa sunt* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo virtus attribuat Deo; secundo, qua ratione virtus Dei infinita dicatur, ibi: *et sicut infinitae* et cetera. Dicit ergo primo quod virtus attribuit Deo, propter tria: primo quidem, secundum hoc quod omnium rerum virtutes in ipso primordialiter et supereminenter existunt, sicut et de vita et sapientia, dictum est; secundo vero, secundum hoc quod est *causa omnis virtutis*; tertio, vero, secundum hoc quod ipse operatur producendo omnia *secundum virtutem indeclinabilem*, idest quae non potest minorari aut fatigari et *incircumfinitam*; sicut et sapientia Deo attribuitur, inquantum in ipso praeexistit omnis sapientia et inquantum ipse est sapientiae causa et inquantum habet sapientiae actum, cognoscendo; et non solum est virtutis causa sicut largiens virtutem, sed quia ipsam virtutem causat sive accipiamus virtutem universalem sive aliquam virtutem particularem. Deinde, cum dicit: *et sicut infinitae* et cetera, quia dixerat quod Deus producit omnia secundum virtutem infinitam, secundo ostendit quomodo virtus

Dei infinita dicatur; et circa hoc, duo facit: primo, dicit secundum quam rationem, virtus Dei infinita dicatur; secundo, manifestat infinitatem divinae virtutis per exempla; ibi: *quae propter* et cetera. Est autem considerandum quod infinitum in Deo non dicitur per extensionem sicut in quantitate continua, sed per negationem quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo. Sic ergo virtus Dei quintupliciter dicitur infinita: primo quidem quia non determinatur ad aliquem effectum, sed omnem virtutem producit; secundo, non solum propter hoc, *sed eo quod* non terminatur per commensurationem alicuius virtutis, *sed est super omnem* virtutem particularem *et ulterius super omnem ipsam per se virtutem*, quia hoc ipsum quod nomine communi virtutis intelligitur, est minus divina virtute; tertio, quia non terminatur per ea quae sunt, sed potest infinitis modis et infinitas alias virtutes producere, praeter eas quae sunt; quarto, quia si infinitis modis etiam infinitas virtutes produceret praeter eas quae sunt, non propter hoc hebetaretur aut debilitaretur eius actio superinfinita, quae est factiva omnis virtutis; et sic etiam patet quod nec sua actione finitur, secundum quod actio ad effectus terminatur; quinto, dicitur infinita eo quod non terminatur intellectu: *est enim ineffabilis et ignota et quae cogitari non potest, divina virtus cuncta excedens*. Deinde, cum dicit: *quae propter abundantiam* et cetera, manifestat infinitatem divinae virtutis per signa et exempla; et dicit quod divina virtus per *abundantiam possibilis*, idest potestatis, etiam quae sunt infirma *firmat*, idest conservat, *continet et fortiter tenet* etiam illas res in quibus est ultima resonantia virtutis, idest quae minimum participant de virtute; quod est signum infinitae virtutis: sicut *videmus* in potentiis sensibilium *quod lumina* quae sunt valde splendida possunt videri etiam ab eis qui habent debiles visus et magni sonus perveniunt *ad auditus* debiles, qui *non* de facili recipiunt *sonos*; et ultra hoc non potest se extendere virtus luminis et soni, quia *quod omnino non* habet auditum non potest audire quantumcumque magnum sonum *et quod totaliter non* videt, non potest videre splendidum lumen. Sic igitur concludit quod *distributio divinae virtutis*, propter sui infinitatem, procedit *ad omnia existentia* et nullum est existens quod non habeat aliquam *virtutem*; sed oportet quod habeat *aut virtutem intellectualem*, sicut *Angeli aut rationalem*, sicut *homines aut sensibilem*, sicut *animalia aut vivificam*, sicut *plantae aut substantialem*, sicut alia; et non solum existentia, sed *etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute*. Et dicit, *si fas est dicere*, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit.

Lectio 2

[84878] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 2 Postquam Dionysius ostendit, in communi, processum divinae virtutis ad entia, hic ostendit in speciali; et primo, distinguendo res in quas effectus divinae virtutis proveniunt; secundo, distinguendo ea quae a divina virtute inveniuntur in rebus; ibi: *et firmat* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit processum divinae virtutis ad superiores creaturas, scilicet Angelos; secundo, ad inferiores; ibi: *procedunt* et cetera. Dicit ergo primo quod ex divina virtute procedunt omnes virtutes angelicorum ornatuum, quae sunt Deo conformes. Apparet autem in Angelis virtus quantum ad ipsum esse: et secundum hoc dicit quod *ex divina bonitate habent esse* intransmutabile. Secundo, quantum ad intelligere: et secundum hoc dicit quod ex divina virtute habent *sempiternos motus intellectuales et immortales*, quia scilicet semper actu intelligunt. Tertio, quantum ad appetere: et quantum ad hoc dicit quod *acceperunt a virtute infiniti-boni ipsam fortitudinem*, per quam bonum desiderant absque diminutione talis desiderii. Haec quidem omnia habent a divina virtute, inquantum divina virtus immittit eis et esse et posse respectu ipsorum et quod desiderant absque fastidio, habentes ea quae semper eis adsunt; et hoc ipsum quod est posse desiderare quod semper possunt, est eis a Deo. Deinde, cum dicit: *procedunt* et cetera, ostendit processum divinae virtutis ad inferiores creaturas; et dicit quod effectus *indeficientis Dei virtutis procedunt et ad homines et ad animalia et ad plantas et ad omnes res naturales*. Deinde, cum dicit: *et firmat* et cetera, ostendit quae inveniuntur in rebus, divina virtute; et primo quantum ad ea quae sunt communia omnibus: quorum primum est unitio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus omnia quae sunt unita confirmat ad quamdam amicitiam sui et communionem. Secundum est discretio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus firmat ea quae sunt discreta ad invicem, *ad hoc quod singula secundum propriam rationem et diffinitionem conservet inconfusa et incommixta* ad invicem. Tertium est ordo; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus conservat cuiuslibet rei ordines, secundum quos res ad invicem ordinantur et iterum dirigit unumquodque in ordine ad finem quod est proprium bonum rei. Deinde, ponit ea quae pertinent ad singula: et primo, quantum ad Angelos dicit quod divina virtus custodit immaculate a quacumque corruptione *immortales vitas angelicarum unitatum*, idest substantiarum simplicium ipsorum. Secundo, quantum ad corpora

coelestia dicit quod custodit invariabiliter substantias et ordines coelestium corporum et luminarium, scilicet solis et lunae et stellarum. Tertio, quantum ad aevum quod mensurat substantiam coeli et dicit quod divina virtus facit quod possit esse aevum, quod est simplex mensura essendi; et quantum ad tempus quod est mensura motus coeli subiungit quod divina virtus omnes *circumvolutiones temporis discernit processibus et congregat restitutionibus*. Attribuit autem tempori circumvolutionem eo quod sequitur circularem revolutionem coeli. Est autem in motu coeli, duo considerare: primo quidem quod in motu coeli semper sit renovatio situs, secundum transitum de loco ad locum; secundo vero quod coelum redit ad eundem situm secundum circularem motum; ita etiam est et in tempore quia, secundum processum motus, succedit tempus tempori, ut hora horae et dies diei; et quantum ad hoc dicit quod tempus discernitur *processibus*; secundum autem reditum alicuius coelestis corporis ad eundem locum, etiam tempus restituitur in id quod praeterierat et sic quod erat futurum quodammodo ad praeteritum congregatur: puta, cum dies et mane incipiens terminatur, iterum reditur ad mane et idem apparet in mense et anno. Quarto, ostendit effectum divinae virtutis ex elementis et dicit quod divina virtus *facit virtutes ignis inextinguibiles*; licet enim ignis in hac materia extingui possit, tamen ignis universaliter inextinguibilis est. Facit etiam indeficientes fluxiones aquae, quod dicit propter perpetuum fluxum fluviorum et commotiones maris, quae apparent in fluctibus et fluxu et refluxu maris. Qui etiam *terminat effusionem aeream*: hoc autem dicit, quia aeri maxime competit proprietas humidi, ut non bene terminetur termino proprio et ideo, quantum est de se, aer habet omnimodam effusionem, sed divina virtute terminatur intra limites sui naturalis loci. Divina etiam virtus *collocat terram in nihilo*, quia semper divina virtute in medio mundi collocatur et nihil est quod ipsam sustentet. Divina etiam virtus conservat *generativos partus ipsius* terrae, scilicet plantarum et aliorum quae ex terra nascuntur *indifferentes*, idest uniformiter in sua natura manentes, dum scilicet ex seminibus terrae mandatis, similes plantae nascuntur. Et non solum ea quae ad singula elementa pertinent divina virtus facit, sed etiam quae pertinent ad commixtionem elementorum ad invicem. In qua quidem commixtione, tria inveniuntur: necesse est enim esse primo quamdam proportionem elementorum ad invicem, quam Dionysius hic nominat *harmoniam*; secundo, requiritur quod cuiuslibet elementi remaneat virtus propria incorrupta, alioquin non esset mixtio, sed corruptio; et quantum ad hoc, dicit: *et concretionem inconfusam*; tertio, requiritur quod elementa sint concreta et simul commaneant et non statim ab invicem separentur; et quantum ad hoc dicit: *et indivisibilem salvat*. Quinto etiam ponit effectum divinae virtutis in rebus animatis; et universaliter quidem dicit quod divina virtus *in unum tenet coniunctionem animae et corporis*; et specialiter de plantis adiungit quod *movet sursum virtutes plantarum nutritivas et augmentativas*: *nutritivas* quidem, inquantum alimentum per radices attractum usque ad cacumen plantarum sublevatur; *augmentativas* vero, inquantum ipsum corpus plantae ex terra procedens, paulatim in altum producitur. Deinde, quantum ad omnia, universaliter subdit quod divina virtus *fortiter tenet substantiales* et naturales *virtutes* omnium et cuiuslibet *rei firmit indissolubilem mansionem*, inquantum scilicet omnia gradum sibi praefixum a Deo conservant. Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest participationem deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo deificentur. Ultimo autem universaliter concludit quod *universaliter nihil est* in entibus quod sit *segregatum* et non contentum a continentia *divinae virtutis* quae rebus per suam omnipotentiam dat firmitatem. Sicut enim a divina vita non potest esse segregatum quidquam nisi quod caret vita, ita a divina virtute non potest esse segregatum nisi quod caret virtute. Quod autem universaliter nullam habet virtutem, omnino non est neque habet aliquam positionem, idest ordinem in universo seu firmitatem.

Lectio 3

[84879] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 3 Postquam determinavit Dionysius de divina virtute, hic excludit quamdam obiectionem, et circa hoc, tria facit: primo, ponit obiectionem; secundo, solvit; ibi: *apponens* et cetera; tertio, exclusa dubitatione, asserit veritatem; ibi: *nos autem* et cetera. Primo ergo ponit dubitationem quam Elymas magus, de quo in actibus legitur 13, obiecit contra Paulum dicentem II Timoth. quod Deus *negare se ipsum non potest*, quod eius omnipotentiae videtur contrarium. Deinde, cum dicit: *apponens* et cetera, solvit propositam dubitationem; et circa hoc, tria facit: primo, praemittit suam excusationem de hoc quod intendit ad tam debilis obiectionis solutionem; secundo, solutionem ponit; ibi: *etenim* et cetera; tertio, redarguit obiectionis praesumptionem; ibi: *quod sapiens* et cetera. Dicit ergo primo quod super praemissam dubitationem addit quod

multum timet ne ipse debeat derideri de stultitia, sicut aliquis qui conaretur destruere domunculas a pueris dissolutis factas, quae nec fundamentum firmum habent, eo quod *super arenam* aedificatae sunt et in seipsis infirmae sunt, eo quod absque caemento conglutinatae sunt; et ita posset videri quod, cum ipse intendit loqui *contra deliberationem* de rebus divinis quam de proposito verbo habuit praedictus Elymas, quasi quaedam iacula immittat *contra* aliquam positionem *impossibilem*. Positio enim eius est manifeste impossibilis, in seipsa infirmata; quia veritate non confirmatur et innititur frivolae rationi, sicut debili fundamento. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, solvit propositam quaestionem; et dicit quod, cum Deus sit ipsa veritas, Deum negare seipsum, nihil aliud est quam Deum decidere a veritate. Cum autem verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate, idem sit quod excidere ab esse. Quod ergo dicit Deum non posse negare seipsum, idem est ac si diceretur: Deum non posse deficere ab essendo. Hoc autem quod est non deficere ab essendo, idem est ac si diceretur quod Deus non est non ens; quo quidem magis significatur ipsum esse; sicut et si dicatur quod Deus non potest non posse, non ostendit quod sit impotens, sed quod sit maxime potens; et similiter, si dicatur quod non cognoscit se nescire ita quod habet scientiae privationem, hoc est ipsum habere perfectam scientiam. Per hoc ergo quod Deus non potest negare seipsum, nihil detrahitur eius potentiae ab impossibili, sed idem est ac si diceretur, quod Deus non potest non esse verus et ens et potens. Deinde, cum dicit: *quod sapiens* et cetera, reprehendit obiicientis praesumptionem; et dicit quod Elymas, qui se sapientem reputabat, *non intelligens* praedictae solutionis rationem, similis erat pugilibus inexpertis qui frequenter, *adversarios* contra quos pugnare debent, supponunt esse *infirmos*, secundum quod eis videtur et, dum sunt *absentes*, *contra* eos audaciter ictus proiiciunt, quamdam similitudinem pugnae facientis et absque timore percutiunt *aerem* inutilibus *plagis* et sic *opinantur* se vicisse *adversarios* et de hoc laudant *seipsos*, quamvis nondum sciant adversariorum *virtutem*. Ita etiam est et de illis qui debiles obiectiones facientes, cum non est qui eis resistat, se obtinuisse arbitrantur. Deinde, cum dicit: *nos autem* et cetera, excludit primo obiectionem contra omnipotentiam divinam; secundo, apostoli scientiam commendat, dicens quod *nos, considerantes dicta* apostoli *secundum* nostram possibilitatem, *laudamus Deum*, qui excedit omnem potentiam, *sicut omnipotentem*, in quantum eius potentia ad omnia se extendit; *sicut beatum*, in quantum habet plenitudinem omnis boni, nullo indigens; et sicut *solum potentem* ex seipso: omnes enim alii potentes non sunt ex se potentes, sed ex Deo; et *sicut* per suam potentiam *dominantem aevo*: alii enim dominantes, dominantur his quae sunt in aevo aut in tempore, sed ipse toti aevo dominatur. Et iterum laudamus eum *sicut secundum nihil excidentem ab existentibus* et quod nihil quod est in eo potest ab eo recedere. Creaturae vero, etsi aliquae inveniantur quae non excidant ab esse simpliciter, possunt tamen excidere ab aliquo, in quantum sunt mutabiles; sed Deus, qui est omnino immutabilis, secundum nihil potest excidere ab esse. Vel sumuntur haec verba ex his quae apostolus I Timoth. ult. dicit: *quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem* quam designat per hoc quod dicit: *secundum nihil ab existentibus excidentem*. Et non solum ista Deo conveniunt, sed excellenter ea habet; unde subdit: quod adhuc amplius possumus laudare Deum, sicut supereminenter habentem virtutem et sicut *praehabentem omnia existentia*, idest quidquid est in rebus, non quidem eodem modo quo in rebus est, sed *secundum supersubstantialem virtutem*, idest sicut effectus sunt per virtutem in causa, secundum modum causae excedentis omnem substantiam. Et non solum supereminenter haec ei conveniunt, sed etiam causaliter; unde subdit quod *omnibus existentibus* dat *posse* et *esse* determinatum. Et hoc convenit ei ex abundantia suae excedentis virtutis quae dat omnibus bonitates copiose effundendo. Dat enim omnibus abundanter, ut dicitur Iacob. I.

Lectio 4

[84880] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 4 Postquam Dionysius determinavit de virtute Dei, hic determinat de iustitia; est enim iustitia virtutis species. Considerandum est autem quod inter virtutes morales, sola iustitia potest Deo magis proprie attribui: aliae enim morales virtutes sunt circa passiones quae in Deo locum non habent, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias; sed iustitia est circa actiones, puta circa distributiones vel retributiones, quae Deo competere possunt. Dividitur autem praesens pars, in duas: in prima, determinat de iustitia Dei; in secunda, de effectibus divinae iustitiae; ibi: *ipsa igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quid pertineat ad rationem divinae iustitiae; secundo, solvit quorundam obiectiones contra divinam iustitiam; ibi: *et si ista* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit secundum quos actus iustitia

Deo conveniat; secundo, manifestat quod dixerat; ibi: *omnia enim et cetera*. Convenit autem iustitia Deo secundum tres actus: primo quidem, secundum hoc quod est distribuere. Commutativa autem iustitia in Deo locum non habet, sicut est in venditoribus et emptoribus quia, ut dicitur Rom. II, quis *prior dedit ei et retribuetur ei?* Sed attribuitur ei distributiva iustitia quae non observat aequalitatem quantitatis, ut aequalia omnibus det, sed aequalitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est. Et ideo dicit quod *iustitia laudatur* in Deo inquantum ipse distribuit *omnibus, secundum eorum dignitatem*. Est autem distributor bonorum; bonum autem, ut Augustinus dicit, consistit in modo et specie et ordine: modum autem unicuique proprium mensura praefigit, ut ipse dicit; ut ergo significaret Deum esse totius boni distributorem, dicit quidem quantum ad modum: *commensationem*; quantum ad speciem: *pulchritudinem* vel *formam*, secundum aliam translationem; quantum autem ad ordinem dicit: *et bonam ordinationem et ornatum* seu *dispositionem* secundum aliam translationem. Et accipit hic ornatus, pro decentia ordinis. Non solum autem pertinet ad iustitiam quod distribuat diversa diversis secundum eorum dignitatem, sed etiam quod huiusmodi diversitatem inconfusam servet, ne scilicet unus id quod est alterius sibi usurpare praesumat; et quantum ad hunc secundum actum iustitiae dicit quod divina iustitia distribuit *unicuique omnes distributiones et ordines secundum* quamdam determinationem quae vere est iustitia ut scilicet unum in id quod est alterius non irrumpat. Tertius vero actus iustitiae est ut unusquisque id quod est sibi conveniens operetur; propter quod et quodam modo iustitia dicitur omnis virtus; et quantum ad hunc tertium actum, subdit quod divina iustitia est *causa omnibus propriae operationis* eorum. Deinde, cum dicit: *omnia enim et cetera*, manifestat quod dixerat, rationem assignans praedictorum. Ideo enim praemissa ad divinam iustitiam pertinent, quia iustitiae proprium est quod ordinem in rebus statuatur; et quod unicuique rei terminum praefigat, ultra quem non progrediatur; et quod huiusmodi ordinationem et terminationem absque confusione conservet; et quod ulterius, rebus sic ordinatis et terminatis, unicuique donet de supervenientibus donis, secundum propriam dignitatem sibi praestitam a Deo. Deinde, cum dicit: *et si ista* et cetera, solvit duas dubitationes circa divinam iustitiam; circa quarum primam, tria facit: primo, ex praemissis ostendit quod illi qui divinam iustitiam reprehendere nituntur, se ignorare praemissa ostendunt; et hoc est quod dicit quod si praemissa ratione sunt dicta, scilicet quod iustitiae est dare unicuique secundum suam dignitatem, quicumque arguere volunt divinam iustitiam quae hoc facit, ipsi ignorant quod dum volunt divinam iustitiam reprehendere, suam iniustitiam manifestant. Secundo, ibi: *dicunt enim et cetera*, ponit eorum obiectionem: dicunt enim quod, cum Deus sit optimus et per hoc ei competat optime facere unumquodque, deberet etiam his quae sunt mortalia dare *immortalitatem*, utpote quod homines et animalia numquam morerentur; *et imperfectis* dare perfectionem, utpote quod homines statim nascerentur perfecti; *et per se mobilibus* dare *necessitatem per aliud mobile*, utpote quae hominibus per se competunt, quia per se moveri possunt et ad bonum et ad malum. Vellent autem quod Deus daret hominibus vel aliis rationalibus creaturis quod non possent peccare, quod esset habere necessitatem quod semper ex alio moverentur: non enim aliter competeret ut ad malum deficere non possent, nisi quadam coactione ab aliis moverentur, non ex libero arbitrio. Sanctis enim ex ipsa perfectione competit ut deficere non possint, ut patet in beatis qui sunt confirmati in bono. Dicunt etiam quod deberet *variabilibus inesse* identitas, ut scilicet semper eodem modo se haberent omnia *et quod infirmis* esset *perfecta potentia* et quod *temporalia* essent *aeterna* et quod ea quae secundum suam naturam moventur, essent *immutabilia* et quod *delectationes*, quae sunt *temporales*, essent aeternae. Et secundum suum iudicium, universaliter, *attribuunt aliis quae sunt aliorum*, idest inferioribus ea quae sunt superiorum entium. Tertio, ibi: *oportet autem et cetera*, excludit eorum iudicium perversum; et dicit quod *oportet* considerare de divina iustitia, quod *in hoc vere* iustitia est *quod omnibus* dat *secundum propriam dignitatem* et quod *uniuscuiusque naturam* conservat *in proprio ordine et virtute*, ita scilicet quod in his quae sunt secundum suam naturam immortalia, conservat immortalitatem et in mortalibus mortalitatem; et sic de aliis quae supra tacta sunt. Secundam obiectionem ponit ibi: *sed dicat aliquis* et cetera; et circa hoc, duo facit: primo, ponit obiectionem: posset enim aliquis obiicere non esse iustum quod Deus permittit homines sanctos cruciari a pravis hominibus et non dat eis auxilium ut non crucientur. Secundo, ibi: *ad quod dicendum* et cetera, solvit praedictam obiectionem; et dicit quod *si* isti, qui dicuntur sancti, amant *ea quae sunt super terram*, pro quibus zelant homines rebus materialibus inhaerentes, *omnino ceciderunt a divino amore*. Quod intelligendum est si ita ea amant quod in eis finem constituent et quod propterea spiritualia bona contempnant. Et hoc est quod subdit, quod ipse nescit *quomodo* dici debeant *sancti* illi qui faciunt *iniuriam* rebus divinis, quae sunt *vere amabilia*, ut reproberent ea contra religionis debitum propter bona temporalia, quae non sint amanda principaliter nec pro eis est

zelandum. Sed *si ipsi amant* bona spiritualia quae vere sunt *existentia* quia sunt sempiterna, debent *laetari*, si ea desiderant, *quando* ea desiderata consequi possunt. Consequuntur autem ea cum afflictiones in rebus temporalibus patientes, quodam fervore amoris, spiritualibus magis inhaerent. *Tunc enim, magis* per similitudinem *appropinquant angelicis virtutibus*, in quibus nulla est materialium rerum affectio, *quando* homines, secundum suam possibilitatem, *ex desiderio* rerum divinarum *recedunt* ab *affectione* materialium rerum. Et hoc quidem faciunt quando *pro bono*, idest amore Dei et pro iustitia et virtute luctantur *viriliter in adversitatibus* existentes. Et sic, si vere sancti saeculi istius in adversitatibus consequuntur quod desiderant, scilicet, contemnendo temporalia bona, adhaerere spiritualibus, non male cum eis agitur, sed bene. Unde vere dici potest quod *proprium* est divinae iustitiae quod animosam virtutem non destruat aut emolliat per collationem prosperitatis, sed *si aliquis* conatur *hoc facere*, ut scilicet pugnet pro veritate, quod ipse non dimittat tales sine adiutorio, sed firmet eos *in pulchra et firma statione* spiritualium bonorum per quae in adversis consolantur; et ulterius, quod *talibus* retribuatur in futuro, *secundum proprii meriti dignitatem*.

Lectio 5

[84881] In De divinis nominibus, cap. 8 l. 5 Postquam Dionysius determinavit de iustitia divina, hic determinat de effectibus divinae iustitiae; et primo, de salvatione; secundo, de liberatione; ibi: *propter quod* et cetera; tertio, de inaequalitate, quam quodam modo iustitia facit, quodam vero modo removet; ibi: *sed de istis* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ponit salvationis propriam rationem; secundo, ponit quamdam aliam rationem salvationis, ab aliis assignatam; ibi: *si autem* et cetera; tertio, ostendit quomodo hae duae rationes se habent ad invicem; ibi: *et hanc primam* et cetera. Dicit ergo primo quod *divina iustitia laudatur* sicut *salvatio* omnium quia scilicet omnia salvat, in quantum scilicet custodit et conservat in unoquoque, tria: primo quidem, *substantiam uniuscuiusque* conservans *et propriam*, idest in proprietate suae naturae *et mundam*, idest absque permixtione extranei; secundo, similiter, conservat *ordinem* uniuscuiusque, proprium et mundum; tertio vero, est *causa in omnibus rebus propriae et mundaе operationis*. Et sic omnis ratio salvationis consistit secundum quod res conservantur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, ponit secundam rationem salvationis; et dicit, quod si aliquis velit dicere quod ratio salvationis consistit in hoc quod Deus omnino eripit a malis, non est ei in hoc repugnandum, sed debemus recipere eum qui sic laudat largiter divinam salvationem non solum quantum ad conservationem in Deo, sed etiam quantum ad separationem a malo. Deinde, cum dicit: *et hanc primam* et cetera, comparat has duas rationes ad invicem; et dicit quod ipse rogat humiliter persuadendo eum qui secundam rationem salvationis assignat, quod ipse hanc diffiniat quod prima ratio salvationis consistat in conservatione in bono, quae quidem conservatio in bono multipliciter fit. Quaedam enim conservantur in bono a Deo qui constituit ea intransmutabilia in seipsis, sicut sunt corpora coelestia quae sunt longe a corruptione et beati qui peccare non possunt. Secundo, prout aliqua quae intransmutabilia sunt, conservantur ut non habeant aliquam contrapugnantiam, sicut aliquando videns Deus aliquos esse infirmos, non permittit eos tentari et sic salvat eos, conservando eos in bono. Tertio, ex eo quod permittit quod aliqui impugnentur, sed dat eis fortitudinem ut resistere possint contra impugnantia, sicut *fortia contra peiora*, idest contra infirmiora. Et ita *omnia custodit et salvat* neque facit ea *pugnantia* neque *bellantia*, ut pugna referatur ad actualem impugnationem, bellum vero ad habitualem. Et hoc convenit quod impugnationem non habeant, prout *singula* sunt *ordinata*, idest firmiter disposita in his quae pertinent ad proprias rationes. Et non solum facit aliqua non pugnantia, sed etiam *exterminat*, idest destruit ab omnibus rebus, *omnem inaequalitatem et alienam operationem*, ut inaequalitas referatur ad id quod est extraneum in essentia aut virtute; aliena operatio autem ad id quod est extraneum in operatione. *Constituit* etiam divina iustitia salvans *proportiones* cuiuslibet rei, *non valentes* decidere ad inconvenientiam neque qualitercumque *transire*. Transitus enim superiorum ad inferiora casus dici potest; inferiorum vero ad superiora transitus omnino dicitur non casus, sed secundum se transitus. Non est autem mirandum quod dicit transmutabilia non pugnantia nec transire ad contraria, quamvis in multis inveniatur pugna et permixtio extranei et transitus ad contraria; quia in omnibus transmutabilibus semper permanet aliquid non transitum et non permixtum et non impugnatum, sicut subiectum non transit, quando fit transitus secundum formam. Et haec tria quae secundo ponit, respondent tribus primo positis, non tamen eodem ordine: nam id, quod inter secundam et ultimam ponit, cum dicit: *et proportiones uniuscuiusque constituit*, respondet ei quod inter prima, primo posuit cum dixit: *in seipsis intransmutabilia*;

quod autem secundum est inter ultima, scilicet: *et omnem inaequalitatem et alienam operationem ex totis exterminat*, respondet ei quod supra, ultimo, dixerat: *et fortia contra peiora salvat*: quod vero dicit primo inter ultima: *et omnia custodit non pugnancia et non bellantia*, respondet ei quod, primo, in medio posuerat: *et non pugnancia*. Sic igitur, quia ratio salvationis in hoc consistit primo et principaliter ut aliquid in bono conservetur, non erit longe ab intentione sacrae Scripturae si quis *salvationem* Dei velit laudare in quantum ipse Deus salvat omnia per propriam bonitatem liberando a malo quod est casus a propriis bonis. Et hoc dico *secundum quod patitur natura eorum quae* salvari dicuntur: aliter enim restituuntur ea quae cadunt secundum liberum arbitrium atque aliter ea quae cadunt secundum naturalem corruptionem. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, determinat effectum liberationis; et dicit quod sacri doctores nominant divinam iustitiam, *liberationem* et liberationis causam, in quantum salvat a malo et hoc multipliciter: primo, *in quantum non* permittit ea quae sunt vere entia a substantiis *cadere ad* hoc quod *nihil* sint, sed semper eis substantiarum aliquid remanet. Secundo, quantum ad hoc quod *si* aliquid vere existens decidat *ad* aliquod *peccatum* in actione, in aliquam inordinationem inclinatione appetitus et ad aliquem defectum propriae operationis, Deus *liberat* id quod sic cadit *a passione* quae ad peccatum inducit; *et infirmitate* ex qua aliquid ordinem debitum non tenet; *et privatione* quae pertinet ad *minorationem perfectionis*. Et sic haec tria respondent primis tribus. Et ut ostendat quomodo ab his liberat, subdit alia tria, primis tribus praemissis respondentia: *a privatione* enim *liberat* in quantum adimplet, quod *minus* habebatur; ab *infirmitate* autem liberat, in quantum paterno et misericordiae affectu supportat infirmitatem nostram; *a passione* autem liberat, *suscitans*, id est revocans *a malo*; et, quod plus est, firmiter *statuens in bono*; et id bonum quod erat *percussum*, id est minoratum et debilitatum, adimplet restaurando; et quod ad peccatum defluerat, *statuit*, id est firmat *et ornat*, id est cum decentia quadam disponit; et sic omnem inordinationem et indispositionem ad integritatem perducit et ab omnibus maculis peccatorum solvit. Deinde, cum dicit: *sed de istis quidem* et cetera, determinat de inaequalitate; et primo ostendit quam inaequalitatem iustitia excludat; secundo, quam inaequalitatem constituat; ibi: *etenim* et cetera. Inaequalitatem enim proportionis iustitia distributiva excludit; inaequalitatem autem quantitatis causat, secundum quod dat maiora vel minora secundum proportionem dignitatis cuiuslibet naturae. Dicit ergo primo quod *de istis*, id est salvatione et liberatione *et de iustitia dictum est, secundum quam mensuratur et diffinitur aequalitas* proportionis quae est in omnibus; *et exterminatur*, id est excluditur *omnis inaequalitas*, quae dicitur *secundum privationem aequalitatis* proportionis, *quae est in singulis rebus*: ad iustitiam enim pertinet quod det unicuique secundum propriam proportionem et sic aequalitas proportionis, secundum iustitiam determinatur, secundum quod non est eadem capacitas omnium et necesse est ut diversis diversa attribuat et sic causando aequalitatem proportionis, causat inaequalitatem quantitatis. Et ideo, subdit: si quis vellet accipere inaequalitatem secundum differentiam quae est in universo, omnium ad omnia, per quam differunt et aliquid est melius alio secundum quamcumque perfectionem, huiusmodi inaequalitatis iustitia est conservativa, dum non permittit fieri turbationem seu confusionem in rebus per hoc quod omnia omnibus commisceantur; et sic conservat iustitia omnia existentia, secundum species suas prout uniuscuiusque natura recipit et suscipit.

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite IX ad caput XI

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 9

Lectio 1

[84882] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 1 Postquam Dionysius determinavit de nominibus divinis quae accipiuntur secundum processiones perfectionum absolute rebus convenientium, sicut est bonum, esse, pulchrum, vita, sapientia et virtus, hic determinat de nominibus Dei quae sumuntur secundum processiones in quibus importatur habitudo ad alterum: sicut de magno et parvo, quae important excessum et defectum secundum quantitatem; de eodem et altero, quae important convenientiam et differentiam secundum substantiam; et de simili et dissimili, quae important convenientiam et differentiam secundum qualitatem; et de statione et motu, quoniam ratio stationis quidem consistit in hoc quod aliquid similiter se habet nunc et prius; et ulterius de aequalitate, quae importat convenientiam secundum quantitatem et est medium inter magnum et parvum. Dividitur ergo in tres partes: in prima, ostendit de quo est intentio; in secunda, ostendit quod singula praedictorum de Deo dicuntur; ibi: *igitur magnus* et cetera; in tertia, ostendit secundum quam rationem de Deo dicantur; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod, quia Deo qui est *omnium* causa attribuitur *et magnum et parvum* et alia praedicta, oportet considerare circa haec insignia, *quibus Deus nominatur, quaecumque nobis possunt esse manifesta*. Deinde, cum dicit: *igitur magnus* et cetera, ostendit quod praemissa de Deo dicantur: laudatur enim in sacra Scriptura Deus sicut magnus et in magnitudine existens, secundum illud Psalm. 144: *magnus dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis*. Et quia subtilitas quaedam parvitas est, parvum etiam attribuitur Deo in Scriptura, ut dicitur III Reg. 19; quod apparuit in sibilo aerae tenuis, quae quidem tenuitas seu subtilitas *manifestat* divinam *parvitatem*. Quandoque etiam in Scriptura, Deus dicitur idem, secundum illud Psalm. 101: *tu autem idem ipse es*. Attribuitur etiam ei alteritas, in quantum diversae figurae et diversae species rerum ei comparantur in sacris Scripturis, sicut quod aliquando designatur in figura vel specie hominis vel agni vel leonis vel lapidis. Dicitur autem similis in Scripturis, in quantum facit aliqua similia et est causa ipsius similis, secundum illud Gen. I: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Dicitur etiam Deus dissimilis omnibus, ubi Scriptura dicit quod nihil est ei simile, secundum illud Psalm. 85: *quis similis tibi in diis, domine?* Describitur etiam Deus in Scripturis ut stans, secundum illud Amos 7: *ecce Deus stans super murum laterum*. Describitur et immobilis, secundum illud Malach. 3: *ego dominus et non mutor*. Et sedens in saecula, secundum illud Esa. 9: *super solium David sedebit amodo et usque in sempiternum*. Describitur etiam et motus sicut ad omnia ambulans seu procedens, secundum illud Gen. 3: *cum audisset vocem domini Dei deambulantis in Paradiso* et Sap. 7, dicitur quod omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam mobilitatem. Et multa alia, istis aequipollentia, in Scripturis de Deo dicuntur. Deinde cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit secundum quam rationem praedicta de Deo dicantur; et primo, de magno et

parvo; secundo, de eodem et altero; ibi: *idem autem est* et cetera; tertio, de simili et dissimili; ibi: *similem autem* et cetera; quarto, de statione et sessione et motu; ibi: *quid autem* et cetera; quinto, de aequalitate; ibi: *si autem* et cetera. Circa primum, primo determinat de magno; secundo, de parvo; ibi: *parvum autem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, attribuit magnum Deo secundum rationem causalitatis; secundo, per rationem cuiusdam similitudinis; ibi: *et extra* et cetera; tertio, secundum dissimilitudinem; ibi: *magnitudo haec* et cetera. Dicit ergo primo quod *Deus dicitur magnus, secundum quod magnitudinem* suam, quae essentialiter ei convenit *aeternaliter, tradit omnibus magnis*, sicut et dicitur sapiens, inquantum sapientiam tradit omnibus sapientibus. Vel potest aliter legi quod Deus magnitudinem suam tradit omnibus quae sunt *aeternaliter* magna, idest a principio creaturae usque in sempiternum. Deinde, cum dicit: *et extra* et cetera, attribuit ei magnum, secundum quamdam rationem similitudinis: et primo, quantum ad eius substantiam; secundo, quantum ad eius effectus; ibi: *et secundum* et cetera. Manifestum est autem quod magnum creaturis attribuitur, secundum rationem excessus: illa enim magna dicuntur quae inveniuntur alia excedere. Excessus autem in rebus creatis multipliciter attenditur: uno modo, secundum dimensionem longitudinis, latitudinis et profunditatis; et secundum hoc, dicitur aliquid magnum respectu alterius inquantum superexcedit quantitatem eius; et sic Deus dicitur magnus simpliciter, inquantum magnitudo eius *extra omnem magnitudinem est superfusa et superextenta*; et dicitur *superfusa* ad similitudinem rerum humidarum, ut aeris et aquae; *superextenta* vero ad similitudinem corporum siccorum et solidorum. Alio modo, attenditur excessus in rebus creatis, secundum locum et sic locus dicitur esse maior, qui est magis continens. Unde et Deus dicitur simpliciter magnus, inquantum continet omnem locum. Tertio, excessus invenitur in rebus secundum numerum et sic etiam dicitur Deus magnus simpliciter, inquantum superegre ditur numerum omnem, quia omnis numerus a divina sapientia procedit res distinguente, in cuius potentia est plures rerum differentias producere. Videtur autem in rebus maximum infinitum esse quod omnia excedit. Sed, ut in rebus creatis invenitur, nihil dicitur infinitum quin sit secundum aliquid finitum, scilicet secundum speciem. Unde Deus, qui est omnibus infinitus, excedit omnem infinitatem. Deinde, cum dicit: *et secundum* et cetera, attribuit Deo magnum, secundum rationem excessus qui consideratur ex parte effectuum. Sunt autem tria consideranda in effectibus eius: primo quidem, quod effusio effectus procedit ex plenitudine causae, sicut quod non est plenum calore, non potest calorem effundere. Secundum similitudinem vasis loquimur, quod nisi sit plenum aqua, non potest aquam effundere. Secundo, quia si sit magis plenitudo, fit magna effusio. Tertio, quod quanto prior est effusio, tanto id quod effunditur, prius recipitur in eo in quod effunditur humor, nisi infusio terrae prius ab ea recipiatur. Et haec tria in effectibus Dei sunt consideranda: primo enim, ex parte Dei invenitur superabundans plenitudo bonitatis; secundo, ex hac abundanti plenitudine sequitur quod magis faciat; tertio, ex hoc quod ipse est primordialis causa sequitur quod dona ipsius sunt *fontana*, idest primordialia: quidquid enim a quacumque causa recipitur, praesupponit id quod a Deo recipitur. Ita ergo, *secundum superplenum ipsius*, quantum ad primum; *et magnificum*, quantum ad secundum; *et fontana ipsius dona*, quantum ad tertium; *inquantum ipsa dona participantur ab omnibus, secundum effusionem doni* quod est infinitum ex parte donantis, dona huiusmodi omnino non minorantur, sed semper *habent eamdem* superabundantem plenitudinem et numquam *minorantur*, quantumcumque participantur, immo, quanto magis participantur, intantum magis desuper manant: quia, quanto aliquid plus recipit de divinis donis, tanto plus redditur aptum ad recipiendum; et ex parte influentis quod ex infinitae virtutis influenza minorari non potest. Deinde, cum dicit: *magnitudo haec* et cetera, exponit magnitudinem divinam, per distantiam ad alias magnitudines; et dicit quod *magnitudo divina est infinita*, quia nulli magnitudini creatae convenit; *et est etiam sine quantitate*, quia non est in genere quantitatis, sed Dei magnitudo est esse eius; *et est sine numero*, idest sine mensura: numerus enim habet primam rationem mensurae, cum per eum etiam quantitates continuae mensurentur; vel quod dicit: *sine quantitate*, refertur ad quantitatem continuam; quod autem dicit: *sine numero*, refertur ad quantitatem discretam. Et sic per magnitudinem divinam attenditur excessus causalitatis divinae, secundum quod effundit universaliter et superabundanter, suam infinitam magnitudinem, quae non accipitur a creaturis in eius infinitate, sed secundum suam capacitatem finito modo eam accipiunt. Deinde, cum dicit: *parvum* et cetera, ostendit quomodo parvum dicatur in Deo; et circa hoc, tria facit: primo, ponit rationes parvi; secundo, attribuit eas Deo; ibi: *ita igitur* et cetera; tertio, ostendit differentiam huius parvi ad alia parva; ibi: *hoc parvum* et cetera. Circa primum, considerandum est quod subtilitas quaedam parvitas est sive accipiatur subtilitas prout est qualitas quaedam secundum quod corpora subtilia rara dicuntur prout habent parum de quantitate sub eisdem dimensionibus; sive accipiatur subtilitas prout est differentia quaedam circa quantitatem:

sicut enim longum et breve se habent ad lineam, latum vero et strictum ad superficiem, ita subtile et grossum ad corporis profunditatem. Unde subtilitas, parvitatem quamdam signat. Ponit ergo tres proprietates parvi sive subtilis: quarum prima est quod *excedit omne pondus* et omnem *distantiam*; et dicit *pondus*, secundum quod subtile dicitur quod est rarum: tale enim maxime leve invenitur; dicit vero *distantiam*, secundum quod subtile opponitur grosso, in quo tanta distantia est: magna scilicet profunditas; in subtili vero, parva. Excessus autem iste, quo parvum et subtile excedit omne pondus et omnem distantiam, non attenditur secundum maioritatem quantitatis quae opponitur parvitati, sed sicut unitas excedit numerum, quia mensurat ipsum et non mensuratur ab eo. Secundam proprietatem parvi ponit quod *vadit per omnia sine prohibitione*: est enim de ratione subtilis quod sit penetrativum. Tertiam proprietatem parvi ponit quod *parvum est omnium causa*; et huius probationem inducit quod nihil invenitur quod non participet *formam parvi*: parvum enim invenitur in magnis, sed magnum non invenitur in parvis; participatum autem videtur esse causa participantis, unde et principia in omnibus generibus sunt parva quantitate, sed magna virtute. Deinde, cum dicit: *ita igitur* et cetera, assignat praedictas rationes parvi Deo, praecipue secundam; et dicit quod *in Deo* accipitur *parvum*, inquantum *sine impedimento vadit ad omnia*, implendo ea et suis effectibus et sua praesentia, quia ipse in omnibus est et iterum per omnia operatur, sicut per propria instrumenta. Et ad hoc probandum inducit auctoritatem apostoli, ad Hebr. 4 et primo, specialiter ostendit quod Deus penetrat omnia quae pertinent ad humanam naturam; in qua primo invenitur compositio animae et corporis, quorum distinctionem et unionis modum divina sapientia intelligit et operatur; et ideo dicit quod pertingit *usque ad divisionem animae et corporis*. Secundo, in homine est compositio partium corporis quae etiam est Deo nota et ideo subdit: *et compagum*, quantum ad iuncturam; *et medullarum* quantum ad ea quae intra membra continentur. Tertio subdit, de his quae pertinent ad animam: inter quae, intentiones cordis sunt maxime occultae et tamen sunt Deo notae; et ideo subdit: *et intentionum cordis*. Et quia ista sunt occultissima, multo magis pertingit per suam scientiam, ad entia universalia: *nulla enim creatura est occulta vel invisibilis in conspectu eius*, ut dicitur ad Hebr. 4. Deinde, cum dicit: *hoc parvum* et cetera, manifestat divinam parvitatem per differentiam ad alia parva. Et primo, quidem, considerandum est quod parvum est in genere quantitatis, sed parvum quod de Deo dicitur, est sine quantitate: sicut enim est sine quantitate magnus, ita est sine quantitate parvus. Secundo, considerandum est quod omne parvum de facili mensurari potest, sed parvum quod de Deo dicitur, est sine numero: non enim aliqua mensura comprehendi potest. Tertio, considerandum est quod aliqua res parva de facili detinetur sive per hoc quod a cursu suo impeditur sive per hoc quod de facili capitur, sed divinum parvum neutro modo potest teneri: quia eius virtus non potest impedi nec Deum aliquis perfecte capere potest. Quarto, considerandum est quod ex hoc sunt aliqua parva, quod cito terminantur a termino quantitatis vel diffiniuntur diffinitione substantiae, comprehendente substantiam, sed divinum parvum est sine termino et sine diffinitione. Quinto, considerandum est quod ea quae sunt parva, parum comprehendere possunt, sed ipsa de facili ab aliis comprehenduntur; divinum autem parvum est comprehensivum omnium, sed est incomprehensibile ab omnibus.

Lectio 2

[84883] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 2 Postquam determinavit Dionysius de magno et parvo, hic determinat de eodem et altero; et primo, ostendit quomodo idem attribuatur Deo; secundo, quomodo attribuatur ei, alterum; ibi: *alterum* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit modos in quadam forma quibus idem attribuitur Deo; secundo, manifestat eos; ibi: *et ipsum* et cetera. Attribuitur autem idem Deo secundum eius immutabilitatem, prout in Psalm. 101 legitur: *tu autem idem ipse es*. Immutabilitas autem Dei, primo quidem attenditur quantum ad hoc quod non transmutatur secundum esse et non esse, sicut generabilia et corruptibilia et ideo dicit quod *Deus est idem aeternum*, inquantum est *supersubstantialiter* aeternus; sed quia quaedam habent quamdam aeternitatem, inquantum non deficiunt penitus in non esse, in aliqua alia convertibilia, ad hoc excludendum consequenter dicit: *inconvertibile*. Secundo, excludit motum localem per hoc quod dicit: *in seipso manens*: Deus enim seipso continetur, ut loco sine loco. Tertio, excludit motum alterationis et augmenti et diminutionis, cum dicit quod *semper* habet *secundum* eandem formam stare, quia scilicet non mutatur de forma in formam, ut de albo in nigrum vel de quantitate in quantitatem, ut de parvo in magnum; quia nihil in eo intenditur aut remittitur: quod enim est alibi habet se quidem secundum idem, sed non eodem modo, et cetera. Quarto, excludit motum qui est secundum habitudinem ad res; et dicit quod ipse, inquantum est ex parte sui,

semper est eodem modo, omnibus praesens, sed quod omnia non semper eodem modo se habeant ad ipsum, provenit ex variatione quae contingit circa res. Deinde, cum dicit: *et ipsum* et cetera, exponit ea quae summarie tetigerat; et primo, hoc quod dixerat: *in seipso manens*; et excludit ea per quae posset impediri mansio alicuius in aliquo; quae quidem sunt quinque: primo enim unumquodque manet in loco qui convenit ei per se et secundum suam naturam, facile autem removetur a loco qui convenit ei per accidens; et quantum ad hoc dicit quod Deus collocatur *in seipso secundum seipsum*, idest per se et non per accidens. Secundo, aliquid manet ubi firmatur, unde aliqua affiguntur clavis ut permaneant; et hoc est quod subdit: *firme*; firmatus est enim in seipso, secundum infinitatem suae virtutis. Tertio, contingit quod aliquid firmatum in aliquo, non potest manere in ipso, quia accidit corruptio aut putrefactio eius quod firmabat, sicut lapides non manent in pariete, corrupto coemento; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *et incontaminate*. Quarto, prohibetur aliquid manere quia non est optime collocatum, sed potest ad melius perducere; et ad hoc excludendum, dicit: *in optimis finibus*, idest summitatibus. Quinto, prohibetur aliquid permanere propter diversitatem eorum quae ad institutionem rei concurrunt, quorum unum trahit huc et aliud illuc; et quantum ad hoc dicit: *abundantis identitatis*, quia in Deo est perfectissima identitas, omnem diversitatem excludens. Deinde, cum dicit: *intransmutabile* et cetera, exponit quod dixerat: *semper secundum eadem et eodem modo habens*; et primo, quantum ad alterationem; et dicit quod *est intransmutabile*, inquantum non potest variari secundum magis et minus; et *in oppositum cadere non valens*, inquantum non mutatur de forma in formam oppositam. Deinde, exponit dictorum causam: quod enim aliquid non transmutetur vel non cadat in contrarium, una causa potest esse quia habet fortem virtutem activam ad resistendum, ut patet in igne, et quantum ad hoc dicit: *forte*. Alia causa potest esse quia non habet in seipso mutabilitatis principium; et quantum ad hoc dicit: *invariabile*. Hoc autem principium variabilitatis est quandoque quidem ex permixtione extranei; et ad hoc excludendum, dicit: *mundum vel purum*, secundum aliam translationem: purum vel mundum dicitur quod est extraneo naevo impermixtum. Quandoque vero principium variabilitatis est potentia materiae in eo quod variatur, propter quam ab agente reducitur in aliam dispositionem; et ad hoc excludendum dicit: *immateriale*. Quandoque vero variabilitatis principium est compositio alicuius rei ex diversis, sicut corpora mixta variabilia sunt, non solum quia sunt materialia, sed etiam quia sunt ex contrariis composita; et ad hoc excludendum dicit: *simplicissimum*. Quandoque vero variationis ratio est indigentia eius quod variatur: quod enim est imperfectum naturaliter tendit in perfectionem suam; et ad hoc excludendum, dicit: *non indigens*. Deinde, ad excludendum motum augmenti, subdit: *non augmentabile*; ad excludendum vero motum decrementi, subdit: *non minorabile*; ad excludendum vero transmutationem generationis, subiungit: *ingenitum*, idest non-generatum. Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, quia nondum accepit esse per generationem, sicut ea quae in futuro generabuntur; ad illud modum excludendum, subdit: *non sicut nondum genitum*. Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, quia eius generatio est incepta, sed nondum consummata; et ad hoc excludendum dicit: *aut imperfectum*. Quandoque autem dicitur aliquid non generatum, non simpliciter, sed secundum quid, sicut si dicamus istum hominem non esse generatum ab isto vel si dicamus hoc non esse generatum hominem, sed esse generatum animal; et ad hoc excludendum dicit: *aut non sicut factum ab hoc*, idest ab aliquo determinato generante *aut istud*, quantum ad certum generationis terminum. Quandoque autem dicitur non generatum aut non factum, quod impossibile est esse, ut hominem esse asinum; et ad hoc excludendum, subdit: *neque sicut nusquam*, idest nullo loco vel numquam, idest nullo tempore et *nullo modo existens*. Deinde, qualiter de Deo dicatur ingenitum per oppositum ad praemissa, subdit dicens quod Deus dicitur *ingenitum sicut omne*, idest quia ipse quodammodo est omnia, inquantum omnia in ipso praeexistunt; et ideo, hoc opponitur ei quod dixerat: *neque sicut nusquam nullo modo existens*. Dicitur etiam ingenitum, non secundum quid, sed absolute, contra hoc quod dixerat: *aut sicut ab hoc aut istud non factum*. Dicitur etiam ingenitum non sicut nondum genitus, sed sicut semper existens. Dicitur etiam ingenitum non sicut imperfectum, sed sicut *per se perfectum existens*. Sic ergo ostendit differentiam Dei ad ea quae non dicuntur generata. Unde consequenter ostendit differentiam Dei ad ea quae dicuntur generata: omnis enim generatio est transmutatio ex hoc toto in hoc totum, ex quo sequitur quod non sit semper idem; et ad hoc excludendum dicit: *et idem existens*. Quod autem res generata non sit semper idem, ex duobus contingit: primo quidem, quia determinatur ad esse specificum non per seipsum totum, sed per aliquam sui partem, scilicet per formam et propter hoc corrumpitur et generatur secundum quod una forma separatur a materia et advenit altera; quod autem est forma tantum determinatur secundum seipsum totum ad suum esse specificum. Secundo, quia res generata determinatur ad suum esse non a seipsa sed ab actione generantis; et ideo ad hoc excludendum a Deo, dicit quod Deus existit

idem sicut *determinatum* ad hoc quod *uniformiter* se habeat et secundum formam *identitatis*, non secundum aliud aut ab alio, sed *secundum seipsum et a seipso*. Deinde, cum dicit: *et idem* et cetera, ostendit, quomodo per Deum alia identitatem habent; et hoc dupliciter: uno modo, secundum quod tribuit identitatem rebus, in propria natura existentibus; et dicit quod hoc idem quod est Deus, supersplendet omnibus ad hoc quod participant suam identitatem, secundum uniuscuiusque convenientiam: alicui enim dat quod sit idem simpliciter; et his quae sunt secundum se diversa, dat identitatem ordinis, secundum quod alia aliis coordinat. Alio modo, secundum quod res, quae in propriis naturis sunt diversae, sunt idem prout sunt in Deo; et quantum ad hoc, dicit quod hoc est propter abundantiam suae *identitatis* et propter hoc quod ipse est omnis *identitatis causa*. *Et contraria* praehabet in *seipso* non diversimode, sed *eodem modo*, sicut diversi effectus sunt uniformiter in eo quod est una et singularis per excessum causa totius identitatis. Deinde, cum dicit: *alterum autem* et cetera, ostendit quomodo alterum attribuatur Deo et ponit duos modos, quorum primus est quod alterum attribuitur Deo in quantum adest omnibus, sicut participantibus ipsum per quamdam similitudinem secundum perfectiones quas per eius providentiam recipiunt quia, *propter salutem et bonum omnium, fit omnia in omnibus*, in quantum scilicet nulla perfectio est in rebus quae non sit aliqua Dei similitudo ita ut dici possit semper, per suae similitudinis participationem, in sapientibus sapientia; in iustis, iustitia; in viventibus, vita; et in potentibus, virtus; et sic de aliis. Et ne aliquis male intelligeret quod Deus sit *omnia in omnibus*, excludit a Deo modos quibus una creatura fit in alia. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo, per transmutationem eius quod in alio fieri dicitur, sicut ignis fit in corpore mixto per hoc quod in corpus convertitur; unde ad hoc excludendum, dicit: *manens in seipso*. Alio modo aliquid fit in altero per hoc quod sua actione transmutat illud in sui similitudinem, sicut ignis generans sibi formam secundum sui similitudinem, fit quodammodo in igne generato; et hoc, aliquo modo, accedit ad modum quo dixerat Deum in rebus fieri, sed multipliciter deficit: primo quidem, quia ea quae in rebus naturalibus generant sibi similia, non semper eadem manent et ideo, ut conservent se, secundum similitudinem speciei, similia sibi generant; et ad hoc excludendum dicit: *et propria identitate*. Secundo, quia actio agentis qua facit sibi simile, est aliquid egrediens ab agente in patiens quod in Deo locum non habet, quia eius actio est eius substantia; unde ad hoc excludendum dicit: *et inegressibiliter*. Tertio, quia agens creatum facit se in diversis, secundum diversas operationes quod Deo non convenit; et ideo subdit: *secundum operationem unam*. Quarto, quia actio agentis facientis sibi simile non est continua, et sempiterna, sicut actio Dei; et ideo dicit: *et impausabilem*. Quinto, quia agens naturale simul et patitur et movetur; et ad hoc excludendum a Deo, subdit: *stans*. Sexto, quia virtus agentis naturaliter in sua actione debilitatur propter hoc quod simul patitur; et ad hoc excludendum dicit quod Deus *indeclinabili virtute* donat *seipsum* per quamdam sui participationem *ad deificationem conversorum*, id est ut assimilet sibi ea quae ad se convertit. Deinde, cum dicit: *et alteritatem* et cetera, ponit secundum modum quo alterum attribuitur Deo; et primo, ponit istum modum; secundo, ostendit eum ad propositam intentionem non pertinere; ibi: *sed ne lateamus* et cetera. Dicit ergo primo quod Deo etiam attribuitur alteritas diversarum *figurarum*, *secundum* multiplices *visiones* prophetarum, in quibus aliquando visus est ut leo, aliquando ut agnus, aliquando ut homo; quae quidem diversimode signant. Alia quidem signant *praeter* ea quae in superficie *apparent*; et hoc manifestat per exemplum in anima: *si enim* aliquis vellet describere *animam* ad modum corporis, quamvis ipsa sit simplex, *aliter* quam in corpore *intelligeremus in ipsa*, *partes* corporeas attributas *simplicitati*. Nam per *caput* intelligeremus mentem quae praesidet omnibus partibus animae, sicut caput omnibus partibus corporis; per *collum autem opinionem*, quae *medio* modo se habet inter rationem scientem veritatem et inter irrationabiles partes animae, scientia veritatis carentes; per *pectus autem intelligeremus furorem*, id est irascibilem propter pectoris fortitudinem; per *ventrem* autem concupiscibilem, propter ventris mollitiem vel quia concupiscentia deservit ventri, sicut et irascibilis habet sedem in corde quod est in pectore; sed per *crura et pedes* diceremus significari naturales vires animae nutritivae, per quas sustentatur vita. Et ita uteretur nominibus partium corporalium, quasi quibusdam signis potentiarum animae, secundum similitudinem quamdam. Unde multo magis diversitatem formarum et figurarum in Deo, qui est super omnia, oportet purgari a corporalibus phantasiis, per sanctas expositiones Deo convenientes et mysticas, quia scilicet accipiunt occultum ex manifesto. Unde est quod si aliquis Deo, qui est impalpabilis et infigurabilis, velit attribuere tres dimensiones corporum, sicut apostolus facit ad Ephes. 3, dicendum erit quod latitudo Dei nihil est aliud quam processus divinae providentiae, qui omnibus superfertur, quasi continens omnia; longitudo autem Dei, dicitur virtus quae super tota extenditur, penetrans omnia a summo usque ad imum; profunditas autem Dei dicitur occulta et ignorata Dei essentia, quae est incomprehensibilis omnibus existentibus. Deinde, cum dicit: *sed*

ne lateamus et cetera, ostendit praedictam varietatem ad propositum non pertinere; et dicit quod non debemus nos ipsos decipere exponendo Dei nominationes quae sunt secundum formas et figuras, quia per hoc commisceremus istam doctrinam symbolicae theologiae, ad quam pertinet exponere corporales *Dei-Nominationes*, quae accipiuntur *per signa sensibilia*. Sed ad praesens propositum pertinet ut alteritatem Deo attributam non suspicemur esse aliquam variationem Dei qui habet supereminentem et inconvertibilem, idest intransmutabilem identitatem, sed per hoc intelligamus formationem, secundum quam multiplices formas attribuit et tamen omnia in unum ordinem reducit et e converso uniformitatem multorum processuum divinae *fecunditatis ad omnia*; quae pertinent ad primum alteritatis modum, supra assignatum.

Lectio 3

[84884] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de eodem et diverso, hic determinat de simili et dissimili; et primo de simili; secundo de dissimili; ibi: *et quid* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo similitudo attribuitur Deo; secundo, quod Deus est similitudinis causa; ibi: *omnibus* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, attribuit Deo similitudinem, secundum quod ipse dicitur sibi similis; secundo, per comparisonem ad alia; ibi: *theologi* et cetera. Dicit ergo primo quod si quis velit dicere quod Deus sit similis sibi ipsi, talis expositio divinae similitudinis *non est improbanda*. Excludit autem duo a Deo per quae aliquid potest esse sibi dissimile: uno modo, quia non semper manet idem, sed mutatur de forma in formam aut de dispositione in dispositionem. Secundo, potest dici aliquid sibi dissimile, quia est compositum ex contrariis vel ex dissimilibus partibus. Et ad hoc excludendum, dicit: *totum per totum Deum sibi similem*. Et quia totum consuevit dici quod in partes dividitur vel subiectivas sicut totum universale vel integrales sicut totum integrale, ideo ad excludendum rationem totius universalis, dicit: *singulariter*; ad excludendum vero rationem totius integralis, dicit: *indivisibiliter*. Deinde, cum dicit: *theologi autem* et cetera, agit de similitudine Dei per comparisonem ad alia et dicit quod divinatorum tractatores Deum qui super omnia existit, *secundum quod* in suo esse consideratur, *nulli rei dicunt esse similem*, sed dicunt quod ipse dat *similitudinem* suam rebus quae *convertuntur*, idest accedunt *ad ipsum* secundum quamdam imitationem possibilem *secundum eorum virtutem*; non ita quod perfecte ipsum imitari possint, quia ipse est *supra omnem diffinitionem* et distinctionem, idest *supra terminos cuiuscumque naturae* et *supra omnem rationem*, idest *supra omnem apprehensionem*. *Et virtus* huius *similitudinis* ad Deum quae a Deo rebus donatur in hoc apparet, quod omnia quae proveniunt a Deo, sicut effectus a causa, convertuntur per desiderium ad ipsum, sicut ad propriam causam; quod non esset, nisi omnia haberent aliquam similitudinem ad Deum: unumquodque enim amat et desiderat simile sibi. Quia ergo omnia convertuntur per desiderium in Deum, conveniens est dicere quod omnia sunt similia Deo, non secundum aequalitatem, sed per quamdam assimilationem et participationem ex qua ratio imaginis sumitur. Et quod talis sit similitudo rerum ad Deum, ex hoc apparet quia non dicimus esse Deum similem aliis rebus, sicut neque homo dicitur esse similis suae imagini: in his enim quae sunt unius ordinis potest dici quod aliqua mutuo sunt sibi invicem similia, ita quod similitudo ad alterutrum convertatur, ita quod dicamus hoc esse simile illi et illud isti: ambo enim possunt dici invicem similia, propter hoc quod similia dicuntur, secundum quod participant unam formam, quae praexistit in causa communi, ad quam utrumque coordinatorum habet similem habitudinem. Sed in causis et causatis non debet recipi conversio similitudinis: causatum enim et quod deducitur ex alio, non potest dici simile causae a qua deducitur, sicut nec imago homini; et hoc ideo quia causa non dependet ab effectu, ut solum isti vel illi suam similitudinem donet, sed effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem. Et haec dependentia designatur cum dicitur effectus esse in sua causa. Cum vero dicitur quod coordinata sunt sibi invicem similia, designatur dependentia utriusque ad unam causam. Sic igitur patet quod Deus, qui est omnium causa, non potest dici aliis similis, sed alia ei similia esse dicuntur. Deinde, cum dicit: *omnibus autem* et cetera, ostendit quomodo Deus est causa similitudinis rebus; et dicit quod omnia quaecumque participant *similitudinem*, hoc habent a Deo sicut a causa, *quod similia* sunt: similia enim dicuntur aliqua secundum quod conveniunt in aliqua forma; omnis autem forma est a Deo. Et non solum est causa similium, sed etiam est causa ipsius similitudinis, sicut et supra dictum est, quod non solum est causa viventium, sed etiam ipsius vitae. Et quidquid dicitur simile in quibuscumque rebus creatis, dicitur *simile quodam vestigio*, idest quadam repraesentatione divinae similitudinis, ex qua perficitur non solum similitudo, sed etiam omnis unio quae est in rebus. Deinde, cum dicit: *et quid oportet* et cetera, determinat de dissimili; et dicit quod ideo oportet

de hoc amplius dicere quod Deus non est similis rebus, sed magis similitudinis causa, quia sacra doctrina praedicat illum *esse dissimilem et non* eiusdem ordinis cum aliis, quia ipse est ab omnibus diversus, ut patet Esa. 40: *cui similem fecisti Deum?* Et, quod magis videtur inopinabile, nihil dicunt esse simile Deo, secundum Psalm. 70: *Deus, quis similis tibi?* Et iterum Psalm. 85: *non est similis tui in diis, domine.* Et tamen hoc *non est contrarium* ei quod supra dictum est de assimilatione totorum ad Deum: eadem enim possunt dici Deo similia et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur Deum qui non est perfecte imitabilis a creatura, secundum quod convenit ei, idest in quantum possibile est creaturae; dissimilia autem, secundum quod causata minus perfectionis habent quam causa. Ne tamen aliquis intelligeret, per hoc quod dicitur *minus*, aliquam proportionem, sicut contingit in rebus quae sunt unius generis quorum unum est altero perfectius, subiungit quod creaturae deficiunt a Deo, non secundum aliquam determinatam mensuram, sed infinite et incomparabiliter; et pro tanto, dicuntur ei dissimilia.

Lectio 4

[84885] In De divinis nominibus, cap. 9 l. 4 Postquam determinavit Dionysius de simili et dissimili, hic determinat de divina statione et sessione et motu; et primo, de statione et sessione; secundo, de motu; ibi: *quid autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo sessio aut statio attribuitur Deo; secundo, determinat causalitatem divinae stationis aut sessionis; ibi: *et hoc supersubstantialiter* et cetera. Attribuit autem Deo stationem et sessionem, tripliciter: primo quidem, quantum ad hoc quod ipse in se existit; et hoc est quod dicit quod *de divina statione et sessione*, per quae immobilitas quaedam designatur, nihil *aliud* dicere possumus, *praeter hoc quod ipse* non stat aut sedet tamquam sustentatus in aliquo altero sicut nos, sed *in seipso manet*: non quidem mobiliter, sicut homo sedet in sede a qua potest removeri, neque secundum aliquam diversitatem sui a se sicut differt homo a loco in quo sedet aut stat, sed secundum immobilem identitatem; neque iterum communi modo, sicut quaelibet res quodammodo est in seipsa, in quantum continetur infra terminos suae naturae, sed singulariter est simplex in seipso. Sic enim sibi ipsi innititur quod a nullo alio dependet et est *fixus et* omnibus *supercollocatus*. Secundo, attribuit Deo stationem et sessionem, quantum ad operationem; et hoc est quod dicit, quod Deus *operatur* semper *secundum* eandem sapientiam, virtutem et bonitatem et huiusmodi; *et circa idem*, quantum ad obiectum suae operationis: quia semper eius operatio est circa seipsum, in quantum intelligendo et amando se, omnia operatur; *et eodem modo* secundum modum operationum prout operatur ad operationem: non enim debilitatur aut fortificatur in agendo. Tertio, attribuit Deo stationem et sessionem per remotionem omnis passionis vel transmutationis ab ipso; et dicit quod statio aut sessio attribuitur Deo, *et secundum quod non habet ex seipso* aliquam causam suae transmutationis *et secundum quod non potest* ab aliquo exteriori *moveri in contrarium*, sed *totaliter est immobilis*. Deinde, cum dicit: *et hoc supersubstantialiter* et cetera, agit de causalitate divinae stationis et sessionis; et dicit quod ea quae praedicta sunt, attribuantur Deo *supersubstantialiter*: quia *ipse est causa* omnis stationis et sessionis quae in rebus creatis invenitur, in quantum *est super omnem* sessionem *et stationem* et omnia stabiliuntur in ipso Deo qui custodit ea, ne commoveantur a statione vel permanentia in propriis bonis. Deinde, cum dicit: *quid autem* et cetera, determinat de motu divino; et primo, ostendit quomodo motus attribuitur Deo; secundo, quomodo attribuantur Deo differentiae motus; ibi: *et rectum* et cetera. Dicit ergo primo quod quando sacrae Scripturae doctores dicunt Deum, qui est immobilis, moveri *et ad omnia* procedere, *intelligendum est sicut decet Deum*. *Religiose enim* et secundum rectam fidem *aestimandum* est quod Deus moveatur, non sicut ea quae ab aliis portantur aut quocumque modo per se mutantur vel per alterationem, qua aliquid mutatur de qualitate in qualitatem aut secundum motum modalem quo aliquid movetur de uno modo manendi in alterum, sicut de minus albo in magis album vel de minori quantitate in maiorem; aut secundum motum localem, ut rectum vel circularem vel obliquum ex duobus compositum; neque etiam secundum motum intelligibilem, secundum quod intellectus creatus mutatur de una conceptione intelligibili in aliam; neque etiam secundum motum animale, secundum quod animal mutatur de una apprehensione in aliam vel de una affectione in aliam; neque etiam secundum motum naturalem, secundum quod aliquid transmutatur de una natura in aliam; sed dicitur Deus moveri, in quantum omnia ducit ad hoc quod sint et in quantum continet omnia in suo esse; et non solum agit ad substantiam et in ea continet res, sed in quantum universaliter omnia providet, dans rebus et vitam et sapientiam et virtutem et alia huiusmodi et in eis conservat. Ex istis autem effectibus dicitur Deus moveri, duplici ratione: prima quidem quia ipse, providendo omnibus,

adest omnibus quodam circuitu qui mensurari non potest, omnia concludendo; cum enim ipse sit mensura omnium a nullo mensuratur. Sic, dum circa diversa suam praesentiam exhibet, quaedam similitudo motus in eo apparet: nos enim diversis adesse non possumus, nisi moveamur. Alia ratione, propter praedictos effectus dicitur moveri, in quantum operationes et processiones donorum, quae ex sua providentia rebus confert, ad omnia existentia perveniunt. Et sic quadam similitudine motus in Deo apparet, dum primo consideratur essentia aut sapientia aut aliquid huiusmodi in Deo sicut in summo rerum vertice et deinde derivatur, quasi per quemdam defluxum, ad alias res. Et non solum theologi motum Deo attribuunt, *sed* et nobis *permittitur* ut decenter laudemus motum *Dei immobilis*. Deinde, cum dicit: *et rectum* et cetera, ostendit quomodo Deo attribuuntur differentiae motus. Et quia illud quod in recto movetur, movetur uniformiter a quodam principio usque ad finem, dicit quod *rectum* motum *intelligere convenit* in Deo, secundum quod operationes ipsius procedunt indeclinabiliter et inflexibiliter: eius enim operatio non curvatur, sed semper in directum procedit, secundum Dei dispositionem. Possumus et per rectum motum intelligere productionem rerum omnium ab ipso: sic enim eius causalis operatio procedit per omnia media in directum usque ad ultimum. Obliquus autem motus ex diversis componitur; et sic motus obliquus Deo attribuitur, in quantum in eius operatione simul intelligitur et processus et statio: processus quidem, quantum ad rerum productionem, statio autem quantum ad invariabilitatem divinae operationis. Sic igitur, quia processus Dei non est sine stabilitate, dicitur processus stabilis; quia vero statio Dei non est sine rerum productione, dicitur statum generativum. In motu autem circulari, tria est considerare: primo quidem, quod quodlibet punctum signatum in circulo, est idem et principium et finis. Secundo, quod in ipsa linea circulari est considerare concavum et convexum; et ex parte quidem concavitatis continet alia; ex parte vero convexi contineri ab aliis potest. Tertio, quod id quod circulariter movetur, redit suo circulari motu ad primum a quo incipit moveri. Sic ergo dicitur *secundum circumulum* moveri, in quantum in se continet omnem *identitatem et omnia media et omnia maxima*, in quo tangit proprietatem primam; et in quantum continet *circumdantia* quod pertinet ad rationem concavitatis *et circumdata*, quod pertinet ad rationem convexitatis, in quo tangit secundam proprietatem; et in quantum continet *conversionem ad ipsum*, sicut ad finem, *eorum quae processerunt ab ipso*, sicut a principio, in quo tangit tertiam proprietatem. Deinde, cum dicit: *si autem* et cetera, determinat de aequalitate: supra enim, de inaequalitate determinaverat prout est effectus iustitiae quae potest inaequalitatem vel excludere vel causare; nunc vero determinat de aequalitate secundum se; et circa hoc tria facit: primo, ostendit qualiter aequalitas Deo attribuitur, sicut cui convenit aequalitas; secundo, qualiter attribuitur ei, ut causae; ibi: *et sicut* et cetera; tertio, qualiter attribuitur ei, ut omnem aequalitatem praehabenti; ibi: *et secundum hoc* et cetera. Dicit ergo primo quod si quis in sacra Scriptura velit in nomine aequalitatis accipere nominationem divinae identitatis aut divinae iustitiae, poterit hoc convenienter facere: aequalitas enim est unitas quantitatis. Si ergo ista unitas attribuat Deo secundum seipsum, dicetur Deus esse aequalis ratione unitatis divinae, quae attenditur et secundum eius simplicitatem, quia non est compositus ex multis et secundum immobilitatem, quia semper eodem modo se habet; et hoc est quod dicit: *dicendum est Deum esse aequalem, (...) sicut simplicem et indeclinabilem*. Si vero consideratur divina unitas per comparisonem ad effectus circa quos uniformiter operatur, quantum est ex parte sui, sic aequalitas ei attribuitur, in quantum procedit diffundendo effectus ad omnia aequaliter et per omnia: *ad omnia* dicit, quantum ad hoc quod omnia recipiunt influentiam divinae operationis; *per omnia* vero dicit, in quantum divina operatio transit per totam rem a principio usque ad finem et iterum in quantum per unam rem transit ad aliam, dum utitur una re tamquam in alia agente. Sic igitur, unitas simplicitatis et immobilitatis pertinet ad rationem identitatis divinae; unitas autem operationis in effectus pertinet ad rationem iustitiae, et ideo dixerat quod in aequalitate intelligitur Dei nominatio et *eiusdem et iustitiae*. Deinde, cum dicit: *et sicut* et cetera, ostendit quomodo attribuitur aequalitas Deo sicut causae; et dicit quod dicimus Deum esse aequalem *sicut substantificatorem*, id est causam *ipsius per se aequalitatis*, id est ipsius aequalitatis in abstracto consideratae, secundum quam quidem aequalitatem, in rebus causatis Deus res facit aequales dupliciter: primo quidem quantum ad actiones et passiones sive communicationes et receptiones; et hoc est quod dicit quod Deus *secundum* aequalitatem causatam, *aequaliter operatur* in omnibus et similiter *per omnia illorum invicem ambulationem*, dum scilicet actio divina pertransit in omnia et operatur *aequalem participationem suscipientium*, in quantum scilicet unumquodque passivum suscipit effectum agentis. Sed non intelligenda est similitudo et aequalitas ambulationis et susceptionis praedictae secundum aequalitatem quantitatis, quia una res est magis receptiva quam alia, sed secundum aequalitatem proportionis, quia unumquodque proportionaliter agit aut patitur secundum modum suum; et hoc est quod dicit: *secundum singulorum opportunitatem*. Alio modo, aequalitas

potest considerari in rebus secundum ea quae rebus insunt, sicut formae, quantitates, qualitates et alia huiusmodi; et quantum ad hoc dicit quod Deus *operatur aequalem donationem distributam ad omnia*. Quod iterum non est intelligendum de aequalitate quantitatis, quia non omnia alba habent aequalem albedinem neque omnia magna aequalem magnitudinem, sed est intelligendum de aequalitate proportionis, quia unumquodque habet de donis divinis secundum aequalem proportionem; et hoc est quod dicit: *secundum dignitatem*. Deinde, cum dicit: *et secundum* et cetera, ostendit quomodo aequalitas attribuitur Deo, secundum quod prae habet omnem aequalitatem; et dicit quod dicimus Deum esse aequalem, *secundum quod praecepit in se omnem aequalitatem*, scilicet *intelligibilem et intellectualem* quantum ad Angelos, qui dicuntur intelligibiles secundum quod intelliguntur et intellectuales secundum quod intelligunt; *rationalem* quantum ad homines; *sensibilem*, quantum ad animalia; *substantialem* quantum ad omnia quae quocumque modo sunt; *naturalem*, quantum ad ea quae naturaliter fiunt; *voluntariam*, quantum ad ea quae fiunt a proposito. Hanc, inquit, omnem aequalitatem praecepit Deus et in seipso, non ut haberet eo modo quo est in singulis, sed *segregate*, idest singulari modo prae aliis; neque secundum aliquam diversitatem, sicut in creaturis differt aequalitas intelligibilis a rationali, sed *unitive*, idest secundum aliquod unum, scilicet secundum virtutem, quae est effectiva omnis aequalitatis, quae etiam est existens super omnia: omnes enim effectus praeexistunt virtualiter in sua causa, secundum eius virtutem.

Caput 10

Lectio 1

[84886] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 1 Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae signant perfectiones rebus inhaerentes vel absolute vel secundum comparisonem unius ad alterum, hic exponit quaedam nomina quae dicuntur de Deo, secundum rationem universalis principii esse et durationis rerum. Dicitur enim Deus omnipotens, in quantum est universale principium omnis esse rerum; antiquus vero dierum dicitur, in quantum est principium omnis durationis. Et quia nomina durationis sunt aevum et tempus, ex consequenti determinatur de aevo et tempore. Et haec tanguntur manifeste in titulo qui talis est: *de omnipotente, vetere dierum; in quo et de aevo et de tempore*. Dividitur autem hoc capitulum in tres partes: in prima, determinat de omnipotente; in secunda de antiquo dierum; ibi: *dierum autem antiquum*; in tertia, de aevo et de tempore; ibi: *oportet autem*. Circa primum, duo facit: primo, dicit de quo est intentio; et dicit quod Deus, qui est *multorum-nominum*, verbo sacrae Scripturae laudatur et sicut omnipotens secundum illud Genes. 17: *ego Deus omnipotens; ambula coram me et esto perfectus*; et sicut vetus dierum, secundum illud Daniel. 7: *antiquus dierum sedit*. Secundo, ibi: *hoc enim* et cetera, ponit quomodo Deus dicatur omnipotens; et circa hoc, duo facit: primo, assignat rationem omnipotentiae; secundo, exponit quaedam quae dixerat; ibi: *et continens* et cetera. Rationem autem omnipotentiae ostendit secundum quatuor in quibus ratio potentiae consideratur: primo quidem, secundum ambitum: dicitur enim esse magna potentia, sive in naturalibus sive in rebus humanis, quae multa sub se continet; et hoc est quod dicit, quod dicitur Deus omnipotens, *propter hoc quod ipse est quaedam omnipotens sessio*, quadam stabilitate *continens tota*, idest omnia in quantum omnia eius potestati subduntur *et circumhabens*, in quantum omnia eius providentiae subsunt. Secundo vero, quantum ad firmitatem: dicitur enim magna potentia quae et in se est immobilis et alia immobiliter tenere potest; et quantum ad hoc dicit: *et collocans et fundans et circumstringens et firmum in seipso omne perficiens*; et tangit quatuor modos, quibus aliquid firmatur: firmatur enim aliquid, in quantum est in suo loco naturali, unde omnia corpora naturalia in suis locis quiescunt; et quantum ad hoc dicit: *et collocans*; aliqua vero firmantur super aliquod quod eis substat, sicut parieti substat fundamentum et columnae basis; et quantum ad hoc dicit: *et fundans*; quaedam vero firmantur per aliquod ligamentum, sicut patet in doliis, quae circulis firmantur; et quantum ad hoc dicit: *et circumstringens*. Et hi tres modi firmitatis pertinent ad hoc quod una res firmatur per aliam: potest enim locatio ad hoc pertinere in universo quod creaturae inferiores firmantur quodammodo per superiores quae sunt loca inferiorum, sicut corpora coelestia inferiorum corporum; fundatio vero ad hoc quod formae fundantur in materiis et accidentia in subiectis; circumstrictio vero ad hoc quod elementa firmantur in mixto, et, universaliter, omnes partes in toto. Quartus autem modus firmitatis est, secundum quod unaquaeque res habet firmitatem in sua natura; et hoc est quod dicit: *et firmum in se omne perficiens*; vel potest aliter dici quod collocat et fundat et constringit, firmans omnia divina sessio in seipsa, quasi diceret: ipse Deus est et locus et fundamentum et vinculum connectens

omnia. Tertio vero ostendit rationem omnipotentiae secundum productionem: dicitur enim magna potentia quae multa producere potest, sicut virtuosa radix dicitur quae multa producit germina; et quantum ad hoc dicit quod divina sessio producit ex sui virtute omnia, sicut *ex quadam radice omnipotente*. Quarto, manifestat rationem omnipotentiae, secundum rationem attractionis: dicitur enim magna potentia, quae ad se aliqua attrahere vel convertere potest et quantum ad hoc dicit quod convertit *ad se omnia*, sicut ad quamdam *plantationem omnitenentem*: in ipso enim omnia plantatur, sicut in primo principio. Deinde cum dicit: *et continens* et cetera, ostendit quaedam quae dixerat: et primo, quomodo deitas dicatur continens; secundo, quomodo dicatur omnitenens; ibi: *dicitur autem* et cetera. Dicit ergo primo quod divinitas dicitur continens, inquantum ipsa est *sessio*, idest firmitas vel immobilitas omnium; quae omnia sub se existentia firmat, non sicut aliquod principium quod sit de essentia rerum, quod diversificatur in diversis, sed secundum unam communem continentiam, quae excedit omnia; et intantum est fortis ista continentia quod non solum dat firmitatem rebus sub se contentis, sed etiam non permittit eas omnino destrui et in nihilum redigi ea quae decidunt ab ipso Deo. Et dicuntur a Deo decidere, qui est perfecta essentia, quaecumque removentur a sua perfectione: nec ipsa enim in nihilum rediguntur. Deinde, cum dicit: *dicitur autem* et cetera, ostendit quomodo deitas dicitur omnitenens; et dicit quod divinitas dicitur omnitenens, inquantum omnia tenet eo modo quo ille qui principatur aliquibus, dicitur eos tenere: nam et possessionem dicitur aliquis tenere, quae eius curae subest; si autem aliquis aliquibus principetur, tamquam unus de numero eorum existens, tenet quidem eos inquantum est principans, sed et tenetur ab eis, inquantum eis permiscetur et sub eorum ordine includitur. Deus autem sic omnia tenet quod a nullo tenetur; et hoc est quod dicit: *immixte gubernatis principans*. Contingit autem aliquem aliquibus principari, dupliciter: uno modo, per modum timoris et iste modus principandi non est efficax ad subditos tenendum: qui enim contra propriam voluntatem subduntur, qui timore serviunt, data opportunitate, servitutis iugum excutiunt. Alio modo, per modum amoris et hic modus principandi est efficax ad tenendum subiectos qui voluntarie subduntur; et hunc modum principandi Deo attribuit, cum dicit: *et sicut omnibus desiderabilis*, omnia enim ipsum desiderant, ut pluries dictum est. Contingit autem aliquod particulare bonum, licet desideretur, non efficaciter tenere desiderantem quia cum sit terminatum et finitum non habet in se omnia quae desiderari possunt et ideo qui ipsum desiderat propter aliquam bonitatem in eo inventam non totaliter in eo quiescit, sed in aliud transit in quo bonitatem inveniat, quae ei deest. Sed Deus est sic desiderabilis quod est omnino interminabilis, unde ex necessitate tenet omnem desiderantem, dum in quolibet desiderato obiecto ipse desideratur; nihil enim est desiderabile, nisi inquantum habet aliquam participationem summi boni. Posset autem iterum contingere quod aliquis principans, in persona sua desiderabilis esset, sed leges graves subditis daret, quas ipse non teneret et ideo subiecti non efficaciter sub ipso tenerentur. Sed hoc a Deo excludens, subdit quod *omnibus* supermittit *voluntarias leges*: lex enim Dei est cuilibet creaturae infixata naturalis inclinatio ipsius ad agendum id quod convenit ei secundum naturam; et ideo, sicut omnia tenentur a desiderio divino, ita tenentur a legibus eius, secundum illud Psalmi 148: *praeceptum posuit et non praeteribit* super aliqua creatura. Et propter hoc etiam dicitur Sap. 8 de divina sapientia, quod suaviter omnia disponit. Unde quod omnibus leges divinitus infixae, sunt voluntariae, ostenditur per id quod subditur: *et dulces partus divini et omnipotentis et indissolubilis amoris ipsius bonitatis*. Ubi considerandum est quod ex amore et desiderio finis, exoritur desiderium eius quod est ad finem adaptatum. Ultimus autem omnium finis est bonitas divina, ad quam sicut ad finem ordinantur omnes praevisi et particulares fines in quos res naturaliter inclinantur. Sic igitur ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines, quas dicimus esse naturales leges, sunt quidam *partus*, idest effectus, *dulces*, idest consoni naturali appetitui, effectus dico vel partus amoris quo divina bonitas amatur; qui quidem amor est divinus et omnia tenens et insolubilis: sive hoc intelligatur de amore quo ipse Deus amat suam bonitatem, per quam omnia tenet et insolubilis est quia ex necessitate se amat; sive dicatur divinus amor qui est divinitus omnibus rebus inditus, per quem omnia tenentur a Deo et qui solvi non potest, quia omnia ex necessitate Deum amant, saltem in eius effectibus.

Lectio 2

[84887] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 2 Postquam Dionysius determinavit de omnipotente, hic determinat de antiquo dierum; et circa hoc tria facit: primo, ostendit quare Deus dicatur antiquus dierum; secundo, exponit assignatam rationem; ibi: *et quidem* et cetera; tertio, manifestat quod dixerat per auctoritatem Scripturae; ibi:

propter quod et cetera. Est autem considerandum quod apud nos dicitur aliquid antiquum duplici ratione: primo quidem quia habet multum temporis; secundo autem quia praecedit in tempore ea quae sunt iuniora. Antiquum autem dicitur quod est in praeterito, remotum a praesenti; et hoc est tempore prius. Sic ergo duplici ratione dicitur Deus antiquus dierum: primo, quia ipse praehabet omnium durationem et aevi et temporis ut per aevum intelligatur duratio quae mensurat ipsum esse; per tempus autem duratio quae mensurat ipsum fieri vel moveri; secundo, quia ipse est ante omnes dies et ante aevum et ante tempora. Deinde, cum dicit: *et quidem* et cetera, exponit assignatas rationes, et primo, primam; secundo, secundam; ibi: *et sicut* et cetera. Dicit ergo primo quod cum dicimus Deum esse tempus vel aliquam partem temporis, ut puta diem et quartam partem anni et cum dicimus ipsum esse aevum, oportet hoc intelligere eo modo quo Deo convenit, non quidem ita quod Deus sit aliquid cuius esse sit aliquid successivum et divisibile aut alteri adiacens, sed dicitur aevum, quod est mensura permanentis, in quantum ipse est intransmutabilis secundum omnem motum, quia scilicet nullo alio motu movetur. Dicitur autem tempus, quod est numerus motus, ex hoc quod ipse Deus semper movetur eo modo quo supra in cap. 9 de motu dictum est. Non tamen sic movetur quod in motu eius sit aliqua successio, qualis est in motu qui numeratur per tempus, sed ipse Deus semper est permanens in seipso. Deinde, cum dicit: *et sicut* et cetera, exponit secundam rationem: dicitur enim esse ante dies et aevum et tempora, non per modum praeteritionis, sicut ea quae dicuntur antiqua apud nos, sed per modum quo causa prior est effectus: ipse enim est causa et aevi et temporis et dierum. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, adducit ad praemissorum manifestationem, auctoritates Scripturae; et dicit quod, propter praemissa, *in apparitionibus* occultarum *Dei-Visionum*, Deus describitur tamquam *novus et tamquam canus*: novus quidem, secundum illud Esai. 62: *vocabitur tibi nomen novum*; canus autem, secundum illud Psalm. 70: *et usque in senectam et senium, Deus, ne derelinquas me*; et illud Esai. 46: *usque ad senectam ego ipse et usque ad canos ego portabo*. Per hoc autem quod dicitur canus vel senior, significatur antiquitas eius: quod scilicet a principio aeternitatis ipse semper existit; per hoc autem quod dicitur novus vel iunior, significatur quod ipse est antiquus *sine senectute*, idest sine aliqua deficientia vel etiam praeteritione quia, sicut supra dictum est movetur, immobilis manens in seipso. Vel: quia senectus et antiquitas ad principium pertinere videtur propter sui prioritatem iuventus vero ad finem propter sui posterioritatem, per hoc quod ambo Deo attribuuntur, docemur quod ipse procedit per omnia a principio usque ad finem. Tertiam expositionem ponit secundum Hierothei sententiam, quem nominat suum perfectorem, idest magistrum in rebus divinis, qui dixit quod per utrumque istorum praemissorum demonstratur prioritas ipsius Dei et quod ipse est principium: per hoc enim quod dicitur senior demonstratur prioritas eius *in tempore*; ea enim dicimus seniores quae sunt tempore priora. Sed per hoc quod dicitur iunior, designatur prioritas vel principalitas quae est *secundum* rationem numeri: iunior enim dicitur qui minus processit in tempore. Quanto autem in numeris aliquid minus procedit, tanto prius est: *unitas* enim et numeri propinqui unitati, sunt priores his *qui multum processerunt*.

Lectio 3

[84888] In De divinis nominibus, cap. 10 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de antiquo dierum, hic determinat de aevo et tempore; et primo dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum; ibi: *etenim* et cetera. Dicit ergo primo quod necessarium est considerare ex sacris Scripturis naturam temporis et aevi; ubi considerandum est quod aevum hic pro aeterno accipit. Deinde, cum dicit: *etenim* et cetera, determinat naturam aevi et temporis; et circa hoc, duo facit: primo, exponit significationem aevi et temporis; secundo, quomodo aevum et tempus rebus conveniant; ibi: *oportet* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quot modis dicitur aevum; secundo, quid proprie sit aevum et tempus; ibi: *secundum quod* et cetera; tertio, ostendit quomodo unumquodque ponatur pro alio; ibi: *est autem* et cetera. Ponit ergo primo quatuor acceptiones aevi sive aeterni: primo enim vere et proprie dicuntur aeterna ea quae sunt *ingenita*, idest quae non habent causam, ut ea quae de Deo dicuntur. Non tamen Scriptura ubique accipit sic aeternum, sed aliquando ea quae sunt *incorruptibilia*, quia numquam esse desinunt; *et immortalia*, quia numquam desinunt vivere; *et invariabilia*, quia non variantur de forma in formam vel de quantitate in quantitatem; et semper *existentia eodem modo*, quae semper in eadem habitudine se habent, sicut Angeli, de quibus in Psalm. 23 dicitur: *elevamini portae aeternales*; et illud Psalm. 75: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis* et alia huiusmodi. Tertio modo, signantur nomine aevi vel aeterni, omnia quae sunt antiquissima, licet sint corruptibilia, sicut est illud Deuteronomii 33: *de pomis collium*

aeternorum. Quarto modo, tota congeries nostri temporis appellatur aevum vel aeternum, ut est illud Rom. 16: *secundum revelationem mysterii, temporibus aeternis taciti*. Deinde, cum dicit: *secundum quod* et cetera, ostendit quid proprie dicatur aevum et tempus; et circa hoc, tria facit: primo, ostendit quid proprie sit aevum; secundo, quid proprie sit tempus; ibi: *tempus* et cetera; tertio, probat per auctoritates Scripturae; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod omnia praemissa signantur nomine aevi, secundum quod aliquid participant de proprietate aevi: nam proprie aevum est quod est *antiquum*, idest non de novo incepit esse; et quod est invariabile, quia non est mensura motus, sed ipsius esse intransmutabilis; et quod totum secundum totum metitur, per quod differt a tempore: totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diversas sui partes mensurat diversas partes motus: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sed quia esse, quod mensurat aeternitas, non habet prius et posterius cum sit manens et invariabile, et ipsa aeternitas est simplex non habens prius et posterius et sic quidquid mensurat, secundum se totam mensurat. Deinde, cum dicit: *tempus* et cetera, ostendit quid proprie sit tempus; et dicit quod proprie tempus dicitur quod secundum se est mensura generationis et corruptionis et cuiuslibet variationis et omnis diversae habitudinis. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, confirmat dictam differentiam temporis et aeternitatis per auctoritatem Scripturae quae dicit nos in hac vita transmutabili esse contentos sub tempore et quod tunc participabimus aeternitate, quando *consequemur vitam incorruptibilem et semper eodem modo* se habentem, prout dicitur Matth. 25 quod *ibunt iusti in vitam aeternam*; et apostolus dicit II ad Corinthios 4: *quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna*. Deinde, cum dicit: *est autem* et cetera, ostendit quomodo in sacra Scriptura unum ponitur pro altero; et dicit quod in sacris *eloquiis* quandoque id quod est temporale, nomine aevi sive aeterni laudatur, ut supra dictum est, sicut dicuntur montes vel colles aeterni propter antiquitatem. Quandoque autem aeternitas temporali nomine designatur, secundum illud Psalm. 101: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient; quamvis* sciamus quod ea quae *magis proprie* immobiliter existunt, describuntur per aeternitatem, quae autem existunt in *generatione* et corruptione, describuntur per tempus. Deinde, cum dicit: *oportet autem* et cetera, ostendit quomodo res se habeant ad aeternitatem et tempus; et dicit quod ea quae dicuntur in Scripturis *aeterna*, non oportet arbitrari esse simpliciter et aequaliter simul *aeterna Deo, qui est ante* aeternitatem participatam, sed sequendo intellectum Scripturarum oportet aliqua intelligere esse aeterna secundum certos modos, scilicet, in quantum existunt immutabiliter et sine tempore, sicut sunt huiusmodi angelici spiritus. Sed illa quae sunt *media* inter existentia immobiliter et ea quae generantur et corrumpuntur, *secundum aliquid participant tempore* et *secundum aliquid aeternitate*, sicut corpora caelestia conveniunt quidem cum superioribus spiritibus, in quantum sunt incorruptibilia secundum substantiam et secundum hoc participant aeternitatem; in quantum autem transmutantur secundum locum, conveniunt cum generabilibus et corruptibilibus, et sic participant tempore. Sed *Deum convenit laudare* communiter et per *aevum* et per *tempus*; quia ipse est causa et temporalium et aeternorum et est supra aeternitatem et tempus, prout aeternitas et tempus intelliguntur participata a creatura; et convenit etiam eum laudare sicut *antiquum dierum*, prout est prior et superior omni tempore; et quod ipse variat *quatuor partes anni* et omnia *tempora* et tamen ipse existit immobiliter *ante* omnia *saecula*, in quantum ipse est non solum prior et superior tempore, sed etiam aevo, idest aeternitate prout participatur a creaturis; et sic, *regnum eius est regnum omnium saeculorum*, tam temporalium quam aeternorum.

Caput 11

Lectio 1

[84889] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 1 Superius, Dionysius exposuit divina nomina quibus signantur perfectiones procedentes a Deo in creaturas. Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem, quam a Deo participat et amat eam et cum adepta eam fuerit, quiescit appetitus eius, in qua quiete consistit quies et ratio pacis. Et ideo in hoc capitulo Dionysius de pace divina determinat et etiam de ipsis perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, secundum quod in abstracto considerantur: esse enim in abstracto consideratum dicitur per se esse et similiter de aliis. Et haec duo apparent in titulo. Dividitur ergo capitulum istud in duas partes: in prima, determinat de divina pace; in secunda, de perfectionibus a Deo procedentibus, secundum quod per se in abstracto considerantur; ibi: *sed quoniam* et cetera. Prima autem pars dividitur in duas: in prima, determinat de pace secundum quod pertinet ad divinam naturam; in secunda, secundum quod pertinet ad Christi incarnationem; ibi: *quid dicat* et cetera. Circa primum, duo facit: primo dicit de quo est intentio; secundo, exequitur; ibi: *ipsa*

enim et cetera. Est autem considerandum quod proprie aliquid habere pacem dicitur in seipso, ex eo quod quiescit appetitus eius in proprio bono adepto; quod quidem contingit, cum non est aliquid repugnans quod talem quietem impediatur neque interius neque exterius. Sic ergo pacem aliquid habere dicitur ad seipsum et ad alia ex quadam unione qua omnis repugnantia excluditur: quae quidem unio in nomine *congregationis* hic intelligitur, cum dicit quod debemus laudare *pacem divinam*, quae est principalis *congregationis* causa. Hanc inquam divinam pacem secundum quod in se est quia laudare non sufficimus, oportet quod *laudemus* eam *hymnis pacificis*, idest laudibus sumptis ex hoc quod pacem in rebus facit. Deinde, cum dicit: *ipsa enim* et cetera, exequitur propositum: et primo, determinat veritatem; secundo, excludit obiectiones; ibi: *quomodo autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit causalitatem divinae pacis in communi; secundo, exponit eam in speciali; ibi: *igitur* et cetera. Circa primum, duo facit: primo ostendit quid divina pax faciat in rebus; secundo, qualiter hoc diversimode faciat in diversis; ibi: *participatione* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit causalitatem effectivam divinae pacis; secundo, quomodo est causa finalis; ibi: *propter quod* et cetera. Quia vero, recte, nomen pacis magis frequentatur in rationalibus creaturis, in quibus manifestius ratio pacis invenitur, ex eis considerandum est quid proprie sit pax et in quo ratio pacis consistat: hoc enim est quod divina pax effective in rebus producit. Dicuntur autem aliqui homines habere pacem, quando voluntates eorum concordant in uno: sic enim unus alteri non adversatur. Quod autem multi concordant in unum, contingit ex hoc quod in aliquo uno communicant: puta, qui communicant in una civitate, concordant ad bonum commune civitatis et simile patet in aliis. Sic igitur ad rationem pacis, duo concurrunt: primo quidem, quod aliqua sint unita; secundo, quod concordent ad unum; et secundum hoc, etiam pax in rebus naturalibus dicitur. Et ideo Dionysius dicit quod divina pax *est unitiva omnium*, quantum ad primum, inquantum scilicet facit omnia communicare in uno; et iterum, *generativa*, quantum ad primam institutionem et *operativa*, quantum ad gubernationem, *consensus et connaturalitatis universorum*: ut consensus referatur ad concordiam voluntatum; connaturalitas, ad concordiam naturalium appetituum. Ubi considerandum est quod etsi aliqua discordent quantum ad fines proprios, omnia tamen concordant in appetitu finis ultimi. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, ostendit quomodo divina pax est causa finalis omnium rerum. Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut et esse et bonum; quia per divisionem res deficit et corrumpitur et bonitas rei minoratur. Et quia divina pax causat unitatem in rebus, ideo concludit quod omnia suo modo desiderant divinam pacem, inquantum etiam est omnium unitiva; et hoc est quod dicit: *divisibilem ipsorum multitudinem convertentem ad totam unitatem* quia scilicet ea quae sunt in se divisa, in toto adunantur, inquantum sunt partes universi; et similiter, inquantum sicut supra dixit *est generativa et operativa consensus et connaturalitatis*, cui respondet quod hic subditur: *et naturale rei bellum, unientem ad conformem cohabitationem*; ea enim quae naturaliter se invicem impugnant, propter contrarietatem quam habent in propriis naturis, concordant in ordine universi, secundum quem, quodammodo uniuntur atque cohabitant in mundo; et hoc est ex participatione divinae pacis quae, inquantum ab omnibus desideratur, habet rationem finis. Deinde, cum dicit: *participatione* et cetera, ostendit quomodo praedicta, divina pax efficiat in diversis: et primo, quomodo in supremis creaturis; secundo, quomodo, in inferioribus ibi: *et subiecta* et cetera; tertio, quomodo communiter in omnibus, ostendens modum praedictorum; ibi: *quae simpliciter* et cetera. Est autem considerandum quod sicut alias perfectiones a Deo procedentes, ita istas abundantius aliis supremae creaturae participant ut per eas possint quodammodo ad infimas derivari. Supremas ergo creaturas dicit esse *digniores* de numero *congregatarum virtutum*, quia scilicet in tanta abundantia congregationi divinae pacis participant, ut etiam aliarum congregatarum sint. Harum enim virtutum unaquaeque, per participationem divinae pacis triplicem unionem habet: una quidem est ad seipsas, secundum quod unaquaeque earum, secundum se, est aliquod unum. Alia vero unio est secundum quod una unitur ad aliam, in ordine vere unius. Tertia vero unio est secundum quam uniuntur ad unum principium pacis omnium rerum, idest ad Deum. Et sicut ipsae tripliciter uniuntur, ita tripliciter uniunt ea quae eis subduntur; et hoc est quod dicit: *et subiecta uniunt*, unumquodque scilicet eorum *ad seipsum et ea ad invicem et omnia ad unam causam et ad perfectum principium pacis* omnium, scilicet Deum in quem, sicut in ultimum finem et primam causam, omnia reducuntur. Deinde, cum dicit: *quae simpliciter* et cetera, ostendit quid divina pax faciat communiter in omnibus; et dicit quod prima causa pacis omnibus supervenit simpliciter quia, licet diversa sint in quibus operatur, tamen ex parte operantis non est aliqua diversitas nec in operatione nec in modo operandi. Ostendit autem quod supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam. Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei, ad quam quidem tranquillitatem ordinis, tria requiruntur: primo quidem ut ab invicem

distinguantur: non enim potest esse ordo nisi distinctorum; et ideo dicit quod *omnia diffinit*. Secundo, necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctarum nulla exeat limitem suae naturae; et ad hoc pertinet quod dicit: *terminat*. Tertio, requiritur quod haec diffinitio et terminatio stabiliatur; et ad hoc pertinet quod dicit: *et firmat*; alioquin si rerum diffinitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum et sic non esset tranquillitas ordinis. Dicit autem quod *omnia diffinit et terminat et firmat, sicut quibusdam vectibus conclusivis diversorum*, utens similitudine sensibilium rerum: consuetum est enim, si multae tabulae eriguntur secundum aliquem ordinem, ut quidam vectes inserantur quibus erectae tabulae firmentur; ita rerum distinctio et terminatio, perfectionibus et virtutibus rebus a Deo inditis, quasi quibusdam vectibus rerum distinctarum, firmatur. Modum autem firmationis, qui pertinet ad conservationem pacis, manifestat subdens: *et non sinit divisa effundi ad interminatum et infinitum, inordinata et non collocata et deserta a Deo facta et ab unitione sui ipsorum exeuntia et in se invicem omni mixtione conspersa*; et dicit quod Deus non permittit res distinctas effundi *ad interminatum et infinitum*, ut scilicet operationes et transmutationes rerum non tendant in aliquem certum terminum et finem, quasi sint *inordinata et non collocata*, idest firmata in aliquo principio conservante. Ista autem effusio in infinitum opponeretur unitioni rerum triplici, quam supra dixit fieri in rebus per participationem divinae pacis. Tolleretur enim unio ad primum principium non perveniendum et quantum ad hoc dicit: *et deserta a Deo facta*; tolleretur et unio rei ad seipsam et quantum ad hoc dicit: *et exeuntia ab unitione sui ipsorum*; tolleretur et ordinata unitio unius ad alterum et quantum ad hoc dicit: *et in se invicem omni mixtione conspersa* per quamdam confusionem rerum ad invicem, si ad infinitum effundi sinerentur.

Lectio 2

[84890] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 2 Postquam Dionysius ostendit causalitatem divinae pacis in communi, hic prosequitur de ea in speciali; et circa hoc duo facit: primo, ostendit quid de divina pace dici possit in speciali; secundo, manifestat propositum; ibi: *et primum* et cetera. Dicit ergo primo quod *neque licitum est neque possibile*, non solum alicui hominum, sed neque *alicui existentium* creaturarum, *dicere ore aut cogitare corde*, ipsam divinam pacem secundum quod in se est et ipsum divinum silentium, *quod* quidam sanctus nomine iustus vocabat *ineffabilitatem Dei*, quia scilicet neque nos Deum effari possumus neque ipse sic effatur nobis, quod nos ipsum, secundum quod est, perfecte cognoscere possimus. Adiungit autem silentium paci, quia signum perturbatae pacis solet esse strepitus et clamor. Adiungit etiam paci *immobilitatem Dei ad omnem processum* qui a nobis cognoscitur: quamvis enim procedere dicatur secundum quod suam similitudinem in res diffundit, tamen ipse secundum omnem huiusmodi processum in se ipso immobilis manet. Coniungitur autem quies et immobilitas paci, sicut et silentium, quia ea quae pacem habent, ex hoc ipso, quietem quamdam habere videntur. Haec ergo nos *de divina pace et silentio* et quiete *dicere aut cogitare* non possumus, *quomodo* scilicet *quiescit et silentium agit*, sicut dictum est, *et quomodo tota* supereminenter unita *in seipsa et intra seipsam et ad seipsam totam* sit divina pax. Unitio autem, ut supra dictum est, ad rationem pacis pertinet. Inveniuntur autem aliqua, quae in seipsis diversa sunt, sed uniuntur in aliquo uno, sicut multi homines uniuntur in una domo, sed Deus in seipso unitus est. Est autem aliquid quod in seipso quidem unum est, sed tamen intra seipsum non est unum, sicut unus homo intra seipsum non est unus, quia multa et diversa intra seipsum continentur. Sed Deus intra seipsum est unus, quia nulla diversitas invenitur in ipso. Invenitur etiam aliquid quod intra seipsum est unum, quia non componitur ex divisibilibus partibus, sed tamen non totum sibi toti unitur, quia una pars eius non est unum cum altera. Sed Deus totus ad se totum unitur, quia in eo nullus est numerus partium, sed est omnino simplex; et tanta est eius unitio, quod neque cum ingreditur ad seipsum, intelligendo scilicet et amando, neque cum multiplicat seipsum, per hoc quod multiplices sui similitudines imprimit rebus, derelinquit propriam unitionem, sed propter excessum unitionis eius, quae superat omnem unitatem, sic deitas procedit ad omnia per sui similitudines rebus communicatas, quod tamen tota manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris et tamen idem manet identitate quod est. Huiusmodi ergo, cum sint ineffabilia et ignota nobis, oportet attribuere soli Deo qui se per se perfecte cognoscit eo quod ipse existit *super omnes participationes* eius, quae intelligi et quae dici possunt ab intellectu creato: Deus enim est supra omne esse et supra omnem vitam et supra omnia huiusmodi quae a creaturis participantur; et ita, cum connaturale sit intellectui creato quod intelligat et dicat Dei participationes, ipsum Deum, qui super omnia huiusmodi est, neque perfecte intelligere neque perfecte dicere potest. Hoc est ergo quod de divina pace dicere intendimus, ipsius

scilicet divinae pacis participationes, sicut *est possibile nobis* qui deficimus ab intelligendo divina, non solum ab Angelis, sed et *a viris bonis* et perfectis. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, ostendit in speciali, causalitatem divinae pacis; et primo, quantum ad ipsam pacem creatam, secundum se consideratam; secundo, quantum ad ea in quibus invenitur pax; ibi: *et quod omnia* et cetera. Dicit ergo primo quod hoc primo dicendum est quod Deus, ipsam pacem per se, consideratam in abstracto, facit esse et in universali et in particulari consideratam: accipitur enim hic *subsistere*, communiter pro esse: non est enim aliqua pax creata per se subsistens. Deinde, cum dicit: *et quod omnia* et cetera, ostendit causalitatem divinae pacis quantum ad ea quae participant pacem; et primo in communi; secundo, in speciali; ibi: *propter quam* et cetera. Dicit ergo primo quod dicendum est, quod divina pax *facit omnia ad se invicem concreta*: nihil enim est in rebus quod non habeat cum aliquo alio unionem, vel per convenientiam in specie, vel in genere, vel in aliquo quocumque ordine. Sed quia haec unitio, distinctiones rerum non tollit, ideo dicit quod est inconfusa; et ad hoc exponendum, subdit quod secundum praedictam *inconfusam unionem*, sunt omnia *unita indivisibiliter et indistanter*, quia scilicet unionem quam Deus rebus indidit nihil est quod auferre possit vel dividendo vel faciendo magis distans: non enim est possibile quod album et pallidum vel dividantur secundum genus vel tantum distent quantum album et nigrum. Et quamvis omnia sint unita, tamen singula conservantur in puritate propriae speciei; et homo licet uniatur aliis, praedictis modis, tamen non est in alia specie quam humana. Ad hanc autem speciei puritatem, consequitur puritas et cognoscibilitatis et virtutis: unumquodque enim cognoscitur per speciem suam. Quia ergo unumquodque remanet in puritate propriae speciei, consequens est ut unitio unius rei ad aliam per quamdam convenientiam, non sit ei in velamentum quin ab aliis possit discerni; et hoc est quod dicit: *non velata per concretionem ad opposita*; ut puta: album habet concretionem cum nigro, in quantum convenit cum eo in genere, tamen haec convenientia non impedit quin album in propria natura cognoscatur, secundum quod distat a nigro. Similiter etiam propria virtus uniuscuiusque sequitur speciem eius; et ideo, conservata puritate speciei, non hebetatur virtus propria consequens speciem; et hoc est quod dicit: *neque hebetantia aliquid unitivae diligentiae et puritatis*, quia scilicet neque puritas rei hebetatur per diligentem idest perfectam unionem neque e converso; sicut album per hoc quod differt specie a nigro, secundum puritatem suae speciei, non impeditur quin uniatur ei secundum genus neque e converso. Ex his igitur concludit quod debemus considerare unam quamdam simplicem naturam, quae per modum unionis facit pacem in rebus, scilicet, naturam divinam, quae unit omnia sibi ipsi dum omnia sibi assimilant per influentiam suorum donorum et ad se ordinat sicut ad ultimum finem et iterum unit universa illis ipsis, idest, quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum et invicem sibi, idest unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera, quocumque modo. Haec enim divina natura sic conservat omnia, secundum quamdam continentiam non confusam, idest non inordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, idest non mixta et tamen concreta: non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei; et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem. Deinde, cum dicit: *propter quam* et cetera, ostendit causalitatem divinae pacis, quantum ad ea quae participant pacem in speciali: et primo, quantum ad Angelos; secundo, quantum ad animas racionales; ibi: *propter quam animae* et cetera; tertio, quantum ad totum universum; ibi: *propter quam una* et cetera. Dicit ergo primo quod propter primam et simplicem causam, pacifice unientem, *divinae mentes*, idest Angeli tripliciter uniuntur: primo quidem unusquisque secundum proprium intellectum, secundo, prout quidam uniuntur ordine quodam aliis Angelis unitis; tertio, secundum quod ulterius ascendunt ad hoc quod coniungantur rebus divinis, quae sunt collocatae super omnem mentem; et haec coniunctio est nobis ignota. Deinde, cum dicit: *propter quam animae* et cetera, ostendit effectum divinae pacis in anima rationali prout scilicet ad unitatem reducitur. In qua quidem reductione, triplex gradus consideratur: primo enim anima dicitur habere largissimam rationem, in quantum ratio se ad diversa diffundit ex multis actibus vel effectibus, naturam rei investigando. Secundo, largitas rationis reducitur ad unitatem intellectualis puritatis seu simplicitatis; nullum enim effectum haberet investigatio rationis, nisi ad intelligibilem veritatem perduceret. Tertio, quodam ordine, per huiusmodi immaterialem et intellectualem veritatem, pervenit anima secundum proprietatem suae virtutis ut uniatur Deo, qui est supra intellectum, cui non ita perfecte anima in hac vita uniri potest, sicut Angeli boni. Deinde, cum dicit: *propter quam una* et cetera, ostendit effectum divinae pacis, quantum ad totum universum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quid divina pax perficiat in universo; secundo, ostendit per quem modum; ibi: *transit enim* et cetera. Dicit ergo primo quod *propter* praedictam simplicem naturam est quaedam *una et indissolubilis complexio omnium*, secundum scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi qui indissolubilis manet secundum quod ex Deo in ipso universo quaedam

harmonia, idest proportionata concordia causatur; et hoc est quod exponit, subdens: *et concordatur consonantia perfecta*. Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia. Haec autem concors consonantia in rebus, causatur secundum consensum et connaturalitatem: ut scilicet consensus referatur ad concordiam voluntatis in his quae voluntatem habent; connaturalitas autem ad concordiam naturalis appetitus. Haec autem harmonica complexio sive concors consonantia et ordinem habet et firmitatem; unde quantum ad ordinem dicit: *et congregata inconfuse*: confusio enim ordinem tollit; unde illa inconfuse congregantur quae secundum ordinem quemdam, complexionem habent ad invicem. Quantum autem ad firmitatem subdit: *et indissolubiliter contenta*: est enim indissolubilis firmitas in rerum complexione, non ex congregatorum multitudine, sed ex virtute unius causae continentis et in unum congregantis. Deinde, cum dicit: *transit enim* et cetera, ostendit quomodo praedicta harmonia concors statuatur in rebus ex divina pace. Hunc autem modum connexionis exponit tripliciter: primo quidem quantum ad ea quae connectuntur; secundo, quantum ad ipsam connexionem; ibi: *et omnia* et cetera; tertio, quantum ad causam connectentem; ibi: *videlicet* et cetera. Dicit ergo primo quod ideo dictum est quod propter divinam naturam, una et indissolubilis connexio in omnibus consistit, quia *pax perfectae totalitatis*, idest pax quae est a causa universali perfecta, secundum quod causae totales dicuntur causae universales, haec inquam pax pertransit a prima causa ad omnia existentia, secundum quod virtus unifica primae causae *uniens*, idest faciens unitatem in rebus, est praesens omnibus simpliciter, idest absque aliqua sui multiplicatione et immixte, quia rebus non permiscetur, sed secundum suam essentiam est rebus absoluta. Haec quidem pax divina *ad omnia transit*, omnia uniendo, per hoc quod reducit omnia in quemdam ordinem: qui quidem ordo consistit in hoc quod quaedam extrema coniunguntur aliis extremis per media. Nam suprema influunt infimis per media et infima convertuntur ad recipiendum a supremis per media; et sic omnia coniunguntur *secundum unam connaturalem amicitiam*. Et non solum divina pax coniungit extrema extremis per media, sed etiam ulterius omnia coniungit sibi ipsi, in quantum dat omnibus suo modo ut ipsa divina pace fruantur et infimae creaturae et quidquid est infimum in quacumque creatura; et hoc est quod dicit: *et extremis omnis rei terminationibus*; nihil enim est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet, ex qua participatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas et ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo. Deinde, cum dicit: *et omnia consentientia faciens* et cetera, ostendit modum praedictae connexionis quantum ad ipsam connexionem. Ratio autem connexionis in quadam unitate perficitur et ideo, secundum modum unitatis, attenditur modus connexionis. Est autem considerandum quod unitas attribuitur rebus multipliciter: aliquid enim est quod est simpliciter et secundum se unum, sicut aliquid simpliciter dicitur unum in seipso et quantum ad hoc dicit quod facit *omnia consentientia unitatibus*. Dicitur autem aliquid simpliciter idem, non secundum seipsum, sed per relationem ad aliquid quod est alterum: vel ratione aut nomine tantum, sicut si Marcum dicamus idem Tullio vel vestem indumento; aut est alterum secundum rem, sicut si dicamus: Socrates Platoni est idem specie et equus bovi est idem genere; et quantum ad hoc dicit: *identitatibus*; unum enim dicitur absolute, sed idem relative. Aliquid vero est quod non est unum simpliciter, sed quasi ex multis adunatum, sicut omne compositum et quantum ad hoc dicit: *unitationibus*. Aliquid vero est quod neque simpliciter neque secundum se unum dicitur, sed per relationem ad alterum, sicut unitas congregatorum et ideo subdit: *congregationibus*; congregata enim minus habent de ratione unitatis quam unita: nam unitum absolute potest dici unum, licet non simpliciter, sed congregata absolute quidem sunt multa, sed secundum quid, unum. Indivisibilis ergo consensus constituitur ex divina pace in rebus, secundum quod unitatem consequuntur sive per modum simplicis unitatis sive per modum identitatis sive per modum unitationis sive per modum congregationis. Deinde, cum dicit: *videlicet* et cetera, ostendit modum praedictae connexionis ex parte causae connectentis; et dicit quod praedicta connexio in rebus statuitur, secundum quod divina pax primo quidem consideratur ut stans immobiliter in seipsa; secundo autem consideratur ut unum exemplar in quo exemplariter omnia, quae ad pacem pertinent, demonstrantur; tertio, consideratur secundum quod suam similitudinem omnibus tradit. Secundum hoc enim dicitur *per omnia proficisci et tamen a propria identitate non recedere*. Ipsa enim divina pax *procedit ad omnia*, secundum quod per suam similitudinem *omnibus se tradit, iuxta proprietatem* uniuscuiusque rei; et tamen *supermanat* secundum abundantiam *pacifcae fecunditatis*, quia scilicet plus est in Deo de virtute ad faciendum pacem, quam sit in rebus ad suscipiendum et ideo emanatio pacis a Deo est supra omnem susceptibilitatem rerum. Et licet susceptio pacis sit secundum rerum proprietatem, cum divina pax sic procedat ad omnia secundum emanationem effectuum, tamen ipsa manet immobilis in seipsa, supereminenter unita *tota ad totam*, quia non est ibi diversitas partium, quae impediatur totum uniri toti. Non enim tota linea est unum cum tota, quia sic oporteret quod quaelibet

pars lineae esset unum cum qualibet parte; sed in simplicibus totum est unum toti. Addit autem: *et secundum se totam*, quia non est una participatione, sed essentialiter; punctum enim, etsi totum sit unum toti, non tamen secundum se totum, sed secundum unitatem quam participat. Si autem ipsa unitas separata subsisteret, esset tota una toti et secundum se totam. Et sic intelligendum est de Deo, qui est unicus totus ad totum, secundum se totum, per hoc quod est simpliciter et essentialiter unus.

Lectio 3

[84891] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 3 Postquam Dionysius determinavit de pace, hic movet dubitationem circa praedeterminata: dixerat enim supra, quod omnia desiderant pacem; hic circa hoc quaestionem movet: primo ergo movet dubitationem; secundo, solvit; ibi: *et si quidem* et cetera. Quaerit ergo primo *quomodo* possit dici quod *omnia desiderant pacem*, cum *multa* sint quae in hoc gaudeant quod sunt alia ab aliis discreta et propria *sponte quiescere non* volunt, sed semper moveri desiderant. Cum autem ratio pacis in unitate et quiete consistat, haec omnia rationi pacis adversari videntur. Deinde, cum dicit: *et si quidem* et cetera, solvit propositam dubitationem, secundum tres intellectus dubitationis propositae; quorum primum, primo prosequitur; secundo, secundum; ibi: *si autem secundum casum* et cetera; tertio, tertium; ibi: *si autem istos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ponit solutionem; secundo, manifestat eam; ibi: *et est et munda* et cetera. Dicit ergo primo quod si ille qui praemissam dubitationem movet, cum dicit quod *multa gaudent alteritate et discretionem*, intelligat de alteritate et discretionem quae competit unicuique secundum suam propriam naturam, per quam alia ab aliis distinguuntur, quam quidem propriam naturam et distinctionem consequentem, nulla res *perdere* vult, contra hunc intellectum non oportet nos contradicere, sed dicemus quod desiderare talem discretionem est desiderare pacem: per hoc *enim omnia diligunt ad semetipsa pacem habere et sibimetipsis uniri*, quod volunt *sua et quae sunt suorum*, idest suas proprias naturas et quaecumque ad eadem pertinent, immobiliter et absque casu permanere. Per hoc autem quod id quod est proprium uniuscuiusque rei conservatur, et servatur pax et unitas rei ad seipsam. Unde sequitur quod desiderare discretionem quae consequitur propriam naturam, est desiderare pacem. Deinde, cum dicit: *et est et munda* et cetera, manifestat praedictam solutionem per efficientiam divinae pacis: praedictam enim discretionem in rebus statuere, ad divinam pacem pertinet, unde non est contrarium desiderio pacis, si talis discretio desideretur. Hoc est ergo quod dicit quod *perfecta pax*, scilicet divina conservat proprietatem, idest propriam naturam *singulorum*, in sua munditia et puritate, non permixtam extraneo, sed discretam ab eo. Et hoc quidem pertinet ad providentiam Dei, secundum quod pacem rebus donat; quam quidem providentiam, pluraliter nominat propter diversas providentiae participationes. Et hoc sic apparet: pertinet enim ad providentiam Dei, secundum quod pacem facit in rebus, ut bellum a rebus excludat quod adversatur paci. Bellum autem in rebus esset nisi confusio tolleretur, quia una res non contineretur intra limites proprios, sed quodammodo invaderet alienos. Sic igitur, per hoc quod divina providentia servat *omnia non bellantia et inconfusa* et unumquodque ad seipsum et diversas res ad invicem, statuit pacem in rebus; et hoc est quod subdit quod *omnia*, secundum stabilem et indeclinabilem virtutem, statuit *ad sui pacem et immobilitatem*, idest ut immobiliter in propria natura permaneant et sic ad se pacem habeant. Et quia iam solvit dubitationem quantum ad hoc quod dictum erat quod *multa gaudent et alteritate et discretionem*, consequenter cum dicit: *et si mota* et cetera, solvit eodem modo dubitationem, quantum ad hoc quod dictum est quod *multi non volunt sponte quiescere*; et dicit quod si illa, in quorum natura est quod moveantur, non volunt *quiescere*, sed volunt *semper moveri* proprio *motu*, hoc etiam *desiderium est* pacis quae a Deo est in omnia derivata, per quam omnia conservantur in seipsis, absque hoc quod cadant ab eo quod competit eis secundum propriam naturam; et per consequens, per divinam pacem conservatur proprietas omnium mobilium et motivorum. Prima autem motiva sunt immobilia, quia cum in mobilibus non sit procedere in infinitum, necesse est devenire ad aliquod primum moventium immobile, ut probatur VIII physicorum. Primum vero movens immobile, necesse est esse vivens, ut probatur in XII metaphysicorum; et ideo signanter dicit: *et motivam vitam immobilem*. Sic autem custoditur per divinam pacem, proprietas mobilium et vita immobilis motivorum, ut non excidant a naturali statu. Intantum autem conservatio proprietatis mobilium et motivorum pertinet ad divinam pacem, inquantum ea quae moventur, sic habent ad seipsa pacem *et eodem modo* se habent in sua mobilitate, secundum quod *operantur ea quae* ad ipsa pertinent: moveri enim est proprium opus mobilis, inquantum est mobile. Quod autem propriam operationem retinet, habet ad se pacem. Unde patet quod cum ea quae naturaliter moventur, volunt moveri semper et non quiescere, pacem

desiderant. Deinde, cum dicit: *si autem secundum casum* et cetera, solvit dubitationem motam, quantum ad secundum intellectum dubitationis; et dicit quod si ille qui dubitationem movit, cum dixit quod multa gaudent alteritate et discretione, non intellexit de alteritate et discretione naturali, quae pertinent ad rationem pacis, sed intellexit de alteritate et discretione *secundum casum a pace*, idest secundum quod aliquid excidit ab unione in quo consistit ratio pacis et sic velit probare quod pax non est omnibus amabilis, contra hunc opponentem sic erit dicendum quod nihil est quod totaliter excidat ab omni unione, in qua consistit ratio pacis. Et hoc sic probat: quia nullo modo potest esse aliquid existens per se vel aliquid in existentibus, ut accidens vel pars, quod omnino ceciderit ab unitione; quem quidem casum quadruplicem per quatuor loquitur: primo quidem quantum ad ipsum casum, cui opponitur statio, secundum quod aliquid stat in naturali unitione; et quantum ad hoc, dicit: *instabile*. Deinde ea tangit ex quibus casus accidit: cadit autem aliquid, dum tolluntur ea per quae stabat; stat autem aliquid in naturali unitione per tria: primo quidem, per terminum quo continetur ne effluat; nam et sicca continentur propriis terminis et humida continentur terminis alienis et forma per quam unaquaeque res continetur in suo esse, terminus dicitur; et quantum ad hoc, dicit: *interminatum*. Secundo, aliquid habet stationem per aliquod extrinsecum continens, sicut corpora continentur loco; et secundum hanc similitudinem, omne exterius continens et non conservans, locus dici potest; et quantum ad hoc, dicit: *incollocabile*. Tertio, aliquid habet stationem in sua propria operatione ex fine; quia enim artifex habet finem determinatum suae operationis, regulariter operatur secundum regulam finis; quod autem non habet finem determinatum, sed vagatur circa diversos fines, oportet quod sit fluctuans et instabile circa propriam operationem; et quantum ad hoc dicit: *indefinitum*. Sic ergo nihil totaliter excidit ab unitione pacis; unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium: impossibile enim est esse aliquod ens quod totaliter unitionem refugiat et appetat alteritatem et discretionem, quae est secundum casum a naturali pace. Deinde, cum dicit: *si autem istos* et cetera, solvit dubitationem secundum tertium intellectum, prout id quod dictum est quod multa sunt quae alteritate et discretione gaudent, non referatur ad appetitum naturalem, ut in praemissis, sed ad appetitum voluntarium. Et dicit quod si ille qui movet dubitationem dicat illos homines *inimicari paci et bonis eius, qui gaudent in exterioribus litibus* et interioribus commotionibus animi quas vocat furores, quae duo pertinent ad divisionem paci contrariam; et iterum gaudent *variationibus et instabilitatibus* quae videntur paci contrariari, et hoc quantum ad secundam partem dubitationis, dicendum est quod tales etiam homines detinentur a desiderio pacis, secundum quamdam obscuram similitudinem. Et hoc sic manifestat: tales enim homines multum impugnantur a passionibus, quibus commoventur et sic per huiusmodi passiones, eorum pax interior perturbatur. Huiusmodi ergo impugnationem passionum ex desideriis pacis sedare volunt non sapienter, sed stulte. Putant enim quod possunt habere interiorem pacem, implendo superflua et inordinata sua desideria quae incitantur secundum varias passiones, sed per hoc magis perturbantur, dum non possunt consequi delectationes a quibus detinentur: impossibile est enim quod homo, superfluis et inordinatis desideriis subiacens, omnia desiderata consequi possit; et ideo tales, quaerentes pacem, lites commovent ut sua desideria impleant. Et quia variis desideriis subiacent, variationibus gaudent. Sapienter autem hanc impugnationem passionum sedarent si, multa desideria reprimentes, ad unum desiderium verae pacis converterentur. Deinde, cum dicit: *quid dicat* et cetera, determinat de pace facta per Christi incarnationem, dicens quod sufficiens aliquid dici non potest de pietate Dei quae effundit pacem in mundum per Christum; *secundum quam pacem, iam liberati a peccato didicimus*, doctrina et exemplo Christi et interiori spiritus sancti inspiratione, *non facere bellum* peccando neque contra nosmetipsos neque discordando a sanctis *Angelis*, sed per hanc pacem, *secundum nostram virtutem*, operamur ea quae Dei sunt, simul cum sanctis *Angelis*; et hoc, *secundum providentiam* et gratiam *Iesu* qui operatur *omnia in omnibus* et qui facit illam *ineffabilem pacem* quae est ab aeterno praeordinata; per quam pacem, reconciliamur ipsi Christo in spiritu sancto, qui est spiritus dilectionis et pacis; per ipsum Christum et in ipso Christo, simul reconciliamur Deo patri. De his autem supernaturalibus donis pertinentibus ad pacem factam per Christum, dictum est sufficienter in libro de theologicis hypotyposibus et hoc secundum testimonia Scripturarum a Deo inspiratarum; et ideo hic de his breviter pertransivimus.

Lectio 4

[84892] In De divinis nominibus, cap. 11 l. 4 Postquam determinavit Dionysius de pace quae in rebus constituitur per dona divina, hic determinat de ipsis divinis perfectionibus, secundum quod per se in abstracto

considerantur; et circa hoc, tria facit: primo, movet dubitationem; secundo, solvit eam, ibi: *et primum quidem* et cetera; tertio, solutionem per dicta aliorum confirmat, ibi: *et quid oportet?* Est ergo circa primum sciendum quod Timotheus in quadam epistola ad Dionysium scripta, de duobus in ea interrogaverat: primo, quidem, quid sit per se vita et per se sapientia: talibus enim frequenter Dionysius utitur, ut in praecedentibus patet. Secundo, Timotheus in eadem epistola dixerat se dubitasse quomodo Dionysius quandoque dicebat Deum esse per se vitam quandoque, autem, Deum esse causam per se vitae; et ideo dicit Dionysius quod Timotheum *ab hac dubitatione* liberare voluit, quantum in ipso fuit. Deinde, cum dicit: *et primum* et cetera, solvit motas dubitationes; et primo, secundam: ostendens quomodo Deus sit per se vita et causa per se vitae; secundo, solvit primam: ostendens quid sit per se esse et per se vita; ibi: *dicis autem* et cetera. Dicit ergo primo quod non vult nunc assumere *dicta*, quasi dicta simpliciter; et ideo, quia per se vita non dicitur simpliciter, sed multipliciter, *non est contrarium* quod dicamus *Deum per se vitam aut per se virtutem*; et iterum quod dicamus eum *substantificatorem*, idest creatorem *per se vitae aut per se pacis aut per se virtutis*. Esset autem contrarium, si ista non multipliciter dicerentur. Cum enim dicimus Deum esse substantificatorem per se vitae et huiusmodi, laudamus eum *sicut causam omnium existentium ex illis existentibus quae maxime et primo* existunt. Manifestum est enim quod per se vita est prius quam vivens et sic de aliis. Unde, si Deus est causa horum primorum, est causa omnium. Cum vero dicimus Deum esse per se virtutem aut per se vitam, laudatur Deus sicut existens super omnia et super ea quae sunt prima inter omnia dicitur per se vita, per quemdam excessum. Deinde, cum dicit: *dicis autem* et cetera, solvit primam dubitationem, scilicet quid sit per se vita; et primo, repetit quaestionem; secundo, excludit falsum intellectum; ibi: *hoc autem* et cetera; tertio, determinat veritatem; ibi: *sed per se esse* et cetera. Proponit ergo primo, ex persona Timothei, quid significetur cum dicitur *per se esse aut per se vita* et quaecumque alia huiusmodi et dicit signanter: *absolute*, idest abstracte *et principaliter*, idest sicut principia aliorum; nam per se vita significat principia viventium. Deinde, cum dicit: *hoc autem* et cetera, excludit erroneum intellectum. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Platonici, ponentes ideas rerum separatas, omnia quae sic in abstracto dicuntur, posuerunt in abstracto subsistere causas secundum ordinem quemdam; ita scilicet quod primum rerum principium dicebant esse per se bonitatem et per se unitatem et hoc primum principium, quod est essentialiter bonum et unum, dicebant esse summum Deum. Sub bono autem ponebant esse, ut supra dictum est et sub esse ponebant vitam et sic de aliis. Et ideo dicebant sub summo Deo, esse quamdam divinam substantiam quae nominatur per se esse et sub hac aliam, quae nominatur per se vita. Hoc ergo excludere intendens, dicit quod id quod supra dixerat, quod *per se esse et per se vita primo a Deo* subsistunt, non est aliquid erroneum, *sed est rectum* et planas manifestationes habens: *non enim* nominamus *per se esse* aliquam *substantiam divinam aut angelicam*, quae sit causa essendi omnibus; addit autem angelicam, quia quos Platonici deos secundos dicebant, nos Angelos nominamus. *Solum enim ipsum esse supersubstantiale divinum est principium et substantia et causa quod omnia existentia* sint: ut hoc quod dicit *principium* referatur ad ordinem naturae, secundum quod esse divinum praecedit omnia entia; *substantia*, vero, importet rationem exemplaris: id enim cuius substantia est suum esse, est exemplar omnium existentium; quod autem dicitur *causa* pertinet ad hoc quod dat esse existentibus. Similiter autem cum dicimus per se vitam, non intelligimus quamdam deitatem causativam vitae, quae sit alia praeter vitam summi Dei, qui est causa omnium quae vivunt et etiam ipsius per se vitae. Et ut in summa omnia colligamus, non dicimus esse aliquas essentias et hypostases separatas quae sint principia rerum et creatrices earum, quas Platonici dixerunt esse deos existentium et creatores, quasi per se operantes ad rerum productionem. Huiusmodi autem deos, si *vere et proprie* loqui volumus, dicamus *non* existere in rebus; *neque* illi qui tales deos posuerunt, per aliquam certitudinem scientiae hoc invenerunt aut *ipsi* aut *patres eorum*; quia neque primi Platonici neque posteriores, huius rei scientiam per certas et firmas scientias accipere potuerunt, sed per quasdam humanas rationes decepti sunt ad opinandum. Deinde, cum dicit: *sed per se esse* et cetera, excluso errore, solvit secundum veritatem; et dicit quod *per se esse et per se vita* et huiusmodi, dupliciter dicuntur: uno modo, dicuntur de Deo qui est *unum supersubstantiale principium omnium* et causa; et dicitur Deus per se vita vel per se ens, quia non vivit participatione alicuius vitae neque est per participationem alicuius esse, sed ipse est suum vivere et sua vita et excedens omne esse et omnem vitam quae participatur a creaturis et existens principium vivendi et essendi omnibus. Alio autem modo, per se esse et per se vita dicuntur virtutes vel perfectiones quaedam secundum providentiam unius Dei imparticipabilis datae creaturis ad participandum. Licet enim Deus, qui est harum virtutum principium, in se imparticipabilis maneat et per consequens non participetur, tamen dona ipsius dividuntur in creaturis et partialiter recipiuntur, unde et

participari dicuntur a creaturis; et secundum quod participantur secundum *proprietatem* uniuscuiusque participantium, secundum hoc *participantia et sunt et dicuntur* ex natura existentia, inquantum participant esse; *et viventia*, inquantum participant vita; *et divina* inquantum participant deitate; et simile est de aliis. Et quia principium imparticipatum, causa est et participationum et participantium, ideo Deus et participationum et participantium *substantificator* est. Participationes autem ipsae tripliciter considerari possunt: uno modo secundum se, prout abstrahunt et ab universalitate et a particularitate, sicut signatur cum dicitur: per se vita; alio modo considerantur in universali, sicut dicitur vita totalis vel universalis; tertio modo in particulari, secundum quod vita dicitur huius vel illius rei. Similiter et participantia dupliciter considerari possunt: uno modo in universali, ut si dicatur vivens universale vel totale; alio modo, in particulari, ut si dicatur hoc vel illud vivens. Et horum omnium Deus causa est; et hoc est quod dicit quod *bonus*, idest Deus *primo* quidem *dicitur esse substantificator ipsorum*, scilicet per se vitae et per se esse et huiusmodi, prout per se et absolute consideratur; *postea, totorum ipsorum*, idem universalis esse et similium; *postea particularium ipsorum*, ut particularis esse vel particularis vitae; *postea totaliter participantium ipsis*, viventis universalis et existentis universalis; *postea particulariter ipsis participantium*, ut huius vel illius entis aut viventis. Deinde cum dicit: *et quid oportet* et cetera, confirmat solutionem propositam per dicta aliorum et dicit quod non oportet de praemissis dubitare, cum aliqui ex doctoribus divinae et Christianae religionis, sicut Hierotheus et alii apostolorum discipuli, hoc ipsum dicant, scilicet quod bonitas et deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes *per se bonitatem* quoddam *donum ex Deo proveniens* per quod entia sunt bona; et per se *deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participative dii; et similiter nominant *per se pulchritudinem*, ipsam *effusionem* pulchritudinis per quam causatur et universalis et particularis pulchritudo in rebus et per quam fiunt aliqua et universaliter et particulariter pulchra. Et similiter est dicendum de omnibus aliis *quaecumque* dicuntur *secundum eundem modum*, quibus demonstrantur dona divinitus provisa *et bonitates* participatae *ab* entibus creatis, quae procedunt *copiosa effusione* et supermanant a *Deo* qui est imparticipabilis, cum ipse non fiat pars alicuius; ita quod ipse, qui est *causa omnium*, perfecte *sit super omnia* et ipse Deus, qui est supersubstantialis et supernaturalis, *excedat omnem substantiam et naturam*, inquantum neque participat neque participatur, sed remanet in sua puritate simplex et indivisus.

© 2006 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio

a capite XII ad caput XIII

Textum Taurini 1950 editum

ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 12

[84893] In De divinis nominibus, cap. 12 Postquam Dionysius exposuit divina nomina per quae significatur emanatio perfectionum a Deo in creaturas, hic exponit nomina Dei quae designant rerum gubernationem; in qua quidem gubernatione, sunt quatuor attendenda: primo quidem, divinae cognitionis providentia, ad quam pertinet nomen deitatis; secundo, potestas exequendi sapientiae divinae ordinationem, ad quam pertinet nomen dominationis; tertio, ipsa executio gubernationis, ad quam pertinet nomen regis; quarto, gubernationis effectus, qui est munditia ab omni inordinatione et ad hoc pertinet nomen sanctitatis; unde in hoc capitulo agit de sancto sanctorum; rege regum; domino dominorum; Deo deorum, ut patet ex titulo. Similiter etiam ex ipso modo loquendi quo dicitur: sanctus sanctorum vel rex regum, quaedam gubernationis praesidentia designatur. Circa hoc ergo duo facit: primo, dicit de quo est intentio; secundo, exequitur propositum, ibi: *igitur sanctitas* et cetera. Dicit ergo primo quod quia, secundum suum arbitrium, ad *convenientem finem* adducta sunt quae de praemissis dicere oportebat, conveniens est ut Deum qui infinitis modis nominari potest in suis effectibus, laudemus nunc *sicut sanctum sanctorum*, secundum illud Daniel. 9, secundum aliam litteram: *cum venerit sanctus sanctorum; et sicut regem regum*, secundum illud Apocal. 19: *habet in vestimento et in femore suo scriptum: rex regum et dominus dominantium; et regnatorem saeculorum*, secundum illud Psalm. 144: *regnum tuum, regnum omnium saeculorum; et in saecula et adhuc*, secundum illud Exod. 15: *dominus regnabit in aeternum et ultra; et sicut dominum dominorum*, ut est ex Apocalypsi introductum; *et Deum deorum*, secundum illud Psalmistae, Psalm. 49: *Deus deorum dominus locutus est*. Has enim laudes divinas in Scripturis positas, in hoc capitulo exponere intendit. Circa horum autem expositionem sic procedere intendit, ut primo dicat quid sit per se sanctitas; et quid regnum; et quid dominatio; et quid deitas; deinde, quid intendunt Scripturae demonstrare per huiusmodi nominum dupliciter, cum dicitur sanctus sanctorum vel Deus deorum. Deinde, cum dicit: *igitur sanctitas* et cetera, exequitur intentum de praemissis; et primo, manifestat primum, scilicet per unumquodque praedictorum quid sit intelligendum; secundo, manifestat secundum, scilicet causam praedictae reduplicationis in Scripturis; ibi: *quoniam autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quid sit unumquodque praedictorum, secundum se consideratum; secundo, qualiter Deo attribuantur; ibi: *igitur haec* et cetera. Circa primum, quatuor exponit: primo exponit quid sit sanctitas; et dicit quod, secundum nostram acceptionem, per sanctitatem intelligitur munditia quae est *libera ab omni immunditia et perfecta et immaculata*; in quibus verbis, tres gradus munditiae designantur qui ad sanctitatem requiruntur: quorum primus est libertas *ab omni immunditia*; servus autem immunditiae existit qui totaliter ab immunditia vincitur et ei subiicitur. Primus ergo gradus munditiae est ut aliquis ab huiusmodi servitute immunditiae liberetur. Secundus autem gradus est ut sit munditia *perfecta*: perfectum enim est cui nihil deest; contingit autem quandoque quod aliquis immunditiae quidem non subiacet,

deest tamen sibi aliquid ad munditiam, in quantum passionibus immunditiae inquietatur quae, cum tolluntur, fit perfecta munditia. Tertius gradus munditiae est ut sit omnino *immaculata*; maculari enim dicitur quod non ab intrinseco, sed ab extrinseco inquinatur. Erit ergo omnino immaculata munditia, cum non solum in seipso aliquis puritatem habet, sed etiam nihil est exterius, quod eum ad immunditiam trahere possit. Et in his tribus munditiae gradibus, ratio sanctitatis perfecte consistit. Deinde, cum dicit: *regnum autem* et cetera, ostendit quid sit regnum; nomen autem regni a regendo est assumptum: in omni autem directione, primo, considerandus est finis ad quem dirigens perducere intendit; secundo, consideranda est facultas perveniendi ad finem; tertio, consideranda est regula per quam aliquid directe ad finem perducitur, quae quidem regula, in humanis actibus, lex vocatur; quarto vero, consideranda est proportio eius quod ad finem perducitur, ad finem ipsum: non enim quodlibet natum est consequi quemlibet finem. Quia vero per nomen regni datur intelligi non unius tantum directio, sed totius multitudinis humanae, quae quidem non est uniformis, sed habens multas varietates secundum diversas hominum condiciones et diversa officia, quae ad bonum statum multitudinis pertinent, ideo, quamvis sit unus communis totius multitudinis finis, tamen sunt multi et differentes diversorum fines particulares; puta: medici, sanitas; militis, victoria; oeconomici, divitiae; et sic de aliis. Ad consequendum autem diversos fines, necesse est homines diversas facultates habere ex diversis bonis quibus oriuntur et diversis legibus regulari: aliae enim leges imponendae sunt militi; aliae emptori; aliae venditori; et sic de aliis. Similiter ad diversos fines diversi ordines hominum instituendi sunt: non enim decet eosdem esse milites et negotiatores, ne per confusionem impediatur officia. Quia igitur rex est qui regendae multitudinis curam habet, ad eum pertinet, primo quidem distribuere fines ut nihil necessariorum multitudini desit; ad eum etiam pertinet distribuere bonorum ornatus et distribuere leges ut scilicet singuli propriis legibus regulentur; ad eum etiam pertinet distribuere ordines officiorum; et hoc est quod dicit quod *regnum est distributio finis et ornatus et legis et ordinis*. Deinde, cum dicit: *dominatio autem* et cetera, ostendit quid sit dominatio, ad quam tria requiruntur: primo quidem, superioritas gradus. Esset autem indecens aliquem esse in superiori gradu, nisi et bonis potioribus abundaret; et ideo, secundo, requiritur bonorum abundantia. Quae etiam non sufficeret nisi, tertio, adesset potestas continendi et coercendi subditos, alioquin excessus secundum bonorum abundantiam faceret ditiorem vel meliorem, non autem dominum; et ideo, tertio, requiritur potestas regendi subditos. Hoc est ergo quod dicit quod *dominatio non tantum est excessus peiorum*, idest inferiorum quod pertinet ad sublimitatis gradum, *sed etiam est perfecta et omnimoda possessio et pulchrorum et bonorum*; dicit autem: *pulchrorum et bonorum*: non solum enim oportet eum qui dominatur abundare in bonis, sed etiam, ad hoc quod in reverentia habeatur, oportet illa bona esse conspicua, quod ad rationem pulchritudinis pertinet. Dicit autem: *omnis perfecta et omnimoda possessio*, ut omnia bona habeat et unumquodque eorum quae habet sit perfectum et ut plene habeat et non debiliter. Quantum vero ad tertium, dicit: *et vera et cadere non valens fortitudo*; quod potest exponi vel de fortitudine virtutis interioris, quae est vera fortitudo ad ea quae sunt hominis et non potest cadere, nisi gratia divina sublata; vel potest referri ad exteriorem fortitudinem quod sit vera et non ficta, sicut contingit in aliquibus qui se ostentant esse potentiores quam sint, *et cadere non valens*, scilicet de facili propter sufficientiam auxiliorum. Et quod hoc sit de ratione dominationis probat per derivationem nominis, quia hoc quod signat *dominium facere*, in Graeco a quo denominatur et *dominatio et dominus et dominans*, signat praedicta. Deinde, cum dicit: *deitas autem* et cetera, ostendit quid sit deitas. Et quia, ut Damascenus dicit, hoc nomen Theos quod in Graeco signat Deum, a theaste idest considerando omnia dicitur, ideo nomen deitatis hic Dionysius secundum rationem providentiae exponit. In nomine autem providentiae intelligitur cognitio non per modum speculationis tantum, sed secundum quod est directiva et inclinativa ad rerum gubernationem. Sic igitur in nomine deitatis, primo quidem intelligitur respectus divinus ad omnia; secundo, continentia qua omnia continentur sub Deo certis quibusdam regulis et mensuris; tertio, communicatio divinae bonitatis in creaturis quae sub Deo continentur. Et hoc est quod dicit quod *deitas est quae omnia videt*: dicitur autem a theaste quod est videre, ut dictum est. Sed qualis sit ista visio omnium, quae in nomine deitatis intelligitur, exponitur per id quod subditur quod ipsa est etiam *omnia circumspiciens et continens et seipsa implens*, suam bonitatem communicando et hoc secundum providentiam et bonitatem perfectam. Sed ne aliquis aestimaret divinam providentiam et bonitatem obligatam esse ad istum cursum et ordinem qui apparet in rebus ex gubernatione divina, ad hoc excludendum subdit: quod deitas excedit omnia quae eius providentia utuntur, quia scilicet sapientia et virtus et bonitas eius, non limitatur ad istum cursum rerum, sed in infinitum superabundat. Deinde, cum dicit: *igitur* et cetera, ostendit qualiter praedicta Deo attribuantur; et dicit quod in Deo, qui est causa excedens omnia praedicta, laudari possunt *absolute*, ut dicatur

quod in Deo est sanctitas, regnum, dominatio et deitas. Sed adhuc addere nos possumus aliqua ad ipsius excessum pertinentia, sicut quod dicamus quod ipsa prima causa est sanctitas et dominatio excedens et etiam regnum supremum et simplicissima deitas, quia primae causae non convenit deitas per participationem, sed per essentiam. Assignat autem consequenter rationem praemissorum: et primo quidem, quantum ad sanctitatem quam dixit esse munditiam quamdam; et dicit quod omnis munditia quorumcumque existentium praeexistit in uno quod est prima causa, non quidem divisim, sed collective prout scilicet ea quae sunt in effectibus multiplicata, in causa inveniuntur simplicia et ex ipsa prima causa distribuitur munditia et puritas ad omnia existentia, secundum quod cuilibet competit. Sed notandum quod duo adiungit munditiae, scilicet diligentiam et claritatem; quorum unum, scilicet diligentia est munditiae operativa: diligenti enim studio, munditia conservari oportet; alterum, vero, scilicet claritas ex munditia consequitur: ea enim quae sunt depurata, sunt in seipsis magis evidenter et perfectius aliunde splendorem recipere possunt. Deinde, quantum ad rationem regni, dicit quod similiter in prima causa subsistit et ab eo distribuitur *ordinatio et ornatus* quae in ratione regni includuntur, per quae exterminatur, idest tollitur inconvenientia et inaequalitas et incommensuratio quae opponuntur iustitiae, quae per regnum constitui debet: ut inconvenientia accipiatur per comparisonem hominis ad suam actionem, dum facit quod non convenit; inaequalitas vero per comparisonem unius hominis ad alium, dum non servatur iustitiae aequalitas inter homines; incommensuratio autem per comparisonem hominis ad ea quae habet, dum scilicet alicui plura dantur aliquando, praeter suam mensuram. Haec enim omnia per ordinationem regni excludi debent. Nec sufficit excludere vitia, nisi qui gubernantur per regnum, dirigantur ad debitum finem; unde dicit quod ordinatio divini regni, ea *quae* habentur *digna* eius participatione exultat, idest cum quadam laetitia elevat et implendo circumagat ad quamdam *identitatem bene ordinatam*, idest ut convenient in eodem optimo ordine; *et directionem*, idest ut debitam rectitudinem sortiantur: iste est enim finis regni, ut omnia sub uno, bono ordine, contineantur et dirigantur. Deinde, quantum ad dominationem dicit quod *in uno*, quod est omnium causa, *collective subsistit et distribuitur omnis perfecta possessio omnium pulchrorum*, quae pertinent ad rationem dominationis, ut dictum est. Quantum vero ad deitatem, subdit quod *in eodem uno subsistit* et in eodem distribuitur *omnis bona providentia* Dei quae est *considerativa et contentiva* eorum quibus providet, quae sub eius ordine continentur, in quantum ex sua benignitate tribuit seipsam per quamdam participationem ad hoc quod deficiet eos qui convertuntur ad ipsum; deficiet, dico, idest deos faciat per participationem similitudinis, non per proprietatem naturae. Deinde, cum dicit: *quoniam autem* et cetera, respondet secundae quaestioni, scilicet quid volunt eloquia monstrare per nominum duplicationem; et primo, ostendit qualiter dicatur Deus, sanctus sanctorum, rex regum, dominus dominorum, Deus deorum; secundo, ostendit qui sint isti sancti et reges quorum Deus dicitur esse sanctus, et rex, etc. ibi: *sanctos autem* et cetera. Dicit ergo primo quod Deus, qui est omnium causa, supereminenter omnibus, habet plenitudinem bonitatis super omnia alia. Ideo ad designandum hunc excessum quo excedit omnia, dicitur in Scripturis sanctus sanctorum et reliqua, idest rex regum, dominus dominantium et Deus deorum: designatur enim, in isto modo locutionis, emanatio quaedam a causa superiori, ut intelligatur, cum dicitur sanctus sanctorum, quod ab ipso emanat sanctitas in omnes alios et sic de aliis. Designatur etiam quidam excessus, secundum quem Deus ab omnibus segregatur, quasi superior omnibus existens, ut sit sensus: sanctus sanctorum, idest sanctus excedens omnes sanctos: sic enim ea quae sunt *sancta et divina et dominantia et regalia*, excedunt ea quae *non sunt* talia; et *rursus*, sicut *participationes* excedunt participantia, ut sanctitas sanctum, *ita collocatur super omnia existentia*, ille *qui est* superior omnibus existentibus, eo quod est *causa* quaedam *imparticipabilis omnium participantium et participationum*: causa enim excedit causata. Deinde, cum dicit: *sanctos autem* et cetera, ostendit qui dicantur sancti et reges quibus Deus comparatur; et dicit quod sancta eloquia nominant *sanctos et reges et dominos et deos, principaliores ornatus in singulis*, idest illos qui sortiuntur primos gradus in singulis ordinibus sicut, inter Angelos, supremi Angeli et, inter homines, supremi homines: et hoc ideo, quia supremi in singulis ordinibus, accipiunt Dei dona in maiori simplicitate, quia magis assimilantur Deo, in quo est simplex et uniformis deitas et bonitas. Et sic per principaliores ex sui simplicitate illis distribuit et huiusmodi Dei dona multiplicantur in inferioribus, secundum eorum *differentias*; et rursus, secundum ordinationem finis, *primi* et superiores, *varietatem* provenientem in inferioribus *congregant* per quamdam reductionem ad similitudinem suae unitatis, per quamdam providentiam deiformem: sic enim et Deus diffundendo sua dona et multiplicat et rursus per opus providentiae multiplicata reducit in ordinem unius finis.

Caput 13

Lectio 1

[84894] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 1 Postquam Dionysius exposuit divina nomina quae ad rationem providentiae pertinent, hic exponit divina nomina quae pertinent ad providentiae finem; est enim providentiae finis ut singula perfectionem propriam consequantur et ulterius omnia reducantur in unum finem et ideo dicitur hic: *de perfecto et uno*, ut ex titulo patet. Dividitur autem hoc capitulum in partes tres: in prima, dicit de quo est intentio; in secunda, exequitur; ibi: *igitur perfectum* et cetera; in tertia, epilogat quae in toto libro sunt dicta; ibi: *has nos* et cetera. Dicit ergo primo quod sufficit tot de praemissis dixisse; videtur autem *reliquum* esse ut transeamus ad id quod est *brevissimum* in *sermone*; quia sacra Scriptura de Deo, qui est *causa omnium*, non solum praedicat *omnia*, sed etiam *praedicat* de eo *simul omnia*. Inveniuntur autem multa in aliqua una creatura, sed non simul: vel quia conveniunt ei, non tamen eodem tempore, sicut corpus est album et nigrum, sed non simul; vel quia conveniunt ei, non secundum eandem partem, sicut si aliquod corpus sit secundum unam partem album et secundum aliam partem nigrum, habet quidem multa, sed non simul. Sed Deus habet omnia in seipso neque successive secundum tempus neque divisim secundum partes, sed simul; et ideo, quia sic habet omnia simul, laudatur *sicut perfectum et sicut unum*: quod enim habet multa, non simul sed successive, imperfectum est quia est mutabile: motus autem est actus imperfecti; quod autem habet multa, non simul sed divisim, secundum suas partes, est compositum et non vere unum. Sic igitur, brevissimo sermone, omnia quae supra de Deo dicta sunt, in nomine perfecti et unius comprehenduntur. Deinde, cum dicit: *igitur perfectum* et cetera, exequitur propositum; et primo, determinat de perfecto; secundo, de uno; ibi: *unum autem* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, ostendit quomodo Deo attribuatur perfectum; secundo, quid sit de ratione perfecti secundum quod Deo attribuitur; ibi: *et omnem quidem infinitatem* et cetera. Circa primum, ponit modos divinae perfectionis per differentiam ad ea quae dicuntur perfecta in creaturis: dicuntur enim primo aliqua esse perfecta in creaturis non per se, sed per aliquid extrinsecum adveniens, sicut aer per lumen receptum a sole et homo per gratiam quam habet a Deo; sed Deus dicitur perfectus, sicut per se perfectus. Secundo, dicitur aliquid perfectum per se quidem, quia per propriam formam naturalem, sed non secundum seipsum, quia ipsum non est sua forma, sed est ex forma et materia compositum, sicut si dicamus lapidem perfectum vel quamcumque rem materialem: nihil enim huiusmodi habet quod sit perfectum secundum se totum, sed secundum aliquid sui. Tertio, invenitur aliquid perfectum secundum se, quia ipsum est forma quaedam subsistens, sicut quaelibet substantia immaterialis, non tamen est perfectum a seipso, quia non habet esse a se, sed ab alio; et ideo ad hoc excludendum attribuit Deo: *per se perfectum et secundum seipsum a seipso segregatum*, scilicet ab omnibus aliis; et ponit loco perfecti, segregatum ab aliis, quia unumquodque, secundum quod sanctum est et perfectionem habet, ab aliis segregatur. Quarto, considerandum est de perfectione cuiuslibet creaturae quod, cum quaelibet creatura sit aliquo modo composita et in quolibet composito sit aliquid alio perfectius, nulla creatura est tota perfectissima secundum se totam, sed secundum aliquid sui; sicut perfectissimum in homine est anima et in anima intellectus. Et ad hoc removendum a Deo, dicit Deum esse *totum perfectissimum*. Et non solum secundum praedictos modos attribuitur Deo esse perfectum, sed etiam dicitur perfectus sicut superperfectus, inquantum excedit perfectionem omnium rerum. Deinde, cum dicit: *et omnem* et cetera, ostendit quid sit de ratione perfecti, secundum quod Deus perfectus dicitur; et primo, excludit quaedam a Deo quae sunt de perfectione creaturae; secundo, ostendit quae sunt de ratione perfectionis divinae; ibi: *sed extendens* et cetera. Sunt autem tria consideranda in perfectione creaturae quae excluduntur a Deo: quorum primum est quod perfectum opponitur infinito quia, ut dicitur in III Phys., infinitum est cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid ultra accipere; perfectum autem et totum est extra quod nihil est. Sic igitur creatura perfecta infinitati opponitur, sed Deus sua perfectione omnem infinitatem terminat quia quodcumque infinitum, divinae perfectioni comparatum, est finitum et terminatum; puta, si esset corpus infinitum secundum quantitatem, esset terminatum secundum genus et speciem, quam quidem terminationem, ex participatione divinae perfectionis sortiretur. Secundo, considerandum est quod quaelibet creatura ex hoc perfecta dicitur, quod ad terminum suae naturae pertingit et ad debitum suae quantitatis terminum; Deus autem perfectus dicitur, non quasi habens terminum, sed sicut extentus, ut ipse dicit, *super omnem terminum*, quia omnis terminatio ab eo derivatur. Tertio, considerandum est quod quaelibet creatura dicitur perfecta ex hoc quod quibusdam certis limitibus continetur; Deus autem sic dicitur perfectus, quod tamen a nullo capitur aut comprehenditur. Deinde, cum dicit: *sed sicut extendens* et cetera, ponit quatuor quae sunt de

ratione divinae perfectionis: primo enim considerandum est quod aliquid dicitur imperfectum cuius virtus non se extendit ad implendum omnia opera propria; sicut imperfecti regis esset, si eius virtus non se extenderet ad omnes suos subditos gubernandos et ideo, per oppositum, de Deo dicit quod *se extendit ad omnia* non quidem successive ita quod attingendo unum deserat aliud, sed *simul*; neque per quamdam adaequationem ad res, sicut potentia hominis, sed *super omnia* existens. Extendit autem se ad omnia *indeficientibus immissionibus*, inquantum indeficienter rebus communicat sua bona *et interminabilibus operationibus*, inquantum in omnibus interminabiliter operatur. Secundo, dicitur aliquid imperfectum quia tendit in perfectionem, sicut puer, dum est in statu augmenti; vel quia recedit a perfectione, sicut senex, dum est in statu decrementi; vel etiam quia non habet perfectionem semper immanentem, sicut omnia mutabilia dicuntur imperfecta; et ideo, per oppositum, de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus *sicut* inaugmentabilis *et semper* perfectus *et sicut non* minorabilis. Tertio, dicitur imperfectum quia deest ei aliquid eorum quae debet habere sicut homo diceretur imperfectus si non haberet manum aut pedem aut scientiam aut virtutem; quod autem habet omnia quae debet habere secundum suam naturam, dicitur perfectum non simpliciter, sed secundum suam naturam. Deus autem dicitur simpliciter perfectus, quia simpliciter omnia in seipso praehabet, sicut effectus praexistunt in causa, ut supra multoties dictum est. Quarto, dicitur aliquid imperfectum quod non potest aliquid sibi simile facere; perfectum autem est unumquodque, cum potest facere sibi simile, ut dicitur in IV Meteorologicorum et ideo de Deo dicit quod Deus dicitur perfectus, inquantum desuper manat suam perfectionem omnibus creaturis et hoc non secundum diversas largitiones, ex parte ipsius Dei largientis, sed secundum unam: quae quidem largitio non deficit, sed est impausabilis et eadem manens. Nec iterum est diminuta, sed cum det *omnibus affluenter*, ut dicitur Iacob. 1, eius largitio est superplena, ut quae numquam minorari potest per suae copiam effusionis, *secundum quam* largitionem, *perficit omnia perfecta*, inquantum *adimplet* ea, similitudine propriae perfectionis.

Lectio 2

[84895] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 2 Postquam Dionysius determinavit de perfecto, hic determinat de uno; et primo, ostendit causalitatem unius in communi; secundo, quomodo unum Deo attribuitur; ibi: *ita igitur theologia* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, proponit quod intendit; secundo, probat propositum; ibi: *nihil enim* et cetera. Dicit ergo primo quod *unum* attribuitur Deo propter duas rationes: primo, quidem, quia ipse *est omnia unitive secundum excessum* suae singularis unitatis, sicut multoties supra dictum est quod effectus sunt in causa non ut multi, sed ut unum secundum unam causae virtutem, ac si diceremus quod omnes lineae progredientes a centro sunt unum in ipso. Secundo, unum attribuitur Deo, quia *unum*, secundum suam intentionem consideratum, *est omnium causa inegressibiliter*: sic enim ex uno diversa causantur, quo tamen unum non egreditur a sua unitate. Deinde, cum dicit: *nihil enim* et cetera, manifestat propositum quinque rationibus, quarum prima talis est: id quo aliqua participant est causa participantium, sicut albedo est causa alborum; sed nihil est existentium quod non participet uno; ergo unum est causa omnium existentium. Minorem autem probat, ibi: *sed sicut* et cetera, et primo probat propositum; secundo, excludit obiectionem; ibi: *et non est* et cetera. Quod autem omnia participant uno, probat per id de quo minus videtur, scilicet per numerum qui quodammodo opponitur uni, sicut divisum indiviso: omnis enim numerus participat uno sive numerus accipiatur secundum se, ut significatur cum dicitur binarius vel ternarius sive accipiatur numerus secundum quod denominat aliquam partem, ut cum dicimus dimidium vel tertium vel decimum. Et hoc probat per hoc quod unum, utroque modo, de numero praedicatur: dicimus enim binarium et ternarium vel denarium unum; et iterum dicimus *dimidium* vel *tertium* vel *decimum*. Sicut ergo numerus uno participat, ita *omnia tota et omnium partes uno participant*. Et sic sequitur quod *per id quod est unum, omnia existentia esse habeant*, sicut participantia per participatum. Deinde, cum dicit: *et non est* et cetera, excludit obiectionem: posset enim aliquis obiicere quod *unum non est causa omnium*, neque multitudinis seu numeri, quia est pars quaedam multitudinis. Sed ipse respondet quod *unum* quod est *omnium causa, non est illud unum* quod est pars *multorum*, quia illud unum est partiale et participatum, sed est ante omnem multitudinem, non solum ordine temporis et naturae, sed etiam ordine causae quia determinat *omne unum* participabile et omnem *multitudinem* per modum quo participans determinatur ad formam per id quod participat: nulla enim *multitudo est* quae non participet uno, quia omnia multa sunt unum secundum aliquid: sicut *ea quae sunt multa partibus sunt unum toto*; et *ea quae sunt multa accidentibus*, ut album et musicum *sunt unum subiecto*; et *ea quae sunt multa numero, sunt unum specie*, sicut

multa individua, ut Socrates et Plato, sunt unum in specie hominis; addit autem *virtutibus* quia et in uno individuo eiusdem speciei sunt multae virtutes, unam et eandem speciem consequentes sive quia in diversis individuis sunt diversae virtutes secundum quod diversimode disponuntur ad actus speciei: non enim est eadem potestas aut virtus omnium hominum ad intelligendum; et illa *quae sunt multa speciebus, sunt unum genere*, sicut homo et canis differunt quidem specie, conveniunt autem in uno genere animalis; et ulterius ea *quae sunt multa processibus*, conveniunt in uno principio, sicut esse et vivere et intelligere et huiusmodi, sunt diversae processiones procedentes ab uno principio quod est Deus, ut ex praemissis patet. Et sic manifestum fit quod, cum omnia quocumque modo sint multa, conveniunt tamen in aliquo uno: *nihil enim est in entibus, quod non participet secundum aliquid, ipso uno; quod quidem secundum suam rationem, est secundum omnia singulare*, idest indivisum in se. Nam multa individua quae sunt unum genere, multa sunt divisa secundum speciem; et similiter, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, ut omnes effectus sunt in principio. Omnia autem participata operantur ad id quod participant, sicut ad principium. Unde relinquitur quod unum, in quantum est singulare, in omnibus participatum, *singulariter* idest indivisibiliter *coaccepit* in se, sicut in principio uno, *omnia* existentia, et *tota omnia*, sicut universa genera *et opposita*, sicut sunt differentiae quibus dividitur totum genus. Deinde, cum dicit: *et sine uno* et cetera, ponit secundam rationem quae talis est: illud a quo non convertitur consequentia essendi, est naturaliter prius et quodammodo principium. Sed unum est huiusmodi quia *sine uno non* invenitur aliqua *multitudo*, sed invenitur aliquod *unum* absque omni *multitudine*. Unum igitur est prius omni multitudine et principium eius. Cuius signum apparet in numeris, quia *unitas* est *ante omnem numerum*, qualitercumque multiplicetur. Deinde, cum dicit: *et si omnibus* et cetera, ponit tertiam rationem, quae procedit ex quadam suppositione, scilicet, quod *omnibus omnia* sint *unita*. Hoc enim negant soli illi qui non ponunt unum principium omnium, sicut illi qui dicunt quod bonum et malum sunt duo prima principia et quod mala non coordinantur bonis. Sed cum ex supradictis sit manifestum esse unum principium omnium quod est bonum, necesse est *omnia omnibus* coordinata esse et *unita*. Quaecumque autem uniuntur ad invicem, se habent sicut partes unius totius quod per eorum unionem constituitur. Sic igitur, *si omnia omnibus* sunt *unita*, necesse est quod *omnia* conveniant in uno *toto*; et sic, omnia participabunt uno, sicut partes participant forma totius. Erit igitur unum, principium omnium. Deinde, cum dicit: *et aliter* et cetera, ponit quartam rationem ex eadem suppositione procedentem: quae enim ad invicem sunt unita, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam *secundum* aliquam unam *praeexcogitatam speciem unita esse dicuntur*, sicut partes domus quae uniuntur in una forma domus, praeexcogitata ab artifice. Sic igitur, *si omnia omnibus* sunt *unita*, non solum conveniunt in una forma totius, sed etiam conveniunt in hoc quod sunt unita omnia secundum unam formam, ab eo excogitatum qui est auctor universorum. Ipsa enim unitas universi procedit ab unitate divinae mentis, sicut forma domus quae est in materia, provenit a forma domus quae est in mente artificis. Deinde, cum dicit: *et omnium* et cetera, ponit quintam rationem, quod *unum est omnium elementatum*. Est autem elementum ex quo componitur aliquid primo et est in eo et non dividitur secundum formam. Manifestum est autem quod, in omni composito, est aliqua componentium multitudo; omnis autem multitudinis elementum est unum, cum unum sit indivisibile et unum sit in multitudine, sicut id ex quo primo componitur multitudo. Relinquitur ergo quod unum sit sicut principium elementare omnium elementatorum. Patet ergo ex praemissis, quod unum quinque modis habet rationem principii: uno modo, sicut participatum participantium; alio modo, sicut universale a quo non convertitur consequentia essendi. Et hi duo modi procedunt secundum opinionem Platonis. Tertio modo, sicut formatio eius et principium formale, ex quibus componitur totum; quarto modo, sicut forma praeexcogitata ab artifice est principium eorum quae producant effectum; quinto modo, sicut elementum est principium. Et ita, probato multipliciter quod unum sit principium omnium, quasi concludendo, subdit quod *si removeatur unum neque totum neque pars neque aliquod existentium* remanebit; quia *unum* in se *omnia praeaccepit*, tamquam principium omnium.

Lectio 3

[84896] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 3 Postquam Dionysius ostendit quod unum secundum propriam rationem est principium omnium, hic ostendit quomodo unum attribuitur Deo; et dividitur in partes duas: in prima, ostendit quomodo unum attribuitur Deo; in secunda, ostendit differentiam huius unius, quae est ad omne aliud unum; ibi: *et oportet et nos* et cetera. Circa primum, duo facit: primo, assignat rationem quare unum

attribuatur Deo; secundo, rationem etiam assignatam manifestat; ibi: *propter quod* et cetera. Est autem advertendum quod tria supra dixerat de uno, scilicet: quod sit omnium causa; quod sit singulare vel simplex et indivisum; et quod omnia in se praecepit. Unde per haec tria unitatem Deo attribuens, ex praemissis concludit quod sacra Scriptura *laudat totam thearchiam* idest principalem deitatem totius Trinitatis, *sicut omnium causam*, in hoc quod nominat eam, unam: dicit enim apostolus I ad Corinth. 8: *unus Deus pater (...) et unus dominus Iesus Christus*; et ibid. 12: *unus atque idem spiritus haec omnia operatur*. Et sic attribuit singulis unitatem *propter* excellentem simplicitatem divinam. In qua quidem simplici unitate omnia, sicut in causa, sunt aggregata et supereminenter unita *singulariter*, idest indivisibiliter et omnia praeexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet *supersubstantialiter*. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, manifestat rationem positam de causalitate divinae unitatis; et primo, per auctoritatem Scripturae; secundo, per experimentum humanae rationis; ibi: *et non invenies* et cetera. Dicit ergo primo quod quia Deus laudatur unus, sicut omnium causa et sicut omnia in se prae habens, propter hoc in sacra Scriptura, *iuste*, idest rationabiliter, omnia ad ipsam deitatem *remittuntur*, idest reducuntur, sicut effectus ad suam causam a qua procedunt. Addit autem: *et reponuntur*, quantum ad hoc quod effectus praeexistunt in causa; dicit enim apostolus, Rom. II: *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*, quibus tribus Dionysius duo addit, scilicet: a quo et ad quem, quae etiam non longe sunt a traditione Scripturae. Quibus quinque habitudinibus, quinque correspondentia ponit, ut intelligatur quod a Deo *sunt omnia* sicut a principio quod omnibus esse influit; ex Deo autem ordinata sunt omnia, in quantum in se ordo rerum sumitur ex ipsa ratione divinae bonitatis; per Deum *manent* omnia, sicut per causam conservantem; in Deo *continentur* omnia, sicut effectus in causa; et ad Deum *convertuntur* omnia, sicut ad finem et *adimplentur*, idest perficiuntur omnia: ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem. Deinde, cum dicit: *et non invenies* et cetera, manifestat idem per experimentum humanae rationis et dicit quod, si quis diligenter consideret, non potest invenire aliquid quod non habeat et esse et perfectionem et salutem, idest conservationem per unum, *secundum quod deitas* Trinitatis, una *supersubstantialiter nominatur*. Deinde, cum dicit: *et oportet* et cetera, ostendit differentiam unius, secundum quod de Deo dicitur, ad omnia alia quibus attribuitur unum; et circa hoc, tria facit: primo, ponit ordinem huius unius ad alia; secundo, assignat huius ordinis rationem; ibi: *quoniam existens unum* et cetera; tertio, concludit differentiam; ibi: *propter quod* et cetera. Dicit ergo primo quod *oportet nos laudare totam et unam* Trinitatis *deitatem unitive*, idest secundum rationem unius, ita quod convertamur *a multis* creaturis quae participant unum, *ad id* quod vere *unum* est, scilicet Deum; et haec conversio fit in nobis *virtute divinae unitatis*: dum enim consideramus quod divina unitas est virtuosior omni unitate, omnia relinquentes, in ipsam convertimur. Et quia dixerat quod oportet unam deitatem laudare *unitive* quid hoc importet exponit subdens: *scilicet omnium causam*. Est enim de ratione unius causalitas, ut supra dictum est, similiter etiam prioritas, unde subdit: *unum, quod est ante omne unum* creatum et ante omnem multitudinem et ante omnem partem et totum, de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante omnem diffinitionem et infinitatem oppositam et terminum oppositum ad *interminabilitatem*: finis enim et terminus ad rationem unius pertinere videntur. Unumquodque enim in quantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum et est causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens. Et ipsum unum divinum est *causa omnium* et non solum particularium entium, sed etiam *omnium totorum*, idest entium universalium et est *simul* cum omnibus et *ante omnia*, quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes et excedit; et est *super omnia* sublimitate suae naturae et *singulariter* sua celsitudine ab omnibus separatum existens; et cum sit unum supersubstantiale, ipse est *super ipsum unum existens*, idest super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur; et *ipsum unum existens terminat*, idest dat terminationem propriae rationis uni creato, quod non est superexistens, sed existens, quasi intra genus existentium contentum. Deinde, cum dicit: *quoniam existens* et cetera, assignat rationem praemissi ordinis, quare scilicet unum, quod est Deus, est ante ipsum unum creatum et ante omnia alia; et dicit quod, hoc ideo est, quia *unum existens, quod est* in genere creaturarum, *est numerabile*, idest quaedam pars numeri: omne enim quod est unum in creaturis, connumeratur alteri cum quo convenit aut specie aut genere aut in aliquo ordine; sed *numerus participat essentia*, cum sit quaedam species entis; unde, per consequens, unum quod est in rebus creatis, participat essentia. Sed *unum supersubstantiale*, quod Deus est, non connumeratur alteri nec participat essentia, sed dat

terminationem propriae rationis et uni creato et numero, atque ipsum est *principium et causa et numerus et ordo* unius creati et numeri et universaliter omnis entis: dicitur autem esse principium omnis entis, prout est ante omnia; causa autem, secundum quod ab ipso omnia procedunt; numerus autem, secundum quod est mensura omnium, unicuique proprium modum statuens; ordo autem est omnium, secundum quod omnia sua sapientia ordinat. Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, concludit ex praemissis differentiam unius quod attribuitur Deo, ad unum quod est in creaturis; et dicit quod quia unum, quod est Deus, est supra omne unum creatum et supra omnem numerum, ideo, cum in deitate *quae est supra omnia* laudatur *unitas* ac *Trinitas*, non est accipiendum quod sit talis *unitas* aut *Trinitas* *quae sit a nobis cognita aut a quocumque existentium*, secundum naturalem cognitionem; quia nec ipsi Angeli ad cognoscendam unitatem et Trinitatem divinam, prout est in se, per sua naturalia pertingere potuerunt. Sed tamen per gratiam non solum Angeli sed et nos pertingere poterimus ad videndum essentiam unius aeterni Dei, sed non ad comprehendendum. Et quamvis ipsa unitas et Trinitas Dei non sit talis, qualis nota est nobis, tamen Deum, qui superessentialiter existit omnibus existentibus et qui est supra omne id quod nominatur, nominamus nomine divinae unitatis et Trinitatis ut per haec duo nomina, laudemus superunitatem ipsius, idest excellentiam unitatis eius quae est super omne unum; et vere laudemus *deigenum* eius, idest ut in nomine Trinitatis insinuetur nobis divina processio prout filius generatur a patre et spiritus sanctus procedit a patre et filio: Trinitas enim personarum non distinguitur nisi per relationes originis, quibus designatur processio unius personae ab alia. Et quamvis intendamus in Deo laudare *super-unum et deigenum* eius, nomine unitatis et Trinitatis, hoc retinendum est quod *nulla monas*, idest *unitas aut Trinitas neque* universaliter quicumque *numerus* aut quaecumque *unitas* sive quaecumque *fecunditas* neque quodcumque aliud quod a quocumque entium creatorum naturaliter cognoscatur, *educit*, idest manifestat et perfecte exprimit illud occultum superexcellens deitatis, quae supersubstantialiter superexistit omnibus. Quod quidem dico occultum non propter sui defectum, sed quia existit supra omnem et rationem humanam et mentem angelicam. Et quia voce exprimuntur ea quae ratione vel mente capiuntur, ideo subdit quod illius occulti quod est super mentem et rationem, nec potest esse *nomen simplex neque sermo* compositus, exprimens ipsum ut in se est, *sed in inviis est segregatum*. Et loquitur ad similitudinem sensibilium rerum, in quibus ea sunt occulta hominibus, quae sunt posita extra vias per quas homines transeunt. Ita et essentia deitatis est occulta, quia est praeter omnes vias, quas ratio aut mens creata excogitare potest. Est autem considerandum quod Platonici posuerunt Deum summum esse quidem super ens et super vitam et super intellectum, non tamen super ipsum bonum quod ponebant primum principium. Sed ad hoc excludendum, Dionysius subdit quod *neque ipsum nomen bonitatis afferimus* ad divinam praedicationem, *sicut concordantes ipsi*, quasi hoc nomen per quamdam equiparantiam ei respondeat. Sed quia desiderabile est nobis ut *de illa ineffabili Dei natura aliquid* quantumcumque modicum intelligamus et dicamus, consecramus Deo, primo et principaliter, *dignissimum nomen*, quod est bonum. Et *in hoc* quidem concordamus cum *theologis*, idest apostolis et prophetis, qui sacras Scripturas ediderunt, qui et hoc nomen Deo attribuunt, sed multum deficimus *a rerum veritate*: manifestum est enim quod hoc nomen bonum, cum sit a nobis impositum, non signat nisi quod nos mente capimus; unde, cum Deus sit supra mentem nostram, superexcedit hoc nomen. Et quia theologi consideraverunt quod omne nomen a nobis impositum deficit a Deo, ideo ipsi, inter omnes modos quibus in Deum possumus ascendere per intellectum, praeordinaverunt eum qui est per negationes, per quas quodam ordine in Deum ascendimus. Primo enim anima nostra quasi exsuscitatur et consurgit a rebus materialibus, quae sunt animae nostrae connaturalia; puta, cum intelligimus Deum non esse aliquid sensibile aut materiale aut corporeum; et sic, anima nostra negando pergit *per omnes divinos intellectus*, idest per omnes ordines Angelorum, a quibus est segregatus Deus qui est *super omne nomen et rationem et cogitationem*. Ad ultimum autem anima nostra Deo coniungitur, ascendendo per negationes, *in ultimis totorum*, idest in supremis finibus universaliorum et excellentiorum creaturarum. Et quidem coniunctio animae ad Deum fit *inquantum nobis possibile est nunc Deo coniungi*: non enim coniungitur in praesenti intellectus noster Deo ut eius essentiam videat; sed ut cognoscat de Deo quid non est. Unde haec coniunctio nostri ad Deum, quae nobis est in hac vita possibilis, perficitur quando devenimus ad hoc quod cognoscamus eum esse supra excellentissimas creaturas.

Lectio 4

[84897] In De divinis nominibus, cap. 13 l. 4 Postquam Dionysius in hoc libro exposuit divina nomina, hic

epilogat ea quae in hoc libro sunt dicta; et primo, recapitulat ea quae dicta sunt; secundo, continuat se ad sequentem librum; ibi: *sed haec quidem* et cetera. Circa primum, tria facit: primo, ostendit quomodo divina nomina exposuerit; secundo, inducit ad reddendas Deo gratias de bene dictis; ibi: *quare si recte* et cetera; tertio, petit corrigi et dirigi, si qua sunt in quibus non bene dixit; ibi: *si autem ista* et cetera. Dicit ergo primo quod ipse in hoc libro reseravit, idest exposuit, secundum suam possibilitatem, *intelligibiles significationes* divinorum nominum, congregando et redigendo in unum opus. Dicit autem *intelligibiles* ad differentiam eorum quae symbolice vel metaphorice dicuntur de Deo, quorum significationes sunt sensibiles. Et ne aliquis intelligat quod ipse praesumat se sufficienter exposuisse significationes divinorum nominum, ad hoc excludendum subiungit quod non solum in exponendo significationes praedictas defecit *ab earum diligentia*, idest ab earum perfecta expositione, secundum quod res requirit, quia hoc neque Angeli facere possent cum non comprehendant divinam bonitatem et divinum esse et divinum vivere et alia huiusmodi, de quibus dictum est; nec solum dicit se defecisse a laudando significationes praedictas sicut ab Angelis laudantur, quia excellentissimi *theologi* qui sunt *apud nos*, deficiunt in minimis Angelorum, sicut dicitur Matth. II quod *qui minor est in regno caelorum, maior est* Ioanne Baptista; neque etiam dicit se solum defecisse a laudando significationes praedictas sicut theologi philosophantes de rebus divinis, scilicet prophetae et apostoli aut etiam socii eorum qui canonicas Scripturas ediderunt ut Lucas et Marcus, sed asserit se deficienter et in fine dixisse per comparisonem ad alios qui erant sui gradus et ordinis. Deinde, cum dicit: *quare si recte* et cetera, concludit quia ex quo ita deficientem se cognoscit in rebus divinis, *si recte se habent* ea quae dicta sunt et si, *secundum* deliberationem sibi proportionatam, vere tetigit expositionem divinorum nominum, referendum est hoc cum gratiarum actione ad Deum qui est causa omnium bonorum, qui primo quidem dat nobis virtutem loquendi et postea dat nobis ut hac virtute bene utamur, bene aliquid dicendo. Et tamen *si aliquid est praetermissum* quod aequipolleat his quae dicta sunt, *oportet* hoc subintelligere *secundum easdem rationes et regulas*, secundum quas praedicta exposita sunt. Et hoc ideo dicit quia forte aliquod nomen in Scripturis dictum de Deo non est expositum, quod tamen aequipollet alicui praemissorum. Vel, si aliquis modus exponendi est praetermissus in aliquo dictorum nominum, potest subintelligi ex aliorum nominum expositione. Deinde, cum dicit: *si autem ista* et cetera, petit corrigi de non bene dictis; et primo, ponit petitionem; secundo, rationem petitionis assignat; ibi: *ne pigriteris* et cetera. Dicit ergo primo quod *si ista* quae dicta sunt ab eo in expositione divinorum nominum *aut non recte aut imperfecte se habent* et si ipse vel in toto vel in parte erravit *a veritate*, petit a Timotheo ut ex sua benignitate dirigat eum; quia si ipse alicubi erravit, non hoc fuit ex voluntaria ignorantia et ideo vult dirigi: si qui enim voluntarie ignorant, dirigi nolunt. Haec est ergo prima conditio ex parte sui quare petit se dirigi, quia *non voluntarie* ignoravit. Secunda conditio est quia, secundum suam reputationem indiget addiscere et ideo tradendae sunt ei rationes quibus addiscere possit: supervacaneum autem videtur tradere disciplinam ei qui se non reputat disciplina indigere. Tertia conditio est quia subveniendum est ei qui non reputat se sufficientem virtutem habere. Quarta conditio est quia sanitatis cura impendenda est ei qui nolens aegrotat. Quomodo autem ipsum possit dirigere ostendit subdens quod quaedam potest ei tradere, ad eius directionem, quae per seipsum Timotheus cognoscit; quaedam autem quae potest invenire accipiendo ab aliis, accipiat: certum est enim quod recipiuntur a bono quod est Deus et accepta a Deo qualitercumque, petit ad se transferri. Deinde, cum dicit: *ne pigriteris* et cetera, assignat rationem petitionis positae; et primo quidem ex parte amicitiae, quia non debet homo esse piger ad benefaciendum amico. Maximum autem beneficium alicui impenditur, si ab errore ad veritatem reducat. Secundo, assignat rationem ex sui exemplo, quia scilicet ipse *nullum* sacrorum *sermonum* sibi *traditorum*, ad se contraxit, idest sibi avare retinuit, *sed* currendo *sursum* ad Dei imitationem, ea quae sibi tradita sunt, iam tradidit et in futuro tradere intendit et Timotheo *et aliis sanctis viris*, secundum quod ipse sufficiens est *dicere* et alii sunt sufficientes *audire*. Et in hoc, in nullo facit iniuriam traditioni divinorum, cui fit iniuria dum vel tradita avare retinentur vel inconsiderate sparguntur. Sic autem ea quae sibi sunt tradita, aliis tradere intendit, *nisi* forte in aliquibus ipse non sit potens *ad* intelligendum *aut* ad exponendum aliis. Deinde, cum dicit: *sed haec quidem* et cetera, continuat se ad sequentem librum. Et quia quaedam dixerat ad futurum pertinentia, scilicet quod tradet aliis quae sunt sibi tradita, ideo dicit quod *haec ita habeantur et dicantur* sicut est *Deo amicis*, idest sicut Deo placet, secundum illud Iacob. 4: *pro eo ut dicatis: si dominus voluerit*. Et in hoc fit *finis* expositionis intelligibilium divinorum nominum, quantum ad ipsum. Sed intendit ulterius transire *Deo duce ad symbolicam theologiam* in qua scilicet exponit nomina quae symbolice dicuntur de Deo, puta: quod dicitur leo, lapis, ignis et alia huiusmodi; qui quidem liber apud nos non habetur. Et nos, post expositionem dictorum beati Dionysii,

longe ab eius intellectu deficientes, corrigi de non recte dictis postulamus. Si qua autem bene dicta sunt referendae sunt gratiae bonorum omnium largitori qui est trinus et unus Deus vivens et regnans per omnia saecula saeculorum. Amen.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)