

*Michał Zembrzuski*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

## DONUM INTELLECTUS WEDŁUG BONAVENTURY I TOMASZA Z AKWINU — PODPORZĄDKOWYWANIE ROZUMIENIA CZY WNIKANIE W GŁĘBIĘ?

Zarówno w dziełach Bonawentury z Bagnoregio, jak i Tomasza z Akwinu odnaleźć można bogatą charakterystykę darów Ducha Świętego. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje dar intelektu<sup>1</sup>. Znamienną rzeczą jest, że obydwaj również w tym temacie aplikowali twierdzenia filozoficzne do wciąż poruszanej przez siebie problematyki teologicznej. Twierdzenia te wypracowane były zresztą w ramach ustalania tego, czym jest ludzka natura i jaka zasada odgrywa w niej naczelną rolę. Odpowiedzi na pytanie o to, czy wola, czy intelekt, a także o charakter obu tych władz były punktami, które różniły tych dwóch gigantów myśli średniowiecznej. Celem artykułu jest zaprezentowanie problematyki daru intelektu u obydwu autorów — w wypadku Bonawentury na przykładzie *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*<sup>2</sup> oraz na przykładzie *Summa theologiae* u Tomasza<sup>3</sup> — a także próba prześledzenia tego, na ile rozwiązania teologiczne na temat daru intelektu zależały od wcześniejszych filozoficznych rozstrzygnięć związanych

---

<sup>1</sup> W artykule używane będzie określenie „dar intelektu” jako kalka językowa łacińskiego wyrażenia *donum intellectus*. Choć wydaje się to wbrew powszechnemu użyciu nazwy tego daru, to jednak jest uzasadnione w przypadku dwóch średniowiecznych autorów, którzy dostrzegali zasadniczą różnicę między określeniem rozumu i intelektu. Obecnie teologowie i filozofowie używają różnych określeń oznaczających dar intelektu: dar rozumu, dar pojętności, dar pojmowania, dar rozumienia.

<sup>2</sup> Korzystam z *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* z wydania Quaracchi: S. BONAVENTURE, *Opera omnia*, studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura, t. 5, Quaracchi 1891, s. 455–503 (dalej: *De donis*, z oznaczeniem odpowiedniego kazania i akapitu).

<sup>3</sup> Fragmenty dotyczące ogólnego ujęcia darów Ducha Świętego odnaleźć można w: *ST*, I–II, q. 68, a. 1–8. Fragmenty o darze intelektu w: *ST*, II–II, q. 8, a. 1–8. Te części *Summy*, w których pojawia się problematyka daru intelektu, napisane zostały przez Tomasza w latach 1271–1272. W przypadku tekstu *Summy teologii* korzystałem z wydania londyńskiego — z fragmentów w przekładzie F. Bednarskiego oraz P. Bełcha. Wyjątki od tej reguły sygnalizowane są w przypisach.

z samym intelektem i wreszcie — czy według nich otrzymany dar intelektu dysponował człowieka do lepszego działania naturalnego, czy nadnaturalne skutki, jakie wnosił do ludzkiego organizmu duchowego, w jakikolwiek sposób przenikały rzeczywistość naturalną, a więc na nią oddziaływały.

### I. BONAVENTURA I TOMASZ O DARACH DUCHA ŚWIĘTEGO

Należy rozpocząć od kilku uwag prezentujących dary Ducha Świętego u Bonawentury i Tomasza całościowo. Nauka o tajemnicy Ducha Świętego poza zagadnieniem Trójcy Świętej u obydwu autorów była w pewien sposób sprowadzona do tematu obecności Boga w człowieku (temat łaski) oraz do problematyki moralnej (temat cnoty). Nawet jeśli Duch Święty rozważany był jako jedna z osób w Bogu, to jednak właściwe rozważania pneumatologiczne rozwijały się w ramach zagadnienia łaski, dzięki której człowiek zyskiwał możliwość zwracania się do Boga<sup>4</sup>.

*Collationes de septem donis Spiritus Sancti* Doktora Serafickiego były cyklem kazań, które powstały w Paryżu w Wielkim Poście w 1268 roku (6 III – 17 IV). Rok wcześniej wygłosił on *Collationes de decem praeceptis* (25 II – 7 IV), zaś *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae* w 1273 roku, przed wyniesieniem go przez Grzegorza X do godności kardynała. Kazania były jednymi z ostatnich wypowiedzi (zachowanymi zresztą jako *reportatio*), jakie przedstawił Bonawentura (poza czynnym udziałem w sesjach Soboru Lyonńskiego II)<sup>5</sup>. Zazwyczaj historycy filozofii interpretują je w kontekście sporów z awerroizmem łacińskim, co jest słuszne, jednak zawęża pole badawcze dla tych, którzy poszukują problematyki filozoficznej i teologicznej u średniowiecznych myślicieli. Przynajmniej w przypadku kazań dotyczących darów Ducha Świętego kluczowy temat łaski, otwierający pierwsze kazanie, decyduje o całym charakterze tego dzieła, przez co w żaden sposób nie zdradza, by intencją autora była przede wszystkim radykalna opozycja przeciw błędom interpretatorów filozofii Arystotelesa<sup>6</sup>.

<sup>4</sup>Zob. B. STUBENRAUCH, *Pneumatologia — traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków: Wydawnictwo M, 1999, s. 167–169. Por. K. ROMANIUK, *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Kraków: Wydawnictwo M, 2013, s. 41–49.

<sup>5</sup>E.I. ZIELIŃSKI, *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów – Warszawa: OO. Franciszkanie, 1976, s. 36–37.

<sup>6</sup>Cały plan kazania, a także omówienie podstawowej problematyki filozoficznej (głównie teoriopoznawczej) znaleźć można w obszernym artykule: I. STOKOWSKA, *Wątki filozoficzne w «Collationes de septem donis Spiritus Sancti» św. Bonawentury*, w: *Filozofia franciszkanów*, cz. 1, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005, s. 133–191.

Bonawentura swoje generalne wypowiedzi na temat roli darów rozwinął w II kazaniu. Od razu trzeba podkreślić, że akcentował zasadniczo ich praktyczną stronę. I chodzi tutaj nie o to, że Doktor Seraficki wygłosił kazania w moralizatorskim tonie, lecz o to, że zaakcentował w nich działanie Ducha Świętego w człowieku, które jest użyteczne i skuteczne w osiągnięciu zbawienia. Dary mają kapitalne znaczenie dla uzyskania przez człowieka zdolności do realizowania nakazów moralnych płynących z Ewangelii, a także uzyskiwania stałości w działaniu i silnej woli. Nie przypadkiem zostają nazwane rogami i oczami (*cornua et oculos*), gdyż są skuteczne w działaniu polegającym na usuwaniu zła i osiągnięciu dobra. Przy czym rogi oznaczają męstwo i siłę, oczy zaś wyrażają poznawanie, uzyskiwanie czegoś, a nawet samą zręczność w działaniu<sup>7</sup>. Ich skuteczność to także usuwanie siedmiu grzechów oraz wprowadzanie siedmiu cnót<sup>8</sup>.

Co ciekawe, Bonawentura już na samym początku swoich *Collationes* stwierdza, że dar intelektu usuwa łakomstwo i wprowadza czystość serca do ludzkiego działania<sup>9</sup>. Uważa on, że o dary Ducha Świętego prosimy w Modlitwie Pańskiej, a dar intelektu związany jest ze sformułowaniem: „et ne nos inducas in tentationem”. Doctor devotus — bo tak bywał również nazywany Bonawentura — wyjaśnia, że w tych słowach modlitwy prosimy Boga o dar intelektu odpędzający podstępnych nieprzyjaciół<sup>10</sup>.

Tomasz z Akwinu podkreślał z kolei, że dary Ducha Świętego są „wyższymi doskonałościami, według których (człowiek) jest dysponowany do przyjęcia Bożego poruszenia”<sup>11</sup>. Dary w pewien sposób „przysposabiają człowieka, by

<sup>7</sup> Zob. *De donis*, II, 2: „Vocat dona Spiritus sancti cornua et oculos. Et quare? Debetis intelligere, quod donorum Spiritus sancti est quaedam efficacia, per quam impugnantur omnia mala; est alia efficacia donorum, per quam homo expeditur ad omnia bona. Et quia in cornibus est fortitudo, ideo dona, per quae impugnantur mala, vocat cornua. Et quia virtus expeditiva est in oculis, ideo dona, per quae homo expeditur ad omnia bona, vocat oculos”.

<sup>8</sup> Zob. *De donis*, II, 2: „Septem sunt peccata, quae impugnantur per septem dona Spiritus sancti. Primum est peccatum superbiae, secundum peccatum est invidia, tertium ira, quartum accidia, quintum avaritia, sextum est gula et septimum est luxuria”. Klasycznemu podziałowi grzechów Bonawentura przeciwstawia siedem cnót, do których należą: dobrowolne ubóstwo, łagodność, smutek, pragnienie sprawiedliwości, miłosierdzie, czystość serca, pokój, które dary Ducha Świętego zapewniają. Zob. *De donis*, II, 3: „Prima virtus est paupertas voluntaria, de qua in Evangelio: *Beati pauperes spiritu*. Secunda est mansuetudo sive mititas, de qua in Evangelio: *Beati mites* etc. Tertia est luctus, de qua in Evangelio: *Beati, qui lugent*. Quarta est esuries iustitiae, de qua in Evangelio: *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. Quinta est misericordia, de qua in Evangelio: *Beati misericordes*. Sexta virtus est munditia cordis, de qua in Evangelio: *Beati mundi corde*. Et septima est pax, de qua in Evangelio: *Beati pacifici*”.

<sup>9</sup> *De donis*, II, 3.

<sup>10</sup> Zob. *De donis*, II, 4–5: „Ista [...] dona Spiritus sancti tanguntur in oratione dominica [...] In sexta petitione petitur propulsatio fraudis hostilis per donum intellectus”.

<sup>11</sup> *ST*, I–II, q. 68, a. 1, co: „[...] inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur

chętnie był uległy natchnieniu Bożemu<sup>12</sup>. Od strony filozoficznego określenia ich statusu odpowiadają znaczeniu sprawności (*habitus*), jednak właściwsze jest określenie ich jako darów, gdyż w ten sposób wskazuje się na „dawcę”, od którego pochodzą, a także na jego dobrą wolę (życzliwość i miłość)<sup>13</sup>. Tomasz wskaże na pewne zależności między różnymi rodzajami sprawności, cnót (w tym moralnych i teologicznych), a także samych darów oraz na ich gradację:

Tak więc stosunek darów Ducha Świętego do cnót teologicznych, które jednoczą człowieka z Nim, jest podobny do stosunku cnót obyczajowych do cnót umysłowych, doskonalących rozum, a więc jako „motor” cnót obyczajowych. Podobnie więc jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych i kierują nimi, tak cnoty teologiczne są wyższe od darów Ducha Świętego i kierują nimi<sup>14</sup>.

Wskazując na znaczenie daru intelektu, Tomasz prezentuje go w kontekście innych darów. I tak o ile dary pobożności, męstwa i bojaźni należą do władzy dążeniowej (*vis appetitiva*), to dary intelektu, mądrości, rady i wiedzy należą do władzy poznawczej (*vis cognoscitiva*). Dalsze ich uszczegółowienie i taksonomia wyglądają następująco: 1) dar wiedzy i dar rady dotyczą poznania praktycznego (*cognitio practica*); 2) dar mądrości należy do poznania teoretycznego (*cognitio speculativa*), jednak tym się charakteryzuje, że związany jest z sądzeniem o poznawanym przedmiocie (*iudicium*); 3) dar intelektu zaś jest zdolnością do pojmowania prawd podanych do wierzenia, czyli polega na wnikanii (*penetratio*) w ich głębię — co oznacza, że dar ten udoskonala wiarę jako cnotę teologiczną. Można podkreślić kontekst Tomaszowych wypowiedzi na temat daru intelektu

---

a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaias L: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*". (Cytat polski według: *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn: Veritas, 1965, s. 220).

<sup>12</sup>Tamże.

<sup>13</sup>Trzeba pamiętać, że wśród teologów średniowiecznych nie było zgody co do tego, by łaskę otrzymaną od Ducha Świętego nazywać darami. Idąc tropem wyjaśnień pochodzących z Pisma Świętego, należałoby określać to, co pochodzi od Ducha Świętego, również „duchami” (*spiritus*). Akwinata pisze o darach tuż po wypracowanej przez siebie teorii sprawności i cnót i w związku z tym pozwala sobie na sformułowanie wypowiedzi: „Nie ma żadnego przeciwieństwa między darami a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonali człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi” (*ST*, I-II, q. 68, a. 1, co; *Suma teologiczna*, t. 11, s. 218). Zob. A. PINSENT, *The Gifts and Fruits of the Holy Spirit*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, New York: Oxford University Press, 2012, s. 475–488.

<sup>14</sup>*ST*, I-II, q. 68, a. 8, co: „Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea”. (*Suma teologiczna*, t. 11, s. 236).

i innych darów — o ile całościowe ujęcie pojawia się w traktacie o sprawnościach, o tyle temat daru intelektu i wiedzy podjęty został w traktacie o wierze (*ST*, II–II, q. 8, a. 1–8; q. 9, a. 1–4), dar bojaźni w traktacie o nadziei (*ST*, II–II, q. 19, a. 1–12), dar mądrości w traktacie o miłości (*ST*, II–II, q. 45, a. 1–6), dar rady w traktacie o roztropności (*ST*, II–II, q. 52, a. 1–4), dar męstwa w traktacie o męstwie (*ST*, II–II, q. 139, a. 1–2), dar pobożności w traktacie o cnotach społecznych (*ST*, II–II, q. 121, a. 1–2).

Zdaniem Tomasza, dar intelektu nie dotyczy jednak wyłącznie tego, co teoretyczne, ale związany jest również z wnikaniem w to, co odnosi człowieka do działania w perspektywie życia przyrodzonego, które skierowane jest na to, co nadprzyrodzone. W tym punkcie zresztą Bonawentura i Tomasz nie różnią się wcale. Pozostałe dary według Tomasza wiążą się również z właściwymi sobie działaniami: dar mądrości umożliwia wydawanie właściwego sądu o sprawach Bożych; dar wiedzy wiąże się z wydaniem właściwego sądu dotyczącego stworzeń, zaś dar rady z wydaniem właściwego sądu dotyczącego konkretnych działań. Akwinata jednocześnie wyraźnie podkreśla powiązania między poszczególnymi darami, co czynił zresztą i w odniesieniu do cnót i sprawności<sup>15</sup>. I o ile cnoty są wzajemnie powiązane przez roztropność, o tyle dary Ducha Świętego przez teologalną cnotę miłości („kto posiada miłość, posiada wszystkie dary Ducha Świętego, a z drugiej strony nie może mieć żadnego z tych darów bez miłości”<sup>16</sup>).

## 2. BONAWENTURA — DAR INTELEKTU PODPORZĄDKOWUJĄCY ROZUMIENIE

W kazaniu VIII, podejmując kwestię daru intelektu, Doktor Seraficki omawia warunki, jakie dysponują człowieka do jego otrzymania. Nie docieka i nie roztrząsa istoty samej dyspozycji (co jest znakiem rozpoznawczym Akwinaty), ale od razu przechodzi do ustalenia tego, jaki człowiek może taki dar otrzymać. A może go otrzymać wyłącznie ten, kto charakteryzuje się świętością czy też pobożnością życia (*per vitae sanctimoniam*)<sup>17</sup>, łagodnym usposobieniem (*per mansuetudinis tractabilitatem*)<sup>18</sup> oraz podporządkowaniem rozumienia

<sup>15</sup> Zob. M. Mróz, *Nowe życie i obfitość darów Ducha Świętego w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń*, red. M. Mróz, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, s. 19–29.

<sup>16</sup> *ST*, I–II, q. 68, a. 5, co: „[...] quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest”. (*Suma teologiczna*, t. 11, s. 229).

<sup>17</sup> Zob. *De donis*, VIII, 3. Świętość życia zdaniem Bonawentury polegać ma na odrzuceniu przyjemności płynącej z pożądania cielesnego, szczególnie przyjemności płynącej z dotyku, w czym zawierać się miało pijaństwo i rozpusta.

<sup>18</sup> Zob. *De donis*, VIII, 4. W tym punkcie Bonawentura wymienia kilka elementów charakteryzujących łagodność duszy: 1) przeszkadza jej gniew, złość i poządlivość; 2) jej znaczenie

(*per intelligentiae captivationem*), co można również oddać przez określenie „zniewoleniem rozumienia”. Ten ostatni punkt, jak się wydaje, jest kluczowy dla całościowego rozumienia daru intelektu u Bonawentury i z tego powodu został potraktowany jako zasadniczy (tytułowy). Spróbujmy wyjaśnić, czemu miałyby być podporządkowane rozumienie, do którego skłania dar intelektu.

Według Bonawentury podporządkowanie rozumienia ma ścisły związek ze sformułowaniem wiodącym dla wielu myślicieli średniowiecznych — „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7,9) — które zostało potwierdzone fragmentem Nowego Testamentu: „wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,15)<sup>19</sup>. Bonawentura dodatkowo wzmacnia to zdanie autorytetem Augustyna, przywołując jego zdanie: „Jeśli człowiek nie podporządkuje swojego rozumu i nie przyjmie wiarę rzeczy, które słyszy, to nie jest przygotowany do otrzymania daru rozumu”. Zdanie to nie zostało zidentyfikowane w edycji dzieł Doktora Serafickiego, a jest prawdopodobnie parafrazą słów z *De doctrina christiana*<sup>20</sup>. Najważniejsza jednak sugestia związana z podporządkowaniem rozumienia wyrażała w pewien sposób samopoznanie, decydujące o możliwości przyjęcia daru intelektu. Jak powiedział Bonawentura, „należy podporządkować rozumienie, ponieważ kto wierzy (jest przekonany), że wie więcej, natychmiast wie mniej”<sup>21</sup>. Choć mogłoby się wydawać, że rozumienie powinno być podporządkowane czemuś, to z tego ostatniego zdania wynika, że według Bonawentury podporządkowanie wyraża samą jego naturę.

---

potwierdzone zostaje zdaniem Filozofa (*Physica*, VII, 3, 247b 19–20) o tym, że „dusza nabywa roztropności i wiedzy w czasie spoczynku” („quiescendo anima fit prudens et sciens”); 3) znaczenie łagodności zostaje zobrazowane analogią do wody, która gdy jest spokojna, umożliwia człowiekowi zobaczenie własnego oblicza, zaś jej zmącenie utrudnia zobaczenie siebie; 4) „człowiek rozgniewany nie może dostrzec prawdy [...] tylko człowiek łagodny uczy się i staje się pokorny” („Ita, quando homo est in ira, tunc non videt veritatem [...] Homo tractabilis addiscit et fit mitis”).

<sup>19</sup>Zob. A. KIJEWSKA, *Faith and Reason in St. Augustine, Eriugena and St. Anselm: Nisi credideritis, non intelligetis*, w: *Saint Anselm. Bishop and Thinker*, red. R. Majeran, E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, s. 125–145.

<sup>20</sup>*De donis*, VIII, 5: „Nisi homo captivet intellectum suum et sequatur per fidem ea quae audit”. W *De doctrina christiana* Augustyn pisze następująco, podkreślając podporządkowanie rozumienia wierze jako warunek uzyskania prawdy: „Ponieważ doskonałe poznanie osiąga się w życiu wiecznym, a wiara rządzi światem rzeczy doczesnych i karmi mlekiem niby niemowlęta w kołysce; w tym życiu zaś kierujemy się wiarą, a nie poznaniem doskonałym; i gdybyśmy się nią nie kierowali, nie moglibyśmy dojść do poznania, które nie przemija, ale przez oczyszczenie intelektu trwa w nas zjednoczonych prawdą” (AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, II, XII, 17, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1979, Pisma Starożytochrześcijańskich Pisarzy, 22, s. 47. Zob. I. STOKOWSKA, *Wątki filozoficzne*, s. 150–153).

<sup>21</sup>*De donis*, VIII, 5: „Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum, quia qui plus credit scire frequenter minus scit”.

Bonawentura, przechodząc do uszczegółowienia działań intelektualnych w kontekście daru intelektu, bardzo wyraźnie wskazuje, że każde działanie intelektualne jest efektem działania, a właściwie promieniowania (*radiositas*) Pierwszego Intelaktu, będącego dla pozostałych źródłem (*fons*)<sup>22</sup>. Te sformułowania wystarczająco dobrze pokazują, że Bóg nie może, będąc dawcą tego daru, być rozumem. Bóg, dając rozumienie, dając intelekt, sam jest Intelaktem. Otóż intelekt właśnie, a nie rozum, gdy jest wzmocniony darem łaski, staje się regułą rozpoznania moralnego (intelekt praktyczny), bramą prowadzącą do rozważań naukowych (intelekt teoretyczny) oraz kluczem do niebiańskiej kontemplacji (intelekt kontemplacyjny)<sup>23</sup>.

Samo określenie intelektu jako reguły rozpoznania moralnego (*regula circumspectionum moralium*) wiąże się ze wskazaniem na jego zespolenie z wolą, realizującą się w pragnieniach serca, a także z samym wykonaniem czynu. Działanie intelektu (swoista regulacja) związane jest z sądem rozumu, a nie z impetem pożądania zmysłowego właściwego zwierzętom<sup>24</sup>. Regulatywny charakter działania intelektu praktycznego oznacza instruowanie człowieka do postępowania według prawa boskiego odnośnie do tego: a) czego należy unikać (ponieważ jest złe); b) co należy wybierać (ponieważ jest dobre); c) czego należy się spodziewać (ponieważ jest dobrem najwyższym)<sup>25</sup>. Wspominany tutaj rodzaj intelektu określony jest przez Bonawenturę również jako intelekt roztropnościowy (*intellectus prudentialis*), który składa się z trzech części: a) pamięci przeszłości (*memoria praeteritorum*); b) aktualnego poznawania terażniejszości (*intelligentia praesentium*); c) rozwagi co do tego, co przysze (*circumspectio futurorum*)<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> *De donis*, VIII, 6: „Deus det mihi aliquid dicere et tribuat mihi intellectum ad dicendum aliquid congruum de isto dono intellectus. Omnis radiositas intelligentiae ab illo fonte intelligentiae venit”.

<sup>23</sup> Ostatniemu rodzajowi intelektu nie poświęca właściwie uwagi, a dochodząc do niego, kończy kazanie VIII, zachęcając do osobistej modlitwy i kontemplacji: „De tertio intellectu, [...] qui est clavis contemplationum caelestium, longum esset dicere. Rogabimus Dominum...”. Bonawentura, mówiąc o tym rodzaju intelektu, wyraźnie wskazuje, że to on powinien być nazwany darem intelektu we właściwym sensie. Otwiera możliwość widzenia Boga, ale nie jest w pełni dany człowiekowi na ziemi. Jest raczej zapowiedzią i darem zaczątkowym dla tego, który będzie darem zrealizowanym w stanie chwały (zob. I. STOKOWSKA, *Wątki filozoficzne*, s. 143–144).

<sup>24</sup> Zob. *De donis*, VIII, 7: „Divina complacentia acceptat quod facimus approbando in praesenti et remunerando in futuro. Si vis regulari secundum istam regulam, caveas tibi, quod non sis bestialis, sed regularis: non dirigaris secundum impetum sensus, sed secundum iudicium rationis; non secundum phantasmata bestialia, sed secundum iudicia intellectualia”.

<sup>25</sup> Zob. *De donis*, VIII, 8–10.

<sup>26</sup> Zob. *De donis*, VIII, 11. Te trzy elementy intelektu roztropnościowego są przywołane za Cyncerem i jego koncepcją roztropności. W *De inventione* mówił on właśnie o pamięci, rozumieniu i opatrności jako o częściach ludzkiego działania roztropnościowego. Zob. M.T. CICERO, *O inwencji retorycznej (De inventione II, 53, 160)*, tłum. K. Ekes, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2013, (Bibliotheca Litterarum Medii Aevi Artes — Opera, 3), s. 234–235. „Partes

Drugie określenie intelektu jako bramy prowadzącej do rozważań naukowych zostaje wyjaśnione przez wskazanie na poznanie najwyższych przyczyn, wniosków i zasad. Intelekt teoretyczny, który ma tutaj właściwe pole do działania, jest ukrytym skarbcem wiedzy, która może być wydobyta jedynie przez studiowanie prawdy. Działanie tego intelektu opiera się na trzech źródłach. Po pierwsze na samej naturze światła wewnętrznego, które ukazuje intelekt wśród trojakiego działania, a nawet bytowania duszy. Intelekt zwraca się do tego, co zmysłowe, tego, co przysługuje ciału („habet linguam ad loquendum, aures ad audendum”<sup>27</sup>) — w takim rozumieniu dusza jest formą i doskonałością ciała. Dzięki intelektowi dusza poznaje samą siebie i w ten sposób może istnieć jako *hoc aliquid*, mając niezależne od ciała istnienie<sup>28</sup>. Wreszcie intelekt może kierować poznanie i rozumienie na Boga („ad intelligendum et cognoscendum Deum”<sup>29</sup>) i w ten sposób stanie się Jego obrazem. Po drugie intelekt funkcjonuje w oparciu o bogate doświadczenie (realizuje wówczas światło zewnętrzne). Bonawentura przywołuje Arystotelesowski schemat genetycznego powstawania nauki w człowieku zaczerpnięty z pierwszych zdań Arystotelesowskiej *Metafizyki* (spostrzeżenie — pamięć — doświadczenie — powszechność — sztuka i nauka)<sup>30</sup>. Po trzecie intelekt funkcjonuje w oparciu o światło wieczne (światło wyższe), gdy w rozwijaniu nauki dąży do pewności, którą może uzyskać jedynie dzięki Bogu. Odróżniając trzy rodzaje pewności (mądrościową, naukową i intelektualną), Bonawentura napisał: „Skąd jest pewność? Z pewnością od Boga!”<sup>31</sup>. Bóg jest przyczyną istnienia, zasadą rozumienia i porządkiem życia. Każdy z trzech różnych porządków ludzkiego życia związany jest odpowiednio z bezpośrednim działaniem Boga jako przyczyny i zasady, z pewnością, którą daje przez swoje światło, a także z prawością życia, gdyż to On jest jego regułą. Pewność, którą człowiek uzyskuje dzięki oświeceniu, zostaje w *Collationes de septem donis* ukazana jako skutek przekazania jej przez Boga człowiekowi. Człowiek ze swojej natury posiada zdolność intelektualną, która odróżnia go od zwierząt (*a pecore*),

---

eius (prudentie): memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est”.

<sup>27</sup> *De donis*, VIII, 13.

<sup>28</sup> W tym punkcie po raz kolejny Bonawentura podkreśla, że poznanie własnej duszy jest najważniejszym elementem rozważań teoriopoznawczych, dokonuje się przez duszę, jak gdyby z zewnątrz również przy udziale daru intelektu. Jak pisze Bonawentura, „dar intelektu domaga się tego, by człowiek był wdzięczny za niego Bogu, i sprawia, że człowiek rozpoznaje samego siebie, otrzymany dar i tego, od kogo ten dar otrzymał. Rozpoznając źródło daru, poznaje siebie — w ten sposób właśnie działa łaska” (*De donis*, VIII, 2).

<sup>29</sup> *De donis*, VIII, 13.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> *De donis*, VIII, 15: „Tangit certitudinem sapientialem, scientialem et intellectualem. Sed unde est ista certitudo? Certe a Deo”.

a więc człowiek z natury posiada zdolności, by sądzić prawdziwie. Jednak zdolność ta pozostaje mimo wszystko nieudolna w takim znaczeniu, że nie uzyskuje pełni, a więc pewności. Bóg jako właściwy powód (*ratio*) poznania intelektualnego jest światłem intelektualnym w duszy (*sol intelligentiae*)<sup>32</sup>.

Bonawentura, podkreślając znaczenie intelektu dla teoretycznych rozważań, wskazuje na błędy przeciwne wierze chrześcijańskiej i samej mądrości. Tymi błędami są ryzykowne interpretacje myśli Arystotelesowskiej związane z wiecznością świata, z koniecznością zdarzeń, a także z problemem jedności intelektu ludzkiego<sup>33</sup>. Nawet jeśli ten ostatni jest najgorszym, to jednak im wszystkim Bonawentura przypisuje wypowiedź z Apokalipsy św. Jana (Ap 13,18), w której „bestia” zostaje określona liczbą *sexcenti sexaginta sex*. Dla Bonawentury jest to liczba wyrażająca kolistość (cykliczność) i w związku z tym: (1) wieczność świata zakłada kolistość ruchu i czasu i jest błędem dotyczącym przyczyny istnienia świata; (2) konieczność zdarzeń odnosi się do kolistego ruchu gwiazd, który decyduje o działaniach świata i wyklucza możliwość wolnego wyboru — jest to błąd sprzeciwiający się porządkowi ludzkiego życia; (3) jedność intelektu ludzkiego również oznacza kolistość, gdyż jeden intelekt wchodzi do ciał i z nich wychodzi, nie wiążąc się z nimi na sposób stały — błąd ten degraduje zasadę ludzkiego poznania, sytuując ją poza człowiekiem<sup>34</sup>.

Ze względu na to, że w *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* z ust Bonawentury pada najostrzejsza krytyka średniowiecznego monopsychizmu,

<sup>32</sup>Zob. *De donis*, VIII, 15: „Dicit Glossa, quod intellectus per naturam habet vim intelligendi, secundum quod discernitur homo a pecore; sed solus Deus illuminat perfecte. [...] Ratio autem intelligendi est, quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. [...] secundum quod est ratio intelligendi, intrat in animam ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat; a quo aliqui aberrant, secundum quod dicunt impii in libro Sapientiae: *Ergo erravimus a via veritatis et iustitiae; lumen non luxit nobis, et sol intelligentiae non est ortus nobis*”. Zob. T.C. NIEZGODA, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura*, s. 116–119.

<sup>33</sup>Bonawentura pisze, że błąd związany z wiecznością świata dotyczy samej przyczyny istnienia, błąd związany ze stwierdzaniem konieczności działań dotyczy zasadności pojmowania i rozumowania (zasady poznania), ostatni jest wbrew porządkowi życia, gdyż zakłada właśnie, że jest jeden intelekt dla wszystkich.

<sup>34</sup>*De donis*, VIII, 16: „Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus. Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae. Dicitur ibi, quod habuit nomen *cuius numerus sexcenti sexaginta sex*, qui est numerus cyclicus. Primi fundant se super circulum motus et temporis; secundi, supra motum siderum; tertii, supra Intelligentiam unam, dicendo, quod ingreditur et egreditur in corpus”.

w ramach wyłożonej słuchaczom interpretacji daru intelektu, należy przytoczyć kilka znaczących stwierdzeń Bonawentury na temat wszystkich tez awerroistycznych<sup>35</sup>: „Pierwszy błąd usuwa się przez to, co jest napisane w Starym Testamencie: »Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię«. Drugi błąd usuwa się przez to, że nieważnym staje się wolny wybór oraz nic nie znaczy krzyż Chrystusa. Zgodnie z trzecim błędem nie ma różnicy w zasłudze i nagrodzie, skoro dusza Chrystusa i Judasza zdrajcy jest jedną i tą samą. Wszystkie błędy są heretyckie”<sup>36</sup>. Najważniejszy argument Bonawentury przeciw jedności intelektu brzmi tak: „gdyby ów intelekt był jeden dla wszystkich, to byłoby to wbrew zasadzie odróżniania i jednostkowania, gdyż w różnych ludziach intelekt ma różne istnienie; zatem posiada on właściwe, różne, a także jednostkowe zasady swojej istoty”<sup>37</sup>. Dla Bonawentury niemożliwe jest, aby jakkolwiek substancja stworzona mogła we właściwym sensie oświecać ludzki intelekt, zapewniając jemu pewność, gdyż jest to właściwe tylko Bogu<sup>38</sup>. I nawet jeśli wcześniej akcentował to, że człowiek może otrzymywać pouczenia od aniołów, to jednak bycie „słońcem intelektualnego poznania” przysługuje wyłącznie Bogu, który bezpośrednio oddziałuje na intelekt człowieka, gdyż tylko światło będące czystym aktem może tego dokonać<sup>39</sup>.

W tym kontekście dar intelektu okazuje się gwarantem właściwego działania intelektualnego — podporządkowując rozumienie najwyższymi zasadom,

<sup>35</sup> Chodzi oczywiście o twierdzenie o wieczności świata, tezę o zachodzeniu zdarzeń koniecznych, a także twierdzenie o jedności intelektu możliwościowego dla wszystkich ludzi (zob. I. Strokowska, *Wątki filozoficzne*, s. 178–189).

<sup>36</sup> *De donis*, VIII, 16: „Primus error refellitur per id quod scriptum est in veteri testamento: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Secundum errorem secundum nihil est de libero arbitrio, nihil valet crux Christi. Secundum tertium non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Iudae proditoris. Totum est haereticum”. Zob. M. OLSZEWSKI, *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, red. M. Olszewski, Kęty: Marek Derewiecki, 2008, (Ad Fontes, 9), s. 17–18.

<sup>37</sup> *De donis*, VIII, 19: „Quod iste intellectus sit unus in omnibus, istud est contra radicem distinctionis et individuationis, quia in diversis intellectus habet esse distinctum: ergo habet principia suae essentiae propria et distincta et individuantia”.

<sup>38</sup> Zob. tamże: „Quod alii dicunt, quod una Intelligentia irradiat super omnes; istud est impossibile; quia nulla creatura istud potest. Unde hoc est solius Dei”.

<sup>39</sup> Zob. *De donis*, VIII, 15: „Verum est, quod homo ministerialiter et adminiculative per Angelum instruitur, sicut patuit in Daniele; sed effective solus Deus habet potestatem super ipsam animam rationalem, quia ipsa immediate a Deo formatur. Ipse enim illuminat omnem hominem. Unde Angelus sic illuminat, sicut ille qui fenestram aperit, dicitur illuminare domum. *Solus enim habet cathedram in caelis qui docet hominem in terris*. Unde non est verum quod dicunt philosophi, quod una Intelligentia aliam creat, quia creare est omnipotentis Dei, non alicuius virtutis creatae; unde illius lucis, quae est actus purus, est hoc facere”. Bonawenturiańska koncepcja Bożego oświecenia została opisana przez L. Schumacher głównie w oparciu o kwestię dyskutowaną *De scientia Christi* (zob. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, s. 110–153).

niweluje niewystarczalność ludzkiego intelektu. Człowiek posiada intelekt możliwościowy i czynny, decydujące o możliwości przyjmowania i osądzania rzeczywistości, działające również jak światło w człowieku. Jednak nie uzyskują one pewności co do prawdziwościowego sądu o poznawanym przedmiocie, potrzebują pomocy wyższego światła. Za „filozoficzne” *exemplum* tych określeń, wyrażających podporządkowanie rozumienia, posłużyło Bonawenturze zdanie wypowiedziane przez Arystotelesa o tym, że ludzki intelekt ma się do tego, co najbardziej znane z natury, jak oko nietoperza do światła<sup>40</sup>.

### 3. TOMASZ Z AKWINU — DAR INTELEKTU DYSPONUJĄCY DO WNIKANIA W GŁĘBIĘ

Akwinata w *Summa theologiae* dowodzi, że właściwa jest nazwa „dar intelektu”; gdy mówimy o darze rozumu, orzekamy niewłaściwie<sup>41</sup>. To stwierdzenie zależy od wcześniejszego odróżnienia działania intelektualnego, jakim jest pojmowanie (*intelligere*), od rozumowania i jego efektu (*ratiocinatio*). Rozumowanie jest przechodzeniem od tego, co znane, do nieznanego i nawet jeśli rozumowanie rozpoczyna się od tego, co zostało już pojęte, i kończy się na rozumieniu tego, co wcześniej jeszcze takie nie było, to samo pojmowanie (rozumienie — intelekt) dotyczy lepszego poznania tego, co znane<sup>42</sup>. O ile człowiek, przeprowadzając rozumowanie, przechodzi od rozumienia X do zrozumienia Y,

<sup>40</sup> *De donis*, VIII, 20: „Sed in homine differunt et ratione et natura et tempore, quia homo non statim intelligit, cum potest intelligere. Sic ergo intellectus humanus habet rationem apprehendentis et iudicantis, intellectum possibilem et agentem; nec potest iste intellectus sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis, quia Sapiens dicit: *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam* etc.; et Philosophus dicit: *Sicut se habet oculus vesperilionis ad lucem solis, sic se habet intellectus noster ad manifestissima naturae*”.

<sup>41</sup> *ST*, II-II, q. 8, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus”. (Tekst polski zob.: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch, Londyn: Veritas, 1966, s. 95).

<sup>42</sup> W tym punkcie, akcentując działanie intelektu, sugeruję „rozumienie” dla odróżnienia go od działania rozumu, jakim jest „rozumowanie”. Z całą pewnością można byłoby mówić o „pojmowaniu” albo też o „intelektualnym wnikaniu”, jak sam Akwinata wyjaśniał to, czym jest *intellectus*. M. Głowała w jednym z artykułów realizuje z powodzeniem tę propozycję określenia działań intelektualnych jako rozumowego wnikania. Pisze on wprost o wnikaniu: „człowiek więc wnika w aksjomat ekstensjonalności bądź pewną zasadę moralną, o ile zdobywa się na akty rozumu o takiej jedności, że coraz więcej rzeczy ujawnia się mu w świetle tego aksjomatu bądź owej zasady moralnej. W analogicznym sensie człowiek wnika w pewne pojęcia, o ile systematycznie

wcześniej nieznanego, o tyle w przypadku samego rozumienia (pojmowania) X i Y mogą zostać lepiej poznane same w sobie. Z tego względu rozumienie (pojmowanie) jest czytaniem tego, co jest we wnętrzu (*intus legere*), jest wnikaniem w głębię (*intima penetrare*)<sup>43</sup>. Tomasz, określając w ten sposób, czym jest intelekt, nie pozostaje gołosłowny w swoich uwagach i od razu podaje przykłady tego intelektualnego wnikania: a) intelekt przez przypadłości (czy to X, czy Y) wnika w substancjalną naturę rzeczy (X czy Y); b) intelekt przez słowa wnika w ich znaczenia; c) intelekt przez podobieństwa i przedstawienia wnika do przedstawionej prawdy; d) intelekt przez rzeczy zmysłowe przenika do rzeczy intelektualnych, poznawalnych w ich wnętrzu; e) intelekt przez skutki przenika do przyczyn i od przyczyn przechodzi do skutków (nie przez rozumowe wskazanie na możliwe przyczyny lub skutki, ale przez pojmowanie skutków w świetle przyczyn albo też przyczyn przez skutki)<sup>44</sup>.

Dar intelektu, przy założonym wcześniej rozumieniu samego intelektu, będzie zdolnością do pojmowania (*capacitas intellectus*) prawd podanych do

---

i trafnie używa tych pojęć w sądach i rozumowaniach, i w ten sposób coraz więcej rzeczy ujawnia mu się w świetle tych pojęć” (M. GŁOWAŁA, *Czym jest rozumowe wnikanie? Rozumność w świetle kryteriów tożsamości aktów*, w: *Swoistość człowieka? Rozumność*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2009, s. 129).

<sup>43</sup> ST, II-II, q. 8, a. 1, co. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 95).

<sup>44</sup> Na marginesie można przywołać wcześniejsze względem *Summy teologii* uwagi na temat intelektu pochodzące z *Komentarza do Sentencji*, w których pojawiają się również wskazówki na temat tego, czy intelekt może być czymś naturalnym, czy też jest darem pochodzącym od Boga. Choć Tomasz pisze podobnie, określając działanie intelektualne jako przenikanie do wnętrza istoty rzeczy, to jednak w inny sposób prezentuje relację intelektu (wnikania) do rozumu (rozumowania): „Intelekt, zgodnie ze swoją nazwą oznacza poznanie sięgające do wnętrza rzeczy. Z tego względu, o ile zmysł i wyobraźnia ograniczają się do przypadłości, które jakby stoją wokół istoty rzeczy, o tyle intelekt sięga właśnie do niej. Dlatego, zdaniem Filozofa, przedmiotem intelektu jest to, czym rzecz jest. Zachodzi jednak różnica w ujmowaniu tej istoty. Można niekiedy ująć samą istotę przez nią samą, jednak nie w ten sposób, że intelekt miałby docierać do niej przez przypadłości, które jakby tę istotę miały obejmować. Tym sposobem ujmowania posługują się substancje oddzielone, przez co są nazywane inteligencjami. Do wnętrza można docierać przez to, co znajduje się dookoła (przez okoliczności), jakby przez jakieś drzwi. I taki sposób ujmowania [istoty] przysługuje ludziom, którzy ze skutków i właściwości przechodzą do poznania istoty rzeczy. A ponieważ powinien być w tym pewien dyskurs, to ujmowanie w człowieku nazywa się rozumem, chociaż pojmowanie zostaje zakończone w momencie, w którym poszukiwanie zostaje doprowadzone do istoty rzeczy. Dlatego też, jeśli są jakieś [twierdzenia], które rozum ujmuje od razu bez roztrząsania, to nie można nazwać ich rozumem, lecz intelektem, a takimi są pierwsze zasady, które uznaje się natychmiast, gdy się je usłyszy. Według pierwszego sposobu [rozumienia], intelekt jest władzą, zaś według drugiego przyjmuje się, że jest sprawnością zasad” (*Super Sent.*, III, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; tłumaczenie własne). Jeśli uwzględnimy różnicę (ontyczną) między aniołami i człowiekiem, trzeba uznać, że właściwym i jedynym intelektualnym działaniem człowieka jest rozumowanie. Nawet jeśli człowiek posiada władzę intelektu, to wyjątkiem może być jedynie namiastka bezpośredniego chwywania istoty rzeczy, którą w człowieku jest sprawność pierwszych zasad poznania (*habitus principiorum*).

wierzenia, czyli ostatecznie będzie wnikaniem w ich głębię<sup>45</sup>. Te sformułowania, które przede wszystkim wyjaśniają, czym jest intelekt sam w sobie, i dopiero później zostają odniesione do daru intelektu, są poszerzone o określenie poznania intelektualnego w porównaniu z poznaniem zmysłowym: „poznanie bowiem zmysłowe obraca się koło zewnętrznych, odczuwalnych własności; poznanie zaś intelektualne wnika aż w istotę rzeczy”<sup>46</sup>. Warto podkreślić, że również w tym miejscu, w którym mówi on o darze intelektu, podkreśla przedmiotową charakterystykę poznania intelektualnego („przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest”; „obiectum enim intellectus est quod quid est”)<sup>47</sup>. Kończąc wykład o intelekcie, dodaje uwagę o podwójnym sposobie poznania. Pierwszy z nich związany jest z pełnym przeniknięciem istoty rzeczy pojmowanej, dotarciem do sedna prawdy wypowiedzi pojmowanej<sup>48</sup>. Drugi sposób, ze względu na niedoskonałość wyraża się w tym, że nawet jeśli ludzki intelekt nie jest w stanie wnikać w to, czym coś jest lub jaka jest sama istota rzeczy albo prawda zdania, to jednak pojmuje, że to, co dostrzega na zewnątrz, w żaden sposób nie może się jej sprzeciwić<sup>49</sup>. Te sformułowania, choć wyrażone w porządku naturalnym, mogą zostać odniesione do zagadnienia wiary religijnej, która w tym kontekście zyskuje przymiot wiarygodności. Człowiek, który otrzymał dar intelektu, otrzymuje poznanie prawdziwości przekonań, w które wierzy. W tym kontekście z całą pewnością można wiarę odnieść do charakterystycznej argumentacji *ex convenientia*, według której ludzki intelekt działa cały czas<sup>50</sup>.

Światło ludzkiego intelektu jest ograniczone (*finitae*), przez co właściwie może dojść wyłącznie do tego, co ograniczone. Jak uzasadnia Tomasz, człowiek potrzebuje nadprzyrodzonego światła do dalszego przenikania i poznawania tego, czego nie zdoła poznać siłą natury. W związku z tym dar intelektu jest

<sup>45</sup> Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 1, co; ad 2 (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 94–96).

<sup>46</sup> *ST*, II-II, q. 8, a. 1, co: „[...] cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 94–95).

<sup>47</sup> Tamże. W kontekście tak określonego przedmiotu intelektu jasne się stanie, że przedmiotem daru intelektu nie będzie nic innego niż poznanie i zrozumienie tego, co jest sednem wiary (zob. M. ZEMBRUSKI, *Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 4 (2015), s. 77–87).

<sup>48</sup> Wskazuje to na to, że dar ten nie wyraża działań o charakterze konceptualnym czy też ujmowania poznawczego. To artykuły wiary są tym, co dzięki darowi intelektu jest pojmowalne (zob. R. CESSARIO, *Christian Faith and the Theological Life*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996, s. 172–173).

<sup>49</sup> Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 2, co: „Uno modo, perfecte: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. [...] Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 96–97).

<sup>50</sup> Zob. P. ROSZAK, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków: WAM, 2013, s. 68–76.

nadprzyrodzonym światłem, danym człowiekowi do poznawania tego, co znajduje się wewnątrz rzeczywistości poznawanej i co może zostać poznane w sposób naturalny, choć niedoskonałe, a także do rozumienia tego, co stanowi treść nadprzyrodzonej wiary<sup>51</sup>.

Intelektualne poznawanie Boga na ziemi (*in via*) nie jest doskonałe ze względu na niemożliwość dotarcia do Jego istoty (ogłądanie niedoskonałe — dotyczy tego, czym Bóg nie jest; ogłądanie doskonałe — dotyczy istoty Bożej), jest natomiast doskonalone przez dar intelektu zaczątkowego (*donum intellectus inchoatum*) — „tym doskonalszą bowiem w tym życiu jest znajomość Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim, co intelektualnie ujmujemy”<sup>52</sup>. Ogłądanie Boga w niebie (*in patria*) zostanie udoskonalone przez dar intelektu uwieńczonego (*donum intellectus consummatum*).

Temat daru intelektu staje się dla Tomasza okazją do rozważenia relacji między dwoma rodzajami prawd wiary, a ostatecznie również do zarysowania relacji między *fides et intellectus*. Pierwsze przewyższają rozum „przede wszystkim i wprost” (*per se et directe*), np. Bóg jest troisty i jeden, Syn Boży jest wcielony; drugie zaś związane są z pierwszymi i do nich przyporządkowane — obejmują wszystko, co znajduje się w Piśmie Świętym. Rozumieniem (*intellectus*) nie można w sposób doskonały objąć prawd pierwszego rodzaju, w sposób doskonały można jednak poznać prawdy drugiego rodzaju. Prawdy pierwszego rodzaju mogą zostać poznane jedynie w sposób niedoskonały w tym znaczeniu, że „to, co daje się widzieć na zewnątrz, nie sprzeciwia się prawdzie, że człowiek pojmuje, iż dlatego, co na zewnątrz się widzi, nie wolno odstąpić od tego, co należy do zakresu wiary”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup>Zob. *ST*, II–II, q. 8, a. 1, co (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 95). W *Komentarzu do Izajasza* wskazuje na wyjątkowy, poznawczy charakter działania daru intelektu, „który w pewien sposób sprawia, że można jasno i wyraźnie ogłądać to, co należy do wiary” (*Super Is.*, cap. 11: „[...] sicut donum intellectus, quod facit aliquo modo limpide et clare intueri que sunt fidei”).

<sup>52</sup>*ST*, II–II, q. 8, a. 7, co: „[...] et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 106).

<sup>53</sup>*ST*, II–II, q. 8, a. 2, co: „[...] ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 97). A. Drago w swojej pracy o darach Ducha Świętego, prezentując zasadniczo Tomaszowe stanowisko, wskazuje na trzy niemalże ontyczne (wynikające ze statusu ludzkiego intelektu) argumenty Akwinaty za koniecznością działania daru intelektu: 1) niemożność zrozumienia Boga i Jego tajemnicy; 2) trudność, jaką odczuwamy, próbując zrozumieć Boże słowo zawarte w Piśmie Świętym; 3) brak oczywistości w poznawaniu nauki Jezusa, której duchowy charakter kłóci się z cielesnymi skłonnościami człowieka owładniętego grzechem i namiętnościami (zob. A. DRAGO, *Dary Ducha Świętego*, tłum. Ł. Skuza, Kraków: WAM, 1998, s. 183–195). W podobnym tonie wypowiada to J.P. Torrell. Stwierdza on, że temat darów Ducha Świętego jest zawsze przez Akwinatę prezentowany za pomocą pewnego rozumowania: „jeśli rozum wystarcza od osiągnięcia czysto ludzkiego celu, to pozostaje radykalnie niewystarczający

Kiedy mówimy o prawdach podanych do wierzenia, nie sposób nie dostrzec samego zagadnienia prawdy, które w tym kontekście się pojawia. Akwinata, prezentując relację daru intelektu do teologicznej cnoty wiary, określa go właśnie jako pojmowanie prawdy. O ile wiara jest uznaniem za prawdę tego, co zostaje podane do wierzenia (*assensus veritatis*), o tyle wnikanie w nią ze względu na cel związane jest z łaską daną przez Ducha Świętego, która w ogóle umożliwia jej poznanie czy nawet jej dostrzeżenie, percepcję (*perceptio veritatis*)<sup>54</sup>. Ta płaszczyzna również jest przeniknięta potraktowaniem działania intelektualnego jako wynikającego z wnikania w to, co zostało dane. Nie ma możliwości, aby człowiek kierował się do dobra swoją wolą, o ile wcześniej nie nastąpi poznanie i rozumienie prawdy. Dobro, które pociąga człowieka, zawsze jest dobrem, w które wnika intelekt, rozpoznając je jako prawdziwe dobro<sup>55</sup>.

Akwinata rozważa również kwestię daru intelektu od strony skutku, jaki on wywołuje. Dar ten sprawia czystość serca (*munditia cordis*), nie w znaczeniu uporządkowania pragnień i uczuć, lecz w znaczeniu oczyszczenia umysłu (*munditia mentis*) od złudzeń wyobraźni i od błędów. W takim znaczeniu Doctor angelicus, postępując za Augustynem, wiąże ten dar z błogosławieństwami i kazaniem na gorze<sup>56</sup>. Dar intelektu dysponuje więc do tego, by tego, co dotyczy Boga

---

w odniesieniu do celu nadprzyrodzonego, i dlatego Bóg daje nam łaskę i cnoty” (J.P. TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kurys, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003, s. 295).

<sup>54</sup>Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 5, ad 3: „[...] fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 102). W *Komentarzu do Sentencji* Akwinata nawet mówi o tym, że dzięki darowi intelektu „chwytamy istoty duchowe jako czystą prawdę, co dokonuje się na sposób ponad ludzki” (*Super Sent.*, III, d. 34 q. 1, a. 2, co: „Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit donum intellectus, qui *de auditis per fidem mentem illustrat*, ut dicit Gregorius”). To zdanie pojawia się w kontekście wiary, która zostaje oświecona i wzbogacona rozumieniem tego, co posiada wyłącznie z przekazu ustnego (słyszenia). W przywoływanym wcześniej fragmencie z *Komentarza do Sentencji* Akwinata również podkreśla działanie daru intelektu umożliwiającego w pewien sposób „zobaczenie” tego, co widziane: „Dlatego wiara, która istoty duchowe czyni zatrzymanymi jakby w zasłonie zwierciadła i zagadki, doskonali umysł na sposób właściwy człowiekowi i dlatego jest cnotą. Jednak jeżeli umysł tak bardzo będzie wyniesiony nadnaturalnym światłem, że zostanie wprowadzony do ujrzania owych istot duchowych, to dokonuje się to ponad ludzkim sposobem. Dokonuje tego dar intelektu, oświecając intelekt na temat tego, co usłyszane, w taki sposób, jak to ma miejsce w pierwszych zasadach uznanych natychmiast po ich usłyszeniu” (*Super Sent.*, III, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 1, co; tłumaczenie własne).

<sup>55</sup>Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 4, co: „Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III *de Anima*”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 100). M. Gogacz nazywa wprost tę funkcję daru intelektu „uwrażliwieniem na prawdę” (zob. M. GOGACZ, *Modlitwa i mistyka*, Kraków – Warszawa/Struga: Michalineum, 1987, s. 70).

<sup>56</sup>Zob. AUGUSTYN, *De sermone Domini in monte I*, 4 (PL 34, 1235): „Intellectus congruit

wprost, nie traktować na zasadzie cielesnych wyobrażeń czy przewrotności, którą chętnie stosują ludzie pragnący dotrzeć do natury Boga. Takie przewrotne działanie, wbrew darowi intelektu, jest postępowaniem właściwym dla heretyków. Ponieważ Tomasz sugeruje wyraźnie, że posiadanie tego daru oznacza posiadanie łaski, to jego brak, a więc brak działania łaski wyraża się w postawie tępoty (*habetudo mentis*). Intelekt wnikający w wewnętrzną naturę rzeczy jako ten, który przeciwstawiony jest tępemu, ma naturę ostrą, bystrą i przenikliwą (*intellectus acutus*)<sup>57</sup>.

Akwinata zwraca również uwagę na praktyczny wymiar daru intelektu. Wiąże się on nie tylko z tym, co należy do (istoty) treści wiary, ale także z tym, co się z nią w pewien istotny sposób łączy, a mianowicie z dobrym postępowaniem<sup>58</sup>. Nie dotyczy to jednak konkretnego działania, lecz swoistego aspektu: o ile w działaniu kierujemy się zasadami wiecznymi<sup>59</sup>. Akwinata, używając określeń Augustyńskich, wskaże również, że nie chodzi tu o nic innego jak o formę, która dzięki darowi intelektu doskonali „rozum wyższy”. Oznacza to, że dar intelektu usprawnia nie tylko rozumienie prawd wiecznych, ale również usprawnia odnoszenie ich do postępowania, które uwarunkowane jest rozumieniem tego, co ma zostać wykonane. Dar intelektu ma zastosowanie w docenieniu ludzkiego działania, które odnoszone jest do norm prawa wiecznego i do celu, jakim jest szczęśliwość w Bogu. Poznanie charakteru ludzkiego postępowania, o ile miałyby być regulowane prawem wiecznym, przekracza naturalne ludzkie umiejętności i domaga się właśnie daru intelektu<sup>60</sup>. Zrozumienie prawa Bożego nie mieści się wśród zdolności ludzkiego intelektu, jednak nie chodzi o poznanie go dla niego samego, ale o takie jego poznanie, przez które możliwe będzie pojmowanie ludzkiego postępowania<sup>61</sup>.

---

*mundis corde, tanquam purgato oculo, quo cerni possit quod corporeus oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, de quibus hic dicitur: Beati mundi corde*”. Zob. S.T. PINCKAERS, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994, s. 154–160.

<sup>57</sup> *ST*, II–II, q. 8, a. 6, ad 1: „Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 104).

<sup>58</sup> Por. D. MILEWSKI, A. RYCERZ, *Dar rozumu*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń*, s. 90.

<sup>59</sup> Zob. *ST*, II–II, q. 8, a. 3, co: „[...] sed in quantum in agendis regulamur *rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, XII de Trin., inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur*”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 98).

<sup>60</sup> *ST*, II–II, q. 8, a. 3, ad 1 i 2 (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 98–99).

<sup>61</sup> Zob. *ST*, II–II, q. 8, a. 3, ad 3: „Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti”. (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 99).

## ZAKOŃCZENIE

Dary Ducha Świętego, jak twierdzi Akwinata, stanowią „motor” cnót teologicznych i naturalnych, niejako napędzający do rozumienia zarówno rzeczywistości przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Jest to doskonale widoczne na przykładzie daru intelektu, który warunkując rozumienie, umożliwia i uzdalnia do otrzymania pewności wiary, będącej z kolei odpowiednim owocem Ducha Świętego<sup>62</sup>. Dary nie sięgają dalej niż cnoty (czy to naturalne, czy nadnaturalne), raczej pomagają cnotom w osiągnięciu ich ostatecznego celu — doskonałości. Pozwalają na przekraczanie właściwego dla człowieka sposobu realizacji cnót — związanego z potencjalnością i uzyskiwaniem doskonałości. Przekraczanie dotyczy ograniczeń naturalnych, które w życiu nadnaturalnym, religijnym przestają być przeszkodami. Podobnie jak cnoty teologiczne, dary Ducha Świętego są konieczne do uzyskania pełnego szczęścia, jakim jest zbawienie. Akwinata doskonale wyraża to w jednej z wypowiedzi w *Summie teologii*: „Rozum ludzki nie wszystko poznaje i nie wszystko może, zarówno wtedy, gdy osiągnie doskonałość w porządku przyrodzonym, jak i wtedy, gdy cnoty teologiczne udoskonalą go. Nie potrafi więc zwyciężyć głupoty pod każdym względem ani innych wad, wspomnianych w tym zarzucie. Lecz Bóg, którego wiedzy i wszechmocy wszystko podlega, swoim wpływem ochroni nas od wszelkiej tępoty, głupoty i niewiedzy, od twardości serca itp. wad<sup>63</sup>. Dlatego dary Ducha Świętego, które sprawiają, że człowiek dobrze ulega natchnieniu Bożemu, stanowią lekarstwo na te wady”<sup>64</sup>.

Działanie daru intelektu wyrażać się będzie w rozpoczynaniu i doskonaleniu kontemplacji, a więc w rozumieniu tego, co przyrodzone i nadprzyrodzone. Dar intelektu działa w człowieku w ten sposób, że wiąże się albo z teoretyczną, albo z praktyczną stroną aktów ludzkiego intelektu, jak chciał Tomasz. Może też bardziej wiązać się z władzą afektywną (wołą), kierującą bezpośrednio człowieka do Boga, podporządkowującą Jemu działanie człowieka, jak sugerował Bonawentura. Nie sposób, w związku z tym, rozstrzygnąć pytania postawionego w tytule artykułu. Mając do dyspozycji tak różne koncepcje, bogato ukazujące działanie

<sup>62</sup> Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 8, ad 1 (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 107).

<sup>63</sup> Grzegorz Wielki w *Moraliach* sugerował, że mądrość jest dana przeciw głupocie, dar intelektu przeciw tępotcie (*hebetudo*), rada przeciw lekkomyślności, męstwo przeciw bojaźni, wiedza przeciw nieznajomości, pobożność przeciw twardości serca, bogobojność przeciw pysze. Zob. *ST*, II-II, q. 8, a. 6, ad 1 (*Suma teologiczna*, t. 15, s. 104).

<sup>64</sup> *ST*, I-II, q. 68, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus, cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari”. (*Suma teologiczna*, t. 11, s. 223).

intelektualne i wpływ, jaki wywiera na nie łaska, nie ma potrzeby wybierać jednego ujęcia, by odrzucić drugie, gdyż nie są one w żaden sposób sprzeczne, choć w założeniach filozoficznych są zupełnie różne.

#### BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1979, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 22).
- BONAWENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, w: *Opera omnia*, studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura, t. 5, Quaracchi 1891, s. 455–503.
- CESSARIO, R., *Christian Faith and the Theological Life*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996.
- CICERO, M.T., *O inwencji retorycznej (De inventione)*, tłum. K. Ekes, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2013, (Bibliotheca Litterarum Medii Aevi Artes — Opera, 3).
- DRAGO, A., *Dary Ducha Świętego*, tłum. Ł. Skuza, Kraków: WAM, 1998.
- GŁOWALA, M., *Czym jest rozumowe wnikiwanie? Rozumność w świetle kryteriów tożsamości aktów*, w: *Swoistość człowieka? Rozumność*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2009, s. 123–140.
- GOGACZ, M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków – Warszawa/Struga: Michalineum, 1987.
- KIJEWSKA, A., *Faith and Reason in St. Augustine, Eriugena and St. Anselm: Nisi credideritis, non intelligetis*, w: *Saint Anselm. Bishop and Thinker*, red. R. Majeran, E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, s. 125–145.
- MILEWSKI, D., RYCERZ, A., *Dar rozumu*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń*, red. M. Mróz, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, s. 85–95.
- MRÓZ, M., *Nowe życie i obfitość darów Ducha Świętego w świetle nauki św. Tomasa z Akwinu o sprawnościach*, w: *Dary Ducha Świętego. Materiały z ćwiczeń*, red. M. Mróz, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, s. 7–29.
- NIEZGODA, T.C., *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów – Warszawa: OO. Franciszkanie, 1976, s. 109–131.
- OLSZEWSKI, M., *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, red. M. Olszewski, Kęty: Marek Derewiecki, 2008, (Ad Fontes, 9), s. 5–51.
- PINCKAERS, S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994.
- PINSENT, A., *The Gifts and Fruits of the Holy Spirits*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, New York: Oxford University Press, 2012, s. 475–488.
- ROMANIUK, K., *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Kraków: Wydawnictwo M, 2013.

- ROSZAK, P., *Wiarygodność i tożsamość. «Teologia wiary» św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków: WAM, 2013.
- SCHUMACHER, L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- STOKOWSKA, I., *Wątki filozoficzne w «Collationes de septem donis Spiritus Sancti» św. Bonawentury*, w: *Filozofia franciszkanów*, cz. 1, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005, s. 133–191.
- STUBENRAUCH, B., *Pneumatologia — traktat o Duchu Świątym*, tłum. P. Lisak, Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. 4–12, Roma, 1888–1906.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn: Veritas, 1965.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch, Londyn: Veritas, 1966.
- TORRELL, J.P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003.
- ZEMBRZUSKI, M., *Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 4 (2015), s. 63–95.
- ZIELIŃSKI, E.I., *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów – Warszawa: OO. Franciszkanie, 1976, s. 31–38.

## THE MEANING OF *DONUM INTELLECTUS* IN THE THOUGHT OF BONAVENTURE AND THOMAS AQUINAS — SUBORDINATION OF UNDERSTANDING OR PENETRATION IN DEPTH

### S U M M A R Y

When Bonaventure and Thomas Aquinas considered the the problem of the gifts of the Holy Spirit, they applied philosophical explanation to the theological issues taken by them. According to Bonaventure, subordination of understanding, which was the action of the gift of understanding, has a close relationship with the sentence, recognized by many thinkers of the Middle Ages: „if you will not believe, surely you shall not be established” (Is 7,9). The gift of understanding was the guarantor of the proper of intellectual functioning — subordination to the higher principles of understanding, removing the insufficiency of

the human intellect. According to Bonaventure human intellect works based on the eternal light (higher light) when in the development of science tends to have certainty, which can be attained only by God. Aquinas emphasizes the determination of the gift of understanding efficiency, which is the cause of the Holy Spirit. The gift of understanding is a supernatural light, transmitted to man to know what is inside the thing known and what can be recognized in a natural way but imperfectly, as well as to the understanding of what constitutes the content of supernatural faith. Aquinas believed that the gift of understanding is used in the presentation of human action, which pertains to the standards of eternal law and the purpose of happiness in God. Knowledge about the nature of human activity, if it has to be governed by eternal law, exceeds the natural human abilities and demands the very gift of understanding.

**KEYWORDS:** Thomas Aquinas, Bonaventure, intellect, gift of understanding, gifts of the Holy Spirit

**SŁOWA KLUCZE:** Tomasz z Akwinu, Bonawentura, intelekt, dar intelektu, dary Ducha Świętego