

Ks. Tomasz Stępień

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Warszawa

NIEMATERIALNY CHARAKTER POZNANIA ANIELSKIEGO W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wielu badaczy podkreśla oryginalność koncepcji św. Tomasza dotyczącej poznania aniołów. Różni się ona znacząco od poglądów współczesnych Akwincie autorów zwłaszcza w kwestii rozumienia intelektu jako władzy poznawczej oraz możliwości uzyskiwania treści poznawczych przez abstrakcję. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie dwóch zasadniczych kwestii umożliwiających lepsze zrozumienie oryginalności stanowiska św. Tomasza w tej materii, które, jak to zobaczymy, nie zostały wystarczająco naświetlone w literaturze przedmiotu.

Pierwsze zagadnienie to problem tytułowej niematerialności. Jak to już podkreślałem w swoich badaniach dotyczących tego tematu¹, św. Tomasz w bardzo radykalny sposób ujmuje zagadnienie niematerialności aniołów, odrzucając całkowicie przekonanie, jakoby w ich naturze znajdowała się intelektualna materia. Twierdzenie to jest tak fundamentalne, że określa sposób, w jaki św. Tomasz rozważa wszystkie pozostałe zagadnienia z zakresu naturalnej angelologii². Konsekwencja Akwinaty w tej materii wynika nie tylko z nowości ujęcia, ale także ze stosowanej przez niego metody organizacji tych zagadnień. To właśnie jest druga kwestia, którą chciałbym ukazać w niniejszym artykule. W moim przekonaniu zagadnienie poznania aniołów może być właściwie rozumiane tylko

¹Zob. przede wszystkim mój artykuł *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 2 (2009), s. 167–182.

²Jak podkreśla David Keck, XIII wiek był momentem, w którym angelologia oderwała się od swoich monastycznych korzeni i dzięki nowo odkrytym pismom Arystotelesa zaczęła być uprawiana w nowy sposób. Nie opierano się już tylko na Piśmie Świętym, ale zaczęto badać substancje oddzielone na gruncie czysto naturalnym. Dzięki *Sentencjom* Piotra Lombarda angelologia znalazła także miejsce w wykładzie całej teologii — zob. D. KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 75–92.

w kontekście całej nauki o substancjach oddzielonych. Przedstawienie zagadnienia poznania anielskiego w tym kontekście pozwala dostrzec, że św. Tomasz nie proponuje własnych rozwiązań w poszczególnych kwestiach niejako w oderwaniu od całości traktatu, ale że wypracowanie tych rozwiązań jest możliwe właśnie dzięki ustaleniu metafizycznego pryncypium i konsekwentnemu odnośzeniu do niego kolejnych problemów.

I. ISTOTA, WŁADZA, DZIAŁANIE

Metodologia, którą św. Tomasz stosuje, podejmując problem aniołów, jest widoczna we wstępach do poszczególnych traktatów. We fragmentach *Summary*, w których przedstawia on zagadnienia związane z rozumieniem Boga, anioła i człowieka, odwołuje się do podziału na substancję (*substantia*), władze (*potentiae*) i działania (*operationes*). Taka kolejność rozważanych zagadnień miała przed św. Tomaszem długą historię, która sięga samego Arystotelesa. W swoim traktacie *O duszy* po próbie zdefiniowania tego, czym dusza jest, i krótkim przedstawieniu rodzajów duszy Stagiryta przechodzi do omawiania władz, stwierdzając: „Kto zamierza studiować te [formy duszy], ten musi najpierw odkryć istotę (*ti estin*) każdej z nich, a dopiero potem badać w ten sam sposób ich właściwości i inne tym podobne rzeczy”³. Pisząc dalej o działaniu, Arystoteles zwraca uwagę, że ponieważ działania wyprzedzają władze w porządku poznania, to aby móc powiedzieć coś o władzach, najpierw należy poznać przedmioty działań i same działania⁴. Zatem już u Stagiryty rysuje się niejasno ów podział, przy czym w porządku poznawczym jest on odwrotny, ponieważ najpierw postrzegamy działanie, a dopiero później możemy wnioskować o władzy i istocie.

Metodologia zaproponowana przez Arystotelesa była niewątpliwie decydująca, lecz nie dociera ona do św. Tomasza w czystej postaci. Podział na istotę, władze i działanie był bowiem niezwykle popularny wśród pogańskich neoplatoników. W *Enneadach* Plotyn wykorzystuje go, by opisać proces pochodzenia wszystkich rzeczy z Jednego⁵. Porfiriusz posługiwał się zaś tym podziałem, opisując obecność duszy w ciele⁶. Jednak dla naszych rozważań najważniejszy

³ ARYSTOTELES, *O duszy*, II, 4, 415a (ARISTOTLE, *De anima*, red. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961; ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 2003).

⁴Zob. tamże.

⁵Jeden z najbardziej znaczących fragmentów, w których PLOTYN to czyni, to *Enneady*, IV, 8, 7 (PLOTINI, *Enneades*, t. II, red. P. Henry, H.R. Schwyzer, Paris – Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1959; PLOTYN, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa: Akme, 2000).

⁶Jego koncepcję przedstawiam w moim opracowaniu: *Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu* (Dz 17, 22–31), Warszawa: Fronda, 2010, s. 302–306.

jest fakt, że Pseudo-Dionizy Areopagita przejął to rozróżnienie od swoich pogańskich poprzedników i za pomocą terminów: istota (*ousia*), władza (*dynamis*) i działanie (*energeia*) wprowadził podział chórów i stopni w hierarchii anielskiej⁷.

Święty Tomasz z Akwinu w najbardziej klarowny sposób wykorzystuje ów schemat w traktacie o człowieku z *Summy teologii*. We wstępie powołuje się właśnie na Pseudo-Dionizego Areopagite, pisząc: „A ponieważ Dionizy, w 11 rozdziale *O hierarchii niebiańskiej*, wyróżnia w substancjach duchowych trzy rzeczy, mianowicie ich istotę, władzę i działanie, dlatego najpierw poruszymy problem istoty duszy, potem przejdziemy do rozważań dotyczących jej mocy, czyli władz, aby zająć się wreszcie jej działaniem”⁸. Zauważmy, że św. Tomasz według tego schematu będzie przedstawiał zagadnienia dotyczące duszy ludzkiej, ma jednak pełną świadomość, że Pseudo-Dionizy stosował go w odniesieniu do aniołów. Choć we wstępie do traktatu o aniołach podział ten jest już mniej klarowny, to jednak możemy także go bez trudu dostrzec. Akwinata pisze: „Jeśli chodzi o aniołów, trzeba omówić po pierwsze to, co dotyczy ich substancji (*substantiam*); po drugie to, co dotyczy ich intelektu (*intellectum*), po trzecie to, co dotyczy ich woli (*voluntatem*), po czwarte to, co się tyczy ich stwarzania”⁹. W tym podziale mamy znów na pierwszym miejscu substancję bądź istotę, a następnie intelekt i wolę, które, jak to niżej zobaczymy, są właśnie władzami substancji oddzielonych.

Jak to będziemy mieli okazję zobaczyć w dalszej części naszych rozważań, dla św. Tomasza rozróżnienie na istotę, władze i działania ma kluczowe znaczenie. Nie jest to tylko przypadkowa kolejność, ale ustalenia odnośnie do istoty anioła będą rzutowały w bardzo znaczącym stopniu na to, co możemy powiedzieć o jego władzach i działaniu. Dla zrozumienia też Akwinaty dotyczących poznania anielskiego trzeba w tym miejscu wspomnieć o najważniejszym wypracowanym przez niego ustaleniu odnośnie do istoty aniołów. Chodzi tu o wspomnianą wyżej niematerialność aniołów.

⁷Zob. tamże, s. 273–277; por. także PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Hierarchia niebiańska*, 11 (PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum* II, red. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin: Walter de Gruyter, 1991; PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak, 2005).

⁸*ST*, I, q. 75, pr.: „Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius” (*Pars prima Summae theologiae*, Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. 4–5, Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888–1889. Wszystkie cytaty z *ST* w moim tłumaczeniu).

⁹*ST*, I, q. 50, pr.: „Circa vero angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem”.

Pogląd ten był oryginalnym pomysłem Akwinaty, sformułowanym wbrew stanowisku przyjmowanemu przez większość współczesnych mu autorów. W myśl powszechnie znanej neoplatońskiej koncepcji rzeczywistości, będącej swoistą reinterpretacją tekstów Stagiryty w świetle Platońskich zasad, cała rzeczywistość miała się składać z materii i formy. Stanowisko to, zwane hylemorfizmem, odnosiło się także do substancji duchowych, w których również takie złożenie z materii i formy miało występować. Taki obraz rzeczywistości przyjmowali w zasadzie wszyscy autorzy XIII wieku na czele ze św. Bonawenturą, ponieważ jego źródła można odnaleźć w tekstach św. Augustyna¹⁰. Jednak dla samego św. Tomasza podstawowym źródłem hylemorfizmu było bardzo popularne dzieło *Źródło życia*, autorstwa żydowskiego filozofa Ibn Gabirola (zwanego przez łacinników Awicebronem). Dowodził on, że substancje duchowe muszą się składać z materii i formy, przy czym materia w nich obecna jest inna od materii złożonej z czterech żywiołów i jest to materia duchowa (*materia intellectualis*). Rozwiązanie to wydawało się obiecujące metafizycznie, ponieważ z jednej strony pozwalało na odróżnienie aniołów od Boga, który jako jedyny jest czystą formą, a z drugiej strony umożliwiało uzasadnienie różnorodności aniołów, którzy mogli być określani jako poszczególne byty właśnie dzięki indywidualizującej funkcji materii zawartej w ich substancji. Poza tym inny charakter duchowej materii pozwalał także na należyte ukazanie ich większej doskonałości od ludzkiej duszy, która także ma możliwość poznania intelektualnego. Święty Tomasz ma pełną świadomość, że w rozważaniach na temat aniołów musi, tak jak jego poprzednicy, szukać rozwiązania podkreślającego pośrednie miejsce aniołów istniejących między ludzką duszą a Bogiem¹¹, jednak posługuje się on tutaj nowym rozwiązaniem metafizycznym, które czyni twierdzenie o duchowej materii całkowicie zbędnym. Święty Tomasz w wielu miejscach polemizuje z Awicebronem, przeciwstawiając się hylemorfizmowi¹².

¹⁰Zob. J.F. WIPPEL, *Metaphysical composition of angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines*, w: *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, red. T. Hoffmann, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 46.

¹¹Zob. celną uwagę na ten temat, którą poczynił Harm Goris, odnosząc ten problem do poznania aniołów, które także musi z jednej strony być mniej doskonałe od poznania boskiego, ale bardziej doskonałe od ludzkiego — *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, w: *A Companion to Angels*, s. 150.

¹²Najbardziej znaczącym tekstem, w którym przedstawia on argumenty Awicebrona, aby kolejno wykazać ich niesłuszność, jest *O substancjach oddzielonych* (*De substantiis separatis*), zob. *De sub. sep.*, V–VIII (*De substantiis separatis, Treatise on Separate Substances: A Latin-English Edition of a Newly-Established Text Based on 12 Mediaeval Manuscripts, with Introduction and Notes*, red. i tłum. F.J. Lescoe, West Hartford: The Messenger Press, 1963). Awicebron jest także wspomniany z imienia w pierwszej kwestii traktującej o aniołach w *Summie teologii*, zob. *ST*, I, q. 50, a. 2, co. ad 3.

Ponieważ ta polemika nie jest przedmiotem naszych rozważań, przedstawmy tylko krótko istotę jego stanowiska¹³.

Podstawowym problemem, jaki napotyka angelologia, jest zagadnienie rozumienia możności (*potentia*). Jej właściwe ujęcie pozwala wyjaśnić przede wszystkim zagadnienie ruchu, ale także indywidualizacji bytu. Skoro ruch jest w Arystotelesowskim rozumieniu przejściem z możności do aktu, to byt musi być w jakimś względzie w możności, aby mógł on zachodzić. Byt całkowicie pozbawiony możności musi z konieczności być całkowicie niezmienny i takim bytem może być jedynie Bóg, który jest czystym aktem. Problem jednak polega na tym, że w Arystotelesowskim rozumieniu bytu, który składa się z formy i materii, tylko forma jest aktem i tylko materia jest możnością. Jeżeli więc w bycie występuje jakieś złożenie, to zawsze jest to złożenie z formy i materii, a materia jest jedyną postacią możności. Właśnie w przypadku substancji duchowych najlepiej widać konsekwencje, jakie wynikają z takich założeń. W systemach chrześcijańskich, w których byty duchowe są stworzeniami, muszą się one w istotny sposób odróżniać od Boga, który jest Stwórcą. Co za tym idzie, nie mogą być czystymi formami i muszą mieć w swojej naturze jakąś postać materii. Święty Tomasz świetnie rozumie te konsekwencje, a jego radykalne twierdzenie o niematerialności aniołów wcale nie polega na tym, że zrównuje je z Bogiem. Akwinata dzięki swojej nowej metafizyce istnienia poszerza Arystotelesowskie rozumienie możności¹⁴. Twierdzi on, że w bycie stworzonym jest jeszcze jedno złożenie z aktu i możności, a mianowicie z istnienia (*ipsum esse*) i istoty (*essentia*), gdzie istnienie jest aktem, a istota możnością. Wprowadzając w bycie realny podział na istotę i istnienie, św. Tomasz zauważa, że wystarczy przyjąć, iż takie złożenie jest w substancji duchowej, aby wykazać jej metafizyczną różność od Boga. Jednocześnie oznacza to, że nie ma już potrzeby, aby przypisywać aniołom jakąś postać materii, skoro sama forma, jako istota, jest w możności w relacji do istnienia¹⁵. W ten sposób zostaje ustalone najbardziej podstawowe

¹³ Polemikę tę przedstawiłem wyczerpująco w przywołanym wyżej artykule: *Nowe ujęcie natury aniołów*, s. 171–181.

¹⁴ Zob. tamże, s. 181n.

¹⁵ Św. Tomasz wyjaśnia to zwięźle w odpowiedzi na trzeci zarzut, który pada w *ST*, I, q. 50, a. 2. W zarzucie tym czytamy: „Forma jest aktem (*actus*). Co zatem jest jedynie formą, jest czystym aktem. Lecz anioł nie jest czystym aktem (*actus purus*); to bowiem można przypisać tylko Bogu. Nie jest więc samą formą, lecz ma formę w materii”. Swoją odpowiedź Akwinata zaczyna od krótkiego stwierdzenia: „U anioła nie ma złożenia z formy i materii, jest za to akt i możność” („In angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia”). W dalszej części odpowiedzi wyklada on krótko swoją naukę dotyczącą złożenia anioła z istoty i istnienia, argumentując: „Nawet gdy się oderwie materię i przyjmie, że sama forma istnieje — nie w materii, pozostaje nadal relacja formy do aktu istnienia — jako możności do aktu” („Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae

twierdzenie o całkowitej niematerialności substancji duchowej, które stanie się podstawą dalszych rozważań dotyczących jej władz i działań.

2. INTELEKT JAKO WŁADZA POZNAWCZA ANIOŁA

Przechodząc do omówienia samego poznania aniołów, chciałbym zaznaczyć, że za oś niniejszych rozważań przyjmuję kwestie 54–58 z pierwszej części *Summy teologii*, które w literaturze przedmiotu uważa się za najdoskonalszą syntezę nauczania św. Tomasza dotyczącą tego problemu¹⁶. Moim celem nie będzie jednak obszerne przedstawienie całej problematyki, a jedynie zwrócenie uwagi na te zagadnienia, które zyskują nowy wymiar właśnie dzięki ustaleniu całkowitej niematerialności substancji oddzielonej.

Pierwsze z nich dotyczy władz poznawczych anioła. Święty Tomasz staje tutaj przed szczególnie trudnym zadaniem, ponieważ w XIII wieku nie było powszechnej zgody nawet co do tego, czy należy odróżniać władze duszy od jej istoty, a scholastycy zmagali się z uzgadnianiem nauki św. Augustyna z poglądami Stagiryty. Autorzy tacy jak Wilhelm z Owernii i Robert Grosseteste uważali, że nie ma rzeczywistej różnicy między duszą i jej władzami, inni zaś, jak na przykład Aleksander z Halles, twierdzili, że można rozróżnić istotę i władze duszy, ale zarazem są one substancjalnie jednością. Święty Bonawentura z kolei dowodził, że choć nie można utożsamić ze sobą intelektu i woli, to jednak nie można także zaliczyć ich do innego niż dusza rodzaju. Jak możemy przypuszczać, wiązało się to w dużej mierze z przyznawaniem duszy statusu samodzielnej substancji, podczas gdy św. Tomasz będzie różnił się w tej kwestii, twierdząc, że dusza i ciało stanowią substancjalną jedność. Nie zmienia to jednak faktu, że poglądy dotyczące rozróżnienia duszy ludzkiej i jej władz były zazwyczaj w podobnym brzmieniu aplikowane do odróżniania władz aniołów¹⁷. Ich niejednoznaczność wpłynęła także na sposób, w jaki zagadnienie to przepracowuje św. Tomasz, który uważa za konieczne, aby wykazać różnicę między intelektem anioła a jego substancją, istnieniem i istotą. W zasadzie argumentacja trzech kolejnych artykułów dotyczących tych zagadnień opiera się na wyjaśnianiu, jak należy rozumieć relacje aktu i możliwości.

ad ipsum esse ut potentiae ad actum”). W dalszej części odpowiedzi Akwinata wykorzystuje Boecjańskie rozróżnienie *quo est* i *id quod est*, tłumacząc jego właściwe rozumienie — zob. *ST*, I, q. 50, a. 2, ad 3.

¹⁶Harm Goris przyjmuje taki właśnie sposób referowania problemu w swoim opracowaniu, zob. H. GORIS, *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, s. 150n. Porównując syntezę św. Tomasza i św. Bonawentury, twierdzi on, że Akwinacie udało się zdecydowanie lepiej ukazać problematykę poznania anielskiego (s. 151).

¹⁷Zob. J. COLLINS, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, Washington: The Catholic University of America Press, 1947, s. 137n.

Znamienny jest już sam fakt, że w artykule dotyczącym odróżnienia substancji i poznania intelektualnego (*intelligere*) anioła w *sed contra* Akwinata nie powołuje się na żaden uznany autorytet, a jedynie na swoje rozumienie zagadnienia istnienia. Pisze on, że substancja bardziej różni się od działania niż od istnienia. Nie oznacza to jednak, że substancja rzeczy stworzonej może być utożsamiona z jej działaniem, ponieważ jest to możliwe tylko w Bogu¹⁸. W odpowiedzi argumentuje dalej, że działanie odnosi się do władzy w ten sposób, że ją aktualizuje, czyli tak, jak akt do możliwości. Oznacza to zatem, że działanie odnosi się do władzy w taki sam sposób, jak akt istnienia odnosi się do istoty rzeczy¹⁹. Jedność władzy i istoty oznaczałaby, że byt sam się aktualizuje, a zarazem jednocześnie posiada możliwość. Taka sytuacja, powtarza jeszcze raz św. Tomasz, jest możliwa tylko w Bogu. Tożsamość myślenia anioła i jego substancji oznaczałaby po prostu, że owo myślenie jest samoistne (*subsistens*), a to pociągałoby niemożność odróżnienia nie tylko myślenia anioła od myślenia Boga, ale także usuwałoby wszelkie stopniowanie w doskonałości poznania anielskiego, jako że samoistne poznanie intelektualne może być tylko jedno²⁰.

Podobną argumentację możemy zaobserwować w kolejnym artykule, w którym Akwinata uzasadnia, że poznanie intelektualne anioła nie może być jego istnieniem. Choć istnienie, tak samo jak myślenie (a także każde inne działanie — *operatio*), jest aktem, to te dwa akty można utożsamić tylko w przypadku Boga²¹. Jak zauważa Harm Goris, kluczowe dla odróżnienia istnienia i działania jest właściwe rozumienie pierwszego aktu bytu, istnienia, od aktu drugiego, którym jest działanie²². Z kolei, odróżniając władzę od istoty bytu, św. Tomasz powołuje się w *sed contra* na Pseudo-Dionizego Areopagite i jego stwierdzenie, że aniołowie różnią się substancją, władzą i działaniem. Z tego Akwinata wnioskuje, że w takim razie musi zachodzić między nimi rzeczywista różnica i nie należy ich utożsamiać²³. W odpowiedzi zaś wraca znów do rozumienia aktu i możliwości, pokazując, że każdemu aktowi musi odpowiadać właściwa mu możliwość. Zatem tak jak aktowi istnienia odpowiada istota (możliwość), tak działaniu

¹⁸ *ST*, I, q. 54, a. 1, s.c.: „Sed contra, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia, hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia”.

¹⁹ *ST*, I, q. 54, a. 1, co.: „Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae”.

²⁰ *ST*, I, q. 54, a. 1, co.: „[...] si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli”.

²¹ Zob. *ST*, I, q. 54, a. 2, co.: „Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle”.

²² Zob. H. GORIS, *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, s. 152n.

²³ *ST*, I, q. 54, a. 3, s.c.: „Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio”.

odpowiada władza²⁴. Jak słusznie zauważa James Collins, Akwinata w omawianych artykułach jednoznacznie twierdzi, że konieczność oddzielenia władzy od istoty, substancji i istnienia zachodzi nie tylko w przypadku aniołów, ale odnosi się ona do wszelkich bytów stworzonych²⁵.

Ustaliwszy w ten sposób, że poznanie anioła musi odbywać się dzięki władzy, która jest realnie odrębna od jego istoty, św. Tomasz przystępuje do precyzowania, jak tę władzę należy rozumieć. W tym miejscu proponuje on także rozwiązanie, które odbiega od stanowiska jego poprzedników. Bardzo ciekawe i przekonujące były w tej materii poglądy Aleksandra z Halles, który uważał, że aniołowie muszą mieć zarówno intelekt czynny, jak i możliwościowy, choć oczywiście funkcjonują one inaczej niż u człowieka. Aniołowie nie przyjmują treści intelektualnych z rzeczy, ale mimo to ich intelekt musi być w możności. Jest tak dlatego, że przyjmują oni wiedzę od Boga, zatem ich władza poznawcza musi mieć receptywny — możliwościowy — charakter²⁶. Okazuje się jednak, że przyjęcie takiego rozwiązania pociąga za sobą także konieczność przypisywania aniołom intelektu czynnego. Nie można przecież twierdzić, że doskonałość ich intelektualnego poznania polega jedynie na tym, że ich intelekt ma większą możność, ponieważ doskonałość polega na byciu bardziej w akcie niż w możności. Choć więc rola intelektu czynnego nie polega już na pozyskiwaniu treści poznawczych z rzeczy materialnych, to jednak jego działanie umożliwia aniołom poznawanie rzeczy szczegółowych. Widać to wyraźnie w rozwinięciu poglądów Aleksandra, jakie znajdujemy u św. Bonawentury. On także twierdzi, że aniołowie posiadają intelekt możliwościowy po prostu dlatego, że nie są czystymi aktami²⁷. Jednak, jak to niżej zobaczymy, przyjęcie istnienia w aniołach tylko intelektu możliwościowego nie wystarczy, aby wyjaśnić, w jaki sposób poznają rzeczy szczegółowe.

Święty Tomasz jest w stanie zaproponować stanowisko odmienne od powyższych dlatego, że w nowy sposób określił i wyjaśnił w trzech wcześniejszych artykułach pojęcia aktu i możności. Odnoszą się one przecież nie tylko do pryncypiów bytu, ale także do władz intelektualnych, wśród których intelekt możliwościowy jest łączony z możnością, a czynny z aktem. Twierdzi on stanowczo, że intelekt anielski nie może być dzielony na czynny i możliwościowy. Konieczność

²⁴ *ST*, I, q. 54, a. 3, co.: „Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae”.

²⁵ Zob. J. COLLINS, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, s. 141.

²⁶ Zob. tamże, s. 155.

²⁷ Zob. *In Sent.*, II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1: „[...] planum est, quod Angelus habet intellectum possibilem, cum non sit actus purus” (*DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, Opera omnia*, t. 2, Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1885).

przyjęcia istnienia w duszy ludzkiej intelektu możliwościowego (*intellectus possibilis*) wynika stąd, że człowiek nie zawsze aktualnie poznaje intelektualnie. Dopiero wtedy, kiedy intelekt nabywa znajomości jakiejś rzeczy (*cum fit sciens*) lub rozważa jakąś treść (*cum fit considerans*), jest faktycznie intelektem poznającym²⁸. Jednak intelekt anioła nigdy nie jest w możności w stosunku do tego, co naturalnie poznaje, ponieważ treści poznania intelektualnego są w nim zawarte od momentu stworzenia. Dużo ciekawszy dla naszych rozważań jest jednak powód, dla którego nie należy aniołom przypisywać intelektu czynnego. Święty Tomasz zaznacza, że w przypadku duszy ludzkiej przedmioty poznania intelektualnego są zewnętrzne i, ponieważ są zawarte w rzeczach materialnych, nie są aktualnie poznawalne intelektualnie. Dlatego właśnie potrzebny jest intelekt czynny, który to, co poznawalne intelektualnie w możności, przez swoje działanie uczyni aktualnie poznawalnym²⁹. Skoro dla intelektu anioła wszystkie przedmioty poznania są aktualnie poznawalne, jako że ma je w swoim intelekcie, nie można mu przypisywać intelektu czynnego. Zauważmy, że w ten sposób Akwinata odmawia aniołom jakiegokolwiek możliwości czerpania treści intelektualnych przez abstrakcję, co jest ściśle związane z ich niematerialnością. W kolejnym artykule dowodzącym, że aniołowie mają tylko jedno poznanie intelektualne (*sola intellectiva cognitio*), całkowicie niematerialne poznanie anielskie zostanie przeciwstawione poznaniu ludzkiej duszy, która treści poznania intelektualnego czerpie z materialnych wyobrażeń. Niematerialność aniołów oraz to, że naturalnie nie mają oni ciała (*corpora sibi naturaliter unita*), sprawiają, że można im przypisać tylko jedną władzę poznawczą — intelekt³⁰.

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że nie oznacza to wcale, iż w ujęciu Akwinaty intelekt anioła jest całkowicie w akcie, bo usuwałoby to całkowicie odróżnienie intelektu od jego istoty i istnienia. Wydaje się, że właśnie dlatego św. Tomasz kończy swój wywód tajemniczym stwierdzeniem, że w wypadku aniołów jest możliwe orzekanie intelektu czynnego i możliwościowego w sposób różnoznaczy (*aequivoce*)³¹. Choć jest możliwe, że, tak jak sugeruje

²⁸ ST, I, q. 54, a. 4, co.: „[...] nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis”.

²⁹ Tamże: „Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis”.

³⁰ Zob. ST, I, q. 54, a. 5, co.

³¹ ST, I, q. 54, a. 4, co.: „Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce”.

Harm Goris, św. Tomasz czyni tutaj ukłon w stronę mu współczesnych (przede wszystkim św. Bonawentury), to jednak dużo bardziej prawdopodobne wydaje się drugie proponowane przez tego badacza rozwiązanie. Akwinacie miałyby chodzić o wskazanie, że w anielskim intelekcie istnieje w pewnym sensie zmieszanie możliwości i aktu³². Dodajmy, że nie oznacza to jednak wcale jakiegokolwiek możliwości czerpania treści poznawczych od rzeczy materialnych. Święty Tomasz precyzuje swoje stanowisko nieco dalej, kiedy zajmuje się sposobem poznania anielskiego (*modo angelicae cognitionis*). Powołując się na Arystotelesa, twierdzi on, że intelekt może być w możliwości w tym sensie, że nabywa wiedzy i się uczy, ale również kiedy nabytej sprawności aktualnie nie używa³³. Choć, jeśli chodzi o anioła, nie może zachodzić pierwszy przypadek (nie może nabywać wiedzy), to jednak „intelekt anioła może być w możliwości wobec tego, co poznaje naturalnym poznaniem; nie zawsze bowiem aktualnie rozważa wszystko, co poznaje naturalnym poznaniem”³⁴. Zauważmy, że w tych fragmentach św. Tomasz nieustannie dodaje, że chodzi o poznanie naturalne, ponieważ właściwe rozumienie tego problemu zależy także od odróżnienia poznania naturalnego i nadprzyrodzonego. Intelekt anioła może być w możliwości w stosunku do prawd objawianych przez Boga, ale z drugiej strony, jeżeli chodzi o poznanie zbawionych aniołów w Chrystusie (Słowie Bożym), to ich intelekt zawsze jest w akcie, gdyż na ciągłym aktualnym widzeniu Boga polega wieczne zbawienie i wieczne szczęście³⁵. W bardzo podobny sposób św. Tomasz przedstawia drugi przypadek, w którym intelekt anioła może być w możliwości. Nie może on poznawać jednocześnie wielu form poznawczych (*species*), a więc jego intelekt może być w akcie tylko odnośnie do tych rzeczy, które obejmuje aktualnie poznawana forma. Nie dotyczy to jednak poznania nadprzyrodzonego w Słowie Bożym, ponieważ za pomocą jednej formy Słowa poznaje on jednocześnie i aktualnie wszystkie rzeczy³⁶.

Zatem rozwiązanie problemu bycia intelektu anioła w możliwości polega nie tylko na precyzyjnym umieszczeniu go między doskonałością intelektu Boga a niedoskonałością poznania ludzkiej duszy, ale także na odróżnieniu poznania naturalnego i nadprzyrodzonego. Tego, jak się wydaje, zabrakło innym współczesnym mu autorom. Święty Tomasz zatem zgadza się ze św. Bonawenturą co do tego, że intelekt anioła musi być w pewnym stopniu w możliwości. Gdyby tak

³² Por. H. GORIS, *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, s. 157n.

³³ *ST*, I, q. 58, a. 1, co.: „[...] intellectus dupliciter est in potentia, uno modo, sicut ante addiscere vel invenire, idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat”.

³⁴ Tamże: „[...] intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat”.

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ *ST*, I, q. 58, a. 2, co.

nie było, nie istniałaby żadna różnica między intelektem Boga i anioła. Jednak, powtórzmy to raz jeszcze, wcale nie oznacza to, że należy przypisywać aniołom władzę określaną jako intelekt możnościowy.

3. ANIOŁOWIE A POZNANIE RZECZY SZCZEGÓŁOWYCH

W tym miejscu dochodzimy do kolejnej kwestii, która także łączy się ściśle z problemem niematerialności anielskiej natury. Jak widzieliśmy wyżej, św. Tomasz precyzuje niedokładność, która wkradła się do rozważań jego poprzedników. Nie potrafili oni w sposób dostateczny wykazać pośredniego charakteru anielskiego poznania, ponieważ, traktując je jako doskonalsze od ludzkiego, twierdzili, że aniołowie mają w doskonalszym stopniu te same władze co ludzka dusza. Dla św. Bonawentury i dla wszystkich hylemorfistów dusza ludzka była także (tak jak aniołowie) złożona z formy i duchowej materii i dlatego takie rozumienie było możliwe. Poza tym traktowali oni duszę ludzką jako samodzielną substancję złączoną z ciałem. Dlatego także w aspekcie swej bytowej struktury była ona taka sama jak anioł. Różnice polegały jedynie na stopniu doskonałości formy. Usunięcie jakiegokolwiek materialności z natury anioła spowodowało, że nie można było już wyjaśniać władz poznawczych substancji oddzielonych przez proste zwiększenie ich możliwości. Otworzyło to jednak dla św. Tomasza możliwość wskazania ich odmiennego charakteru. Większa doskonałość poznania anielskiego wynika teraz z zasadniczej różnicy metafizycznej, co sprawia, że materialne byty nie są w żadnym stopniu konieczne do wyjaśnienia ich poznania.

Wydaje się, że w bardzo podobny sposób traktowano także zagadnienie abstrakcji, z którą związane było poznanie rzeczy szczegółowych. James Collins przypomina, że w zasadzie wszyscy poprzednicy św. Tomasza uważali, iż nawet poznanie duszy ludzkiej jest pewną mieszaniną Augustyńskiej iluminacji z Arystotelesowską abstrakcją³⁷. Aniołowie nie potrzebują iluminacji w poznaniu przyrodzonym, jako że mają formy poznawcze dane im wraz z naturą, abstrakcja jednak wydawała się konieczna, aby móc zapewnić im poznanie rzeczy szczegółowych. Jak słusznie zauważa św. Tomasz, nie można wyjaśniać anielskiego poznania rzeczy szczegółowych w taki sposób, że brakuje mu czegoś, co jest obecne w poznaniu ludzkiej duszy, gdyż inaczej nie można byłoby nazwać tego poznania doskonalszym³⁸. Pełne wyjaśnienie może nastąpić tylko wtedy, kiedy będzie można wykazać, że anioł poznaje rzeczy szczegółowe takimi, jakie one

³⁷Zob. J. COLLINS, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, s. 156.

³⁸Zob. *ST*, I, q. 57, a. 2, co.: „Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconueniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat”.

są w rzeczywistości. Nie wystarczy stwierdzić, że poznaje on rzeczy szczegółowe w powszechnych zasadach, „poznawanie rzeczy szczegółowej w przyczynach powszechnych nie jest bowiem poznawaniem jej samej jako szczegółowej (*ut est singulare*), to jest tak, jak ona jest tu i teraz”³⁹.

Problem ten dostrzega wyraźnie także św. Bonawentura, którego stanowisko w tej kwestii można uznać za typowe. Uważał on, że rozwiązanie tego zagadnienia można uzyskać tylko przez przypisanie anielskiemu poznaniu jakiejś formy abstrakcji. Rozważając to zagadnienie w *Komentarzu do Sentencji*, po stwierdzeniu, że anioł musi mieć intelekt możnościowy, jako że nie jest czystym aktem, dodaje, że ma również intelekt czynny, który ma większą moc niż intelekt złączony z ciałem. A następnie pyta: „Jeżeli intelekt złączony z ciałem potrafi abstrahować i wyciskać formy w intelekcie możnościowym, czyż nie lepiej może to czynić intelekt wolny i oddzielony?”⁴⁰. Mimo tak jednoznacznego stwierdzenia św. Bonawentura nie wyjaśnia dokładnie w dalszym ciągu swoich rozważań, na czym miałyby polegać owa doskonała abstrakcja. Omawia obszernie powody wskazujące, że nie wystarczy, aby poznanie anielskie odbywało się jedynie przez formy wrodzone. Dowodzi, że gatunek (*species*) jako taki jest zawsze jeden i dlatego np. gatunek wyabstrahowany z jednego człowieka może różnić się od gatunku wyabstrahowanego z drugiego tylko liczbą. Zatem w żadnym intelekcie nie może być wielu gatunków człowieka⁴¹. Różnica, którą stanowi liczba, nie wystarczy do tego, aby poznać człowieka jako tego konkretnego człowieka. Poza tym rzeczy szczegółowe w danym gatunku indywidualizują się tylko przez złączenie formy z materią⁴². W końcu stwierdza, że poznanie rzeczy szczegółowych przez aniołów nie da się wyjaśnić nawet za pomocą przekonania, iż mogą oni łączyć ze sobą wrodzone formy. Jeżeli nawet połączy się formę (*species*) człowieka, czasu, koloru itp., to nie daje to i tak poznanie pewnego i odpowiadającego samej rzeczy. Może to nastąpić tylko i wyłącznie, kiedy anioł zwróci się ku rzeczy poznawanej (*ipsum cognoscibile*) i w ten sposób połączy to, co jest w rzeczy (*in re*), z formą, którą ma w sobie (*species in se*). Jego poznanie rzeczy będzie jasne i pewne tylko wtedy, kiedy w sposób pewny przyjmie formę

³⁹Tamże: „[...] quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc”.

⁴⁰*In Sent.*, II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1: „Si ergo alligatus potest abstrahere et possibilis imprimere, quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest?”.

⁴¹Zob. tamże: „nullus intellectus potest habere plures species hominis; sed si habet unam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore”.

⁴²Zob. tamże.

poznawczą⁴³ i, jak się możemy w tym miejscu domyślać, chodzi tutaj o formę wyabstrahowaną z teźże materialnej rzeczy, którą aktualnie poznaje.

Rozwiązanie zaproponowane przez św. Tomasza jest całkowicie odmienne. Stwierdza on jednoznacznie, że anioł nie nabywa form poznawczych od rzeczy. Kluczem argumentacji jest tutaj stwierdzenie, że sposób poznania zależy od sposobu istnienia (*modus essendi*) danej substancji. Niższe substancje duchowe mają istnienie zbliżone do istnienia ciał materialnych i dlatego zdobywają doskonałość poznania intelektualnego przez ciała⁴⁴. Aniołowie, jak podkreśla Akwinata, są nie tylko całkowicie wolni od tego, co cielesne (*a corporibus totaliter absoluti*), ale także istnieją i poznają w sposób niematerialny (*immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes*). Z tej racji zdobywają swoją doskonałość przez wpływ intelektualny, polegający na tym, że wraz z intelektualną naturą otrzymali od Boga formy poznawanych rzeczy⁴⁵. Niezwykle istotne jest w tym fragmencie przesunięcie akcentu. Święty Tomasz twierdzi, że skoro aniołowie otrzymali formy poznawcze wraz z naturą od Boga, to znaczy, iż czerpią treści poznawcze z doskonalszego źródła i dlatego nie ma potrzeby, aby ich poznanie było jeszcze dodatkowo uzupełniane przez poznanie materialnych rzeczy.

Zauważmy, że powyższe stwierdzenia nie do końca jeszcze rozwiązują problem, ponieważ dalej można twierdzić, że owe wrodzone formy poznawcze są ogólne i nie można dzięki nim poznać rzeczy szczegółowych. Święty Tomasz kontynuuje jednak swoje wyjaśnienia, zastanawiając się w odrębnych artykułach, czy aniołowie poznają rzeczy materialne i rzeczy szczegółowe. Akwinata zauważa, że istnieje znacząca różnica między formami poznawczymi, które są w intelekcie człowieka i anioła, ponieważ w obu intelektach istnieją one na inny sposób. Różnica ta bierze się z tego, że anioł nie ma potrzeby abstrahowania form poznawczych z rzeczy. W przypadku człowieka intelekt czynny musi uczynić formy poznawcze aktualnie poznawalnymi przez abstrahowanie ich z rzeczy materialnych, natomiast intelekt anioła poznaje rzeczy materialne

⁴³Tamże: „[...] nisi dirigit aspectum supra ipsum cognoscibile, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se; et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem statim reciperet”.

⁴⁴*ST*, I, q. 55, a. 2, co.: „Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur”.

⁴⁵Tamże: „Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura”.

przez formy, które już są aktualnie poznawalne⁴⁶. Są to więc inne formy poznawcze. W ludzkim intelekcie forma poznawcza nie może się znaleźć inaczej jak właśnie przez oderwanie jej od tego, co materialne (*per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus*), ale taka konieczność nie zachodzi w przypadku poznania anielskiego⁴⁷.

Akwinata jeszcze bardziej uwyrażnia tę różnicę, tłumacząc, na czym polega doskonałość poznania. Im jest ono doskonalsze, tym bardziej jest proste: „Jak człowiek za pomocą różnych władz poznawczych poznaje wszystkie rodzaje rzeczy: intelektem rzeczy uniwersalne i niematerialne, zmysłem zaś rzeczy szczegółowe i cielesne, tak anioł za pomocą jednej intelektualnej władzy poznaje jedno i drugie. Taki bowiem jest porządek rzeczy, że im jakiś byt jest lepszy, tym bardziej jego władza jest ujednolicona i rozciąga się na więcej rzeczy”⁴⁸. Święty Tomasz podaje tutaj bardzo trafny przykład zmysłu wspólnego (*sensus communis*), do którego w poznaniu zmysłowym trafiają dane ze wszystkich zmysłów zewnętrznych. Choć sam ten zmysł nie może widzieć ani słyszeć, jako że jest zmysłem wewnętrznym, to jednak, ponieważ ma dane z różnych zmysłów, jego poznanie jest doskonalsze. Dzięki zmysłowi wspólnemu człowiek nie tylko wie, co to jest rzecz biel (wzrok), a co słodycz (smak), ale także potrafi poznać, jakie są między nimi różnice. Choć więc zmysł wspólny nie wykonuje czynności zmysłów zewnętrznych, to jednak w nim poznanie zmysłowe jest doskonalsze⁴⁹. Akwinata zdaje się sugerować, że w podobny sposób intelekt anioła nie musi wykonywać wszystkich czynności ludzkich władz poznawczych, aby poznać to, co szczegółowe, ponieważ obecne w nim formy poznawcze są doskonalsze i zawierają w sobie wszystkie dane, które człowiek musi dopiero nabyć przez liczne działania swoich władz zmysłowych i intelektualnych.

W dalszej części rozumowania św. Tomasza możemy zobaczyć sposób argumentacji bardzo podobny do tego, jaki widzieliśmy w kwestii rozumienia intelektu anioła. Podczas gdy poprzednicy Akwinaty uważali, że władze intelektualne anioła są takie same jak władze duszy ludzkiej, jednak zwiększone są ich możliwości, on sam postępował raczej drogą odwrotną. Skoro aniołowie są w swojej niematerialnej naturze bardziej podobni do Boga niż do człowieka, to intelekt anioła należało zidentyfikować przez jego relację do doskonalszego poznania

⁴⁶ *ST*, I, q. 57, a. 1, ad 3: „Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo”.

⁴⁷ Zob. *ST*, I, q. 57, a. 2, ad 1.

⁴⁸ Zob. *ST*, I, q. 57, a. 2, co.: „[...] sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalialia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem”.

⁴⁹ Zob. tamże.

Bożego. Dokładnie w ten sam sposób św. Tomasz postępuje, wyjaśniając naturę form poznawczych, które są obecne w anielskim intelekcie. Święty Bonawentura, jak to wyżej widzieliśmy, traktował formy poznawcze w intelekcie anioła na podobieństwo form w intelekcie człowieka i dlatego konsekwentnie odmawiał możliwości poznania rzeczy szczegółowych za ich pomocą. Tymczasem św. Tomasz uważa, że należy rozumieć je raczej przez podobieństwo do doskonałej wiedzy Boga. Jest to zresztą całkowicie zrozumiałe, skoro właśnie Bóg udziela ich w momencie stworzenia samego anioła. Akwinata dowodzi, że to, co pochodzi od Boga w rzeczach, to nie tylko ich ogólna natura, ale także wszystko, co jest w nich szczegółowe. Jest on przecież przyczyną całej substancji, nie tylko jej formy, ale także materii i zarazem wszystkich zasad jej istnienia jako rzeczy jednostkowej. A ponieważ wiedza Boga jest przyczyną rzeczy, to w taki sposób, w jaki jest ich przyczyną, musi On także je poznawać⁵⁰. Skoro więc formy w intelekcie anioła pochodzą od Boga, to muszą być podobne do Jego wiedzy nie tylko odnośnie do treści ogólnych, ale także i w tym, że przez nie jest im dane poznanie rzeczy szczegółowych⁵¹. Widzimy zatem wyraźnie, że rozwiązanie problemu poznania rzeczy szczegółowych jest zapewnione właśnie przez wykazanie podobieństwa wiedzy aniołów do wiedzy Boga, co czyni całkowicie zbędnym przypisywanie im konieczności czerpania treści poznawczych z rzeczy materialnych za pomocą abstrakcji.

PODSUMOWANIE

Jak podkreśla wielu autorów zajmujących się myślą św. Tomasza, jego naturalna angelologia jest miejscem, w którym ogniskują się problemy filozofii bytu⁵². Nowość, jaką okazała się niematerialność anielskiej natury, jak również konsekwentne stosowanie metodologicznego schematu istoty, władzy i działania

⁵⁰ Zob. tamże: „Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est”.

⁵¹ Zob. tamże: „Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unice et simplicis essentiae”.

⁵² Zaznacza to Francis J. Lascoe we wstępie do przygotowanego przez siebie wydania *De substantiis separatis* (zob. *De substantiis separatis. Treatise on Separate Substances: A Latin-English Edition of a Newly-Established Text Based on 12 Mediaeval Manuscripts, with Introduction and Notes*, red. i tłum. F.J. Lescoe, West Hartford: The Messenger Press, 1963, wstęp, s. 2n). Choć jego uwagi i uwagi cytowanych przez niego autorów odnoszą się przede wszystkim do traktatu *O substantiis separatis*, to myślę, że taką tezę można uogólnić do całej angelologii św. Tomasza.

sprawiły, że w świetle ustaleń metafizycznych cała nauka o aniołach zyskała nowy wydźwięk. Zaproponowany przeze mnie klucz rozumienia Tomaszowego traktatu o aniołach z *Summy teologii* z pewnością można zastosować do innych prezentowanych przez św. Tomasza zagadnień, jak choćby przebywanie aniołów w miejscu czy wola aniołów. Wydaje się jednak, że właśnie w przypadku poznania anielskiego widać najlepiej, jak ustalenia odnoszące się do natury pomagają w wyjaśnianiu władz i działań substancji oddzielonych. Jest tak przede wszystkim z powodu różnic, jakie w kwestii przypisywania aniołom intelektu czynnego i poznania przez abstrakcję zachodzą między św. Tomaszem i jemu współczesnymi autorami.

Powyższe rozważania ukazały jednak jeszcze jedną istotną kwestię. Widoczne stało się przesunięcie akcentów, jakie dokonano się w angelologii Akwinaty. Zarówno św. Tomasz, jak i jemu współcześni badacze zdają sobie doskonale sprawę z tego, że prawidłowe ustalenia w zagadnieniach dotyczących aniołów mogą być poczynione tylko wtedy, kiedy w rozważaniach uda się uzyskać równowagę, która należycie ukaże miejsce aniołów między niższymi bytami intelektualnymi, czyli ludźmi, a Bogiem. Jak jednak widzieliśmy, wcale nie jest to łatwym zadaniem. Najprostsza droga to przypisywanie aniołom w stopniu wyższym wszystkich tych cech, które występują w ludzkiej duszy. Jak się wydaje, w taki sposób postępował nie tylko św. Bonawentura, ale także wszyscy autorzy XIII wieku którzy zajmowali się tą problematyką. Dopiero ustalenia dotyczące niematerialności aniołów pozwoliły św. Tomaszowi wykazać, że aniołowie w swojej naturze są bliżsi Bogu niż ludziom. Mają oni z Bogiem wspólne właśnie to, że podobnie do Niego są niematerialni, podczas gdy dusza ludzka jest jedynym przypadkiem bytu poznającego intelektualnie, który jednocześnie jest naturalnie złączony z materią. Dlatego stało się możliwe obranie drogi odwrotnej wskazującej raczej na podobieństwa natury aniołów do natury Boskiej, przy jednoczesnym zachowaniu ich rozumienia jako bytów stworzonych. W moim przekonaniu taki właśnie zabieg pozwolił św. Tomaszowi na dużo bardziej precyzyjne ustalenia na polu angelologii, czego doskonały przykład widzieliśmy w toku niniejszych rozważań.

THE IMMATERIAL CHARACTER OF ANGELIC COGNITION ACCORDING TO SAINT THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

This article concerns two main topics of Saint Thomas' conception of angelic cognition: the problem of angelic intellectual power and angelic knowledge of individual material substances. These problems are concerned with the aspect of the new idea of angelic nature, which, according to Aquinas, is absolutely immaterial. Saint Thomas refuted the hylomorphic claims of his predecessors, in which separate substances are composed of form and intellectual matter, by introducing his metaphysics of the act of being (*ipsum esse*). The composition of the act of being and essence in angelic nature shows the differences between angels and God (who alone is the pure act of being) and between the angels themselves. This makes claims about the presence of intellectual matter in the nature of angels refutable. Aquinas consequently uses the methodological scheme of substance, powers and operations, which he acquired from Pseudo-Dionysius the Areopagite. Therefore, his claims about the nature of angels play an important role in resolving the problems of angelic cognition.

Saint Thomas shows that, in angelic nature, there is no necessity to divide the intellect into passive and active. Angels have only one intellect, which relies only on the innate species given by God at the moment of their creation. These species in the angelic intellect have a different nature than those present in the intellect of man. They are not acquired from material beings through abstraction; thus, an angel does not need to have an active intellect. While Saint Bonaventure, like other thirteenth century scholars, claimed that the species in the angelic intellect are just like the species in the intellect of man, but more perfect, Saint Thomas considers them in their likeness with the perfect knowledge of God. In this way, he is able to explain why they can provide true and exact knowledge about individual material beings. This new perspective in which Aquinas considers angelic knowledge is possible thanks to the previous approach to angelic nature as absolutely immaterial.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, angels, intellect, angelic cognition, immateriality of angels

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, aniołowie, intelekt, poznanie anielskie, niematerialność aniołów