Przegląd Tomistyczny, t. XXVIII (2022), s. 135–153
ISSN 0860-0015
DOI: 10.57630/PT.2544-1000.28.005

Michał Kumorek
Wydział Filozoficzny,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

SCHOLASTYCZNY SPÓR O WIEDZĘ CHRYSTUSA

Wstęp

Jedną z najbardziej żywych współczesnych debat teologicznych jest dyskusja nad wiedzą Chrystusa. Jest kilka powodów jej żywotności. Po pierwsze, kwestia wiedzy Chrystusa dotyczy rdzenia chrześcijańskiej wiary i częściowo zawiera się w pytaniu, jak człowiek zjednoczony w unii hipostatycznej z Bogiem poznawał Jego wolę; skąd wiedział, że jest odwiecznym, wcielonym Logosem oraz jak poznawał swoją zbawczą misję i możliwy sposób jej wypełnienia. Po drugie, kwestia wiedzy Chrystusa, w przeciwieństwie do Jego woli i działania, nigdy nie została zdogmatyzowana, co sprzyja prowadzeniu dyskusji. Po trzecie, trwający od początku XX wieku rozwój nauk o człowieku przyniósł wiele odkryć, wnosząc nowe aspekty do dyskusji nad wiedzą Chrystusa.

Współczesna dyskusja jako jeden z punktów odniesienia przyjmuje najczęściej popularną przez wieki koncepcję trójpodziału wiedzy Chrystusa w Jego ludzkiej naturze przestawioną przez Tomasza z Akwinu w *Summie teologii*. Akwinata przyznał ludzkiej naturze Jezusa wszechwiedzę, na którą składały się wiedza uszczęśliwiającego widzenia, wiedza wlana i wiedza empiryczna. Od czasów popularyzacji nauczania Tomasza w XIII wieku do połowy XX wieku koncepcja ta była przyjmowana w Kościele katolickim niemal na równi z dogmatem. Jednak swoją ostateczną formę tomistyczna koncepcja trójpodziału wiedzy osiągnęła na długiej drodze, której analiza przybliża jej filozoficzne i teologiczne inspiracje oraz recepcję wcześniejszych teorii.

Celem artykułu jest przedstawienie różnorodności koncepcji wiedzy Chrystusa w średniowieczu. Zanim model Tomasza z Akwinu zdominował teologiczną dyskusję nad wiedzą Chrystusa, scholastyczni teologowie rozwijali bardzo ciekawe koncepcje, inspirując się teoriami ojców Kościoła, którzy spierali się

o poznanie Chrystusa tysiąc lat wcześniej. Również koncepcja trójpodziału wiedzy Chrystusa, zanim przybrała ostateczną formę w *Summie teologii*, była wielokrotnie modyfikowana przez Akwinatę. Ta ewolucja myśli Tomasza dotycząca wiedzy Chrystusa zostanie również szczegółowo zaprezentowana. W artykule zostaną uwzględnione różnice pomiędzy szkołą dominikańską i franciszkańską. To właśni teologowie w ramach tych dwóch „szkół" rozwijali i tworzyli najbardziej ciekawe i doniosłe teorie.

Koncepcje wiedzy Chrystusa w początkach scholastyki

W średniowieczu koncepcję relacji między wiedzą ludzką i boską Chrystusa próbowało uporządkować wielu myślicieli, tworzących wielkie syntezy nauk teologicznych i filozoficznych w scholastycznym duchu. Rozważania o wiedzy Chrystusa toczono w ramach zapoczątkowanej przez Piotra Abelarda nowej metody naukowej, dialektyki, którą posługiwali się scholastycy. Przeciwstawiali oni stwierdzenia opowiadające się za wszechwiedzą i niewiedzą Chrystusa oraz wyciągali wnioski w oparciu o tę syntezę. Nawiązywali oni również do myśli ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa[1]. Najbardziej oddziaływającymi argumentami, które wpłynęły na średniowieczne koncepcje wiedzy Chrystusa, okazały się teoria Leoncjusza z Bizancjum, wiążąca grzech i niewiedzę[2], oraz teoria Augustyna, przypisująca Chrystusowi wszechwiedzę wynikającą z *visio beatifica*[3]. Nie bez znaczenia dla kształtowania się średniowiecznej teologii po-

[1] Problem wiedzy Chrystusa w okresie patrystycznym doczekał się wielu opracowań — zob. J. Ternus, *Das Seelen und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III: *Chalkedon heute*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, s. 81–237; R. Moloney, *Approaches to Christ's Knowledge in the Patristic Era*, w: *Studies in Patristic Christology*, red. T. Finan, V. Twomey, Dublin: Four Courts Press, 1998, s. 37–66; J.P. Torrell, *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, „Revue Thomiste", 1 (2001), s. 355–408; S.F. Gaine, *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation and the Vision of God*, London i in.: Bloomsbury T&T Clark, 2015, s. 43–70.

[2] Leoncjusz starał się balansować pomiędzy poglądami nestorian i monofizytów. Bronił on ustaleń Soboru Chalcedońskiego, akcentując rozdział natur w historycznym życiu Chrystusa, odróżniając naturę ludzką od boskiej. Uważał, że wykluczenie grzeszności Jezusa pociąga za sobą wykluczenie jakiejkolwiek niewiedzy (zob. Leontius of Byzantium, *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*, III, 33, w: *Complete Works*, ed. B.E. Daley, Oxford: Oxford University Press, 2017, Oxford Early Christian Texts, s. 433–434). Więcej na temat wiedzy Chrystusa w teologii Leoncjusza — zob. R. Moloney, *Approaches to Christ's Knowledge in the Patristic Era,* s. 60–61; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, tłum. J. Cawte, P. Allen, Louisville: Mowbray, 1995, s. 493–502).

[3] Mimo że Augustyn nie stworzył całościowej koncepcji wiedzy Chrystusa, to nie dopuszczał niewiedzy we Wcielonym Słowie. Uważał on, że wszelka niewiedza Chrystusa była tylko pozorna i miała być zamierzoną przyczyną niewiedzy uczniów, którzy nie powinni wiedzieć o dniu

zostały również idee Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu rozwinięte później przez Jana Damasceńskiego, który wskazywał na człowieczeństwo Jezusa jako narzędzie Jego boskiej natury[4].

Anzelm z Canterbury w dziele z końca XI wieku *Cur Deus homo* podejmującym tematykę odkupienia człowieka w optyce zadośćuczynienia, twierdził, że ludzka natura nie była obciążona niewiedzą przed pierwszym grzechem. Dlatego Chrystus wolny od grzechu pierworodnego musiał być wszechwiedzący w swojej ludzkiej naturze i był zdolny bezbłędnie rozróżniać dobro od zła[5]. Mimo że był On według Anzelma wszechwiedzący przez całe swoje życie, to nie ukazywał tego podczas swojego dzieciństwa. Ponadto wszechwiedza była według benedyktyna użyteczna dla Chrystusa w prowadzeniu jego misji zbawczej[6].

Kwestię wiedzy Chrystusa spróbował uporządkować w pierwszej połowie XII wieku Hugon ze szkoły Świętego Wiktora. W traktacie *O mądrości duszy Chrystusa* starał się rozwiązać aporię pomiędzy wszechwiedzą a stworzoną duszą Chrystusa. Zauważył, że jeśli Jezus posiadałby wszechwiedzę Ojca, to Jego stworzona dusza byłaby równa niestworzonej istocie Boga. Starając się rozwiązać ten paradoks, Hugon stwierdził, że dusza ludzka Chrystusa nie może być równa nieskończoności istoty Boga, a nawet z nią porównywalna, co nie oznacza, że jej mądrość nie mogłaby być równa mądrości Ojca. Pomocnym w tym stwierdzeniu jest analiza znaczenia „bycia mądrym". Hugon podkreślał rozróżnienie na bycie mądrym mądrością Boga oraz bycie mądrym dzięki otrzymanej mądrości od Boga, która przysługuje wszystkim stworzeniom w różnym stopniu. Stworzona dusza Chrystusa nie jest według Hugona ani mądrością Bożą, ani nie uczestniczy w niej jak inne stworzenia, ale jest z nią zjednoczona w unii hipostatycznej. To zjednoczenie, w którym Słowo mieszka w duszy Chrystusa, sprawia, że mądrość Boga jest zjednoczona z duszą Chrystusa i udziela jej

---

sądu. Jednocześnie według Augustyna wskazywanie przez Syna na Ojca jako posiadającego wiedzę o dniu sądu było środkiem do ukazania przez Chrystusa prawdziwej przyczyny swojej wiedzy, jaką był właśnie Ojciec (zob. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, c. 22, nr 34, red. D. Weber, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, CSEL, 91, s. 102–104). Augustyn jako pierwszy z teologów zaproponował bezpośrednie widzenie Ojca przez Chrystusa, które w przeciwieństwie do innych ludzi nie mogło być najpierw częściowe, by dopiero na końcu uzyskać pełnię — zob. R. Moloney, *Approaches to Christ's Knowledge in the Patristic Era*, s. 48–51.

[4] Zob. T.J. White, *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Chrystology*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2015 (Thomistic Ressourcement Series, 5), s. 252–253.

[5] Zob. M. McCord Adams, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology (The Aquinas Lecture 1999)*, Milwaukee: Marquette University Press, 1999, s. 13–17.

[6] Zob. S.F. Gaine, *Did the Saviour See the Father?*, s. 17.

łaski wszechwiedzy. Pomimo tej wszechwiedzy stworzona dusza Chrystusa nie dorównuje Stwórcy[7].

Kwestię wiedzy Chrystusa obszernie poruszył Piotr Lombard w napisanych w połowie XII wieku *Czterech księgach sentencji* będących pierwszą wielką średniowieczną syntezą teologii, która na długie lata stała się również podstawowym jej podręcznikiem[8]. W dystynkcji XIII Piotr Lombard wyróżnił dwojaką wiedzę Chrystusa: zrodzoną (*sapientia genita*) oraz stworzoną (*sapientia creata*), a następnie wyjaśnił, że Jezus wiedzą stworzoną wiedział to wszystko co Bóg, dzięki darowi darmowej mądrości. Na zarzuty przeciwników wszechwiedzy Chrystusa, w tym na pogląd Waltera z Mortagne, który uważał, że stworzenie w niczym nie dorównuje Stwórcy, a więc nie posiada tej wiedzy co Bóg, Piotr Lombard odpowiedział, że chociaż dusza Chrystusa jako stworzona rzeczywiście nie dorównuje Bogu, to dzięki zjednoczeniu z Bogiem i mądrości darmo danej wie to wszystko co Ojciec, choć nie tak jasno i przejrzyście[9]. Swoją argumentację Magister sententiarum poparł cytatami z Pisma Świętego, twierdząc, że Jezus znał Ojca dzięki bezmiernemu darowi Ducha Świętego, który przenika głębokości Ojca[10]. Za bardzo podobną teorią wiedzy Chrystusa opowiedział się Wilhelm z Auxerre w *Summa aurea* napisanej w latach dwudziestych XIII wieku. Wyróżnił on dwojaką wiedzę Chrystusa: niestworzoną, która odpowiadała wiedzy boskiej, oraz odpowiednią dla ludzkiej natury wiedzę stworzoną. Jednakże Wilhelm bez analizy relacji pomiędzy tymi rodzajami wiedzy stwierdził, że Jezus dzięki niezmierzonemu darowi Ducha Świętego już od momentu poczęcia posiadał wiedzę równą wiedzy Ojca, choć nie tak przejrzystą. Wilhelm uważał, że wersety dotyczące wzrostu Jezusa „w mądrości, w latach i w łasce" (Łk 2,52) dotyczą Jego postępu fizycznego, a nie wszystkowiedzącej duszy Chrystusa[11].

Wyróżniającą się na tle wczesnych scholastycznych koncepcji teorię przedstawił Ryszard ze szkoły Świętego Wiktora, proponując koncepcję rozwoju wiedzy nabytej, którą Chrystus zdobywał wraz z doświadczeniem. Ryszard opisywał postępy wiedzy Chrystusa na przykładzie spożywania pokarmu, który pozwolił

---

[7] Zob. L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ according to the Theologians of the 12th and 13th centuries*, Romae: Angelicum, 1957, s. 11–12.

[8] Zob. M. Zdanek, *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton–Instytut Historii PAN, 2005, s. 28.

[9] Zob. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, III Sent., d. 13, d. 14, n. 1, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Rome – Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1971–1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5).

[10] Piotr Lombard zauważył, że mimo wszechwiedzy dusza Chrystusa nie była wszechmocna. Według Magistra dusza ludzka jest pojemna i naturalnie zdolna przyjąć wiedzę bez miary w przeciwieństwie do wszechmocy, która z natury przynależy Bogu — zob. tamże, III Sent., d. 14, n. 2.

[11] Zob. Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea*, l. III, tr. V, red. J. Ribaillire, Paris – Grottaferrata: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

Mu na poznanie tego, czym jest głód i jego zaspokojenie. Podobnie doświadczenie cierpienia Chrystusa pozwoliło Mu na poznanie wartości litości i współczucia dla człowieka. Koncepcji całkowitej wszechwiedzy Chrystusa sprzeciwiali się również Robert z Melun oraz Gandulf z Bolonii, postulując względną wszechwiedzę Chrystusa, ale ich nauczanie nie znalazło większego oddźwięku w teologii scholastycznej[12].

Szkoła franciszkańska i koncepcja wiedzy Chrystusa w myśli Bonawentury

Aleksander z Hales, pierwszy franciszkański wykładowca na Uniwersytecie Paryskim, rozróżniał w swojej *Summie* sześć rodzajów wiedzy Chrystusa, w tym dwa rodzaje wiedzy doświadczalnej, które w Jego ludzkiej naturze były doskonałe[13]. Kolejny z franciszkańskich mistrzów uniwersytecie w Paryżu i nauczyciel Bonawentury, Odo Rigaldi ograniczył koncepcję sześciu rodzajów wiedzy Aleksandra z Hales do pięciu i stwierdził, że wzrost Chrystusa w mądrości miał na celu ukazanie Jego ludzkiej natury[14].

Bonawentura w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* podążył za myślą Magistra, rozróżniając wiedzę niestworzoną i stworzoną Chrystusa oraz dzieląc tę drugą na wiedzę w Słowie będącą uszczęśliwiającym widzeniem (*cognitio glorie*), wiedzę wlaną, pochodzącą ze Słowa (*cognitio gratiae gratis datae*) oraz wiedzę zdobywaną doświadczalnie. Wiedzę wlaną Chrystus posiadał od momentu poczęcia i obejmował nią wszystkie rzeczy *in omnimoda plenitudine*. Została Mu ona udzielona na mocy łaski, podobnie jak wiedza przekazywana aniołom lub Adamowi w raju. Bonawentura w swoich rozważaniach zakładał doskonałość wyższej i niższej części duszy Chrystusa odnoszących się do stanu chwały i stanu wędrowca, które obejmowały kolejno stany niewinności i upadłej natury. W tym kontekście Chrystus posiadał poprzez analogię wiedzę o Bożej chwale

[12] Zob. L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ according to the Theologians of the 12th and 13th centuries*, s. 16–17.

[13] Według Aleksandra z Hales są to następujące rodzaje wiedzy: przynależna boskiej naturze Chrystusa wiedza niestworzona, przynależna osobie Chrystusa od momentu wcielenia wiedza będąca łaską unii hipostatycznej, wiedza będąca efektem widzenia wszystkich rzeczy w Słowie, wiedza wlana duszy przynależna ludzkiej naturze przed grzechem pierworodnym, wiedza doświadczalna przynależna ludzkiej naturze po grzechu oraz doświadczalna wiedza o indywidualnych przedmiotach poznawanych w czasie — zob. Alexander Halensis, *Quaestiones disputate «antequam esset frater»*, q. 42, disp. 16, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, t. 20). Więcej o koncepcji wiedzy Chrystusa według Aleksandra z Halles zob. S.F. Gaine, *Did the Saviour See the Father?*, s. 124–125.

[14] Odo Rigaldi rezygnuje z wiedzy Chrystusa zgodnej z hipotetyczną naturą narażoną na grzech (zob. L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge*, s. 43–45).

pochodzącej z uszczęśliwiającego widzenia i odpowiadającej wyższej części duszy, wiedzę wlaną odpowiadającą stanowi bezgrzesznej natury oraz wiedzę pochodzącą z ludzkiego doświadczenia, która odpowiadała upadłej naturze ludzkiej. Dlatego według franciszkanina Chrystus poznawał rzeczy potrójnym sposobem: w Słowie, w stworzonym intelekcie i w ich właściwym rodzaju[15]. Ciekawą teorię Bonawentura zbudował wokół wiedzy doświadczalnej Chrystusa. Mimo że według franciszkanina wiedza Chrystusa nie poszerzała się, gdyż wiedział wszystko od momentu poczęcia, to jednak czynił postępy w poznaniu empirycznym[16]. Podkreśla on w swoim *Komentarzu*, że zmysł zewnętrzny Chrystusa doznawał ruchu, doświadczając innych rzeczy. Dlatego Chrystus czynił postępy w wiedzy eksperymentalnej, która jednak różniła się od wiedzy pozostałych ludzi tym, że nie umożliwiała poznania czegokolwiek nowego ze względu na znajomość wszystkiego przy pomocy wiedzy wlanej znajdującej się uprzednio w intelekcie. Bonawentura uważał, że Chrystus przyjął całą naszą naturę, a więc i zdolność zdobywania wiedzy poprzez abstrakcję bez posługiwania się zmysłami. Aczkolwiek podkreślał on, że to właśnie doznania zmysłowe budziły intelekt Jezusa do zdobywania dalszej wiedzy w wyniku abstrakcji i do intelektualnej oceny tego, co doznawały zmysły.

Swoją rozbudowaną koncepcję wiedzy Bonawentura opisał w *Kwestiach dyskutowanych o wiedzy Chrystusa*, modyfikując teorie wiedzy przynależnej Chrystusowi zaproponowane przez Hugona ze Świętego Wiktora i Augustyna[17].

---

[15] Zob. Bonaventurae, *Commentarius in tertium librum SententiarumPetri Lombardi* q. 15, a. 2, ad 1, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887 (Opera Omnia, t. 3).

[16] Bonawentura starał się pogodzić sprzeczne opinie patrystycznych autorytetów opowiadające się z jednej strony za wszechwiedzą Jezusa, a z drugiej za pełnym Jego człowieczeństwem. Franciszkanin z jednej strony aprobował twierdzenia Bedy Czcigodnego, który podkreślał, że Chrystus nie zdobywał wiedzy, tylko ujawniał ją stopniowo przed uczniami, oraz Jana Damasceńskiego argumentującego, że postęp w rzeczywistej wiedzy Chrystusa naruszyłby równowagę unii hipostatycznej. Z drugiej strony franciszkanin chciał zaakceptować pełnię człowieczeństwa ludzkiej natury wraz z jej zdolnością poznania zmysłowego — zob. tamże, q. 15, a. 1.

[17] Prof. Mikołaj Olszewski zwraca uwagę na powiązanie koncepcji wiedzy Chrystusa Bonawentury z neoplatońską epistemologią. W tym modelu poza światem zewnętrznych bytów istnieje również świat idei, wiecznych zasad, który wpływa na pewność poznania człowieka. Bonawentura odrzucał interpretację Augustyna, według której pewne poznanie człowieka zachodzi tylko w oparciu o idee. Odrzucał on również interpretację przeciwną, według której poznanie zachodzi tylko w oparciu o zewnętrzny świat doświadczalny zmysłowo. Franciszkanin podkreślał, że w dającym człowiekowi pewność poznaniu udział bierze zarówno świat niezmiennych idei, jak i zmieniający się świat przedmiotów zewnętrznych. Poznanie to według Bonawentury zachodzi w rozumie człowieka dzięki władzy niższej odpowiedzialnej za poznawanie świata zewnętrznego i władzy wyższej, która będąc obrazem Boga, umożliwia poznawanie świata idei. Bonawentura w opozycji do Augustyna dowartościowywał rozum niższy człowieka, zauważając, że poznanie musi zacząć się właśnie od empirycznego poznawania zmysłami rzeczywistości. Dopiero

Franciszkanin za Augustynem i Pseudo-Dionizym rozróżniał niestworzoną, boską wiedzę, którą Chrystusa posiada jako Słowo, oraz wiedzę stworzoną przynależną Jego ludzkiej naturze. Bonawentura, by wyjaśnić, jak wiedza stworzona i niestworzona współpracowały w osobie Chrystusa, używał analogii ze swojej teorii poznania. Podobnie jak rozum wyższy człowieka poznający świat idei nadaje pewność pierwszemu w poznawaniu rozumowi niższemu mającemu kontakt ze światem przedmiotów zewnętrznych, tak mądrość niestworzona Chrystusa nadaje pewność Jego mądrości stworzonej, która została ukształtowana jako pierwsza, by móc przyjąć dopiero następnie mądrość boską. Bonawentura podkreśla, że Chrystus musiał najpierw doświadczać rzeczywistości zmysłowej świata zewnętrznego. To doświadczenie w wyniku współpracy niższej i wyższej części duszy uruchamiało dostęp do świata wiecznych idei wzbogacających i potwierdzających wiedzę zmysłową. Jednocześnie nieskończoność boskiej natury sprawiała, że Jezus w ludzkiej naturze, mając dostęp do widzenia Słowa (siebie w boskiej naturze), nie pojmował w pełni wiedzy płynącej z tego widzenia[18].

Bonawentura podkreślał, że wiedza boska Chrystusa jest jednocześnie wiedzą Boga i dzieli się na trzy kategorie wiedzy różniące się nie rodzajem poznania, ale formą. Pierwszym rodzajem wiedzy Bóg zna wszystkie rzeczy przez siebie stworzone, drugim wszystkie stworzenia i zło, a trzecim wszystkie byty

---

następnie rozum wyższy, poznając wieczne zasady, nadaje rozumowi niższemu pewność poznania. Bonawentura zwracał uwagę na spektrum różnych możliwości kształtowania się relacji pomiędzy władzą niższą i wyższą człowieka, w zależności od jego stanów, pośród których wyróżniał stan rajskiej szczęśliwości, życie doczesne po upadku człowieka i stan zbawionych zjednoczonych w Chrystusie. Franciszkanin wskazywał, że człowiek w stanie pierwotnej szczęśliwości poznawał świat idei tylko częściowo, ale za to w sposób bezpośredni, bez zagadek. Obecnie, w stanie po grzechu, człowiek również poznaje rzeczywistość idei tylko częściowo, ale już nie bezpośrednio. Świat ten jest poznawany przez niego przez zagadki. Jednocześnie człowiek upadły poznaje rozumem niższym bezpośrednio i w pełni świat bytów zewnętrznych, stworzonych przez Boga. Natomiast człowiek zbawiony i zjednoczony z Bogiem poznaje oba światy bezpośrednio i w pełni. Franciszkanin przedstawiał również trzy formy, w jakich człowiek po upadku może poznawać świat idei. W pierwszej z nich człowiek może uczynić z nich zasady swojego poznania, w drugiej obcować z nimi trwale, a w trzeciej ujawniają się one poprzez prorockie objawienie bardziej bezpośrednio z pominięciem poznania empirycznego, co bardziej przypomina mistyczne uniesienie i zapowiada bezpośrednie poznanie w stanie jedności z Bogiem — zob. M. Olszewski, *Wprowadzenie*, w: Bonawentura, *O wiedzy Chrystusa, O tajemnicy Trójcy*, tłum. M. Olszewski, Kęty: Antyk, 2006, s. 13–22; Bonaventurae, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891 (Opera Omnia, t. 5).

[18] Do koncepcji Bonawentury nawiązywał Engelbert Gutwenger, twierdząc, że w uszczęśliwiającym widzeniu Chrystus nie otrzymywał pełni wiedzy. Zaproponował on wiedzę Chrystusa pochodzącą z *visio immediata non beata*, uważając, że nieskończoność i prostota Boga z jednej strony, a skończoność ludzkiej natury Chrystusa z drugiej uniemożliwiały Mu uzyskanie pełni wiedzy — zob. E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi: Eine dogmatische Studie*, Innsbruck: Rauch, 1960, s. 131–153.

możliwe oraz siebie samego. Franciszkanin zaznacza, że wszystkie możliwe byty, które nigdy nie zaistnieją, są myślami Boga[19]. Skończona i stworzona dusza Jezusa, łącząc się ze Słowem, pojmowała według franciszkanina to, co skończone, czyli dwa pierwsze rodzaje wiedzy boskiej, nie pojmując nieskończonej ilości bytów możliwych oraz samego Boga[20]. Pomimo widzenia Boga, Chrystus nie pojmował Jego nieskończonej pełni. Jednakże Bonawentura dopuszczał w pewnych momentach dostęp Chrystusa do wiedzy o bytach możliwych na zasadzie *excessus*, tzw. łaski wykraczającej. Łaska ta według franciszkanina jest udzielana wtedy, gdy przedmiot poznania wykracza poza zdolności poznania człowieka, który zostaje ogarnięty i pociągnięty przez to, co transcendentalne. Poznanie to nie korzysta ze zdolności empirycznych człowieka i ma dużo wspólnego ze stanami mistycznymi lub poznaniem zbawionych, które zaspokaja wszelkie dążenia człowieka[21]. Tak i dusza Chrystusa według franciszkanina doświadczała tych stanów, a jako że była najdoskonalszym stworzeniem, poznanie jej przynależne było doskonalsze niż dane duszom innych ludzi[22].

Duns Szkot usystematyzował franciszkańską teologię w końcu XIII wieku oraz rozwinął własną koncepcję wiedzy Chrystusa, rozróżniając wiedzę widzenia Słowa (*visio beatifica*), wiedzę rzeczy widzianych w Słowie oraz doskonałą wiedzę nabytą, którą dzielił na abstrakcyjną i intuicyjną. Wiedza abstrakcyjna pochodziła według Szkota z idei w umyśle i obejmowała wewnętrzną rzeczywistość poznającego Chrystusa, natomiast wiedza intuicyjna pochodziła ze zmysłów i obejmowała wszystkie przedmioty w konkretnej rzeczywistości[23]. Natomiast wiedza pochodząca z *visio beatifica*, mimo że była według franciszkanina praktycznie nieograniczona i wychodziła nawet poza to, co przypisywał jej

---

[19] Zob. Bonaventurae, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 1.

[20] Zob. tamże, q. 6, 7.

[21] W kontekście dążenia władz duszy, intelektu i woli do nieskończonego dobra Bonawentura wskazywał sześć dróg, na których może się to dokonywać. Pierwszą z nich jest wiara będąca najmniej doskonałym sposobem pielgrzymki człowieka. Drugim i trzecim sposobem są rozumowanie i oddawanie czci, charakterystyczne dla postępów dokonywanych na drodze pielgrzymki. Czwartym i piątym sposobem są oglądanie i przekraczanie, które towarzyszyć będą ludziom w niebie. Szóstym, najdoskonalszym sposobem jest pojmowanie przynależne Trójcy Świętej. Czwarty i piąty sposób poznawania, czyli oglądanie i przekraczanie mogą być też przez Boga udzielone ludziom pielgrzymującym, którzy w ten sposób doznają łaski oglądania rzeczy niemożliwych do poznania za pomocą naturalnych zdolności człowieka żyjącego na ziemi — zob. tamże, q. 6.

[22] Więcej o wiedzy Chrystusa w koncepcji Bonawentury — zob. T. Scarpelli, V. Arlington, *Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in De Scientia Christi*, „Franciscan Studies", 1 (2007), s. 63–86; A. Bugnolo, *The Beatific Vision of Christ according to the doctrine of St. Bonaventure of Bagnoregio handed down in his Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, „De Medio Aevo", 2 (2014), s. 151–174.

[23] Zob. L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ*, s. 51–57.

Akwinata, to jednocześnie podlegała ograniczeniom. Według Szkota Chrystus nie mógł przywoływać jej w jednym akcie, tylko czerpał z niej w pojedynczych, ograniczonych aktach jak z wielkiego zasobu wiedzy[24].

Szkoła dominikańska i trójpodział wiedzy Chrystusa według Tomasza z Akwinu

Twórcą najbardziej wpływowej koncepcji trójpodziału wiedzy Chrystusa w średniowieczu był Tomasz z Akwinu. W swoich rozważaniach nad poznawaniem rzeczywistości przez Chrystusa czerpał on z teologii ojców Kościoła, zwłaszcza z pism Ambrożego i Jana Damasceńskiego, nawiązywał do średniowiecznych *Czterech ksiąg sentencji Piotra Lombarda* oraz inspirował się pismami swoich zakonnych braci poprzedzających go na Uniwersytecie Paryskim. Roland z Cremony, pierwszy dominikański profesor na paryskiej uczelni, w *Summie* napisanej w początku lat trzydziestych XIII wieku nawiązywał do rozwiązań Wilhelma z Auxerre, twierdząc, że Chrystus, podobnie jak posiadał wolę boską i ludzką, tak też posiadał wiedzę niestworzoną i stworzoną, wiedząc wszystko od momentu poczęcia. Argumentował, że dusza Chrystusa od pierwszej chwili wcielenia była zjednoczona ze Słowem i nie miała żadnych przeszkód, które uniemożliwiałyby jej widzenie Boga, a wnioskowanie o duchowym rozwoju duszy Chrystusa na podstawie wzrostu Jego ciała uważał za błędne. Według Rolanda Chrystus poznawał wszystko to, co wiedział Ojciec, dzięki otrzymanej pełni darów Ducha Świętego[25]. Następca Rolanda, Hugo z Saint-Cher, zaprzeczając poglądowi Piotra Lombarda, uważał, że wiedza Chrystusa wzrastała nie tylko pozornie w doświadczeniu innych ludzi, ale również realnie w Nim samym. Uważał on, że Chrystus poszerzał swoją wiedzę w akcie nie poprzez obserwację zmysłową, ale dzięki rozumowemu doświadczeniu[26]. Ryszard Fishacre, następca Rogera Bacona na Uniwersytecie Oksfordzkim, rozróżnił za Augustynem wiedzę poranną i wieczorną Chrystusa, przypisując jej pewien rodzaj postępu w zakresie pojmowania przedmiotów odnoszących się do podrzędnych zdolności zmysłowych odpowiednich duszy człowieka. Kolejny dominikanin na paryskim uniwersytecie, Guerric z Saint-Quentin, potwierdzał, że

[24] Zob. S.F. Gaine, *Did the Saviour See the Father?*, s. 137. W kontekście rozważań nad wszechwiedzą płynącą z *visio beatifica* pojawia się dyskusja nad możliwością odstąpienia od oglądania Boga przez człowieka oraz różnic w pojmowaniu wolnej woli w myśli Dunsa Szkota i Tomasza z Akwinu. W wymiarze rozważań chrystologicznych, problem ten można odnieść również do Jezusa. Więcej w tym temacie — zob. S.F. Gaine, *Will there be Free Will in Heaven?: Freedom, Impeccability and Beatitude*, London – New York: T&T Clark, 2003.

[25] Zob. Rolandus Cremonensis, *Summa*, III, c. XXXIV, 1, 4, 10, red. A. Cortesi, Bergomensiae 1962 (Monumenta Bergomensia, t. 7).

[26] Zob. L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ*, s. 18–20.

Chrystus posiadał wszechwiedzę od samego początku dzięki łasce zrozumienia i unii hipostatycznej, ale jednocześnie zaprzeczał posiadaniu przez Chrystusa anielskiej wiedzy wieczornej. Za Hugonem z Saint-Cher zaproponował wzrost doświadczalnej wiedzy Chrystusa w akcie, mimo że była ona Mu już znana wcześniej dzięki innym sposobom poznania[27].

Albert Wielki, nauczyciel Tomasza z Akwinu, podjął problematykę wiedzy Chrystusa w traktacie *O wcieleniu* oraz w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*. W *Komentarzu do Sentencji* Albert zastanawiał się, czy wiedza duszy Chrystusa jest podobna do wiedzy boskiej, i wskazywał, że brak wewnętrznej różnicy między *scientia approbationis*, która jest wiedzą wyłącznie dóbr, *scientia visionis* zawierającą wiedzę o wszystkich rzeczach w Bogu oraz wiedzą prostego wejrzenia, *scientia simplicis intelligentiae*, mającą za przedmiot to, co w jakikolwiek sposób istnieje, zarówno indywidualnie, jak i w potencji[28]. W napisanym przed 1246 roku traktacie *O stworzeniu* Albert zaproponował rozbudowany podział wiedzy Chrystusa, w którym wiązał sposób istnienia z rodzajem wiedzy. Wyróżniał on wiedzę niestworzoną oraz wiedzę stworzoną. Tę pierwszą dominikanin dzielił na wiedzę boską (*cognitio divina*) i wiedzę widzenia wszystkich rzeczy w Słowie (*cognitio comprehensoris*). Natomiast w wiedzy stworzonej rozróżniał wiedzę wędrowca (*cognitio viatoris*) oraz wiedzę ludzką (*cognitio hominis*). Wiedzę widzenia wszystkich rzeczy w Słowie Albert przyrównywał do wiedzy, którą aniołowie poznają rzeczy w swoim intelekcie dzięki wlanym formom, oraz do wiedzy błogosławionych, widzących w Słowie wszystko, co jest źródłem ich szczęścia[29].

---

[27] Zob. tamże, s. 21–22.

[28] Zob. Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, d. XIV, a. I, ad. 1, red. A. Borgnet, Parisiis: Bibliopolam Editorem, 1894.

[29] Zob. tenże, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 3, red. A. Ohlmeyer, W. Kübel, I. Backes, Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 1958 (Opera Omnia, t. 26). Wiedza płynąca z widzenia wszystkich rzeczy w Słowie (*cognitio comprehensoris*) będąca wiedzą widzących Boga twarzą w twarz jest według Alberta najdoskonalszym źródłem poznania, jaki jest możliwy dla ludzkiego umysłu. Oznacza ono poznanie Boga przez Jego istotę i wymaga zapośredniczenia łaski i pośrednika, którym jest sam Bóg. Natomiast wiedza *cognitio viatoris* według Alberta obejmuje wiedzę właściwą Adamowi przed grzechem pierworodnym, która rozciągała się na wszystkie rzeczy naturalne, oraz typową wiedzę opartą na doświadczeniu. Ta ludzka wiedza oparta na doświadczeniu (*cognitio hominis*) była według dominikanina wiedzą, w której następował postęp i dzięki której Chrystus poznawał zmysłowo to, co już wiedział inaczej. Albert rozróżniał przejrzystość każdej wiedzy Chrystusa, przyjmując zasadę względności klarowności poznawczej będącej zmienną zależną od zdolności podmiotu zdolnego do uchwycenia znanego przedmiotu (zob. tamże, tr. IV, q. 1, a. 1). Więcej o wiedzy Chrystusa w myśli Alberta — zob. M. Führer, *Albert the Great and Mystical Epistemology*, w: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, red. I.M. Resnick, Leiden – Boston: Brill, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 38), s. 152; L.S. Vaughan, *The Acquired Knowledge of Christ*, s. 84–98.

Poglądy poprzedzających Tomasza z Akwinu teologów były mu w dużej części znane i zainspirowały go do stworzenia własnej koncepcji wiedzy Chrystusa. Jednakże przed ostatecznym jej sformułowaniem w *Summie*, poglądy dominikanina ewoluowały. W III tomie *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* Akwinata po raz pierwszy podał podział wiedzy Chrystusa, rozróżniając *scientia divina*, *scientia comprehensoris* oraz *scientia hominis in solis naturalibus*[30]. *Scientia comprehensoris* była według Tomasza wiedzą umożliwiającą Chrystusowi poznawanie wszystkich rzeczy i swoją boską naturę w Słowie, a więc ma ona więcej wspólnego z wiedzą wlaną niż sposobem poznania właściwym człowiekowi[31]. Tomasz w III tomie *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* argumentował, że dusza Chrystusa była w stanie poznać wszystkie rzeczy w Słowie dzięki jej potencjalności do poznania wszystkiego, co epistemicznie dostępne[32]. Z kolei dzięki *scientia hominis in solis naturalibus* Jezus poznawał rzeczy same w sobie dzięki najczystszym zdolnościom człowieka[33]. Tomasz zaznaczał jednak, że według tej zwykłej wiedzy, działającej na zasadzie tworzenia podobieństwa rzeczy w intelekcie, Jezus nie poznawał tego wszystkiego, co znał już dzięki *scientia comprehensoris* od momentu poczęcia[34].

W *Kompendium teologii* oraz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Tomasz zaczyna zakreślać nowy, klasyczny trójpodział wiedzy Chrystusa; swoją ostateczną formę znajdzie on w *Summie teologii*. We wszystkich tych dziełach Tomasz utrzymywał podstawowy podział na niestworzoną wiedzę boską (*scientia increata*, *scientia divina*) oraz wiedzę stworzoną (*scienca creata*). W ramach tego rozróżnienia Akwinata w różny sposób definiował trójpodział wiedzy, na który składa się widzenie Boga (*visio beatifica*, *visio Dei*), wiedza wlana (*scientia infusa*)

---

[30] Zob. Thomae de Aquino, *In III Sent.*, d. 14, a. 1, qc. 5 (Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3, red. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1956). Podział wiedzy Chrystusa Tomasz wiązał z dwoma rozróżnianymi w Chrystusie naturami, a nie z osobą (zob. tamże, d. 14, a. 1, qc. 1). Dlatego wiedza boska (*scientia divina*) odpowiadała według Tomasza boskiej naturze Chrystusa, podczas gdy pewien rodzaj wiedzy będącej widzeniem Słowa (*scientia comprehensoris*) oraz wiedza będąca własnością czystej ludzkiej natury (*scientia hominis in solis naturalibus*) odpowiadały ludzkiej naturze Chrystusa.

[31] Zob. A. Murray, *Intentional Species and the Identity between Knower and Known According to Thomae Aquinatis*, Sydney: Catholic Institute of Sydney, 2013, s. 20–21.

[32] Chrystus według Tomasza w widzeniu Słowa poznawał wszystkie rzeczy jako jedno, którym jest samo Słowo (zob. Thomae de Aquino, *In III Sent.*, d. 14, a. 2, qc. 4). Słowo będące Bogiem było też rodzajem pośrednika w przekazywaniu duszy Chrystusa wiedzy o wszystkich rzeczach i samym sobie — zob. tamże, d. 14, a. 2, qc. 2.

[33] Zob. tamże, d. 14, a. 3, qc. 1.

[34] Tomasz przyznawał, że praktyczne doświadczenie Chrystusa dodaje empiryczną pewność (*certitudo experimentalis*) do zasobu wiedzy, który Chrystus otrzymał w *scientia comprehensoris*, i stwierdzał, że Chrystus każdego dnia otrzymywał praktyczne potwierdzenia rzeczy dające „większość pewność" — zob. tamże, d. 14, a. 3, qc. 5.

i jakiś rodzaj wiedzy doświadczalnej[35]. Według Tomasza dzięki widzeniu Boga (*visio beatifica*) dusza Chrystusa poznaje Go w najdoskonalszy dla stworzenia, lecz wciąż ograniczony sposób, gdyż, jako skończona i stworzona, nie może objąć tego, co niestworzone i nieskończone[36]. Dusza Chrystusa, widząc istotę Boga, poznaje również wszystkie rzeczy uczynione przez Niego w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, więc jest ona wszechwiedząca[37]. Akwinata twierdzi, że *visio beatifica* istniała w ludzkiej duszy Chrystusa od samego początku jako poznanie intelektualne, co różniło ją od innych ludzkich dusz[38]. Mogły one czasem też spoglądać na Boga, lecz tylko dzięki jakiemuś chwilowemu światłu czy porwaniu, co było zaledwie doznaniem, a nie jakością duszy, jak w przypadku Chrystusa[39]. Tomasz dookreśla możliwości poznawcze Chrystusa, który — dzięki *visio beatifica* — poznaje nie tylko skończoną liczbę wszystkich bytów

[35] Zaproponowaną w *Komentarzu do Sentencji* wiedzę widzenia Słowa przez Chrystusa (*scientia comprehensoris*) Tomasz w późniejszych dziełach zastąpił widzeniem Boga (*visio beatifica*, *visio Dei*) oraz wiedzą wlaną (*scientia infusa*) — zob. Thomae de Aquino, *Comp. th.*, I, c. 213 (Thomae de Aquino,*Compendium theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Editori di San Tommaso, 1979, Opera Omnia, t. 42).

[36] Zob. tenże, *ST*, III, q. 10, a. 1, corp; a. 2, ad. 2, 3 (Thomae de Aquino,*Tertia pars Summa theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903, Opera Omnia, t. 11).

[37] Réginald Marie Garrigou-Lagrange w komentarzu do *Summy teologii* Tomasza podkreślał, że wiedza Chrystusa żyjącego na ziemi nie mogła być mniej doskonała od wiedzy świętych w niebie (zob. R. Garrigou-Lagrange, *Christ the Savior. A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, tłum. D.B. Rose, San Bernardino, CA: Ex Fontibus Company, 2014, s. 342–365). Jednocześnie Marie-Joseph Nicolas i François Dreyfus, starając się bronić postulowanego przez Tomasza widzenia uszczęśliwiającego Chrystusa przed zarzutami monofizytyzmu i braku uwzględnienia ograniczoności ludzkiej natury, argumentowali za ograniczeniem wszechwiedzy płynącej z *visio beatifica* – zob. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań: W drodze, 1995, s. 133–150; M.J. Nicolas, *Théologie de la résurrection*, Paris: Desclée, 1982, s. 75.

[38] Herman Diepen, nawiązując do myśli Tomasza, podkreślał, że dusza Chrystusa na mocy unii hipostatycznej była świadoma zarówno swojej ludzkiej natury, jak i boskiej, podobnie jak Słowo w swojej boskiej naturze było świadome ludzkich aktów świadomości i działań — zob. H. Diepen, *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste", 3 (1950), s. 523–533.

[39] Tomasz rozróżnia tutaj dwa rodzaje poznania: niższe poznanie zmysłowe i wyższe poznanie intelektualne. Poznanie zmysłowe jako doznanie nie trwa w podmiocie i nie staje się jego jakością, ale przemija. Zaś poznanie intelektualne, które dokonuje się w duszy, jest poddane tym władzom i umożliwia panowanie nad nim podmiotowi. Dlatego według Tomasza człowiek uzyskuje czasem wiedzę płynącą z widzenia Boga jako efekt przemijającego poznania zmysłowego, zaś Chrystus widział Boga dzięki poznaniu intelektualnemu, sprawując nieustanną kontrolę nad tym widzeniem. Dominikanin wyjaśnia również, że uszczęśliwiające widzenie nie jest bezpośrednią konsekwencją zjednoczenia duszy ze Słowem, które oznacza tylko istnienie w hipostazie Słowa — zob. Thomae de Aquino, *De ver.*, q. 20, a. 2, corp., ad 5 (Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. Commisio Leonina, Roma: Editori di San Tommaso, 1972, Opera Omnia, t. 22, vol. 2).

wszystkich czasów, ale też, na mocy prostego ujęcia, nieskończoną liczbę nieistniejących bytów[40].

Jednocześnie Tomasz postulował istnienie w ludzkiej naturze Chrystusa wiedzy wlanej (*scientia infusa*), dzięki której rzeczy znane już Chrystusowi dzięki *visio beatifica* zostają odciśnięte w swych formach w Jego intelekcie[41]. Dzięki tej wiedzy na mocy łaski dusza Chrystusa otrzymywała zbiór form wszystkich rzeczy na podobieństwo anielskiej wiedzy wlanej, jednak bez wiedzy o istocie Boga[42]. Omawiając wiedzę wlaną, Tomasz wskazywał, że oprócz wlanych form wszystkich rzeczy i objawienia Bożego dusza ludzka Chrystusa poznawała całokształt nauk ludzkich[43]. Wiedza wlana była według Akwinaty doskonała w Chrystusie od momentu Jego poczęcia. Dominikanin argumentował za koniecznością doskonałości wiedzy wlanej od samego początku, twierdząc, że umożliwiała ona Chrystusowi odkupienia całej natury ludzkiej, w tym ludzkiego intelektu[44].

---

[40] Zob. tenże, *ST*, III, q. 10, a. 2, corp; a. 3, corp.

[41] Tomasz w swoich rozważaniach przypisywał wiedzę wlaną również człowiekowi przed upadkiem w raju. Według Akwinaty w ten sposób Adam otrzymywał wiedzę o tym, co poznawalne w naturalny sposób, oraz o nadprzyrodzonych celach ludzkiego życia — zob. tenże, *ST*, I, q. 94, a. 3, corp., ad 1 (Thomae de Aquino, *Prima pars Summae Theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1889, Opera Omnia, t. 5).

[42] Tomasz nawiązywał do postulowanej przez siebie „wiedzy porannej" i „wiedzy wieczornej" aniołów. Dzięki pierwszej wiedzy aniołowie według dominikanina poznają wszystkie rzeczy w Słowie, natomiast za pośrednictwem drugiej — rzeczy w sposób właściwy swojej naturze. Sposobem tym jest — według Tomasza — odciśnięcie ich form w anielskim intelekcie przez Boga (zob. tenże, *Comp. th.*, I, c. 213). Jednakże Akwinata podkreślał, że mimo posiadania znajomości wszystkich rzeczy Chrystus nie mógł wiedzieć o wszystkim, co leżało w mocy Boga. Tomasz wyjaśnia, że nieskończona istota Stwórcy nie była wyczerpująco poznawana przez skończoną duszę Jezusa (zob. tenże, *De ver.*, q. 20, a. 5, corp.). Niektórzy współcześni komentatorzy Tomasza na czele z Jacques'em Maritainem i Simonem Gainem podkreślają, że wiedza wlana była potrzebna Chrystusowi w celu konceptualizacji wiedzy pochodzącej z uszczęśliwiającego widzenia (zob. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa-Ząbki: Apostolicum — Biblioteka Frondy, 2001, s. 86–98; S.F. Gaine, *Is there still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera", 2 (2018), s. 604–607; tenże, *Christ's Acquired Knowledge according to Thomae Aquinatis: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „New Blackfriars", 1 (2015), s. 255–268). Inni, na czele z Philippe-Marie Margelidonem, uważają, że Akwinata nigdy nie mówił o niewyrazistości wiedzy *visio beatifica* i konieczności jej dookreślenia przez wiedzę wlaną. Margelidon sugeruje, że *scientia infusa* była Chrystusowi raczej pomocna przy komunikowaniu widzenia uszczęśliwiającego — zob. P.M. Margelidon, *La science infuse du Christ selon saint Thomas*, „Revue Thomiste", 3 (2014), s. 407–409.

[43] Zob. Thomae de Aquino, *ST*, III, q. 11, a. 1, corp.

[44] Konieczność posiadania przez Chrystusa wszechwiedzy w celu podjęcia właściwych działań dla zbawienia człowieka jest jednym z głównych argumentów podnoszonych współcześnie przez obrońców teorii o posiadaniu przez Chrystusa wiedzy płynącej z *visio beatifica* — zob. T.J. White, *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Chrystology*, s. 239–246; G. Mansini,

Tym, co odróżnia Tomaszową koncepcję wiedzy w *Summie teologii* od zawartej we wcześniejszych jego dziełach, jest przyznanie Chrystusowi empirycznej wiedzy nabytej (*scientia acquisita*), która była tylko zarysowana w *Kompendium teologii*[45] i praktycznie nieobecna w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*[46]. Akwinata w *Summie teologii* podkreśla, że wiedza empiryczna Chrystusa jest skutkiem posiadania przez Niego komplementarnej ludzkiej natury. Jednakże sama wiedza empiryczna nie poszerzała w żaden sposób wszechwiedzy Chrystusa uzyskiwanej dzięki uszczęśliwiającemu widzeniu i wiedzy wlanej. Tomasz uważał jednak, że wiedza wlana dopiero w zestawieniu z poznaniem empirycznym osiągała doskonałość[47]. Dominikanin twierdził, że Chrystus pomimo braku doświadczenia wszystkich rzeczy znał wszystko swoją wiedzą empiryczną dzięki doskonałej znajomości wynikania skutków z przyczyn i odwrotnie, oraz znajomości podobieństw i kontrastów pomiędzy rzeczami. Tym samym według Tomasza Jezus znał za pośrednictwem swojej wiedzy nabytej nawet rzeczy niebędące w zasięgu Jego doświadczalnego poznania, takie jak ciała niebieskie[48]. Jednak według Akwinaty Chrystus nie znał empirycznie zdarzeń przeszłych i przy-

---

Understanding St. Thomas on Christ's Immediate Knowledge of God, „Thomist", 1 (1995), s. 91–124. Więcej o soteriologicznych konsekwencjach *visio beatifica* w teologii Tomasza z Akwinu zob. J. Wawrykow, *The Christology of Thomae Aquinatis in its Scholastic Context*, w: *The Oxford Handbook of Christology*, red. F.A. Murphy, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 246–247.

[45] W *Kompendium teologii* Tomasz wyróżniał *scientia experimentalis* będącą ludzkim sposobem poznania, w którym formy rzeczy są abstrahowane przez zmysły dzięki działaniu ludzkiego intelektu. Jednakże dominikanin w *Kompendium teologii* nie wyjaśnił, jakie zadanie ma *scientia experimentalis* w kontekście *visio Dei* i *scientia infusa* gwarantujących Chrystusowi wszechwiedzę w Jego ludzkiej naturze. Tomasz wspominał o wiedzy doświadczalnej Chrystusa tylko jako konsekwencji posiadania przez Niego ludzkiego intelektu, który dzięki *scientia infusa* posiadał całą wiedzę. W *Kompendium teologii* Tomasz wyróżnił również dodatkowy rodzaj nadnaturalnej wiedzy o Bożych tajemnicach, porządku łaski i zbawienia, którą ludzie odkrywają dzięki objawieniu. Profetyczny charakter tej wiedzy i sposób jej otrzymywania przez innych ludzi dzięki Bożemu światłu wskazuje, że Chrystusa otrzymywał tę wiedzę w *scientia infusa* (zob. Thomae de Aquino, *Comp. th.*, I, c. 213). Problem wiedzy prorockiej Chrystusa w teologii Akwinaty podejmuje Jean-Pierre Torrell, wyjaśniając, że w przeciwieństwie do innych proroków Jezus miał nieprzerwany dostęp do prorockiego, chrystycznego światła (*lumière christique*). Umożliwiało ono Chrystusowi odkrywanie boskiego sensu w tym wszystkim, co było przez niego poznawane zmysłowo — zob. J.P. Torrell, *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ: une relecture des questions 9–12 de la «Tertia Pars» de la Somme de Théologie*, w: *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque du Centenaire de la 'Revue thomiste' (1893–1992)*, red. S.T. Bonino, Paris: Éditions Saint-Paul, 1994, s. 406–407.

[46] Mimo, że Tomasz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* obok *visio beatifica* i *scientia infusa* nie wymienił doświadczalnej wiedzy ludzkiej pochodzącej ze zmysłów, to wskazuje na konieczność posiadania przez Chrystusa komplementarnej natury ludzkiej. Akwinata wyjaśnia, że Chrystus czynił postępy w wiedzy, doświadczając rzeczy, które znał już habitualnie — zob. Thomae de Aquino, *De ver.*, q. 20, a. 1, corp; a. 3, ad. 1; a. 6, ad 3.

[47] Zob. tenże, *ST*, III, q. 9, a. 4, corp., ad 2.

[48] Zob. tamże, q. 12, a. 1, corp., ad 1, ad 2.

szłych, o których informacji dostarczała Mu wiedza wlana[49]. Tomasz w *Summie* koryguje swoje wcześniejsze poglądy o wzrastaniu wiedzy Chrystusa rozumianej jako wzbogacanie wiedzy wlanej przez doświadczenie, dopuszczając możliwość stopniowego abstrahowania z wyobrażeń dalszych form poznawczych[50]. Mimo dopuszczenia możliwości wzrostu wiedzy empirycznej Chrystusa Akwinata twierdził, że Jezus nie mógł nauczyć się niczego od innych ludzi, a wszystko poznawał dzięki własnym odkryciom i postępom[51]. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Tomasz wiąże poznanie zmysłowe z poznaniem prorockim, dzięki któremu Chrystus poznawał za pomocą zmysłowych obrazów rzeczy ukryte i przyszłe[52].

Tomaszowa koncepcja trójpodziału wiedzy Chrystusa długo nie cieszyła się popularnością pośród dominikańskich scholastyków i była często podważana. Dopiero kapituła dominikanów w Metzu w 1313 roku przyjęła oficjalnie nauczanie Tomasza za własną doktrynę zakonu, zakazując jego krytyki i wprowadzając je jako podstawę nauczania w dominikańskich ośrodkach akademickich[53]. Później w obronie Akwinaty stanął m.in. Mistrz Eckhart, który w dyskusjach z franciszkanami bronił niektórych tez Tomasza o *visio beatifica*[54].

Zakończenie

Pośród średniowiecznych koncepcji wiedzy Chrystusa wyjątkową popularność zdobyła teoria Tomasza z Akwinu. Zaproponował on podział wiedzy Chrystusa w Jego ludzkiej naturze na uszczęśliwiające widzenie, wiedzę wlaną i empiryczną. Według Akwinaty już samo uszczęśliwiające widzenie zapewniało Chrystusowi możliwość poznania wszystkich bytów w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości oraz istoty Boga. Na koncepcję Akwinaty szczególny wpływ miały patrystyczne teorie Augustyna oraz Leoncjusza z Bizancjum. Mimo późniejszej dominacji tomistycznego modelu wiedzy Jezusa, średniowieczny namysł nad poznawaniem rzeczywistości przez Chrystusa w Jego ludzkiej naturze był

---

[49] Zob. tamże, ad 3.

[50] Zob. tamże, a. 2, corp., ad 3; K. Madigan, *Did Jesus „Progress in Wisdom?" Thomae Aquinatis on Luke 2:52 in Ancient and High-Medieval Context*, „Traditio", 52 (1997), s. 191.

[51] Zob. Thomae de Aquino, *ST*, III, q. 9, a. 4, ad 1; q. 12, a. 4, 5.

[52] Zob. tenże, *In Io.*, VI, lect. 2, nr 796 (Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, red. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1952).

[53] Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze, 1985, s. 424.

[54] Zob. J.P. Torrell, *Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008 (Fundamenta: Studia z Historii Filozofii, t. LX), s. 365.

zdecydowanie bardziej różnorodny. W dyskusjach ścierały się różne poglądy, a pośród nich znaczącą rolę odgrywały szkoły franciszkańska i dominikańska.

Refleksja niektórych scholastyków nad wiedzą Chrystusa sprowadzała się do prób pogodzeniu przyjętej za pewnik wszechwiedzy Chrystusa z Jego ludzką i stworzoną naturą. W tym zamkniętym systemie teologicznym *visio beatifica* odgrywała kluczową rolę, pozwalając na przypisanie ludzkiej duszy Chrystusa nieograniczonej niczym wszechwiedzy. Średniowieczna refleksja w swoich skrajnych twierdzeniach odmawiała Jezusowi możliwości nabywania wiedzy w ludzki sposób, więc zasługą niektórych dominikańskich i franciszkańskich teologów było dowartościowanie człowieczeństwa Chrystusa, które wyrażało się przez przyznanie Mu ludzkich zdolności zdobywania wiedzy. Jednakże nawet ten aspekt ludzkiej natury Chrystusa był mocno ograniczony i w kontekście całego systemu podkreślającego ludzką wszechwiedzę Chrystusa tracił na znaczeniu.

Ewolucję myśli można też dostrzec u samego Tomasza z Akwinu, który do swojej ostatecznej koncepcji trójpodziału wiedzy Chrystusa zawartej w *Summie teologii* dochodził stopniowo, a problem ten poruszał w swoich wcześniejszych dziełach. Prześledzenie ewolucji myśli Tomasza ukazuje żywotność i dynamizm średniowiecznej teologii i filozofii, która stale poszukiwała rozwiązań i nie trzymała się ściśle wcześniejszych stanowisk. Analizy zawarte w artykule ukazują, że na zmiany w proponowanych koncepcjach wiedzy Chrystusa decydowała się zdecydowana większość scholastycznych myślicieli, którzy nie trzymali się wszelkimi siłami swoich pierwszych propozycji, ale ciągle starali się je udoskonalać. To ciągłe poszukiwanie widoczne w średniowiecznych traktatach jest jednym z wielu aspektów, który może być zaproponowany współczesnym rozważaniom teologicznym, nie tylko tym dotyczącym wiedzy Jezusa.

Bibliografia

Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, red. A. Borgnet, Parisiis: Bibliopolam Editorem, 1894.

Albertus Magnus, *De incarnatione*, red. A. Ohlmeyer, W. Kübel, I. Backes, Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 1958 (Opera Omnia, t. 26).

Alexander Halensis, *Quaestiones disputate «Antequam esset frater»*, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, t. 20).

Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, red. D. Weber, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 91).

Bonaventurae, *Commentarius in tertium librum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887 (Opera Omnia, t. 3).

Bonaventurae, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891 (Opera Omnia, t. 5).

Bugnolo A., *The Beatific Vision of Christ according to the doctrine of St. Bonaventure of Bagnoregio handed down in his Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, „De Medio Aevo", 2 (2014), s. 151–174.

Diepen H., *La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste", 3 (1950), s. 515–562.

Dreyfus F., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań: W drodze, 1995.

Führer M., *Albert the Great and Mystical Epistemology*, w: *A Companion to Albert the Great, Theology, Philosophy and the Sciences*, red. I.M. Resnick, Leiden – Boston 2013, s. 137–161 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 38).

Gaine S.F., *Christ's Acquired Knowledge according to Thomae Aquinatis: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „New Blackfriars", 1 (2015), s. 255–268.

Gaine S.F., *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation and the Vision of God*, London i in.: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

Gaine S.F., *Is there still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera", 2 (2018), s. 601–615.

Gaine S.F., *Will there be Free Will in Heaven?: Freedom, Impeccability and Beatitude,* London – New York: T&T Clark, 2003.

Garrigou-Lagrange R., *Christ the Savior, A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, tłum. D.B. Rose, San Bernardino, CA: Ex Fontibus Company, 2014.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, tłum. J. Cawte, P. Allen, Louisville: Mowbray, 1995.

Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea*, red. J. Ribaillire, Paris – Grottaferrata: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

Gutwenger E., *Bewusstsein und Wissen Christi: Eine dogmatische Studie*, Innsbruck – Rauch: Verlag, 1960.

Leontius of Byzantium, *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*, w: *Complete Works*, ed. B.E. Daley, Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Early Christians Texts), s. 411–524.

Madigan K., *Did Jesus „Progress in Wisdom?" Thomae Aquinatis on Luke 2:52 in Ancient and High-Medieval Context*, „Traditio", 52 (1997), s. 179–200.

Mansini G., *Understanding St. Thomas on Christ's Immediate Knowledge of God*, „Thomist", 1 (1995), s. 91–124.

Margelidon P.M., *La science infuse du Christ selon saint Thomas*, „Revue Thomiste", 3 (2014), s. 379–416.

Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa – Ząbki: Apostolicum – Biblioteka Frondy, 2001.

McCord Adams M., *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology. (The Aquinas Lecture 1999)*, Milwaukee: Marquette University Press, 1999.

Moloney R., *Approaches to Christ's Knowledge in the Patristic Era*, w: *Studies in Patristic Christology*, red. T. Finan, V. Twomey, Dublin: Four Courts Press, 1998, s. 37–66.

Murray A., *Intentional Species and the Identity between Knower and Known According to Thomae Aquinatis*, Sydney: Catholic Institute of Sydney, 2013.

Nicolas M.J., *Théologie de la résurrection*, Paris: Desclée, 1982.

Olszewski M., *Wprowadzenie*, w: Bonawentura, *O wiedzy Chrystusa, O tajemnicy Trójcy*, tłum. M. Olszewski, Kęty: Antyk, 2006, s. 7–54.

Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. pp. Colegii a S. Bonaventura, Rome – Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1971–1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5).

Rolandus Cremonensis, *Summa*, red. A. Cortesi, Bergomensiae 1962 (Monumenta Bergomensia, t. 7).

Scarpelli T., Arlington V., *Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in De Scientia Christi*, „Franciscan Studies", 1 (2007), s. 63–86.

Ternus J., *Das Seelen-und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III: *Chalkedon heute*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, s. 81–237.

Thomae de Aquino, *Compendium theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Editori di San Tommaso, 1979 (Opera Omnia, t. 42).

Thomae de Aquino, *Prima pars Summae Theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1889 (Opera Omnia, t. 5).

Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. Commisio Leonina, Roma: Editori di San Tommaso, 1972 (Opera Omnia, t. 22, vol. 2).

Thomae de Aquino,*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3, red. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1956.

Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, red. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1952.

Thomae de Aquino, *Tertia pars Summa theologiae*, ed. Commisio Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903 (Opera Omnia, t. 11).

Torrell J.P., *Le savoir acquis du Christ selon les theologiens medievaux*, „Revue Thomiste" 1 (2001), s. 355–408.

Torrell J.P., *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ: une relecture des questions 9–12 de la «Tertia Pars» de la Somme de Théologie*, w: *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque du Centenaire de la 'Revue thomiste' (1893–1992)*, red. S.T. Bonino, Paris: Éditions Saint-Paul, 1994, s. 394–409.

Torrell J.P., *Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008 (Fundamenta: Studia z Historii Filozofii, t. LX).

Vaughan L.S., *The Acquired Knowledge of Christ according to the Theologians of the 12th and 13th centuries*, Romae: Angelicum, 1957.

Wawrykow J., *The Christology of Thomae Aquinatis in its Scholastic Context*, w: *The Oxford Handbook of Christology*, red. F.A. Murphy, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 234–247.

Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze, 1985.

White T.J., *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Chrystology*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2015 (Thomistic Ressourcement Series, 5).

Zdanek M., *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton – Instytut Historii PAN, 2005.

A SCHOLASTIC DISCUSSION OF CHRIST'S KNOWLEDGE

Summary

The article presents and analyzes medieval concepts of Christ's knowledge. Many scholastics created a great number of interesting theories of Christ's knowledge in the Middle Ages before Thomas Aquinas' theory of the three-level Christ's knowledge dominated the discussion of how Jesus came to know reality and God in his human nature. The most important of these theories were developed in two schools: the Dominican and the Franciscan, with special contributions from Aquinas and Bonaventure. In addition to discussing the most important and influential medieval theories of Christ's knowledge and their philosophical and theological inspirations, the article will present a detailed analysis of the evolution of Thomas Aquinas' concepts. Thomas' earlier theories which preceded the final concept of Christ's knowledge described

in the *Summa Theologica* will be presented and the differences between them highlighted.

Keywords: Thomas Aquinas, Bonaventure, Christology, knowledge of Christ, beatific vision, *visio beatifica*, infused knowledge, acquired knowledge

Słowa klucze: Tomasz z Akwinu, Bonawentura, chrystologia, wiedza Chrystusa, widzenie uszczęśliwiające, *visio beatifica*, wiedza wlana, wiedza nabyta