

Tomasz Tiuryn

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

AKT I MOŻNOŚĆ W POZNANIU ANIELSKIM WEDŁUG TOMASZA Z AKWINU¹

Jak wiadomo, pojęcia aktu i możliwości odgrywają zasadniczą rolę w całej metafizyce średniowiecznej wywodzącej się z myśli Arystotelesa. Dotyczy to nie tylko teorii bytu, gdzie szczególne znaczenie ma przeciwstawienie Boga jako czystego aktu oraz bytów stworzonych jako złożenia z aktu i potencji, ale również teorii poznania. Zgodnie z teorią Arystotelesa wszelkie akty poznawcze można przedstawić jako aktualizację pewnych potencji tkwiących w podmiocie poznającym. Poznanie zmysłowe polega na aktualizacji zmysłu przez obecność przedmiotu zmysłowego, zaś sam zmysł jest definiowany jako pewnego rodzaju możliwość². Poznanie intelektualne, choć o wiele bardziej złożone, również jest aktualizacją potencjalności zawartej w intelekcie. W tym przypadku niezbędny jest udział intelektu czynnego (*intellectus agens*), który wydobywa formę intelektualną (*species intelligibilis*) z wyobrażenia (*imago*) obecnego w wyobraźni, i dopiero ta forma bezpośrednio aktualizuje intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis* lub *potentialis*).

W swoim artykule chciałbym przedstawić Tomaszową koncepcję poznania anielskiego właśnie od strony przeciwstawienia, jakie zachodzi między aktem a możliwością. O tym, że te dwa pojęcia konstytuują w dużej mierze refleksję Tomasza nad bytami duchowymi, można przekonać się już z jego wczesnego dzieła, *O bycie i istocie* (*De ente et essentia*). W krótkim fragmencie, bardzo gęstym i trudnym do zrozumienia bez szerszego kontekstu, Tomasz stwierdza, że

¹Chciałbym serdecznie podziękować za dyskusję nad tym tekstem oraz za cenne uwagi Janowi Maliszewskiemu, o. Michałowi Mrozkowi OP oraz Michałowi Zembrzuskiemu. Tekst powstał na podstawie referatu wygłoszonego w ramach sesji „Doctor Angelicus. Święty Tomasz o aniołach” zorganizowanej przez Instytut Tomistyczny w Warszawie w styczniu 2015 roku.

²Arystoteles definiuje zmysł jako możliwość do odbierania formy zmysłowej przedmiotu bez jego materii (zob. Arystoteles, *O duszy*, II, 12, 424a17–19). Warto podkreślić, że w ujęciu Arystotelesa zmysł to nie to samo co organ zmysłowy. Zmysł jest pewną możliwością lub władzą, natomiast organ jest częścią ciała, która jest podstawą zaistnienia tej możliwości.

tylko założenie, iż byty duchowe nie są — w odróżnieniu od Boga — czystymi aktami, pozwala nam zakładać, że istnieje ich wiele; tylko dzięki temu założeniu możemy mówić o hierarchii anielskiej ułożonej zgodnie z proporcją między aktem a możliwością:

Przyjąwszy w inteligencjach akt i możliwość, łatwo zrozumiemy, że istnieje wiele tych inteligencji, co nie byłoby możliwe, gdyby nie miały one w ogóle możliwości. [...] Różnią się między sobą w zależności od stopnia ich aktualności i potencjalności, to znaczy, że najwyższe, bardziej zbliżone do bytu pierwszego, mają więcej aktu, a mniej możliwości, i tak samo w przypadku innych.

Najniższy stopień w tej hierarchii bytów rozumnych zajmuje dusza ludzka. Jej intelekt możliwościowy — mówi Komentator w trzeciej księdze *O duszy* — ma się tak do umysłowych form poznawczych, jak materia pierwsza, najniższa stopniem w rzędzie bytów poznawalnych zmysłowo, do zmysłowych form poznawczych. Dlatego też Arystoteles przyrównuje duszę do tablicy, na której nie jest jeszcze nic napisane³.

Dwa ostatnie zdania wskazują, że najniższym bytem w tej hierarchii stworzeń duchowych jest dusza rozumna, dusza ludzka. Mamy tutaj pierwszą wskazówkę co do tego, jak rozumieć napełnienie aktem i jego relację do możliwości w bytach duchowych. Intelekt ludzki w chwili narodzenia się człowieka jest niezapisaną tablicą, ponieważ nie ma w sobie żadnych form; wszystkie formy, które kiedykolwiek poznaje, musi zaczerpnąć z zewnątrz, dzięki pomocy zmysłów. Oznacza to więc, że doskonałość aniołów w porównaniu z człowiekiem objawia się między innymi w tym, że one już w momencie stworzenia napełnione są formami intelektualnymi, a więc pewnego rodzaju wiedzą. Jednak, jak zobaczymy, relacja aktu do możliwości w obrębie poznania anielskiego jest bardziej skomplikowana. W intelekcie anioła występują różne rodzaje aktu, które z jednej strony stanowią podstawę do zróżnicowania między aniołami oraz wyznaczenia anielskiej hierarchii, z drugiej zaś do odróżnienia aniołów od ludzi. W swoim opracowaniu chciałbym zacząć, zgodnie ze zwykłą metodologiczną dyrektywą Tomasza, od roli, jaką akt i możliwość odgrywają w poznaniu ludzkim (część I),

³Tłumaczenie według: TOMASZ z AKWINU, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2009, s. 75 (przekład nieznacznie zmodyfikowany). „Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. [...] Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum”.

następnie zaś pokazać, jak pojęcia te pozwalają nam opisać sposób poznawania aniołów (części II i III). Jak zobaczymy, analiza poznania anielskiego od strony aktu i możliwości prowadzi prostą drogą do kilku kłopotliwych pytań dotyczących natury aniołów: w pierwszej kolejności rozważę pytanie, czy poznanie aniołów jest w jakiś sposób zmienne (część IV), od tego zaś zagadnienia przejdę do pytania, czy ich życie duchowe jest poddane jakiejś formie czasu, oraz rozważę problem relacji, jaka zachodzi między poznaniem aniołów a światem rzeczy zmiennych, istniejących w czasie świata materialnego (część V).

I. POZNANIE LUDZKIE — MODEL OPARTY NA KONCEPCJI ARYSTOTELESA

Opis przysługujących człowiekowi władz poznawczych, jaki Tomasz przyjmuje w swoich pismach, jest wspólny dla wszystkich scholastyków XIII wieku i opiera się na teorii poznania wywodzącej się z *O duszy* Arystotelesa oraz ze starożytnych komentarzy do tego tekstu. Charakterystycznym elementem tej teorii jest podział władz poznawczych na powiązane hierarchicznie warstwy, z których każda ma ściśle wyznaczoną rolę i które są od siebie funkcjonalnie zależne. Istnieje tu porządek władz wyższych i niższych, a władze wyższe zakładają istnienie władz niższych i potrzebują ich działania, by same mogły działać. Tak więc im niższa jest władza poznawcza, tym jest bardziej prymitywna, ale zarazem bardziej podstawowa.

Pierwsza warstwa ludzkich władz poznawczych to władze zmysłowe. W obrębie władz zmysłowych również możemy wyróżnić swego rodzaju hierarchię poziomów: pierwszy poziom stanowią zmysły zewnętrzne (wzrok, słuch etc.), odpowiedzialne za postrzeganie zewnętrznych jakości zmysłowych, drugi poziom tworzy zmysł wewnętrzny (zwany też wspólnym) odpowiedzialny za postrzeganie jakości zmysłowych wspólnych, takich jak ruch, kształt i liczba; ma on również zdolność porównywania jakości zmysłowych między sobą. Zarówno zmysły zewnętrzne, jak i zmysł wspólny są aktualizowane przez aktualnie istniejące przedmioty zmysłowe (formy zmysłowe)⁴.

Odrębny poziom wśród władz zmysłowych tworzy wyobraźnia (*imaginatio*), która jest umiejętnością tworzenia i wywoływania obrazów (*imagines*) w duszy⁵. Wyobraźnia jest niezwykle istotną władzą w teorii Arystotelesa, ponieważ obok swoich właściwych funkcji umożliwia ona funkcjonowanie przypominania

⁴O zmysłach zewnętrznych zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, II, 5–12; o zmysle wspólnym — tamże, III, 1–2; TOMASZ Z AKWINU, *Sententia libri De anima*, II, 10 (zmysły zewnętrzne) oraz III, 1–2 (zmysł wspólny). Trzeba tu dodać, że określenia „zmysł zewnętrzny” — „zmysł wewnętrzny” nie pojawiają się u Arystotelesa; posługuje się on terminem „zmysł wspólny” (αἰσθησις κοινή), natomiast zmysły zewnętrzne nie mają swojej zbiorczej nazwy.

⁵Zob. opis wyobraźni, ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 3.

(*reminiscentia*), umożliwia także funkcjonowanie władzy chcenia oraz daje zdolność do komunikacji (język)⁶; wreszcie, jest ona konieczna do poznania intelektualnego⁷. Wyobraźnia co prawda pozostaje władzą zależną od działania zmysłów — bez materiału otrzymanego od zmysłów wyobraźnia nie może funkcjonować. Z drugiej strony jest to władza spontaniczna i ten fakt zdecydowanie odróżnia ją od zmysłów — człowiek może używać wyobraźni i tworzyć obrazy również wtedy, gdy nie otaczają go aktualnie wyobrażane przedmioty.

Wszystkie władze zmysłowe są powiązane z ciałem. Oznacza to, że zmiany w nich zachodzące są zarazem pewnymi ruchami i zmianami zachodzącymi w ciele. Inna sytuacja zachodzi w przypadku władz intelektualnych, które tworzą trzeci poziom — obok zmysłów i wyobraźni — ludzkich władz poznawczych. Władze intelektualne nie mają organu cielesnego, nie są w swoim działaniu powiązane ze zmianami w ciele, choć ich działanie jest w istotny sposób uwarunkowane działaniem władz zmysłowych.

Zgodnie z ujęciem Tomasza, w obrębie władz intelektualnych należy rozróżnić dwa typy intelektu: intelekt możnościowy (*intellectus possibilis* lub *potentialis*) oraz intelekt czynny (*intellectus agens*)⁸. Ta dystynkcja jest w istotny sposób powiązana zarówno z naturą ludzkiego poznania, jak i z naturą bytów cielesnych. Głównym zadaniem intelektu jest według Tomasza poznanie istoty rzeczy materialnych⁹. Istota bytów materialnych jest ogólna (taka sama dla wszystkich bytów danego gatunku) i właśnie ogólność jest główną cechą, która odróżnia poznanie intelektualne od poznania zmysłowego. Poznanie zmysłowe zawsze opisuje tylko konkretną jednostkę; to samo, choć tylko do pewnego stopnia, dotyczy wyobraźni. Ogólność w poznawaniu jest osiągnięta dopiero na poziomie intelektu. Ponieważ ludzkie władze poznawcze mają do czynienia z rzeczami

⁶ O roli wyobraźni w pamięci i przypominaniu sobie zob. ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu sobie*, rozdz. 1; o jej znaczeniu w języku świadczy uwaga Arystotelesa w *O duszy*, II, 8, że głos znaczący zawsze zawiera jakiś element wyobraźni (*phantasia*, zob. 420b 31–33).

⁷ W tej sprawie zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 8 oraz TOMASZ, *Sententia libri De anima*, III, 13.

⁸ Wprowadzenie obu dystynkcji zob. np. TOMASZ, *Sententia libri De anima*, III, 7–8 (*intellectus possibilis*) oraz II, 10 (*intellectus agens*). Te dystynkcje nie pochodzą od Arystotelesa, kształtowały się dość długo i w rozwiniętej formie pojawiają się dopiero u późnoantycznych komentatorów (Simplikios, Jan Filoponos), a za ich pośrednictwem — u scholastyków. Nie ma ich w każdym razie u Arystotelesa, u którego nie występuje ani termin „intelekt czynny”, ani termin „intelekt możnościowy” (zob. *O duszy*, III, 4–5). Trzeba też pamiętać, że intelekt możnościowy nie powinien być mylony z intelektem biernym (*intellectus passivus*), który jest kwalifikowany przez scholastyków jako pewien rodzaj wyobraźni — mianowicie ta jej część, która współpracuje z intelektem. W ujęciu Tomasza intelekt bierny jest śmiertelny (zob. *Sententia libri De anima*, III, 10, 18), w odróżnieniu od intelektualnej części duszy ludzkiej, czyli intelektu czynnego i możnościowego.

⁹ Zob. np. *Kwestie dyskutowane o prawdzie* (dalej jako *De veritate*), q. 10, a. 5; *Summa teologii* (dalej jako *ST*), I, q. 85, a. 1.

materialnymi, a więc jednostkowymi, ludzie nie postrzegają istoty rzeczy w sposób bezpośredni, tak jak postrzegają kolory czy dźwięki. Każdy z bytów wokół nas ma istotę, jednak jest ona ukryta, ponieważ połączona jest z materią. Aby można było ją poznać, istota musi zostać wydobyta z materii, która ją jednostkuje; dopiero wtedy istota może zostać ujęta w oderwaniu, jako „wyabstrahowana”. W tym właśnie miejscu pojawia się konieczność wprowadzenia dystynkcji na intelekt możnościowy i czynny.

Arystoteles zaznacza, że między poznaniem intelektualnym a zmysłowym zachodzi analogia: oba rodzaje poznania polegają na przyjęciu formy od przedmiotu¹⁰. W związku z tym scholastycy rozróżniali dwa rodzaje form: formy zmysłowe (*species sensibiles*) oraz formy inteligibilne, tzn. poznawalne intelektem (*species intelligibiles*)¹¹. Ponieważ forma inteligibilna znajduje się w rzeczy materialnej w połączeniu z materią, zadaniem intelektu czynnego jest jej wydobywanie i oczyszczenie z materii. Ujmując ten proces za pomocą metafizycznych dystynkcji Arystotelesa, można powiedzieć, że forma istotowa jest w przedmiocie materialnym inteligibilna tylko w możności i dopiero intelekt czynny, wydobywając ją z materii, sprawia, że staje się inteligibilna w akcie¹². Arystoteles porównuje działanie tego intelektu do światła, które wydobywa kolory z rzeczy oświetlanych¹³. Kiedy forma jest już oczyszczona, może zostać przyjęta przez intelekt możnościowy, który jest czystą receptywnością, nie ma w sobie żadnych form w akcie i dlatego może stać się każdą formą. Forma intelektualna, po wydobywaniu jej z materii przez intelekt czynny, odgrywa rolę podobną do formy zmysłowej, ponieważ aktualizuje możność zawartą w intelekcie możnościowym. Arystoteles porównuje naturę tego intelektu również do materii¹⁴, stąd niekiedy nazywa się go intelektem materialnym (*intellectus materialis*). Należy jednak pamiętać, że jest to tylko metafora i że ten intelekt nie ma w sobie nic materialnego w sensie ścisłym.

Jak już było powiedziane, władze poznawcze tworzą w tej koncepcji system funkcjonalnych zależności. Oznacza to, że żadna z wyższych władz nie może wykonać swojego działania bez poprzedzającego lub równoczesnego działania

¹⁰ Zob. *O duszy*, III, 4.

¹¹ Podstawa tego rozróżnienia znajduje się w: ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 8.

¹² Sugestia, że forma jest w przedmiocie materialnym inteligibilna tylko potencjalnie, znajduje się u Arystotelesa w *O duszy*, III, 4, 430a6-7 (ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν). Polskie tłumaczenie jest w tym miejscu nieco mylące (zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa: PWN, 1992, s. 125–126), ponieważ nie chodzi o to, że sam przedmiot materialny jest potencjalnie inteligibilny, ale o to, że obiekt myśli (τὸ νοητόν), czyli forma, jest w przypadku przedmiotów posiadających materię potencjalnie inteligibilna.

¹³ Zob. *O duszy*, III, 5.

¹⁴ Zob. tamże.

warstwy niższej. Tak więc wyobraźnia nie może zadziałać bez uprzedniej aktywności zmysłów, zaś poznanie intelektualne nie może zadziałać bez wyobrażeń istniejących w duszy poznającego. Ta ostatnia zależność jest bardzo mocno podkreślana zarówno przez Arystotelesa, jak i przez Tomasza. Na niej właśnie zasadza się zdecydowany empiryzm obu myślicieli, zgodnie z którym nie ma nic w intelekcie (a także w pamięci, chceniu i wyobraźni), czego nie było przedtem w zmyśle¹⁵. Funkcjonalna zależność ma miejsce również w przypadku operacji intelektu, ponieważ każdemu aktowi poznania intelektualnego towarzyszy jakieś wyobrażenie, a więc pewien obraz zmysłowy zawarty w wyobraźni¹⁶. Powiązanie między wyobrażeniem a poznaniem intelektualnym jest w tej teorii bardzo ścisłe. Pokazuje ono, że poznanie ludzkie zawsze ma charakter mieszany, intelektualno-zmysłowy¹⁷.

Do opisu tej koncepcji poznania trzeba dodać jeszcze kluczowe rozróżnienie między dwoma rodzajami aktu, które będzie nam niezbędne przy opisie poznania anielskiego. W każdym poznaniu, również w ludzkim, możemy wyróżnić dwa rodzaje aktu. Typowym przykładem używanym zarówno przez Arystotelesa, jak i Tomasza jest poznanie jakiegoś twierdzenia matematycznego (np. twierdzenia, że suma kątów w trójkącie równa się 180 stopni). Kiedy intelekt możliwościowy jest jak pusta, niezapisana tablica, jest on w możliwości do przyjęcia wiedzy¹⁸. W naszym przykładzie człowiek posiada tego rodzaju możliwość, kiedy nie zna jeszcze danego twierdzenia, czyli nie wie jeszcze, że taka jest suma kątów w trójkącie. Ten rodzaj możliwości jest więc brakiem wiedzy, a pierwszym

¹⁵ Słynna zasada *Nil est in intellectu quod non sit prius in sensu*, wywodząca się od Arystotelesa (zob. *O duszy*, III, 8) i spopularyzowana przez Tomasza (zob. np. *De veritate*, q. 2, a. 3)

¹⁶ Zob. *Sententia libri De anima*, III, 13: „I dlatego też bez zmysłów nie może żaden człowiek niczego poznać, wtedy, gdy ma zdobyć jakąś nową wiedzę, nie może też niczego pojąć umysłowo, wtedy, gdy posługuje się wiedzą już posiadaną. Trzeba bowiem, gdy coś rozważa w akcie, aby razem z tym przedstawiał sobie pewne wyobrażenie. Wyobrażenia zaś są podobiznami rzeczy zmysłowych” („Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirere scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium”).

¹⁷ Jeśli ujmujemy rzecz ściśle, to poznanie istoty (a więc działanie intelektu) nie dokonuje się w bezpośrednim kontakcie z przedmiotem, ale przez intelektualne oświetlenie wyobrażenia znajdującego się w wyobraźni i wydobyć z niego istoty. To właśnie z wyobrażenia intelekt czynny jest w stanie wyabstrahować intelektualną postać poznawczą i przekazać ją do intelektu możliwościowego. Jak mówi Tomasz, wyobrażenie ma się tak do intelektu, jak przedmiot barwny do wzroku (zob. np. *ST*, I, q. 76, a. 2, ad 3).

¹⁸ Źródłem dla metafory niezapisanej tablicy są słowa Arystotelesa w *O duszy*, III, 4, gdy mówi on, że „intelekt jest potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, choć aktualnie nie jest niczym z tego, zanim o czymś pomyśli” oraz że przedmiot inteligibilny musi być obecny w intelekcie „w możliwości, jak [pismo] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane” (429b30–430a2, przekład oparty na tłum. P. Siwka).

rodzajem aktu, który aktualizuje tę możliwość, jest po prostu wiedza; Arystoteles i Tomasz nazywają ten rodzaj aktu dyspozycją lub sprawnością (*dispositio, habitus*)¹⁹. Intelkt, który ma wiedzę, nazywany jest przez nich intelektem *in habitu*, a więc intelektem posiadającym pewne usprawnienie czy sprawność, mianowicie sprawność wiedzy (*habitus scientiae*)²⁰. Z kolei drugi rodzaj aktu to aktualne rozważanie danej wiedzy (*consideratio*) lub też korzystanie z niej. W momencie, gdy intelekt aktualnie rozważa, zyskuje ten drugi rodzaj aktu. Odwołując się do naszego przykładu, człowiek, który zna już dane twierdzenie, ale nie rozważa go w danym momencie, posiada pierwszy rodzaj aktu, ale w stosunku do drugiego aktu jest w możliwości. Kiedy rozważa to twierdzenie (np. myśląc o nim lub stosując je do rozwiązania jakiegoś zagadnienia matematycznego), przeprowadza ten rodzaj możliwości w akt i zyskuje akt w sensie *consideratio*.

II. W JAKI SPOSÓB POZNAJĄ ANIOŁOWIE? HIERARCHIA ANIOŁÓW

Mając za sobą zarys ludzkich władz poznawczych oraz ludzkiego sposobu poznania, możemy spróbować wytworzyć sobie pewne pojęcie na temat tego, jak poznają aniołowie. Naszą podstawową metodą będzie porównanie ich sposobu poznania z poznaniem ludzkim, zgodnie z zasadą, że przez to, co cielesne, docieramy do tego, co duchowe²¹.

Po pierwsze, z samej natury aniołów wynika, że aniołowie nie mogą posiadać żadnej władzy zmysłowej. Jest to konsekwencją faktu, że nie mają oni ciała, a każda władza zmysłowa, włącznie z najbardziej zaawansowanymi funkcjami wyobraźni i pamięci, jest oparta na ruchach ciała i powiązana z ciałem. W efekcie, aniołowie nie mają zmysłów, nie mają też wyobraźni, która również należy do władzy zmysłowej. Aniołowie poznają zatem wyłącznie za pomocą intelektu, bez pomocy i pośrednictwa wyobraźni.

W tej sytuacji powstaje pytanie, skąd aniołowie mają umysłowe formy poznawcze (*species intelligibiles*), skoro nie posiadają wyobrażeń, z których mogliby

¹⁹ Podstawą do rozróżnienia dwóch rodzajów aktu są uwagi Arystotelesa na temat definicji duszy w *O duszy* II, 1 (Tomasz z Akwinu, *Sententia libri De anima*, II, 1, zwł. paragrafy 6 i 17). Znajdujemy tam rozróżnienie na akt pierwszy i drugi oraz przykład wiedzy (ἐπιστήμη) jako aktu pierwszego (*O duszy*, 412a23). Trzeba jednak podkreślić, że u Arystotelesa nie ma jeszcze pojęcia *intellectus in habitu*, pochodzi ono dopiero od Aleksandra z Afrodyzji (ὁ ἐν ἔξει νοῦς, zob. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, 85, 25; 86, 16).

²⁰ Dosłownie *habitus* oznacza trwałą własność, nabytą i posiadaną (od łac. *habere*). Polscy tłumacze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* posługują się terminem „sprawność” (tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I–II, Kęty: Antyk, 1998).

²¹ O poznaniu aniołów Tomasz pisze przede wszystkim w pięciu kwestiach *Summy teologii* (*ST*, I, q. 54–58) oraz w dwóch kwestiach *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* (8 i 9). Jednak uwagi na ten temat są rozsiane też po innych pismach, zob. np. *Summa contra gentiles*, I, cap. 96–101 oraz opusculum *O substancjach czystych* (*De substantiis separatis*).

je wyabstrahować. W przypadku poznania ludzkiego materiału zmysłowy oraz powstałe z niego wyobrażenie nie tylko są konieczne, żeby intelekt mógł wyabstrahować z materii formę poznawczą, ale wyobrażenia są zawsze aktualnie obecne w umyśle, gdy rozważana jest jakakolwiek myśl.

Otóż druga zasadnicza różnica między aniołami a duszami ludzkimi polega na tym, że anioł już z natury ma wrodzone formy poznawcze (*species*); są one, jak mówi Tomasz, „wyciśnięte w jego umyśle” (*impressae in mente*) już w momencie jego stworzenia²². To właśnie za pomocą tych form anioł poznaje całą rzeczywistość, wszystkie byty — zarówno materialne, jak i duchowe²³. Tak więc za pomocą wyciśniętych w umyśle form poznawczych poznaje też inne anioły²⁴. Jeśli porównamy intelekt anielski do intelektu ludzkiego, zobaczymy, że ten pierwszy, w przeciwieństwie do drugiego, nigdy nie jest niezapisaną tablicą. Na tym polega napełnienie aktem wspomniane w cytacie z *De ente*: aniołowie mają z natury formy poznawcze i nie muszą ich zdobywać w procesie poznania. Jak pokazało wprowadzone w części I rozróżnienie na dwa rodzaje aktu, aniołowie już od stworzenia zawsze mają pierwszy rodzaj aktu, to znaczy sprawność wiedzy (*habitus scientiae*).

Z koncepcji Tomasza wynika zatem, że anioł nie nabywa nowej wiedzy, przynajmniej jeśli chodzi o jego poznanie naturalne (jak zobaczymy później, wyjątkiem są przyszłe zdarzenia przygodne). Czy oznacza to, że każdy anioł ma taki sam zasób form, to znaczy z natury poznaje wszystkie rzeczy istniejące? Tomasz nie pisze tego wprost, możemy jednak sądzić, że takie jest jego zdanie²⁵. Wydaje się, że tym, co odróżnia jedną substancję czystą od drugiej, nie jest zasób form

²²Zob. *ST*, I, q. 56, a. 2, co. Inne określenie to „formy wrodzone” (*formae innatae*), zob. *De veritate*, q. 8, a. 11, co. W sprawie obecności w aniele form poznawczych zob. przede wszystkim *ST*, I, q. 55, a. 2, co.: „Władza intelektualna w wyższych substancjach duchowych, to jest w aniołach, jest z natury napełniona przez formy poznawcze” („Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles”). Również w innych kwestiach Tomasza zaznacza, że „w aniele wiedza jest z natury” (q. 54, a. 4, ad 1) oraz że substancje czyste posiadają ze swojej natury „pełnię wiedzy” (*plenitudo scientiae*, q. 51, a. 1, co.). Por także *De veritate*, q. 8, a. 8 oraz a. 9.

²³Poznanie bytów materialnych — zob. *ST*, I, q. 55, a. 2, co.; q. 57, a. 1, co.; q. 57, a. 2, co. (przez „formy wlane przez Boga”, „species a Deo inditae”). Zob. także *De veritate*, q. 8, a. 8 oraz a. 9.

²⁴Poznanie bytów niematerialnych — zob. *ST*, I, q. 56, a. 2. Zob. także *De veritate*, q. 8, a. 7.

²⁵Gdy Tomasz mówi o zróżnicowaniu poznawania aniołów wyższych i niższych przez powszechność form, nie dodaje nigdzie, że formy wlane danemu aniołowi obejmują więcej lub mniej rzeczy, a jedynie, że potrzebuje on mniej lub więcej form, zob. *ST*, I, q. 55, a. 3. Wskazuje na to również jego uwaga w *De veritate*, że „aniołowie mają wgląd w istotę Bożą i przez formy posiadają poznanie wszystkich rzeczy naturalnych i ich przyczyn” (q. 8, a. 12, co.). W istocie Bożej aniołowie poznają wszystkie byty (istniejące), ale z różnym stopniem doskonałości i z różną wiedzą na temat ich przyszłych stanów (zob. tamże oraz *De veritate*, q. 8, a. 4, co. i zwłaszcza ad 1).

(a więc zakres poznawanych rzeczy), a sposób poznania (ogólność form) oraz jego skuteczność i dogłębność.

Skoro aniołowie poznają wszystkie byty za pomocą umysłowych form poznawczych, nasuwa się zasadnicze pytanie: czy oznacza to, że aniołowie poznają tylko to, co ogólne? Wszak intelekt jest narzędziem poznania istoty, a więc tego, co ogólne. W poznaniu ludzkim jednostki poznawane są tylko za pomocą zmysłów.

W tym miejscu pojawia się kolejna zasadnicza różnica między poznaniem anielskim a ludzkim. Aniołowie, choć poznają całą rzeczywistość za pomocą umysłowych form poznawczych, poznają za ich pośrednictwem również rzeczy jednostkowe — i to, jak już była mowa, nie tylko rzeczy materialne, ale również duchowe. Doskonałość intelektów anielskich polega na tym, że ich poznanie jest skuteczniejsze, głębiej dociera do poznania rzeczy niż poznanie intelektów mniej doskonałych. Za pośrednictwem jednej, ogólnej formy poznawczej są w stanie dotrzeć do poznania poszczególnych jednostek, które mają tę formę. Tomasz podkreśla zdecydowanie, że nie chodzi tu o poznanie rzeczy w przyczynach, tak, jakbyśmy my z ruchów ciał niebieskich chcieli poznać ruchy bytów materialnych, które są przez te ciała wprawiane w ruch; jest to poznanie rzeczy jednostkowej „o ile jest jednostkowa” (*ut est singulare*) oraz „tak jak jest tu i teraz wraz ze wszystkimi uwarunkowaniami indywiduującymi” („*prout est hic et nunc et secundum omnes condiciones individuantes*”)²⁶. Nacisk na ten aspekt poznania anielskiego widać najlepiej w następującym cytacie z traktatu *O substancjach czystych*.

Aby jaśniej uchwycić istotę tej różnicy [między intelektem anielskim a ludzkim], weźmy pod uwagę, że porządek poznania jest proporcjonalny do porządku istnienia [...]. Otóż taki jest porządek rzeczy, że byty wyższe w sposób bardziej powszechny mają istnienie i dobro, i to nie w tym sensie, jakoby miały istnienie i dobro jedynie w sposób ogólny, lecz w tym sensie, że wszystko, co jest w bytach niższych, w sposób wznioślejszy istnieje w wyższych. [...] Wynika stąd, że moc bytów wyższych nie dlatego nazywamy powszechną, jakoby nie rozciągała się na szczegółowe skutki, ale dlatego że rozciąga się na więcej skutków niż moc niższa, poszczególne zaś skutki sprawia potężniej.

Toteż im głębsza jest moc poznawcza, tym bardziej powszechna. Nie w tym sensie, że poznaje tylko naturę powszechną, bo wówczas im wyższa, tym byłaby bardziej niedoskonała — poznawać bowiem coś tylko w powszechniku — to poznanie niedoskonałe, na sposób pośredni między możliwością i aktem; lecz dlatego poznanie wyższe nazywamy bardziej powszechnym, że rozciąga się na liczne

²⁶ Zob. *ST*, I, q. 57, a. 2, co. oraz *De veritate*, q. 8, a. 11, co. Tomasz podkreśla, że anioł poznaje rzecz jednostkową zarówno w jej ogólności, jak i jednostkowości, co wynika z faktu, że forma wlna w momencie jego stworzenia w intelekt anioła jest bliska ideom stwórczym Boga, które ujmują rzecz zarówno od strony ogólnej formy, jak i od strony materii (tamże).

[byty], zaś byty jednostkowe poznaje mocniej. [...] Tak więc człowiek byty jednostkowe poznaje zmysłowo, powszechniki zaś umysłowo. Natomiast moc poznawcza umysłów wyższych jest bardziej powszechna, toteż dzięki odbiciu umysłowemu poznają jedno i drugie, zarówno powszechnik jak byt jednostkowy²⁷.

Cytat ten zawiera odwołanie do ogólniejszej zasady, która mówi, że poznanie tego, co szczegółowe, jest doskonalsze niż poznanie ogólne. Tak więc jeśli uznajemy, że intelektu anielskie są doskonalsze od ludzkich, musimy przypisać im możliwość poznania jednostek. Ponadto, anioł musi poznawać rzeczy jednostkowe, ponieważ tylko tak może nad nimi sprawować opiekę i opatrność lub przekazywać im ruch²⁸.

Z tych uwag Tomasza wypływa ważny wniosek, że ogólność poznania intelektualnego, właściwa intelektowi ludzkiemu, jest raczej wyjątkiem niż regułą. Wyjątkowo jasno widać to w odpowiedzi Tomasza na pytanie, dlaczego dla duszy ludzkiej czymś właściwym (*convenienter*) jest być połączonym z ciałem. Otóż jest to związane ze słabością poznawczą ludzkich intelektów, które są w stanie poznawać formy umysłowe tylko „ogólnikowo i niewyraźnie” (*in quadam communitate et confusione*); aby dusza ludzka mogła uzyskać poznanie wyraźne i jednostkowe, niezbędne jej były zmysły, a więc i ciało²⁹. Z kolei dla intelektów anielskich takie uzupełnienie poznawcze nie jest konieczne. Poznają one za pomocą form intelektualnych w sposób jednostkowy i wystarczająco wyraźny.

²⁷Tłumaczenie według: *O substancjach czystych*, 16, tłum. J. Salij, w: TOMASZ Z AKWINU, *Dzieła wybrane*, Kęty: Antyk, 1999, s. 551–552 (przekład nieznacznie zmodyfikowany). „Et ut huius differentiae evidentiis appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum. [...] In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universalius esse et bonitatem habent: non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur, sed quia quicquid in inferioribus invenitur, in superioribus eminentius existit. [...] Ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus, quam virtus inferior, et in singulis eorum vehementius operatur. Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior. Cognoscere enim aliquid solum in universalis est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit. [...] Et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalis vero per intellectum. Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare”.

²⁸W pierwszym przypadku chodzi przede wszystkim o opiekę nad poszczególnymi ludźmi, w drugim — o poruszanie ciał niebieskich, co wg koncepcji Tomasza również jest zadaniem aniołów (zob. np. *ST*, I, q. 8, a. 2., sed contra oraz co.).

²⁹Zob. przede wszystkim *ST*, I, q. 89, a. 1, co. oraz dodatkowo, na temat konkretnego ciała potrzebnego dla zmysłów, q. 76, a. 5. co.

Te wyjaśnienia pozwalają sformułować ogólną zasadę, według której różnicują się wszystkie intelekty. Otóż według Tomasza doskonałość intelektu polega nie tylko na skuteczności poznania, ale też na liczbie i ogólności form, jakie są konieczne, by intelekt mógł za ich pośrednictwem skutecznie poznać rzeczy (przypomnijmy: skutecznie, to znaczy docierając do poznania jednostek). Im doskonalszy intelekt, tym mniejszej liczby form wymaga³⁰. Dusza ludzka, jako intelekt najmniej doskonały, nie tylko poznaje za pomocą dużej liczby form intelektualnych (form gatunkowych), ale potrzebuje jeszcze dodatkowo materiału zmysłowego. Na drugim końcu tej hierarchii znajduje się najdoskonalszy intelekt, Bóg, który poznaje całość rzeczywistości za pomocą jednej, prostej formy — swojej istoty. Aniołowie poznają za pomocą wielu form, jednak im bliżej są Boga i im bardziej doskonałe są ich intelekty, tym mniejsza liczba form jest im potrzebna, by poznać ogół rzeczy. Na tej przede wszystkim zasadzie opiera się hierarchia aniołów — na relacji między prostotą i złożonością ich poznania. Można to przedstawić za pomocą przykładu: bardziej doskonałemu intelektowi do poznania wszystkich jednostek danego rodzaju wystarczy poznanie formy rodzajowej, np. formy zwierzęcia; intelekt niższy od niego, ale wciąż doskonalszy od duszy ludzkiej, będzie potrzebował do tego celu wielu form gatunkowych, np. formy człowieka, konia, psa etc.; z kolei dusza ludzka, żeby poznać jednostki, będzie potrzebowała nie tylko poznania form gatunkowych, ale będzie też musiała posiłkować się danymi zmysłowymi, mającymi charakter całkowicie jednostkowy.

Trzeba tu zaznaczyć, że teoria Tomasza dotycząca stopni poznania oraz skuteczności w poznawaniu bytów jednostkowych ma zakorzenienie w głębszych zasadach Tomaszowej metafizyki. Fakt, że ludzki intelekt poznaje bezpośrednio tylko to, co ogólne, wynika z zasady, że forma jest w bycie tym, co ogólne, zaś zasadą jednostkowania jest materia³¹. Stąd forma wyabstrahowana z rzeczy jest ogólna. Tymczasem w Bogu formy stwórcze, według których tworzony jest każdy byt, zawierają w sobie nie tylko formę, ale i materię danego bytu, ponieważ Bóg jest twórcą zarówno formy, jak i materii³². Dlatego Bóg, poznając wszystkie rzeczy w swojej istocie, poznaje je bezpośrednio w ich jednostkowości. Widzimy tutaj, że zasady poznania Tomasza są zakorzenione w metafizycznej

³⁰Zob. przede wszystkim *ST*, I, q. 55, a. 3.

³¹W koncepcji epistemologicznej Tomasza możliwe jest intelektualne poznanie jednostek w sytuacji, gdy intelekt stosuje ogólną wiedzę do poszczególnych przypadków (np. „Sokrates jest człowiekiem”). Zachodzi to jednak zawsze za pośrednictwem poznania w wyobrażeniu. Tomasz mówi wtedy o poznaniu nie wprost (*indirecte*, zob. *ST*, I, q. 86, a. 1). Natomiast przedmiotem właściwym (*proprium*) i poznanym wprost (*directe*) jest dla intelektu istota bytów materialnych, która jest ogólna (zob. *ST*, I, q. 84, a. 7).

³²Zob. *ST*, I, q. 14, a. 11; *De veritate*, q. 2, a. 5.

tezie o stworzeniu z nicości (stworzeniu materii)³³. Z tego samego powodu aniołowie mogą we wrodzonych sobie formach poznawać rzeczy jednostkowe, ponieważ formy, za pomocą których poznają, nie są wydobyte z rzeczy, a pochodzą bezpośrednio od Boga, są podobiznami form stwórczych w Bogu³⁴. W ten sposób teza o wrodzonych formach poznawczych w intelekcie anielskim umożliwia Tomaszowi pokazanie, że aniołowie są w stanie poznawać intelektualnie rzeczy jednostkowe.

Poznanie za pomocą form poznawczych, choć pełni istotną funkcję w opisie poznania anielskiego u Tomasza, jest jednak tylko jednym z rodzajów poznania przysługujących aniołom. Jeśli chodzi o przysługujące im naturalne władze poznawcze, to oprócz poznania bytów stworzonych za pomocą wrodzonych form, aniołowi przysługuje także naturalne poznanie Boga. Aniołowie mogą poznać Boga o tyle, o ile obraz Boga jest odcisnięty w ich naturze. Jak mówi Tomasz, anioł jest jak gdyby zwierciadłem Boga i poznaje Boga w tym właśnie zwierciadle; inaczej poznaje Boga człowiek — z obrazu Boga odcisniętego w bytach stworzonych, które również są zwierciadłem Boga³⁵. W ten sposób Tomasz dochodzi do troistego podziału poznania Boskiej natury: Bóg poznaje sam siebie bezpośrednio, przez poznanie własnej istoty, tak jak oko widzi światło; anioł poznaje naturę Boga w jej odbiciu, czyli w swojej naturze, tak jak poznajemy rzecz za pośrednictwem formy poznawczej; z kolei człowiek poznaje Boga w odbiciu odbicia, jak gdyby za pośrednictwem formy poznawczej, która pochodzi z obrazu w zwierciadle³⁶.

Oprócz tych dwóch rodzajów poznania naturalnego przysługuje aniołom także poznanie nadnaturalne, udzielone łaską Boga. Dotyczy to oczywiście tylko aniołów zbawionych, tych, które wybrały Boga, nie dotyczy więc duchów złych. Również poznanie nadnaturalne dzieli się na dwa rodzaje.

³³ Poznanie przez Boga rzeczy jednostkowych można dobrze zrozumieć przez kontrast z poznaniem artysty. Artysta, planując jakieś dzieło, zanim ono powstanie, poznaje je tylko w sposób ogólny, ponieważ jest on tylko twórcą formy, zaś materia jest osobno istniejącym bytem. Natomiast Bóg, jako twórca zarówno formy, jak i materii, poznaje od razu w swojej idei stwórczej rzecz jednostkową, zarówno jej formę, jak i materię.

³⁴ Zob. *ST*, I, q. 57, a. 2, co. oraz *De veritate*, q. 8, a. 11, co.

³⁵ Zob. *ST*, I, q. 56, a. 3, co.

³⁶ Zob. tamże. Trzeba tu dodać, że Tomasz nie wyklucza możliwości ludzkiego poznania Boga w Jego obrazie, jaki znajduje się w człowieku. Chodzi jedynie o to, że obraz Boga w człowieku jest mniej wyraźny niż w aniele („in angelis est expressior imago Dei quam in anima”, *Super Sententiis*, II, d. 16, q. 1, a. 3, co.), oraz o to, że anioł jest w wyższym stopniu obrazem Boga („magis est ad imaginem Dei quam homo” — *ST*, I, q. 93, a. 3). Wynika to faktu, że anioł jest obrazem Boga całą swoją istotą, ponieważ jest bytem czysto intelektualnym, natomiast w człowieku tym obrazem jest tylko umysł (*mens*) i oprócz umysłu człowiek ma także ciało (zob. *ST*, I, q. 93, a. 6). W efekcie Tomasz podkreśla, że człowiekowi właściwe jest poznanie Boga również z innych bytów stworzonych, nie tylko z obrazu w samym sobie.

Pierwszy z nich to widzenie Bożego Słowa — widzenie, które aniołowie zbawieni dzielą ze wszystkimi innymi zbawionymi. W Słowie aniołowie poznają Boga w jego istocie, a przez to poznanie widzą również całość stworzenia³⁷. Widzenie tego rodzaju doskonali ich naturalne poznanie bytów stworzonych, które posiadali już w formach poznawczych³⁸. Z tego punktu widzenia wszyscy aniołowie mają ten sam udział w widzeniu Słowa. Jednak również w widzeniu Słowa zaznacza się hierarchia anielska, aniołowie wyżsi poznają bowiem w Słowie w sposób doskonalszy. Dlatego też jest potrzeba, by wyżsi aniołowie oświecali niższych i przekazywali im poznanie, które czerpią z widzenia Słowa³⁹. Jest to zgodne z zasadą, którą Tomasz bierze od Dionizego, że „porządek hierarchiczny polega na tym, że [...] jedni są oświeceni, a inni oświecają”⁴⁰.

Drugi rodzaj nadnaturalnego poznania to poznanie rzeczy, które Bóg objawia aniołom i których poznanie nie przysługuje im z natury. Objawienia te mogą dotyczyć tzw. tajemnic łaski lub też porządku Bożej opatrności, czyli przyszłych zdarzeń przygodnych⁴¹. Jak wynika ze słów Tomasza w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (q. 9, a. 2, co.), objawienie to jest zawsze przekazywane aniołom

³⁷W sprawie poznania Boga w istocie zob. *De veritate*, q. 8, a. 3, w sprawie poznania rzeczy stworzonych w istocie Boga zob. np. *De veritate*, q. 8. a. 4 oraz a. 5; *ST*, I, q. 58, a. 6 oraz a. 7. W tym ostatnim artykule Tomasz podkreśla, że również poznanie rzeczy w Słowie jest poznaniem bytu rzeczy „o ile go mają w swojej własnej naturze” („esse rerum quod habent in propria natura”), ponieważ Bóg, widząc swoją Istotę, poznaje byt rzeczy w ich własnej naturze (co.). Zob. także *ST*, I, q. 57, a. 5, co., gdzie Tomasz wyróżnia dwa przedmioty poznania nadnaturalnego — Boga i stworzenia: „Istnieje zaś i drugie poznanie aniołów, które czyni je szczęśliwymi, którym oglądają oni Słowo i rzeczy w słowie” („Est autem alia angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo”).

³⁸Tomasz nigdzie wprost nie mówi, jaka jest relacja między poznaniem rzeczy w formach wrodzonych a poznaniem ich w Słowie, tzn. czy np. anioł poznaje więcej bytów w Słowie niż w formach wrodzonych lub czy to poznanie daje mu nową wiedzę na temat poznanych już wcześniej bytów. Jasne jest, że poznanie w Słowie jest doskonalsze, ponieważ w Bogu poznaje się rzeczy bliżej ich źródła. Najwyraźniej jest to zasugerowane w *De veritate*, q. 8, a. 3, ad 1, gdzie Tomasz stwierdza, że początkowo aniołowie poznawali rzeczy w sobie, następnie zaś poznawali je „o wiele pełniej w Słowie” („in Verbo multo plenius cognoverunt”). Zob. także o wzmacnianiu poznania form naturalnych silniejszym światłem w *De veritate*, q. 8, a. 9, ad 5; oraz stwierdzenie Tomasza, że oświecanie przez wyższego anioła nie wprowadza nowych form do intelektu anioła niższego (*De veritate*, q. 9, a. 2, ad 10). Można też dodać, że większa doskonałość poznawania bytów w Słowie polega na tym, że aniołowie poznają wtedy byty w sposób prostszy, mianowicie przez jedną formę, jaką jest istota Boża, nie zaś przez wielość form sobie wrodzonych — zob. *ST*, I, q. 12, a. 9 (tę ostatnią uwagę zawdzięczam Janowi Maliszewskiemu).

³⁹Zob. przede wszystkim *De veritate*, q. 8, a. 4, co.

⁴⁰Zob. *De veritate*, q. 9, a. 3, sc. oraz PSEUDO-DIONIZY, *De caelesti hierarchia*, 3, 2.

⁴¹Zob. odpowiednio *ST*, I, q. 57, a. 5, co. oraz *De veritate*, q. 8, a. 12, co.

pośrednio, ponieważ wyżsi aniołowie przekazują je aniołom niższym, zgodnie ze wspomnianą zasadą pochodzącą od Dionizego⁴².

III. AKTUALNOŚĆ I PROSTOTA POZNANIA ANIELSKIEGO

Poznanie anielskie, jako działanie właściwe intelektowi wyższemu i bardziej doskonałemu, jest z pewnością o wiele prostsze niż poznanie ludzkie. Wynika to z zasady, że im byt doskonalszy, tym jest prostszy i tym prostszy jest sposób, w jaki poznaje. Prostotę poznania anioła widać w fakcie, że nie ma on i nie potrzebuje żadnych władz zmysłowych — ani zmysłów, ani wyobraźni. Ale nie tylko władze poznawcze anioła wzięte jako całość są prostsze od ludzkich. Również anielskie poznanie intelektualne jest prostsze od poznania intelektualnego właściwego człowiekowi.

Jak widzieliśmy, sposób poznawania rzeczywistości przez duszę ludzką wymaga, by człowiek miał zarówno intelekt czynny, jak i możliwościowy. Wynika to z faktu, że poznawane przez nas formy są abstrahowane z materii. Tak więc pierwsza różnica między człowiekiem a aniołem polega na tym, że anioł nie potrzebuje intelektu czynnego. Skoro od momentu stworzenia jest on napełniony formami, nie potrzebuje abstrahować ich z materii, to zaś jest właściwym działaniem intelektu czynnego⁴³.

Po drugie, nie ma w aniele również intelektu możliwościowego, przynajmniej nie w ścisłym sensie tego terminu⁴⁴. Wynika to z faktu, że umysł anioła nigdy nie jest niezapisaną tablicą; tak więc nie występuje w nim pierwszy rodzaj możliwości, czyli możliwość do zdobycia wiedzy. W tym sensie intelekt anioła jest zawsze zaktualizowany, zawsze posiada sprawność wiedzy, *habitus scientiae*. Ponadto, intelekt anioła nigdy nie jest w możliwości w tym sensie, że raz myśli, a raz nie myśli; to zaś jest specyficzną cechą intelektu możliwościowego w przypadku człowieka — że niekiedy jest pusty, nie ma w nim żadnej formy. Otóż anioł zawsze aktualnie rozważa jakąś formę poznawczą; tak więc również w sensie aktu polegającego na *consideratio* jego umysł jest zawsze w akcji. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że choć intelekt anioła nie ma charakteru możliwościowego w ścisłym sensie, tzn. nie ma takich cech jak ludzki intelekt możliwościowy, to jednak intelekt anielski jest o tyle podobny do intelektu możliwościowego, że ma możliwość do przyjęcia formy⁴⁵. Intelektualne poznanie anioła jest więc podobne do ludzkiego

⁴²Zob. *De veritate*, q. 8, a. 4, co. oraz ad 1, ad 4; zob. także poświęconemu temu zagadnieniu artykuły *De veritate*, q. 9, a. 1–2.

⁴³Zob. *ST*, I, q. 54, a. 4, co.

⁴⁴Zob. tamże.

⁴⁵To ma właśnie Tomasz na myśli, gdy mówi, że anioł ma intelekt możliwościowy „tylko różniznacznie” (*aequivoce*), to znaczy w innym sensie niż człowiek (zob. tamże).

w tym sensie, że podobnie jak poznanie ludzkie polega ono na przyjęciu przez intelekt formy inteligibilnej. Szerzej ten wątek zostanie omówiony w następnym części.

Trzecia różnica między anielskim a ludzkim poznaniem intelektualnym polega na tym, że anioł nie poznaje przez przechodzenie od jednej rzeczy do drugiej, a więc przez wyciąganie wniosków. Ten sposób poznania nazywa Tomasz *discurrere* lub *ratiocinare* (rozumowanie) i wyróżnia jego dwa rodzaje: wyciąganie wniosków z przesłanek oraz przechodzenie od przyczyn do skutków⁴⁶. Jest to sposób działania intelektu odmienny od *intelligere* (rozumienia, poznania intelektualnego), które jest prostym aktem ujmującym istotę. Anioł nie potrzebuje przechodzić od zasady rozumowania do wniosku z niej płynącego, ponieważ już w samej zasadzie od razu poznaje sam wniosek (dotyczy to zarówno poznania skutku w przyczynie, jak i poznania wniosków w przesłance). Jedynym niezbędnym mu sposobem poznania intelektualnego jest więc rozumienie (*intelligere*).

Po czwarte, poznanie anioła jest prostsze od ludzkiego również z tego powodu, że anioł nie poznaje przez łączenie lub rozdzielanie⁴⁷. Ten sposób działania intelektu zachodzi u człowieka wtedy, gdy wypowiada on zdanie stwierdzające jakiś fakt lub podające definicję. Jednak anioł nie potrzebuje łączyć podmiotu z predykatem, ponieważ w samym poznaniu natury podmiotu poznaje on już wszelkie dostępne mu lub też sprzeczne z nim predykaty. Aniołowi wystarcza zatem poznanie, czym coś jest, a więc poznanie istoty, prosty akt rozumienia (*intelligere*).

Wreszcie, prostota poznania anielskiego jest widoczna również w tym, co było już mówione na temat poznania Boga: anioł może poznawać istotę Boga, mocą swych władz naturalnych, w obrazie Boga odcisniętym w swojej istocie, natomiast człowiek tylko dzięki pośrednictwu innych bytów.

IV. MOŻNOŚĆ I ZMIENNOŚĆ W POZNANIU ANIELSKIM

Prostota poznania anielskiego mogłaby sugerować, że w poznaniu aniołów nie ma żadnej domieszki możliwości, że ich poznawanie jest czysto aktualne, a więc że nie ma w nim żadnej zmiany⁴⁸. Widzieliśmy jednak, że według Tomasza anioł nie nabywa nowej wiedzy oraz że nie jest tak, iż jego intelekt raz myśli, raz nie myśli. Taka wizja poznania anielskiego byłaby zgodna z potocznym wyobrażeniem aniołów jako bytów znajdujących się poza czasem, a zatem wiecznych

⁴⁶ Zob. *ST*, I, q. 58, a. 3.

⁴⁷ Zob. *ST*, I, q. 58, a. 4.

⁴⁸ Każda zmiana w danym bycie musi wynikać z jakiejś przysługującej mu możliwości, ponieważ zmienić się można tylko przez przyjęcie stanu, który nie był zaktualizowany, lecz w możliwości. Tak więc jeśli poznanie anioła jest czysto aktualne, nie może być zmienne.

i niezmiennych⁴⁹. Mielibyśmy wtedy proste przeciwstawienie między bytowaniem aniołów a bytami należącymi do porządku czasowego. Do tego rodzaju wniosków mogą nas prowadzić uwagi Tomasza na temat substancji oddzielonych zawarte w *Summa contra gentiles*. W dwóch rozdziałach poświęconych poznaniu aniołów (*SCG*, II, 96–97) Tomasz stwierdza, że „w ich działaniu czas nie ma żadnego znaczenia” („intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus”, II, 96, n. 10) oraz że ze względu na fakt, że intelekt substancji oddzielonej jest „ponad czasem” („supra tempus”), musi on zawsze poznawać w sposób rzeczywistiony („semper intelligens actu”, II, 97, n. 1).

Musimy jednak pamiętać, że w naturze anioła istnieje zmieszanie aktu i możliwości. Widzieliśmy to wyraźnie w cytacie z *De ente* omawianym na samym początku artykułu. Jak więc należy rozumieć udział możliwości w poznaniu anielskim? I czy ten rodzaj możliwości powinien pociągać za sobą zmienność anioła? Powstaje wreszcie pytanie, jak anioł może poznawać to, co dzieje się w świecie czasowym (w świecie bytów materialnych), jeśli jego poznanie nie ma w sobie żadnego aspektu czasowego. Tomasz szerzej omawia te zagadnienia w *Summie teologii* oraz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, i stanowisko, które tam znajdujemy, odchodzi od prostych sformułowań zawartych w *SCG*, być może wskazuje nawet na jakiś rozwój w jego myśleniu o aniołach.

Kategorią, która opisuje sposób trwania aniołów i ich relację do czasu i wieczności, jest *aevum*, określenie tłumaczone na polski jako „wiekuistość”. W *Summie teologii* Tomasz precyzuje, że wiekuistość jest różna zarówno od wieczności (*aeternitas*), która przysługuje tylko Bogu, jak i od czasu (*tempus*). Mamy więc trzy miary trwania bytów⁵⁰.

Cechą wieczności jest całkowita niezmiennność, a całkowita niezmiennność przysługuje tylko Bogu⁵¹. Dlatego wieczność nie jest miarą właściwą aniołom, ciałom niebieskim czy światu stworzonemu jako całości; właściwym im rodzajem trwania jest wiekuistość. O bytach tych można powiedzieć, że uczestniczą one w wieczności i że z tego powodu ich byt nie podlega zmienności czasu. Jednak właśnie ze względu na fakt, że udział w wieczności jest im dany z zewnątrz, właściwą im miarą nie jest wieczność. Głównym powodem, że byty te nie są wieczne, jest fakt, że wszystkie mają swój początek (stworzenie przez Boga).

Takie stwierdzenia znów mogą rodzić pokusę, by zakładać, że anioły, przynajmniej w obrębie danego im trwania, są całkowicie niezmiennie. Dlatego

⁴⁹ Chodzi tu oczywiście tylko o wieczność *ex parte post*, czyli o fakt, że anioł, który istnieje, nigdy nie zginie. Aniołowie nie są bytami odwiecznymi, ponieważ zostali stworzeni i „był taki czas, że ich nie było”, jak mówili scholastycy. Nie przysługuje więc im wieczność *ex parte ante*.

⁵⁰ Relacją między czasem, wiecznością i wiekuistością Tomasz zajmuje się w *ST*, I, q. 10. Pojęcie wiekuistości (*aevum*) wprowadzone jest dopiero w artykule 5 tej kwestii. Kluczowa teza, że niezmiennność przysługuje tylko Bogu, pojawia się już w *ST*, I, q. 9, a. 2.

⁵¹ Zob. *ST*, I, q. 10, a. 3 oraz q. 9, a. 2.

wypowiedzi Tomasza precyzują, że również w bycie tych stworzeń istnieją takie aspekty, które podlegają zmienności, a skoro istnieje w nich zmiana, to istnieje w nich „wcześniej i później” (*prius et posterius*), a więc pewnego rodzaju następstwo chwil (*successio*).

Ogólnie zagadnienie to ujmuje Tomasz w artykule poświęconym wiekuistości, w kwestii o wieczności Boga (*ST*, I, q. 10, a. 5). Odchodzenie od stałości istnienia Boga jest stopniowalne i realizuje się różnie w różnych bytach. W bytach materialnych, czyli bytach podlegających czasowi, tym, co odstępkuje od stałości, jest sam ich byt; w ciałach niebieskich jest to tylko ruch z miejsca na miejsce; natomiast w przypadku aniołów są to takie aspekty jak wybór woli (*electio*), akty poznawcze (*intelligentiae*), uczucia (*affectiones*), zmiana miejsca, czy też ogólnie, działania (*operationes*)⁵²:

[...] wiadomo o aniołach, że mają istnienie nie podlegające zmianie, choć zmienne co do wyboru, co należy do ich natury, oraz, na swój sposób, co do poznania, uczuć i miejsc⁵³.

Dalej, w odpowiedzi na zarzuty, Tomasz precyzuje:

[...] uczucia i akty poznawcze stworzeń duchowych, w których zachodzi następstwo, mierzy się czasem. [...] Istnienie ich natur mierzy się wiekuistością, ale oglądaniem chwały uczestniczą w wieczności⁵⁴.

Różnica między czasem a wiekuistością polega przede wszystkim na różnicy między bytami, które są tymi miarami mierzone. Czas jest miarą bytów zmiennych, w wypadku których zmienne są nie tylko działania i ruchy, ale też samo

⁵²W *ST*, I, q. 9, a. 2 Tomasz nie wymienia jeszcze działań jako ogólnej kategorii, do której należą różne akty wymienione w tym artykule; to określenie pojawia się dopiero w późniejszych kwestiach (zob. q. 61, a. 2, ad 2). Z pewnością można do kategorii działań zaliczyć zmiany miejsca oraz akty poznawcze. Słowo wyjaśnienia jest konieczne w przypadku ruchu anioła pod względem miejsca. Nie jest to ruch taki jak w przypadku przedmiotów cielesnych, w przypadku anioła jest on bowiem związany ze sposobem, w jaki anioł swoją mocą porusza przedmioty materialne; zmiana miejsca polega na przenoszeniu mocy anioła z jednego przedmiotu na drugi. I te właśnie procesy — zarówno samo poruszanie, jak i zmiana miejsca — są pewną zmianą, zachodzą więc w czasie (zob. *ST*, I, q. 53, a. 3, co.).

⁵³*ST*, I, q. 10, a. 5, co. (tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *Traktat o Bogu*, Kraków: Znak, 1999, s. 125): „Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo”.

⁵⁴*ST*, I, q. 10, a. 5, ad 1 (tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, s. 125): „Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore”.

ich istnienie; w efekcie właściwe tym bytom jest powstawanie i giniecie oraz starzenie się i odnowa (*innovatio et veteratio*). Natomiast wiekuistość jest miarą pośrednią, właściwą bytom pośrednim istniejącym między wiecznością a czasem: ich istnienie nie ulega zmianie, nie ma więc w nich powstawania i giniecia, nie ma też starzenia się i odnowy; jednak ich działania i akty poznawcze są zmienne, zachodzi w nich „wcześniej i później” oraz następstwo chwil (*successio*).

Oczywiście teza o zmienności anielskiego poznania nie oznacza, że jest ono zmienne pod każdym względem. W części III widzieliśmy, że poznanie anielskie jest zawsze w akcie w odniesieniu do dwóch rodzajów aktu: po pierwsze, anioł zawsze posiada pewną wiedzę (*habitus scientiae*), więc nigdy nie jest tak, że jest w możliwości do zdobycia wiedzy; po drugie, zawsze coś aktualnie rozważa (*consideratio*), więc nigdy nie jest tak, że jego umysł jest aktualnie pusty. Jaki więc rodzaj zmienności dopuszcza Tomasz w poznaniu anielskim?

Akt w znaczeniu *consideratio* wskazuje na pierwszy rodzaj możliwości w poznaniu anioła: anioł jest w możliwości do rozważania raz tych form, a raz innych, ponieważ nie jest możliwe, by rozważał je wszystkie równocześnie⁵⁵. Poznanie anioła, i podobnie jest w przypadku intelektu ludzkiego, polega na przyjęciu pewnej formy przez intelekt i utożsamieniu się z nią. Chociaż anioł jest w stanie poznać wiele rzeczy za pośrednictwem jednej formy, to jednak intelekt anioła, podobnie jak intelekt ludzki, przyjmuje zawsze tylko jedną formę w jednym momencie. Wynika z tego, że poznanie anioła nie jest czysto aktualne, ponieważ intelekt, poznając daną formę, jest w możliwości do poznania innych form. Z następstwa form w umyśle anioła powstaje zmienność, a z niej pewien rodzaj upływu czasu, następstwo chwil, „wcześniej i później”.

Ilustracją, która pomaga lepiej zrozumieć możliwość i zmienność, z jaką mamy tu do czynienia, jest przypadek ciał niebieskich. Zachodzi dość ścisła analogia między poznaniem anielskim a ruchem tych ciał, do których zresztą Tomasz lubi porównywać byty duchowe⁵⁶. Ciało niebieskie jest zawsze w ruchu i ten ruch jest niezmienny, więc w pewnym sensie ciało niebieskie jest zawsze w akcie; ale z drugiej strony jest ono zawsze w możliwości do bycia w tym lub w innym miejscu, ponieważ może się znajdować tylko w jednym miejscu równocześnie, nie zaś we wszystkich naraz. Tak samo poznanie anioła jest zawsze w akcie, ponieważ anioł zawsze myśli, ale też jest zawsze w możliwości, ponieważ nie może myśleć o wielu formach równocześnie⁵⁷. Można dodać, że to samo dotyczy innych jego

⁵⁵ Zob. *De veritate*, q. 8, a. 14, co.; *ST*, I, q. 58, a. 1, co.

⁵⁶ Zob. *ST*, I, q. 10, a. 5 (analiza pojęcia wiekuistości przez odwołanie się do relacji ciał niebieskich i czasu); q. 58, a. 1 (analogia między poznaniem aniołów a ruchem ciał niebieskich); q. 58, a. 3 (doskonałość aniołów w obrębie bytów duchowych analogiczna do doskonałości ciał niebieskich w obrębie ciał).

⁵⁷ Trzeba tu jeszcze raz zaznaczyć, że nie wyklucza to poznania wielu rzeczy równocześnie: wiąże się to z powszechnością form, które anioł poznaje, zob. *ST*, I, q. 58, a. 2, co.

działań, ponieważ również w tej sferze można wyróżnić następstwo i zastępowanie jednych działań przez inne; co więcej, Tomasz stwierdza, że nawet w obrębie jednego działania anioła można wyróżnić różne chwile, jego początek, trwanie i koniec⁵⁸.

Rozważanie form to nie jedyny rodzaj zmienności, jaki cechuje poznanie anielskie. W obrębie naturalnych mocy poznawczych anioła jego poznanie jawi się jako zmienne również z uwagi na rzeczy jednostkowe. Tomasz jasno stwierdza, że anioł nie poznaje zdarzeń przyszłych przygodnych, ponieważ jest to wyłączna prerogatywa Boga⁵⁹. Anioł może co prawda poznawać rzeczy przyszłe w ich przyczynach, i czyni to o wiele doskonalej niż intelekt ludzki, nie może jednak poznawać ich samych w sobie. Z tego jednak wynika, że może poznawać tylko te rzeczy, które koniecznie następują, to znaczy te, których przyczyny już istnieją. Tomasz precyzuje, że poznanie rzeczy jednostkowych i przygodnych przez anioła zależne jest od tego, czy one aktualnie istnieją⁶⁰. Poznanie anielskie jest więc do pewnego stopnia zależne od czasu, który panuje w świecie rzeczy materialnych. A zatem również z tego względu można w nim wyróżnić pewną możliwość i zmienność.

Tomasz, rozważając bardziej szczegółowo relację aktu i możliwości w poznaniu anioła, dodaje jeszcze jeden rodzaj zmienności, tym razem dotyczący już poznania, które wynika z łaski, a nie z natury. Otóż intelekt anioła jest w możliwości do poznania tych rzeczy, które Bóg mu objawia; nie zawsze poznaje je w akcie, ponieważ to Bóg decyduje, kiedy i co powinien mu objawić⁶¹. Również tutaj zatem nie występuje tylko sam akt. Natomiast jeśli chodzi o widzenie Słowa, które stanowi o szczęśliwości aniołów, Tomasz podkreśla, że ten rodzaj poznania jest w aniołach zawsze w akcie, ponieważ aniołowie zawsze, odkąd dostąpili stanu szczęśliwości, poznają w Słowie⁶². Jest to więc ten rodzaj poznania anielskiego, dzięki któremu anioł może uczestniczyć w wieczności i niezmienności Boga w jeszcze wyższym stopniu, niż przysługuje mu to z natury⁶³. Z natury anioł uczestniczy w wieczności Boga swoim bytem, dzięki temu jego byt pozostaje niezmienny oraz nie ma końca w czasie; wraz z wyborem Boga i dostąpieniem zbawienia anioł otrzymuje możliwość widzenia Słowa, które jeszcze bardziej

⁵⁸Zob. *ST*, I, q. 53, a. 3, s.c. oraz co.

⁵⁹Zob. *ST*, I, q. 57, a. 3.

⁶⁰Tamże, co.

⁶¹Zob. *ST*, I, q. 57, a. 5.

⁶²Zob. *ST*, I, q. 58, a. 1, co.

⁶³W *ST*, I, q. 10, a. 3, co. Tomasz stwierdza, że niektóre byty „posiadają niezmiennność istnienia albo działania, jak aniołowie i zbawieni, którzy karmią się Słowem” („inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur”). Czyli nie wszystkie działania anioła są objęte zmiennością.

zbliża go do wieczności Boga, pozwala uczestniczyć w jego wieczności intelektem i wolą.

V. PROBLEM RELACJI ANIOŁÓW DO CZASU

Zmienność poznania anielskiego każe nam jeszcze raz postawić pytanie o relację aniołów do czasu. Jak już widzieliśmy, w *Traktacie o Bogu* (kwestia 10) Tomasz stwierdził, że anielskie akty poznawcze oraz inne działania mierzy się czasem. Jak to jest jednak możliwe, jeśli czas w sensie ścisłym to ruch rzeczy materialnych, mierzony ruchem ciał niebieskich?

Okazuje się, że właśnie w kwestiach poświęconych poznaniu aniołów (kwestie 54–58) Tomasz precyzuje swoją naukę o zmienności, jaka dotyka byty, których istnienie mierzy się wiekuiścią (*aeuum*). Z wypowiedzi Tomasza w *Traktacie o Bogu* mogło wynikać, że czas jest pojęciem jednoznaczny i że istnieje tylko jeden czas — czas bytów materialnych mierzony ruchem ciał niebieskich. Natomiast *Traktat o aniołach* precyzuje, że wzmianka o czasie mierzącym uczucia i działania bytów duchowych wprowadza inny rodzaj czasu; w efekcie okazuje się, że pojęcie czasu jest bardziej złożone, a czas bytów materialnych nie jest jedyną miarą tego rodzaju.

W artykule poświęconym relacji ruchu aniołów do czasu (q. 52, a. 3 *Czy ruch aniołów odbywa się w jednej chwili?*) Tomasz stwierdza, że każdy ruch jest w czasie, nawet ruch anioła, ponieważ jest w nim „wcześniej i później”⁶⁴. Stąd też nie można twierdzić, że w ruchu anioła nie ma różnych momentów trwania, początku, środka i końca. Główną dystynkcją, która służy Tomaszowi do odróżnienia ruchu anioła od ruchu ciał, jest pojęcie ruchu nieciągłego. Pod koniec prezentacji własnego stanowiska Tomasz precyzuje myśl o czasowości anioła w sposób następujący:

[...] ten czas [w którym jest ruch anioła], czy jest czasem ciągłym czy nie, nie jest tym samym co czas, który mierzy ruch nieba i którym się mierzy wszystkie rzeczy cielesne, które mają zmienność z ruchu nieba. Ruch anioła bowiem nie zależy od ruchu nieba⁶⁵.

W jednej z dalszych kwestii Tomasz odnosi to zagadnienie bezpośrednio do poznania anioła i do jego zmienności. Fakt, że poznanie anielskie jest zmienne

⁶⁴Zob. *ST*, I, q. 53, a. 3, s.c.

⁶⁵*ST*, I, q. 53, a. 3, co. (tłumaczenie według: TOMASZ z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. III: *O aniołach*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1933, s. 35): „Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli. Motus enim angeli non dependet ex motu caeli”.

w czasie, jest tu stwierdzony *explicite*, podobnie jak teza Tomasza, że czas mierzący te akty poznawcze nie jest czasem ciał materialnych:

Należy powiedzieć, że chociaż intelekt anioła jest ponad czasem, którym mierzy się ruchy cielesne, jest jednak w intelekcie anielskim czas polegający na następstwie ujęć intelektualnych. Zgodnie z tym mówi Augustyn: *Bóg w czasie porusza stworzenia duchowe*. Tak więc, skoro w intelekcie anielskim zachodzi następstwo, nie wszystko, co dzieje się w całym czasie, jest mu obecne⁶⁶.

I ostatecznie ujmuje to samo zagadnienie w sposób bardziej ogólny, wprowadzając aż trzy rodzaje czasu:

Anioł jest ponad czasem, który jest miarą ruchu nieba, ponieważ jest ponad wszelkim ruchem natury cielesnej. Jednak nie jest ponad tym czasem, który jest miarą następstwa jego bycia po jego niebyciu, a także tego, który jest miarą następstwa, które występuje w jego działaniach⁶⁷.

Te trzy cytaty pokazują, że choć prawdziwe jest stwierdzenie, że anioł jest ponad czasem, to odnosi się ono tylko do czasu bytów materialnych. Widzimy tu również, że kluczową kategorią wprowadzającą czasowość aniołów jest następstwo chwil (*successio*). Czym jednak jest ten inny rodzaj czasu przysługujący aniołom? Czy każda istota duchowa mierzy go swoimi własnymi ruchami i działaniami, tak że jest on różny dla każdej istoty, czy też jest w nim jakaś obiektywna miara, jedna dla wszystkich istot duchowych?

Znów pewne sugestie na ten temat możemy znaleźć w kwestii o wieczności Boga (*ST*, kwestia 10). Tomasz w artykule 6 zastanawia się, czy wiekuistość, jako miara bytów znajdujących się między wiecznością Boga a przemijalnością ciał, jest jedna, czy też istnieje ich wiele⁶⁸. W znalezieniu odpowiedzi na to pytanie pomaga nam analogia z czasem i z ciałami niebieskimi. Czas ciał podksiężycowych jest mierzony ruchem ciał niebieskich, ponieważ ciała te są najdoskonalsze w obrębie ciał materialnych, a ich ruch jest najbardziej regularny

⁶⁶ *ST*, I, q. 57, a. 3, ad 2 (tłum. Z. Włodkowska, s. 66; przekład nieznacznie zmodyfikowany): „Ad secundum dicendum quod, licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII super Gen. ad litt., quod *Deus movet spirituales creaturas per tempus*. Et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia”.

⁶⁷ *ST*, I, q. 61, a. 2, ad 2 (tłum. Z. Włodkowska, s. 108; przekład nieznacznie zmodyfikowany): „Ad secundum dicendum quod angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse, et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litt., quod *Deus movet creaturas spirituales per tempus*”.

⁶⁸ Zob. *ST*, I, q. 10, a. 6, co.

i niezmienny. Tym samym ciała niebieskie i ich ruch mogą stanowić punkt odniesienia dla innych ruchów. W przypadku bytów duchowych powstaje zatem pytanie, czy również one tworzą hierarchię; gdyby odpowiedź była negatywna, każdy byt duchowy miałby swoją miarę, swoją wiekuistość. Jednak Tomasz pokazuje, że taka hierarchia istnieje⁶⁹. Skoro tak jest, to miarą trwania bytów wiekuistych, miarą, która jest jedna i ta sama dla wszystkich bytów duchowych, jest ruch pierwszego bytu duchowego. Tym, co jednoczy wszystkie ruchy aniołów oraz dusz zbawionych i nadaje im wspólny punkt odniesienia, jest ruch pierwszej istoty duchowej, intelektu, który stoi najbliżej Boga. Tę analogię między światem duchowym i cielesnym można zresztą poprowadzić jeszcze dalej. W systemie sfer niebieskich ruch przekazywany jest stopniowo od sfery najdalszej i najdoskonalszej do sfery najbliższej światu podsiężycowemu. Podobnie jest w hierarchii istot duchowych: duchy wyższe przekazują objawienia, tajemnice i przykazania Boże duchom niższemu, wprawiając je tym samym w ruch i organizując ich działanie⁷⁰.

Drugie pytanie, które nasuwa się w związku z relacją aniołów do czasu, dotyczy kłopotliwego zagadnienia poznania rzeczy będących w czasie, rzeczy należących do świata materialnego. Gdy Tomasz stwierdza, że anioł poznaje rzeczy poszczególne przez wrodzone sobie formy poznawcze (*species*), zasadniczo najprostszym sposobem, w jaki możemy sobie to wyobrazić, jest przyjęcie, że w formie tego rodzaju zawarte są już z góry wszystkie jednostkowe stany właściwe danemu bytowi. Sugeruje to sam Tomasz, mówiąc, że anioł w rozważanej przez siebie formie gatunkowej widzi również wszystkie przypadłości tych bytów, które podpadają pod tę formę⁷¹. Nie możemy jednak przyjąć, że w formie poznawczej anioł poznaje wszystkie jednostkowe stany poszczególnych indywidualiów, które przybierają one i przybierać będą przez całe swoje życie. Odpowiedź Tomasza na pytanie o poznawanie przyszłych zdarzeń przygodnych jest jasna: anioł nie poznaje przyszłości, tylko stopniowo się ona przed nim odsłania, w miarę jak staje się terażniejszością, czyli bytem⁷². Powstaje w tej sytuacji wątpliwość, jak rozumieć tę zależność, skoro rzeczywistość materialna nie ma wpływu przyczynowego na władze poznawcze anioła.

⁶⁹ Ściśle rzecz biorąc, w tym artykule Tomasz tylko zakłada istnienie takiej hierarchii, stwierdza mianowicie, że jest to opcja bardziej prawdopodobna. Wykazanie tej tezy zapowiada w późniejszych kwestiach (*ST*, I, q. 47, a. 2).

⁷⁰ Zob. *De veritate*, q. 9, a. 1–3.

⁷¹ Zob. *De veritate*, q. 8, a. 11, ad 9. Tomasz stwierdza również, że „anioł przez to, czym rzecz jest, poznaje wszystkie zdania należące do tej rzeczy” („per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes”; *ST*, I, q. 58, a. 5, co.).

⁷² Główne ujęcia tego problemu to *ST*, I, q. 57, a. 3, co. oraz *De veritate*, q. 8, a. 12, co. Jednak ujęcie zagadnienia poznania bytów w kategoriach podobieństwa i bytu znajduje się przede wszystkim w *De veritate*, q. 8, a. 9, ad 3; q. 8, a. 12, ad 1 oraz *ST*, I, q. 57, a. 3, ad 3.

Głównym czynnikiem, do którego Tomasz odwołuje się przy rozwiązaniu tego problemu, jest stwórcze działanie Boga. Tomasz zaznacza, że zasadą poznania jest podobieństwo, to zaś może mieć dwojaki charakter: podobne są rzeczy, z których jedna jest przyczyną drugiej, lub też takie, które mają wspólną przyczynę. Jeśli wykluczmy oddziaływanie rzeczy na aniołów, pozostaje nam druga możliwość⁷³. Adekwatność poznania rzeczy materialnych przez aniołów bierze się więc z faktu, że formy, przez które aniołowie poznają, i byty, które są za ich pośrednictwem poznawane, pochodzą od wspólnego źródła — Boga stwórcy⁷⁴.

Ten obraz przestaje być jednak prosty, gdy rozważamy poznawanie przez anioła rzeczy zmieniających się w czasie. Choć Tomasz zaznacza, że w aniele nie dokonuje się zmiana, jeśli chodzi o jego wiedzę (*scientia*), to niemniej z jakąś zmianą mamy tu do czynienia, skoro w pewnym momencie niektóre aspekty rzeczy istniejących w czasie nie są dla anioła poznawczo dostępne, w następnym jednak stają się takie⁷⁵. Tomasz stwierdza, że to rzecz materialna się zmienia, przez to, że uzyskuje formę, staje się jakimś określonym bytem i w efekcie zaczyna „podpadać” pod poznanie anioła⁷⁶. Wydaje się jednak, że nie usuwa to problemu. Jeśli w formach poznawczych anioła znajdują się takie aspekty rzeczy jednostkowych, które są w tych formach zawarte tylko *implicite* i które odsłaniają się stopniowo równolegle z upływem czasu, to musi być coś, co je aktualizuje. Tym czymś może być tylko działanie Boga, skoro rzeczy materialne nie mają wpływu na poznanie aniołów.

Bezpośrednia ingerencja Boga w poznanie anielskie przywodzi na myśl niektóre nowożytnie koncepcje epistemologiczne, takie jak okazjonalizm Malebranche’a i teoria „harmonii przedustawnej” Leibniza, które miały na celu rozwiązanie trudności zawartych w Kartezjańskiej teorii relacji między duchem a ciałem. U Tomasza tego rodzaju koncepcja jest może bardziej uzasadniona, ponieważ aniołowie stanowią u niego (jak i w całej metafizyce średniowiecznej) bardzo wyraźnie wyróżnioną grupę bytów — są to byty, które są szczególnie blisko Boga. Ingerencję Boga w pewien sposób tłumaczy również pojęcie stwarzania, które odgrywa istotną rolę w opisie poznania anielskiego: jak wiadomo, w teorii Tomasza Bóg nie tylko stwarza byty, ale również przez cały czas ich trwania zachowuje je w istnieniu⁷⁷; jeśli więc Tomasz porównuje wlanie form

⁷³Zob. *De veritate*, q. 8. a. 8, co.

⁷⁴Niekiedy Tomasz, idąc za sformułowaniami Augustyna z komentarza do Księgi Rodzaju, mówi o trzech sposobach istnienia rzeczy: w Bogu, we własnej naturze i w poznaniu substancji duchowych (zob. np. *ST*, I, q. 56, a. 2, co.; q. 57, a. 1, co.). W tych cytatach wspólnota źródła, jakim jest stwórcze Słowo Boga, jest podkreślona bardzo dobitnie. Zob. także AUGUSTYN, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, II, 8.

⁷⁵Na temat niezmienności wiedzy anioła zob. *ST*, I, q. 58, a. 1, co.

⁷⁶Zob. *ST*, I, q. 57, a. 3, ad 3 oraz *De veritate*, q. 8, a. 9, ad 3; q. 8, a. 12, ad 1.

⁷⁷Zob. *ST*, I, q. 9, a. 2, co.

poznawczych w intelekt anioła do stwarzania bytów, to odpowiednikiem zachowania ich w istnieniu jest stała aktualizacja poznania anielskiego w odniesieniu do rzeczy zmieniających się w czasie.

Nadal jednak, trzeba przyznać, pozostaje pewne napięcie między stwierdzeniem Tomasza, że wiedza anioła się nie zmienia, a przyjęciem, że jakaś zmiana pod wpływem czasu w poznaniu anioła zachodzi. Być może to napięcie wyda się mniejsze, jeśli dostrzeżemy, że zmiana ta ma w poznaniu anioła wyłącznie charakter przejścia od możliwości do aktu, mianowicie aktualizacji i modyfikacji pewnej uprzednio istniejącej wiedzy. Otóż nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że anioł poznaje od razu wszystkie możliwe stany danej rzeczy, w tym również te przyszłe. Tomasz często podkreśla, że anioł poznaje w sposób doskonały te skutki, które zawierają się w przyczynach, tzn. te, które nastąpią w sposób konieczny⁷⁸; nie ma zatem przeszkód, by anioł znał wszystkie możliwe scenariusze, jakie dotyczą danego bytu również w jego stanach przygodnych. W takiej sytuacji niewiedza anioła nie polega na tym, że nie wie on, jakiego rodzaju stany będą miały miejsce w przeszłości, ale na tym, że nie wie, które z nich się faktycznie zrealizują. Aktualizacja wiedzy anioła polega więc na tym, że do danej sytuacji w umyśle anioła, poznawanej już uprzednio jako pewna dopuszczalna możliwość, dołącza się informacja, że ta dana sytuacja stała się faktem, została zrealizowana. Odnosząc to do słynnej dystynkcji Tomasza, możemy powiedzieć, że aniołowi od początku przysługuje wiedza na temat istoty rzeczy jednostkowych oraz istoty ich wszystkich stanów, koniecznych i przygodnych, natomiast nie przysługuje mu wiedza o istnieniu tych stanów, jest ona odślaniana dopiero stopniowo w miarę upływu czasu.

Działanie Boga w tym przypadku jest w gruncie niczym innym jak odślanianiem przed aniołem porządku Bożej opatrności — wszak to opatrność rozstrzyga, które z nieskończonej mnogości wydarzeń faktycznie dojdą do skutku. Tomasz kilka razy porusza wątek poznania planu opatrności przez aniołów, czyni to jednak zawsze w kontekście widzenia Słowa oraz objawień, jakie są dostępne aniołom⁷⁹. Różnica byłaby więc taka, że w przypadku poznania rzeczy w formach oraz aktualizacji ich przygodnych aspektów przez Boga mamy do czynienia z naturalnym poznaniem porządku opatrności, zaś w pozostałych przypadkach — z poznaniem wynikającym z łaski.

Na koniec analizy problemu poznania przyszłości warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz: sposób, w jaki Tomasz ujmuje ten problem, wskazuje na

⁷⁸ Zob. *De veritate*, q. 8, a. 12.

⁷⁹ O opatrności w poznaniu aniołów zob. *ST*, I, q. 57, a. 5, co.; *De veritate*, q. 8, a. 4, ad 1; q. 8, a. 12, co. Fakt, że temat opatrności pojawia się również w artykule rozważającym problem poznania przyszłości (zob. *De veritate*, q. 8, a. 12, co.), może potwierdzać interpretację, że poznanie rzeczy w czasie jest jakoś powiązane z poznaniem opatrności.

istotną zależność bytu anioła od upływu czasu bytów materialnych. Okazuje się zatem, że jest on zależny nie tylko od czasu bytów duchowych, o którym mówiliśmy na początku części V. Gdy Tomasz omawia temat poznania zdarzeń przyszłych w *Traktacie o aniołach*, stwierdza, że tylko Bóg, dzięki prostocie swej wieczności, jest „obecny wobec całego czasu” („adest toti temporis”)⁸⁰. Natomiast dla anioła nie jest to możliwe, o czym decyduje zmienność jego poznania:

Tak więc, skoro w intelekcie anielskim zachodzi następstwo, nie wszystko, co dzieje się w całym czasie, jest mu obecne⁸¹.

Wynika z tego, że aniołowie są współobecni zawsze tylko jednej danej chwili w świecie materialnym. Mimo że Tomasz mówi tu wyraźnie o uwarunkowaniach poznawczych, wydaje się, że źródłem takiej relacji anioła do czasu jest jego status bytowy, a więc jego podatność na zmianę. Okazuje się zatem, że ten „nasz” czas jest również w jakimś stopniu czasem aniołów.

VI. ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie rozważań o akcie i możliwości w poznaniu anielskim chciałbym postawić pytanie o filozoficzne znaczenie angelologii Tomasza z Akwinu. Czy jego nauka o aniołach, a w szczególności jego tezy o sposobie poznawania aniołów mają jakieś ogólne znaczenie dla filozofii, czy raczej należą do tej części twórczości Tomasza, która ma charakter czysto teologiczny? Czy możemy odnaleźć w tej nauce jakąś prawdę, która może być ważna również dzisiaj dla naszej wizji rzeczywistości?

Niewątpliwie tematyka bytów anielskich jest w ścisły sposób powiązana z chrześcijańskimi prawdami wiary, a w konsekwencji z teologicznymi zainteresowaniami Tomasza. Jednak sposób, w jaki Tomasz ujmuje to zagadnienie, sprawia, że w jego nauce o aniołach możemy odnaleźć wiele istotnych tez filozoficznych. Co więcej, właśnie tezy o poznaniu anielskim ukazują w sposób bardzo wyrazisty pewne ogólne cechy filozofii Tomasza. Sądzę, że filozoficzne znaczenie angelologii Tomasza można pokazać na wiele sposobów, ja jednak chciałbym tutaj ograniczyć się jedynie do dwóch jej aspektów.

Po pierwsze, Tomaszowa nauka o aniołach ujawnia, jak ogromna jest wartość bytu jednostkowego, tego, co szczegółowe i pojedyncze; wszystkie uwagi Tomasza na temat poznania aniołów, ale także na temat poznania bytów przez Boga, pokazują, że dla Tomasza jedynym wartościowym sposobem poznania

⁸⁰Zob. *ST*, I, q. 57, a. 3, co.

⁸¹*ST*, I, q. 57, a. 3, ad 2 (tłum. Z. Włodkowa, s. 66; przekład nieznacznie zmodyfikowany): „Et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia”.

jest poznanie jednostek, a więc poznanie bytu w całej jego konkretności, „tu i teraz” (*hic et nunc*). Dobrym przykładem są cytowane wyżej fragmenty z dziełka *O substancjach czystych*. Taka perspektywa Tomasza jest ważnym świadectwem tego, jak daleko jest on od myślenia Platońskiego, gdzie najważniejsze bytowo i poznawczo są ogólne idee, nieposiadające indywidualnego charakteru. Ale jest on daleko również od myślenia Arystotelesa, który uznawał, że bóg („nieruchomy czynnik ruchu”) sprawuje opatrność tylko nad gatunkami, nie nad jednostkami⁸².

Po drugie, nauka o intelektach oderwanych odgrywa w filozofii i teologii Tomasza zasadniczą rolę, gdy przychodzi mu bronić zasady, że połączenie duszy ludzkiej z ciałem jest dobre dla duszy. Tomasz, jak wiadomo, był zdecydowanym obrońcą tezy, że człowiek stanowi naturalną jedność duszy i ciała i że obecność w ciele nie jest dla duszy ludzkiej karą, ale jest czymś dla niej dobrym i zbawiennym⁸³. Tę tezę Tomasz głosił nie tylko wbrew koncepcjom platońskim, ale też wbrew niektórym innym chrześcijańskim myślicielom, takim jak autorzy należący do nurtu franciszkańskiego. Kluczowym elementem w obronie tej tezy jest u Tomasza koncepcja hierarchii bytów duchowych. Odwołując się do tej hierarchii i wskazując na duszę ludzką jako najniższy stopień tego długiego ciągu bytów, Tomasz był w stanie pokazać, że właśnie z uwagi na takie usytuowanie lepiej jest dla duszy ludzkiej połączyć się z ciałem ludzkim, niż nie mieć ciała. Powodem jest fakt, że ciało ludzkie (i to takie ciało, jakie mamy, złożone z mieszaniny czterech elementów i obdarzone odpowiednimi organami) jest tą częścią naszego bytu, która umożliwia nam poznanie przez zmysły⁸⁴. A właśnie poznanie zmysłowe daje nam, ludziom, możliwość poznać rzeczy takie, jakimi są, w całej ich jednostkowości i szczegółowości; bez poznania zmysłowego, jak zaznacza Tomasz, nasze poznanie, zdane na nasz słaby intelekt, byłoby zawsze tylko „ogólnikowe i niewyraźne”⁸⁵.

⁸²U Arystotelesa teza o opatrności gatunkowej, podobnie jak wiele innych tez, jest tylko zasygnalizowana. Jej rozwinięcie zawdzięczamy komentatorowi Aleksandrowi z Afrodyzji, zob. T. TIURYN, *Esencjalizm Aleksandra z Afrodyzji — jeden z nurtów starożytnego arystotelizmu*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 13 (2015), s. 41–53.

⁸³Zob. *ST*, I, q. 76, a. 5.

⁸⁴Tamże.

⁸⁵Zob. *ST*, I, q. 89, a. 1.

ACTUALITY AND POTENTIALITY IN THOMAS AQUINAS' DOCTRINE OF ANGELIC COGNITION

S U M M A R Y

The topic of this paper is Aquinas' doctrine of angelic cognition. Its point of departure is the importance of the opposition between actuality and potentiality in angelic cognition. This perspective enables us to see how the differentiation of cognitive powers in terms of actuality and potentiality becomes the basis for the emergence of the angelic hierarchy. Also, it allows us to stress the contrast between human and angelic cognitive powers.

One of the particular problems which arise within the discussion of angelic cognitive powers is the relation between angels and the order of time. Aquinas' remarks about their cognition show that angels also participate to some extent in the order of time. Furthermore, he unequivocally states that angels are able to cognize particular material entities that change within time. This poses some difficulties for Aquinas' doctrine that are dealt with in the second part of the paper.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, angelology, angelic cognition, medieval theories of cognition, medieval epistemology, actuality and potentiality

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, angelologia, poznanie aniołów, średniowieczne teorie poznania, średniowieczna epistemologia, akt i możliwość