

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

## Filozoficzny spór o przedmiot poznania, a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie: W filozoficznym sporze o właściwy człowiekowi przedmiot poznania wskazać można dwa najważniejsze stanowiska: idealistyczne, w myśl którego - wobec zawodności danych zmysłowych - punktem wyjścia refleksji filozoficznej należy uczynić, tak czy inaczej pojmowane, idee; oraz realistyczne, uznające wartość poznania zmysłowego, które jako jedyne umożliwia człowiekowi kontakt z rzeczywistością, a także podstawę dla poznania intelektualnego. Idealistyczny punkt wyjścia filozofii pozostaje w ścisłym związku z antropologiczną redukcją, w wyniku której człowiek ujmowany jest jako swego rodzaju byt świadomości, „czysty duch” poznający. Tego typu spirytualizm odcisnął swoje piętno także na myśli chrześcijańskiej, która przez wiele wieków pozostawała pod przemożnym wpływem platonizmu. Św. Tomasz z Akwinu, który – nawiązując do filozofii arystotelesowskiej – kreśli personalistyczną wizję człowieka jako transcendującej świat materialny, duchowo-cieleśnej jedności, wiele uwagi poświęca problematyce angelologicznej, chcąc wskazać na istotne różnice, zachodzące pomiędzy naturą ludzką oraz naturą czystych inteligencji, jakimi są aniołowie. Różnice te w szczególności dotyczą ludzkiego i anielskiego poznania, w wielu jego aspektach. Teoriopoznawcze ujęcia, jakie od czasu Platona i Arystotelesa wypracowano w filozoficznym sporze o przedmiot poznania, okazały się przydatnymi dla wyjaśnienia sposobu pozyskiwania wiedzy, odpowiadającemu naturom – anielskiej i ludzkiej. O ile bowiem to drugie uwikłane jest zawsze w materię i skazane na pozyskiwanie w punkcie wyjścia zmysłowych danych, o tyle dla pierwszego – pozbawionego w naturalny sposób możliwości percepcji zmysłowej – jedynym możliwym punktem wyjścia pozostaje kontemplacja wrodzonych idei.

Słowa kluczowe: aniołowie, realizm, idealizm, idee wrodzone, kontemplacja.

### Wprowadzenie

W centrum słynnego watykańskiego fresku, zatytułowanego *Szkola ateńska*, Rafael Santi umieścił postacie dwóch gigantów starożytnej filozofii, toczących między sobą niemą dysputę. Pierwszy z nich, Platon, symbolicznym gestem wskazuje na niebo, jak gdyby – w zamiarze artysty – chciał przekonywać, że jedynie świat

idei uznany może być za godny mędrca przedmiot zainteresowania i kontemplacji. Jego uczeń, Arystoteles, prawą rękę ma opuszczoną, gestem dłoni wskazując ziemię, po której obaj stąpają, co interpretować zwykło się z kolei jako wyraz - charakterystycznej dla tego myśliciela - postawy poznawczej, w myśl której to rzeczywistość, dana w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym, stanowi właściwy punkt wyjścia filozoficznych dociekań.

Stanowiska w sporze o właściwy człowiekowi przedmiot poznania pozostają w ścisłym związku, z przyjmowanymi przez jego uczestników koncepcjami o charakterze antropologicznym. Odpowiedź na pytanie o punkt wyjścia ludzkiego poznania oraz o jego naturę zakłada bowiem konieczność ustalenia, jaka jest natura poznającego podmiotu, kim jest poznający człowiek. I tak, idealizmowi teoriopoznawczemu towarzyszy zazwyczaj dualizm antropologiczny, w skrajnej swojej formie przyjmujący postać, redukującego człowieka do jego wymiaru duchowego, spirytualizmu. Człowiek to – jak utrzymywał Platon – dusza, bądź też – jak ujął to później Kartezjusz – byt świadomości<sup>1</sup>. Przeciwno takiej redukcji w sposób jednoznaczny opowiedział się w starożytności Arystoteles, w średniowieczu zaś św. Tomasz z Akwinu, który - rozwijając myśl Stagiryty - dał początek personalistycznej antropologii, podkreślającej duchowo-cielesną jedność ludzkiej natury.

Jest jednak rzeczą znamionną, że – odrzucając pokusę spirytualizmu w kontekście odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek – Akwinata wiele uwagi poświęca osobowemu bytom, z natury swojej istniejącym w oderwaniu od materii, które tradycja religijna zwykła nazywać aniołami<sup>2</sup>. W przypadku świata duchów czystych, które - jako niecielesne – pozbawione są zdolności poznania zmysłowego, uzasadnionym staje się odwołanie do idealistycznej epistemologii w celu zrozumienia charakteru, jaki posiada ich poznanie.

Szereg prawd dotyczących istnienia i natury aniołów mieści się w przestrzeni, którą św. Tomasz określa terminem *revelabilia*, co oznacza, że zostały one jedynie „potwierdzone” poprzez nadprzyrodzone objawienie, gdyż jako takie, dostępne są również naturalnemu ludzkiemu poznaniu<sup>3</sup>. Fakt ten tłumaczy obecność problematyki dotyczącej duchowych substancji, także na terenie rozwijanej od czasów starożytnych refleksji filozoficznej. Angelologia Tomaszowa, w szczególności zaś zawarte w jej ramach analizy dotyczące anielskiego poznania, stanowią dobry przy-

<sup>1</sup> Zob. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tł. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 25.

<sup>2</sup> Interesującą uwagę czyni w tym kontekście Świeżawski, który stwierdza, że „św. Tomasz zapewne dlatego tak gorliwie zajął się światem duchów czystych, że w tradycyjnej filozofii i teologii, która dominowała w łacińskim świecie chrześcijańskim, nieraz tendencyjnie mieszano człowieka z aniołem. Dlatego Tomasz chciał pokazać zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między światem duchów czystych i naturą człowieka”. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 111.

<sup>3</sup> Św. Tomasz wprowadza rozróżnienie prawd zawartych w objawieniu nadprzyrodzonym na tzw. *revelabilia* – prawdy, do których rozum ludzki zdołałby dojść o własnych siłach, oraz *revelata* – prawdy, które poznać można wyłącznie dzięki objawieniu. W stosunku do pierwszej z wymienionych grup Akwinata podkreśla, że pożyteczną dla człowieka rzeczą jest to, że zostały one przekazane również w tej formie, gdyż w przeciwnym razie jedynie nieliczni, po długim czasie żmudnych poszukiwań oraz z domieszką wielu błędów, mogliby je poznać. Zob. *Summa contra gentiles*, I, 4.

kład realizacji scholastycznego ideału, w myśl którego wiara winna szukać zrozumienia, teolog zaś - w celu jej racjonalizacji - słusznie sięga po instrumentarium wypracowane na gruncie filozofii<sup>4</sup>.

## 1. Ludzkie poznanie jako intelektualna kontemplacja idei

Prekursorem koncepcji ludzkiego poznania, w myśl której właściwy jego przedmiot stanowią idee, jest twórca szkoły eleackiej, Parmenides. Myśliciel ten – przyjmując, że prawdziwym bytem może być jedynie to, co wieczne, ogólne, nie podlegające zmianom - jako pierwszy w sposób radykalny zakwestionował wartość poznania zmysłowego. Obraz świata, jaki wyłania się w oparciu o dostarczane przez zmysły dane, jest – jego zdaniem – obrazem z gruntu fałszywym, skoro znajdujemy w nim ruch, stawanie się, powstawanie i ginięcie. Droga poznania zmysłowego jest zatem drogą bezwzględnego fałszu, drogą złudnych mniemań. By uchwycić poznawczo byt takim, jakim jest on naprawdę – wiecznym, ogólnym, niezmiennym – pójść należy drogą prawdy, tzn. posłużyć się nie zmysłami, ale rozumem<sup>5</sup>.

Klasykiem idealistycznej teorii poznania pozostaje jednak Platon, który idealizm

<sup>4</sup> Problematykę angelologiczną św. Tomasz podejmuje zarówno w obu swoich Sumach – teologicznej (*Summa theologiae*) i filozoficznej (*Summa contra gentiles*), jak również w odrębnych traktatach, z których na szczególną uwagę zasługują *De substantis separatis – O substancjach czystych oraz kwestie dyskutowane De spiritualibus creaturis – O stworzeniach duchowych*. Szereg uwag dotyczących anielskiego poznania pojawia się również w *Quaestiones disputatae de veritate – Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Pisząc o aniołach Akwinata odwołuje się do całego szeregu określeń podkreślających ich niematerialność, takich jak: *substantiae separatae* – „substancje oddzielone”, *substantiae abstractae* – „substancje oderwane” (od materii), *substantiae immateriales* – „substancje niematerialne”, *substantiae purae* – „substancje czyste”. Byty te w sensie ścisłym nazywać można aniołami wówczas jedynie, kiedy pełnią funkcję posłańców, na co zwraca uwagę św. Augustyn, podkreślając fakt, że imię anioł nie oznacza natury, lecz zadanie (*Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15). W podobnym duchu wypowiada się również św. Grzegorz Wielki (*Homilia* 34, 8). Św. Tomasz posługuje się terminem „anioł” w sensie szerszym, używając go w kontekście, w jakim w innych miejscach używa wymienionych wyżej określeń. W ramach niniejszego opracowania, ze względów praktycznych, używać będziemy terminu „anioł” – tak jak czyni to Akwinata - w znaczeniu szerszym, jako synonimu stworzonej przez Boga istoty niecielesnej.

<sup>5</sup> Parmenides przestrzega swoich uczniów przed podążaniem drogą fałszu i zachęca ich do wejścia na drogę prawdy: „oby siła przyzwyczajenia nie zmusiła cię kroczyć po tej drodze, na której wyrokuje nieodpowiedzialne oko, słuch chwytający odgłosy, a także język; tylko rozumem rozsądza się najbardziej sporne i najważniejsze problemy”. D. Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, IX, 3, tł. I. Krońska, Warszawa 1982. Prawdziwości głoszonej przez Parmenidesa, oderwanej od powszechnego doświadczenia, doktryny bronił w błyskotliwy sposób inny z eleatów, Zenon, formułując swoje słynne argumenty przeciwko ruchowi (Achilles i żółw, dychotomia, strzała, stadion). Zjawisko ruchu, które wydaje się być czymś oczywistym na poziomie potocznego doświadczenia zmysłowego, nie daje się obronić – jak próbował wykazywać Zenon – gdy poddane zostaje intelektualnej krytyce. Eleata, w którym Arystoteles widzieć będzie twórcę dialektyki, miał przemawiać tak przekonująco, że – jak relacjonuje to Platon - „słuchający także głowy tracą i zdaje im się, że jedno i to samo jest równe i nierówne, że jest jedno i że go jest wiele albo że stoi, to znowu, że się rusza”. Platon, *Fajdros*, 261 d, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

teoriopoznawczy łączy z idealizmem ontologicznym, odwołując się zarazem do – sięgającej dawnych orfickich wierzeń – spirytualistycznej antropologii. Ontologia platońska przedstawia obraz świata rozdartego. Z jednej strony jest to prawdziwy świat bytów ogólnych, niezmiennych, wiecznych, niematerialnych, bez postaci; z drugiej zaś - pozorny świat cieni, które cechuje jednostkowość, zmienność, przemijalność, materialność. Podobnie jak świat, rozdarty jest także człowiek, w którym spotykają się ze sobą dwie sprzeczne zasady: duch i - stanowiąca przejaw niebytu - materia. Człowiek to w gruncie rzeczy dusza, która istniejąc przed połączeniem się z ciałem mogła kontemplować świat idei – bytów bez postaci. Znalazłszy się w ciele zapomniała jednak swoje wcześniejsze doświadczenia i skłonna jest traktować jako prawdziwy, poznawany przy pomocy zmysłów, świat cieni<sup>6</sup>.

Platońska teoria idei posiada swoje inspiracje sokratejskie. Na potrzeby uprawianej przez siebie etyki Sokrates stworzył teorię definiowania pojęć, dążąc do ujęcia istoty poszczególnych ludzkich zachowań. Zauważył bowiem, że na różne sposoby, w zależności od konkretnych warunków, manifestować się może to, co w istocie swojej pozostaje tym samym. Ujęcie definicyjne miało pozwolić tę istotę uchwycić i określić, tak by wiedzieć, czym jest np. pobożność jako taka, czym męstwo, czym sprawiedliwość itp. Co więcej, Sokrates był przekonany, że to właśnie w definicjach i pojęciach ogólnych zawarta jest prawda o zmiennej i jednostkowej rzeczy<sup>7</sup>.

Tak powstałe pojęcie pozostaje jednak dziełem ludzkiego umysłu, który odrywając w procesie abstrakcji cechy wspólne dla danej grupy desygnatów, tworzy w ten sposób intelektualny obraz rzeczy. W ujęciu realistycznym pojęcia jako takie istnieją zatem jedynie w intelekcie, po stronie rzeczywistości odpowiadają im natomiast zbiory cech wspólnych istniejące w bytach, stanowiących desygnaty tych pojęć. Platon jest jednak innego zdania: skoro – jak twierdził Sokrates – w pojęciach ogólnych zawarta jest prawdziwa wiedza o rzeczach, to muszą również istnieć realnie, odpowiadające tym pojęciom ogólne desygnaty – wieczne, niematerialne, niezmiennie. Innymi słowy, Platon uprzedmiotawia sensy pojęć ogólnych, powołując tym samym do istnienia nową dziedzinę bytów - idei<sup>8</sup>.

Co więcej – jak już wcześniej wspomniano - to właśnie świat idei stanowi w filozofii platońskiej jedyny świat prawdziwy. W tym to właśnie świecie przebywała

<sup>6</sup> Aktualną sytuację, w jakiej znajdują się ludzkie dusze, Platon przedstawia przywołując słynny mit jaskini, w której od dzieciństwa siedzą uwięzieni „kajdaniarze osobliwi”. Nie mogą poruszyć się ani odwrócić głowy, zmuszeni są oni wpatrywać się w grę cieni na przeciwległej ścianie, skłonni uznać ją za jedyny prawdziwy świat. Zob. *Państwo*, 514 a, tł. W. Witwicki, Warszawa 2003. Oryginalne przedstawienie platońskiego mitu stanowiło podstawę scenariusza popularnego filmu braci Wachowskich pt. *Matrix* (1999).

<sup>7</sup> Fakt, iż Sokrates jako pierwszy „szukał pojęć ogólnych” oraz „podał namysłowi definicje”, podkreśla w swojej *Metafizyce* Arystoteles (987b, 1078b, 1086a-b). Zob. więcej na ten temat: R. Legutko, *Sokrates*, Poznań 2013, s. 291 nn.

<sup>8</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1998, t. I, s. 80. Zapoczątkowany w starożytności spór o to, co po stronie rzeczywistości odpowiada pojęciom ogólnym, szczególnej intensywności nabierze w średniowieczu jako tzw. spór o uniwersalia. Zob. więcej na ten temat: A.B. Stępień – J. Herbut, *Uniwersalia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 526-527.

ludzka dusza zanim została uwięziona w ciele. Miała wówczas sposobność kontemplacji idei, podczas gdy w obecnym swoim stanie zdolna jest co najwyżej przypominać je sobie, stąd też wszelkie poznanie ma ostatecznie charakter anamnezy – przypominania sobie tego, co zostało zapomniane<sup>9</sup>. Nic nie przeszkadza, by – jak czytamy w *Menonie* – „przypomniawszy sobie jakiś jeden szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeśli się trafi mężny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie”<sup>10</sup>.

Przyznanie ideom statusu autonomicznych bytowo wzorów rzeczy, istniejących w sposób transcendentny poza światem oraz poza świadomością zarówno ludzką, jak i poza świadomością Absolutu, pozostaje oryginalnym stanowiskiem Platona. Późniejsi kontynuatorzy jego myśli odmawiać będą ideom ich transcendentnego bytowania, widząc w nich, bądź to wzory rzeczy istniejące w intelekcie Boga (św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Bacon), bądź też treści świadomości ludzkiego podmiotu poznającego (nowożytna tradycja postkartezjańska). Wspólny tym stanowiskom będzie jednak pogląd, że właściwy przedmiot poznania stanowią, tak czy inaczej rozumiane, idee.

## 2. Ludzkie poznanie jako intelektualna analiza danych zmysłowych

Zaproponowana przez Platona wizja człowieka jako istoty „nie z tego świata”, a także przyjęta przezeń koncepcja poznania, w punkcie wyjścia kwestionująca wiarygodność danych dostarczanych przez zmysły, wydawać się mogą frapujące, o czym świadczyć może siła, z jaką platonizm oddziałał na myśl chrześcijańską oraz współczesna popularność filozofii krytycznej.

Zarówno w jednej, jak i w drugiej kwestii stanowisku Platona przeciwstawił się najzdolniejszy jego uczeń, Arystoteles, odrzucając dualistyczną interpretację rzeczywistości na rzecz własnej, realistycznej. Skierowana na obrazie Rafała ku ziemi dłoń Stagiryty wskazuje na właściwy – zdaniem założyciela *Likejonu* – punkt wyjścia filozoficznych poszukiwań, jaki stanowić ma świat bytów, danych człowiekowi w jego bezpośrednim poznaniu zmysłowym. Podczas gdy zwolennicy filozofii idealistycznej swoje analizy zwykli rozpoczynać od eksponowania słabości poznania zmysłowego, akcentując możliwe jego aberracje oraz – co za tym idzie – postulując uznanie jego bezwartościowości, Arystoteles i kontynuatorzy jego myśli, zachowując w pełni świadomość ograniczeń, jakim poznanie to podlega, za punkt wyjścia przyjmować będą świat taki, jakim postrzegają go osoby wolne od zaburzeń<sup>11</sup>.

Jeśli dla Stagiryty człowiek jest istotą „nie z tego świata”, to w zgoła innym zna-

<sup>9</sup> Platon odwołuje się tutaj do etymologii greckiego słowa „prawda” – *aletheia*, które tłumaczy jako „cofnięcie zapomnienia”. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. I, s. 87.

<sup>10</sup> *Menon*, 81 c, tł. W. Witwicki, Warszawa 1959.

<sup>11</sup> Obszerną część swego traktatu *O duszy* Stagiryta poświęca analizom, dotyczącym sposobu funkcjonowania poszczególnych zmysłów. Zob. *O duszy*, 417 a – 427 a, tł. P. Siwek, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.

czeniu aniżeli sugerowały to pradawne wierzenia orfickie i przedstawiał w swojej filozofii Platon. W arystotelesowskiej antropologii nie ma miejsca zarówno na uznanie preegzystencji ludzkiej duszy, jak i na utożsamienie człowieka z duszą. Człowiek to *zoon logikon* – „zwierzę rozumne”, cielesno-duchowa jedność transcendująca świat przyrody poprzez fakt posiadania boskiego pierwiastka, jakim jest rozum<sup>12</sup>.

Konsekwencją złożenia duchowo-cielesnego ludzkiej natury jest współistnienie dwóch władz poznawczych: duchowej, którą stanowi intelekt oraz cielesnej, jaką są zmysły. Obie one biorą udział w procesie poznania, które w przypadku człowieka swój początek bierze zawsze od zmysłów – to one umożliwiają bowiem pierwotny kontakt z rzeczywistością – na ich aktywności jednak, jak w przypadku zwierząt, poznanie się nie kończy, o czym świadczyć może specyficznie ludzka zdolność tworzenia abstrakcyjnych pojęć<sup>13</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz z Akwinu, który myśl jego podejmuje i twórczo rozwija, z szacunkiem – obcym zwolennikom filozofii idealistycznej – odnoszą się do empirii<sup>14</sup>. Szacunek ów nie oznacza jednak ciasnego zamknięcia się w kręgu prawd dających się weryfikować za pośrednictwem zmysłów. Tego typu ograniczenie, charakterystyczne dla tradycji skrajnego empiryzmu, obce jest myśli arystotelesowsko-tomistycznej, która z analiz rzeczywistości dostępnej poznaniu zmysłowemu wywodzi istnienie substancji niematerialnych, takich jak ludzkie dusze, aniołowie, czy wreszcie sam Bóg<sup>15</sup>.

### 3. Poznanie ludzkie a poznanie anielskie

Przedstawiony powyżej pokrótce spór o przedmiot poznania, toczący się pomiędzy zwolennikami skrajnego racjonalizmu i idealizmu z jednej, zwolennikami

<sup>12</sup> W ujęciu arystotelesowskim człowiek jest zatem zarazem częścią otaczającego go świata przyrody oraz istotą „nie z tego świata”, czego wyrazem jest stwierdzenie, że „człowiek rodzi człowieka i słońce”. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1999, t. III, s. 89.

<sup>13</sup> Choć Arystoteles nie pozostawił odrębnego dzieła z zakresu epistemologii, to jednak szereg istotnych uwag odnoszących się do ludzkiego poznania zawarł w swojej *Metafizyce* oraz w traktacie *O duszy*. Odróżniając dwie płaszczyzny ludzkiego poznania – zmysłową oraz intelektualną – odwrotnie niż Platon, łączył je ze sobą. Według jego koncepcji, określanej mianem empiryzmu genetycznego, ludzki intelekt na podstawie wrażeń i wyobrażeń zmysłowych tworzy drogą abstrakcji pojęcia jakościowo różne od zmysłowych obrazów rzeczy. Zob. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 15.

<sup>14</sup> Nie bez znaczenia – jak można się domyślać – pozostaje w tym względzie fakt, iż ojciec Stagiryty był cenionym medykiem, mistrz zaś filozoficzny Akwinaty, św. Albert Wielki – obok wybitnych kompetencji filozoficzno-teologicznych - oryginalnym badaczem na polu biologii i zoologii. Na wyjątkowość umysłowości św. Alberta oraz na bogactwo jego spuścizny literackiej, a także zawarty w niej ogrom zebranych przezeń informacji, zwraca uwagę E. Gilson. Zob. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 253.

<sup>15</sup> Charakterystycznym jest fakt, że najbardziej podstawową dziedziną filozofii, podejmującą problematykę bytu, już w starożytności nazywano teologią. Św. Tomasz w pierwszym artykule swojej *Sumy teologicznej*, wykazując potrzebę istnienia oraz wyjaśniając specyfikę teologii jako nauki opartej na nadprzyrodzonym objawieniu, podkreśla, że jest ona „innym rodzajem wiedzy niż teologia, którą uważa się za część filozofii”. ST I, 1, 1.

zaś realizmu z drugiej strony, stanowi tło, na którym w sposób syntetyczny ukazać można, w jaki sposób poznanie duchów czystych różni się od ludzkiego poznania. To bowiem, co pierwsze z wymienionych stanowisk, w sposób niezasadny i błędny, twierdzić zwykło w odniesieniu do sposobu, w jaki poznaje człowiek, w sposób uprawniony odnieść można – jak wykazuje w swojej angelologii św. Tomasz z Akwinu – do poznania duchów czystych<sup>16</sup>.

Pierwsza z różnic pomiędzy poznaniem ludzkim i poznaniem anielskim dotyczy samej natury poznającego podmiotu. Konsekwencją faktu, że człowiek stanowi *compositum* – duchowo-cielesną jedność – jest to, że nawet spełniane przezeń akty niematerialne, są w pewien sposób uwikłane w jego materialność. Dotyczy to w szczególności sposobu ludzkiego myślenia, któremu towarzyszy zawsze aktywność mózgu, zaś wykorzystywane w tym procesie dane pochodzą ze zmysłowych wyobrażeń, które nieustannie procesom myślowym towarzyszą. Dlatego też – jak wyjaśnia Akwinata – ludzkie dusze są niższymi od aniołów jestestwami duchowymi, którym – jako formom substancjalnym ciał – z samego sposobu ich istnienia przysługuje, by „od ciał i poprzez ciała” zdobywały doskonałość swego poznania intelektualnego<sup>17</sup>. Duchy czyste natomiast posiadają poznanie czysto intelektualne, w żaden sposób nie uwarunkowane materią, której w swojej bytowej strukturze nie posiadają<sup>18</sup>.

W ścisłym związku z różnicą natur ludzkiej i anielskiej pozostaje różnica kolejna, dotycząca tego, co stanowi punkt wyjścia aktów poznawczych. W przypadku człowieka – jak już wcześniej wspomniano – wszelkie poznanie bierze swój początek od empirii, nie ma w ludzkim intelekcie niczego, co nie przeszłoby przez „bramę zmysłów”<sup>19</sup>. Substancje czysto duchowe w sposób oczywisty pozbawione są zdolności bezpośredniego kontaktu z materią, stąd też pierwotnym przedmiotem, ku któremu zwraca się ich poznanie, są wrodzone im formy poznawcze, posiadające cha-

<sup>16</sup> W przypadku człowieka realistyczne stanowisko Akwinaty każe odrzucić możliwość istnienia w jego intelekcie jakichkolwiek treści wrodzonych, które nie wywodziłyby się genetycznie z wcześniejszych wrażeń zmysłowych. Inaczej jest jednak w przypadku czystych inteligencji, jakimi są aniołowie, „wyposażeni” z natury we wrodzone formy poznawcze, na których określenie w pismach Tomaszowych pojawia się cały szereg określeń, takich jak np. *species adquisita*, *species accepta*, *species influxa*, *species infusa*, *species connaturalis*, *species innata*. Zob. red. R.J. Deferrari – M.I. Barry, *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire-New York, 2004, s. 1042.

<sup>17</sup> ST I, 55, 2.

<sup>18</sup> Zob. *Questiones disputatae de veritate*, VIII, 9; tł. A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1999. Cytowane dalej jako *De veritate*. Zob. też. *Summa contra gentiles*, II, 96.

<sup>19</sup> Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 113. Akwinata podejmuje to zagadnienie wielokrotnie, także w kontekście zmysłowych osłon, w jakich Bóg objawia się człowiekowi, wyjaśniając, że „jest stosowne, by w Piśmie świętym rzeczy boskie i duchowe były przekazywane przez podobieństwa rzeczy cielesnych. Bóg bowiem wszystkiemu udziela tego, co jest zgodne z naturą każdej rzeczy. Zgodne zaś z naturą człowieka jest to, że przechodzi on od tego, co poznawalne zmysłowo, do tego, co poznawalne umysłowo, ponieważ wszelkie nasze poznanie bierze początek ze zmysłów”. ST I, 1, 9.

rakter czysto intelektualny, dostosowany do natury bytu całkowicie bezcielesnego<sup>20</sup>.

Skutkiem odmiennej struktury bytowej ludzi i aniołów oraz różnego charakteru właściwych im przedmiotów poznania jest ponadto różnica dotycząca samego rozumienia duchowej władzy poznawczej, jaką w obu przypadkach stanowi intelekt. W przypadku anioła, jest on zawsze intelektem czynnym, aktualnie poznającym ze względu na niematerialny charakter zarówno władzy poznawczej, jak i przedmiotu bezpośredniego poznania, jakim są posiadane przezeń idee. W przypadku człowieka pojawia się natomiast niezgodność pomiędzy naturą intelektu i przedmiotem poznania, który – jak wyjaśnia Tomasz – nie istnieje poza duszą jako niematerialny i aktualnie poznawalny, ale jedynie jako taki w możliwości, stąd konieczność rozróżnienia w człowieku intelektu biernego oraz czynnego<sup>21</sup>.

Idąc dalej – zwrócić należy uwagę na fakt, że ludzkie poznanie stanowi z konieczności pewien proces, w którym intelektualne formy rzeczy muszą dopiero zostać oderwane od ich materialnego podłoża, samo zaś widzenie rzeczywistości nie oznacza jeszcze jej rozumienia. Bezpośrednie, intuicyjne widzenie prawdy, bez konieczności rozumowań, bywa możliwe wyłącznie w wyjątkowych przypadkach i dotyczy jedynie kwestii najbardziej oczywistych (takich jak np. to, że część jest zawsze mniejsza od całości)<sup>22</sup>. Podobnie, jak dla człowieka naturalnym jest widzenie rzeczy materialnych, tak dla substancji duchowych jest takim bezpośrednie widzenie oraz doskonałe rozumienie treści intelektualnych. Dlatego też ich poznanie nie stanowi, jak w przypadku człowieka, procesu, niekiedy długiego i żmudnego. „Anioł – jak pisze św. Tomasz – obywatel jest zarówno bez rozumowania, jak i bez łączenia i rozłączania pojęć”<sup>23</sup>. Poznając procesy rozumowań oraz łączenia i rozłączania pojęć, czyni to jednym bezpośrednim aktem, ujmując to, co złożone w sposób niezłożony. Podobnie ogarniając jednym aktem cały zasięg danej idei, postrzega ją jednocześnie

<sup>20</sup> Dlatego też – jak wyjaśnia św. Tomasz – ludzka władza umysłowa stopniowo dopiero napelnia się, pozyskując formy intelektualne od rzeczy, podczas gdy władza umysłowa aniołów „z natury jest wypełniona przez formy myślowe, jako że – do poznania wszystkiego, co w sposób naturalny mogą poznać – mają formy poznawcze dane im wraz z naturą”. ST I, 55, 2. Zob. też. *De veritate*, VIII, 9. Obrazowo różnicę tę przedstawia Gilson, pisząc, że o ile ludzki intelekt porównać można do czystej, niezapisanej tablicy, która stopniowo dopiero zapelnia się w trakcie naszego życia poznawczego, o tyle intelekt anioła stanowi rodzaj pokrytego gotowym malowidłem płótna, czy – bardziej jeszcze – zwierciadła, w którym odbijają się istoty rzeczy. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 202. Nie znaczy to jednak, że anioł poznaje w sposób aktualny wszystkie posiadane w swoim intelekcie formy, podobnie jak człowiek nie rozważa w danym momencie wszystkich rzeczy, o których wiedzę posiada. Od woli anioła zależy – jak tłumaczy św. Tomasz – którą z posiadanych form poznawczych zechce się w danej chwili posłużyć”. Zob. *Summa contra gentiles*, II, 101.

<sup>21</sup> „Konieczność przyjęcia w człowieku myśli bierniej – pisze Akwinata – powstała stąd, że my nie zawsze aktualnie myślimy, ale niekiedy jesteśmy w możliwości myślenia”. ST I, 54, 4. Rozróżnienie intelektu biernego i czynnego św. Tomasz przejął od Arystotelesa. Stagiryta przyrównuje intelekt czynny do światła, które „na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. *O duszy*, 430 a.

<sup>22</sup> Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014, s. 46-47.

<sup>23</sup> ST I, 58, 4.

wraz z wszystkimi konsekwencjami, jakie można z niej wywnioskować<sup>24</sup>.

Kolejna różnica zachodząca pomiędzy poznaniem ludzkim i poznaniem duchów czystych dotyczy możliwości popełnienia błędu, jaka towarzyszy temu pierwszemu na wszystkich jego etapach, poczynając od możliwych zaburzeń w postrzeganiu zmysłowym, poprzez błędy rozumowań, aż po fałszywe konkluzje<sup>25</sup>. Poznanie anielskie, które – jak wspomniano powyżej – posiada charakter bezpośredniego intelektualnego oglądu istot rzeczy, pozostaje wolne zarówno od błędów będących konsekwencją zawodności zmysłów, jak i zawodności rozumowań. Aniołowie poznając istotę rzeczy, poznają zarazem – jak wyjaśnia Akwinata – wszystkie sądy, które tej rzeczy dotyczą, dlatego „zasadniczo w umyśle anioła nie może pojawić się fałsz, błąd, czy pomyłka”<sup>26</sup>. Użyty tutaj kwantyfikator „zasadniczo” dotyczy, jak się wydaje, zastrzeżenia, które autor *Sumy* czyni w kontekście poznania przez aniołów spraw nadprzyrodzonych. O ile bowiem w kwestiach naturalnych wszyscy aniołowie zachowują pewność i nieomyłność poznania, o tyle w sprawach nadprzyrodzonych mogą mylić się aniołowie upadli, którzy aktem przewrotnej woli niejako zamknęli swój umysł na mądrość Bożą<sup>27</sup>.

W świetle przedstawionych powyżej różnic jest rzeczą oczywistą, że substancje czysto duchowe dysponują zdolnościami poznawczymi pod każdym względem przekraczającymi ludzkie możliwości w tej dziedzinie. Ich poznanie nie jest uwikłane w świat materii, w związku z czym dokonuje się w sposób intuicyjny, bez konieczności wydobywania form poznawczych z rzeczy, bez pośrednictwa rozumowań, bez ryzyka błędu. Podobnie jednak jak w przypadku człowieka, także poznanie anielskie napotyka na swoje ograniczenia, będące konsekwencją przygodnego charakteru duchów stworzonych.

Jako byty przygodne nie są aniołowie zdolni w sposób wyczerpujący poznać Boga w jego istocie, choć poznają go w stopniu doskonalszym aniżeli człowiek. Św. Tomasz zagadnienie to wyjaśnia odwołując się do trojakiego sposobu widzenia poznawanej rzeczy: 1) w samej jej istocie, gdy istota rzeczy znajduje się w podmiocie poznającym (sposób, w jaki oko widzi obecne w nim światło); 2) poprzez obecność jej podobizny we władzy poznawczej poznającego (sposób, w jaki oko widzi np. kamień, dzięki temu, że posiada w sobie jego podobiznę); 3) poprzez odbicie tej podobizny w innej rzeczy (sposób, w jaki oko widzi rzecz, podobizny której nie

<sup>24</sup> ST I, 58, 3-4. Odwołując się do pojęć, którymi posługiwał się Platon, poznanie anielskie posiada charakter poznania noetycznego – kontemplatywnego. Nie posiada ono charakteru dianoetycznego typowego dla wnioskowań oraz operacji na ideach.

<sup>25</sup> Starożytni sceptycy eksponując zawodność ludzkiego postrzegania i przeprowadzanych rozumowań w radykalny sposób kwestionowali zarówno wartość poznania zmysłowego, na które jednostronnie powoływali się empirycy (sensualiści), jak i poznania umysłowego, w którym jedyne kryterium prawdy upatrywali w zwykłej skrajni racjonalistów. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 11.

<sup>26</sup> ST I, 58, 5.

<sup>27</sup> Tamże. Akwinata podaje dwa przykłady takiej pomyłki aniołów upadłych: „patrząc na człowieka zmarłego, szatan sądzi, że on już nie zmartwychwstanie; widząc człowieka – Chrystusa – mniema, że on nie jest Bogiem”.

posiada wziętej bezpośrednio od tej rzeczy, ale od innej, tak jak widzi np. podobiznę człowieka odbitego w lustrze). W pierwszy z wymienionych sposobów w sposób wyczerpujący istotę Boga poznaje jedynie sam Bóg, w którym – jako w bycie doskonale prostym – poznanie utożsamia się z Jego istotą i Jego istnieniem. W taki też sposób anioł – jak wyjaśnia Akwinata – poznaje samego siebie. Poznanie Bożej istoty przez anioła dokonuje się na drugi z wymienionych sposobów, dzięki podobiznie Boga, jaką anioł nosi w swojej własnej istocie. Nie jest ono zatem poznaniem doskonałym i wyczerpującym, przewyższa natomiast sposób, w jaki – w porządku przyrodzonym – Boga poznać może człowiek, widząc Go jedynie „niejako w zwierciadle”, za pośrednictwem rzeczy stworzonych<sup>28</sup>.

Poznanie anielskie nie obejmuje również pełni znajomości rzeczy przyszłych, chociaż – podobnie, jak w omówionym wcześniej przypadku – możliwość poznania przyszłości, jaką dysponują duchy czyste, przewyższa ludzkie możliwości wyrokowania w tej dziedzinie. Poznanie faktów – zauważa św. Tomasz – dokonywać się może zasadniczo na dwa sposoby: w nich samych oraz w ich przyczynach. W pierwszy z wymienionych sposobów fakty przyszłe poznaje jedynie sam Bóg. Drugi sposób ich poznania dostępny jest aniołom i ludziom, a jego pewność i doskonałość zależna jest od dwóch kryteriów: obiektywnego, przedmiotowego (zależnie od tego, czy przyczyna w sposób konieczny czy też jedynie prawdopodobny prowadzi do swojego skutku); oraz subiektywnego, podmiotowego (zależnie od doskonałości poznania przyczyn oraz relacji przyczynowo-skutkowych). Ze względu na drugie z wymienionych kryteriów anielskie poznanie przyszłości, choć ograniczone, przewyższa ludzką zdolność jej przewidywania, gdyż – jak wyjaśnia Akwinata – duchy czyste „ogólniej i doskonalej poznają przyczyny rzeczy”<sup>29</sup>.

Podobnie jak nie jest poznawczo w sposób bezpośredni dostępna aniołom przyszłość, tak też nie dysponują oni bezpośrednim poznaniem tzw. „tajników serc” (*co-gitationes cordium*), czyli ludzkich myśli i decyzji. Tutaj również, jak w przypadku poznania faktów przyszłych, pozostaje aktualnym stwierdzenie, że w sposób bezpośredni i doskonały wewnętrzne akty intelektu i woli człowieka poznaje jedynie sam Bóg. Istnieje również pewna analogia pomiędzy sposobem pośredniego poznania, jakim w jednym i drugim przypadku dysponują aniołowie. Podobnie jak anielskie

<sup>28</sup> ST I, 56, 3.

<sup>29</sup> ST I, 57, 3. Bardziej wyczerpujące wyjaśnienie tej kwestii znajdujemy w *De veritate*, VIII, 12: „W poznaniu naturalnym poprzez formy dane z naturą [aniołowie] mogą uprzednio poznać coś z przyszłości, co jest określone w naturalnych przyczynach, czy to w jednej tylko, czy w większym układzie przyczyn, ponieważ coś jest przygodne w odniesieniu do jednej przyczyny, a w odniesieniu do zbioru przyczyn jest czymś koniecznym. Aniołowie zaś poznają wszystkie przyczyny naturalne, stąd pewne rzeczy, które wydają się przygodne, po rozpoznaniu ich przyczyn aniołowie poznają jako konieczne, gdy poznają wszystkie ich przyczyny”. Interesującą uwagę w kontekście ograniczeń, jakim podlega anielskie poznanie rzeczy przyszłych, czyni Stępień, wskazując, że również znajomość przyszłości, jaką szatan niekiedy usiłuje zwieść człowieka, jest także jedynie prawdopodobna. Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, s. 62. Zagadnieniu przepowiadania przyszłości św. Tomasz poświęcił osobne dziełko zatytułowane *De sortibus*; tł. J. Salij, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: red. J. Salij., *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

poznanie przyszłości dokonywało się w sposób prawdopodobny w przyczynach przyszłych skutków, tak poznanie wewnętrznych ludzkich aktów dokonuje się – niejako na odwrót – w ich skutkach (przejawach) zewnętrznych<sup>30</sup>. Również w tym przypadku poznanie duchów czystych góruje nad poznaniem ludzkim, gdyż – jak pisze św. Tomasz – „im bardziej maskowane są owe przejawy, tym wnikliwszego domagają się poznawcy”, duchy zaś czyste „wnikliwiej dostrzegają i oceniają najskrytsze nawet takowe zmiany cielesne”<sup>31</sup>.

#### 4. Doskonałość poznania anielskiego a hierarchia bytowa aniołów

Na gruncie koncepcji poznania anielskiego jako bezpośredniego oglądu wlanych im idei, św. Tomasz wyjaśnia również, z czego wynika hierarchiczność świata duchów czystych oraz od czego zależy miejsce, jakie poszczególni aniołowie w hierarchii tej zajmują.

W świecie bytów niezłożonych z materii i formy każdy anioł stanowi odrębny gatunek, a zatem także odrębny stopień bytu<sup>32</sup>. Najwyższe miejsce w anielskiej hierarchii zajmuje ten z nich, który, co do sposobu poznania, najbardziej podobny jest do Boga. Bóg zaś – jak wyjaśnia św. Tomasz – sam jeden posiada pełnię poznania, które dokonuje się jednym bezpośrednim aktem w doskonałej prostocie Jego istoty. To z Niego spływają na aniołów formy poznawalnych rzeczy. Im doskonalszy będzie anioł, tym emanacja tych pojęć mniej się będzie w nim zwielokrotniała, jego zaś władza poznawcza będzie sprawniejsza. Stąd też przyjęte przez Akwinatę kryterium doskonałości duchów czystych sformułować można w sposób następujący: stopień doskonałości anioła pozostaje w stosunku odwrotnej proporcjonalności do liczby form, jakimi zmuszony jest on posługiwać się w spełnianych przez siebie aktach poznawczych<sup>33</sup>.

Chociaż z faktu, że każdy z duchów czystych stanowi odrębny gatunek, wniosko-

<sup>30</sup> Św. Tomasz ilustruje to w sposób następujący: „skrytości serca niekiedy poznaje się po zewnętrznych postępkach, a niekiedy po zmianach na obliczu; lekarze zdołają nawet poznać przeżycia duszy po tętnie”. Akwinata cytuje w tym kontekście św. Augustyna, który zwraca uwagę, że w podobny sposób wiedzę o tym, co dzieje się w ludzkim wnętrzu nabywają również złe duchy, które „z łatwością odczytują usposobienia czy przeżycia wewnętrzne ludzi nie tylko słowem wyrażone, ale także poczęte w duszy, jako że dusza wyraża je na zewnątrz jakowymiś znakami w ciele”. ST I, 57, 4.

<sup>31</sup> Tamże. Poznanie ludzkich myśli przez aniołów ma jednak charakter jedynie ogólny, gdyż – jak wyjaśnia Akwinata – „wieloma i rozmaitymi myślami w ten sam sposób ktoś zawinia i zasługuje, cieszy się i smuci”. *De veritate*, VIII, 13.

<sup>32</sup> Poddając krytyce pogląd Orygenesusa, który twierdził, że wszystkie substancje duchowe Bóg stworzył jako równe, Akwinata wyjaśnia tę rzecz w następujący sposób: „substancje duchowe nie mają materii; jeśli więc różnią się między sobą, musi to wynikać z odmienności form. Niemożliwa jest zaś równość między tymi [bytami], które różni odmienną formą. (...) Tak więc substancje duchowe mogłyby być sobie równe, gdyby mając tę samą formę gatunkową, różniły się jedynie materią”. *De substantiis separatis*, 12; tł. J. Salij, *O substancjach czystych*, w: red. J. Salij, *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

<sup>33</sup> Zagadnieniu temu św. Tomasz poświęca odrębny artykuł w swoich *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Wyjaśnia tam, że „im bardziej jednolita jest władza, tym jest skuteczniejsza w działaniu;

wać można – jak zauważa Gilson – że prostota poznania anielskiego oraz związana z nią doskonałość bytowa zmniejszają się w sposób ciągły, to jednak św. Tomasz – nawiązując do Pseudo-Dionizego – wyróżnia w anielskim świecie pewne stopnie<sup>34</sup>. Poznanie prawdy – jak zauważa Akwinata – może dokonywać się w sposób mniej lub bardziej ogólny, na trzy sposoby: 1) w samym źródle wszelkiego bytu i wszelkich prawd, czyli w Bogu; 2) w powszechnych przyczynach stworzenia; 3) w wielości ich skutków szczegółowych<sup>35</sup>. Stosownie do powyższych dróg poznania prawdy Tomasz przyporządkowuje poszczególne duchy czyste do jednej z trzech hierarchii, w ramach których wprowadza dalsze rozróżnienia, obejmujące tzw. rzędy. O ile poszczególne hierarchie określone zostają jedynie opisowo, przez wskazanie na charakterystyczny dla nich sposób poznania, o tyle poszczególnym rzędom przypisane zostają, nawiązujące do tekstów biblijnych, nazwy<sup>36</sup>. Chociaż zarówno przyporządkowanie aniołów do poszczególnych hierarchii, jak i do poszczególnych rzędów, znajduje swoją ostateczną podstawę w ich zróżnicowanym sposobie poznawania, to jednak w przypadku tych drugich pewną rolę odgrywa również zróżnicowanie, co do spełnianych przez nich posług<sup>37</sup>.

## Podsumowanie

„Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” – tymi słowami Arystoteles rozpoczyna pierwszy z czternastu traktatów poświęconych problematyce bytu, składających się na jedno z najbardziej znanych dzieł filozoficznych, od czasów Andronikosa z Rodos tytułowane jako *Metafizyka*. Stagiryta zakotwicza to poznanie w doświadczeniu, jakiego dostarczają człowiekowi jego zmysły, o których wypowiada się bardzo pochlebnie już w dalszej części przywołanego zdania. Wydaje się jednak, że wraz z pragnieniem poznania prawdy w ludzką naturę wpisana jest także tęsknota za tym, by móc do prawdy tej docierać bez pośrednictwa rozumowań, w sposób wolny od niebezpieczeństwa błędu, kontemplować ją w niej samej. Stąd popularność epistemologii głoszących wyższość poznania intuicyjnego, polegającego na bezpośrednim oglądzie niematerialnych idei, nad poznaniem osadzonym w doświadczeniu, które jawi się jako żmudne i zawodne.

Interpretowana w perspektywie teologicznej tęsknota ta nie jest niczym innym,

---

dlatego im wyższa jest jakaś władza, tym posługując się mniejszą liczbą działań obejmuje większy zakres (...) W związku z tym wyżsi aniołowie poznają rzeczy przez formy powszechniejsze niż aniołowie niżsi”. *De veritate*, VIII, 10.

<sup>34</sup> Zob. ST I, 108, 1. Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 202.

<sup>35</sup> ST I, 108, 1.

<sup>36</sup> Stary Testament wielokrotnie mówi o Cherubinach, w *Księdze Izajasza* pojawia się również Serafin. Nazwa „anioł” pojawia się wielokrotnie w całym Piśmie Świętym, natomiast „archanioł” jedynie dwukrotnie w Nowym Testamencie. Z Nowego Testamentu, z listów św. Pawła, pochodzą również pozostałe nazwy chórów anielskich – Trony, Panowania, Zwierzchności, Władze oraz Moce. Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, s. 115-116.

<sup>37</sup> Zob. A.R. Bańka, *Michał Archanioł a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, w: red. S. Łącki, *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, Marki 2012, t. I, s. 311-312.

jak wyrazem pragnienia nieba i zmierza do swojego spełnienia w postaci, oczekującej zbawionych, wizji uszczęśliwiającej. Na doczesnym etapie ludzkiej egzystencji wszelkie ludzkie poznanie dokonuje się jednak w osłonach zmysłowych, tak że nawet Bóg objawiając się człowiekowi, przemawia do niego za pośrednictwem obrazów, przekazując nam – jak poucza św. Tomasz – treści duchowe i boskie przez podobieństwa rzeczy cielesnych<sup>38</sup>.

Idealizm teoriopoznawczy, będący błędem w kontekście interpretacji natury ludzkiego poznania, znajduje jednak – jak mogliśmy zauważyć śledząc myśl Akwinaty – swoje uprawnione zastosowanie w odniesieniu do poznania właściwego czystym duchom, wypracowane zaś w jego nurcie pojęcia stanowią narzędzie pozwalające przybliżyć sposób, w jaki dokonuje się to poznanie. Filozoficzne instrumentarium pozwala również dokonać racjonalizacji zawartych w objawieniu prawd dotyczących hierarchicznego ustroju świata aniołów, co stanowi interesujący wątek w Tomaszowym wykładzie angelologii.

## Literatura:

- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1984.  
Arystoteles, *O duszy*, tł. P. Siwek, Warszawa 1988.  
Deferrari, R.J. – Barry, M.I. (red.), *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire-New York, 2004.  
Bańka, A.R., *Michał Archaniół a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, w: *Michał Archaniół. Zagadnienia teologiczne*, red. S. Łącki, Marki 2012, s. 305-325.  
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tł. I. Krońska, Warszawa 1982.  
Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.  
Gilson, E., *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998.  
Gloy, K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tł. T. Kubalica, Kraków 2009.  
Kowalczyk, S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1997.  
Legutko, R., *Sokrates*, Poznań 2013.  
Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 1-3, Lublin 1998-1999.  
Platon, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958.  
Platon, *Menon*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1959.  
Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2003.  
Ściepień, A.B. – Herbut, J., *Uniwersalia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 526-527.  
Ściepień, T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.  
Świeżawski, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.  
Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, Kęty 1999.  
Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, red. i tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 481-499.  
Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, w: *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, red. i tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 501-570.  
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 4-5, tł. P. Bełch, Londyn 1978-1979.  
Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tł. Z. Włodek – W. Zega, Poznań 2003.

<sup>38</sup> ST I, 3, 1.

## The Philosophical Dispute over the Subject of Cognition and the Concept of Cognition of Pure Spirits in St. Thomas Aquinas' Lecture on Angelology

Summary: In the philosophical dispute over the subject of cognition appropriate for man it is possible to identify the two most important positions, namely the idealistic stance, according to which ideas, understood one way or another, should be a point of departure for philosophical reflection due to the fallibility of sense data; and the realistic position which acknowledges the value of sensory cognition as it is the only kind that enables man to have contact with reality, as well as being the basis for intellectual cognition.

The idealistic point of departure for philosophy remains intrinsically linked with the anthropological reduction by which man is conceived as a certain form of conscious being, a cognizing "pure spirit." This type of spiritualism left its mark on Christian thought, which for centuries has remained greatly under the influence of Platonism.

St. Thomas Aquinas, referring to Aristotelian philosophy, presents a personalistic vision of man as a spiritual and corporeal unity transcending the material world. Aquinas devotes much attention to angelology, trying to indicate essential differences between human nature and the nature of pure intelligences, namely angels.

These differences refer, in particular, to many aspects of human and angelic cognition. Epistemological concepts in the philosophical dispute over the subject of cognition which have been developed since the times of Plato and Aristotle appeared to be helpful in explaining the way of gaining knowledge in reference to angelic and human nature. As the latter is always entangled in matter, the former, naturally devoid of sensory perception, is left to contemplate innate ideas.

Keywords: angels, realism, idealism, innate ideas, contemplation