

## Poznanie intelektualne duszy ludzkiej oddzielonej od ciała (*anima separata*) a intelekt czynny i możliwościowy

**Słowa kluczowe:** poznanie duszy po śmierci, nieśmiertelność, intelekt czynny i możliwościowy, „światło chwały”

Akwinata często w swoich dziełach podejmował problem istnienia oraz działania duszy ludzkiej po śmierci. Eschatologia Tomasza była przedłużeniem rozważań o człowieku, wyciągnięciem wniosków z opisu natury ludzkiej i uwzględnieniem zbawczych konsekwencji płynących z objawienia chrześcijańskiego. Zakładając specyficzną koncepcję natury duszy, jej związek z ciałem, teorię władz poznawczych i dążeniowych, teorię cnót i sprawności, a przede wszystkim zakładając jej nieśmiertelność, Tomasz prowadził filozoficzne analizy tych tematów, biorąc pod

uwagę, że w momencie śmierci człowiek jako *compositum* duchowo-cielesne przestaje istnieć<sup>1</sup>.

W podejmowanym temacie z jednej strony chodzi o wyrażenie poznania, jakie zachodzi w duszy, gdy traci ona związek z ciałem spowodowany śmiercią, a z drugiej o poznanie duszy ludzkiej, która zmartwychwstanie w ciele i dostąpi możliwości oglądania Boga. Jednak gdybyśmy wzięli pod uwagę wyłącznie poznanie dokonujące się w duszy w zmartwychwstałym ciele, przyjęlibyśmy jako wyjściowe przesłanki podyktowane objawieniem. Można jed-

---

Dr hab. Michał Zembrzuski, profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca przedmiotów filozoficznych w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Łomżyńskiej.

<sup>1</sup> Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paris 1970, s. 35-36.

nak rozważyć konsekwencje, jakie płyną z analizy natury człowieka, pozostając w obszarze samej filozofii, jeśli uwzględnimy, że tylko jeden z elementów jego istoty przetrwa śmierć. W ten sposób pozostawalibyśmy w obszarze tego, co współcześnie nazywa się „eschatologią filozoficzną”<sup>2</sup>. Celem artykułu jest próba uzyskania odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki poznaje dusza nie jako forma ciała, ale jako forma subsystemna, samodzielna w swoim istnieniu i niezależna w istnieniu od ciała, zależna jednak od własnego stworzonego aktu istnienia (*ipsum esse*). Interesowało będzie nas zagadnienie sposobu poznawania duszy oddzielonej, mianowicie pytanie czy dwie władze intelektualne, które w naturalny sposób są w duszy, tj. intelekt możliwościowy i czynny, będą realizować swoje akty, a w związku z tym, czy dusza będzie w ogóle poznawać i czy będzie poznawać rzeczywistość jednostkową. Odrębnym problemem, niezwykle interesującym, będzie to, czy dusza oddzielona zachowuje tożsamość czło-

wieka, który istniał jako kompozycja duchowo-cieleśna<sup>3</sup>. W artykule w dalszej kolejności pojawi się wątek teologiczny, a więc wątek wyznaczony zagadnieniem uzupełnienia struktury człowieka w ciało (zmartwychwstanie ciała) i powiązane z nim widzenie uszczęśliwiające, które jest osiągnięciem kresu ludzkich działań intelektualnych.

Wydaje się, że zagadnienie *anima separata* nie jest czysto spekulatywnym problemem, gdyż zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o rozumienie natury ludzkiej, a więc odpowiedź, która jest najbardziej wiążąca w filozofii w jej praktycznym obszarze. Marginalizacja tej tematyki może wynikać z tego, że dotyczy sfery możliwości działania i doskonałości takiego bytu, który realizuje, istniejąc w ciele, swoją naturę, a po utracie ciała mógłby jej do końca nie urzeczywistniać<sup>4</sup>. Dla Akwinaty istnienie duszy oddzielonej, zawieszony niejako między istnieniem w ciele ożywianym i istnieniem w ciele uwielbionym jest „hipotetyczne”, a człowieczeństwo takiego

<sup>2</sup> Zob. I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków 2013; por. M. Przanowski (red.), *Eschatologia filozoficzna. Wokół książki Ireneusza Ziemińskiego*, Kraków 2016; S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: S. Janeczek (red.), *Antropologia*, seria: „Dydaktyka filozofii”, t. 1, Lublin 2010, s. 121-177.

<sup>3</sup> Zob. E. Stump, *Resurrection and the separated soul*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York 2012, s. 458-466. Odróżniając zagadnienie konstytucji człowieka od jego tożsamości, powołuje się na wypowiedź Akwinaty z *Komentarza do Metafizyki*: „(...) in omnibus talibus oportet, quod ipsum compositum non sit ea ex quibus componitur (...)”. Zob. *Sententia Metaphysicae VII*, l. 17, n. 27.

<sup>4</sup> Gdybyśmy wzięli pod uwagę, że dusza, istniejąc w ciele a także istniejąc w odłączeniu od niego, cały czas pozostaje substancją mającą samodzielne istnienie (subsystemne), to okazałoby się, że tylko pozornie dusza nie mogłaby realizować działań bez ciała. Przecież Tomasz, wypowiadając się o duszy pisał jednoznacznie: „Zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt ma więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”. Zob. *S. th. I*, q. 75, a. 2, co. Istniejąc w oddzieleniu od ciała i nie zależąc całkowicie od niego, będzie spełniać własne działania, które będą aktualizacją posiadanego (uzyskanego) poznania intelektualnego. Można nawet powiedzieć, że dusza w o wiele większym stopniu będzie myśleć, aniżeli poznawać, nawet gdybyśmy jej poznanie określili bez udziału przyczyn zewnętrznych – Boga czy aniołów.

bytu jest niepełne<sup>5</sup>. Według Tomasza, jak chcą niektórzy, człowiek zmartwychwstaje w sposób natychmiastowy<sup>6</sup>. Biorąc jednak pod uwagę, że Tomasz zasadniczo rozważa byty realne, a nie możliwe, temat istnienia i działania du-

szy oddzielonej nie powinien mieścić się w obszarze tematyki, którą podejmuje. Wydaje się, że Tomaszowi zależało jednak na tym, aby zmierzyć się z takim tematem, który odsłaniałby wyjątkowość natury ludzkiej także w takim aspekcie.

## I. Natura duszy oddzielonej i jej poznanie

Pytanie, jakie należy postawić na początku, jest następujące: Czy dusza, będąc pozbawioną kontaktu z ciałem, zachowuje swoje naturalne zdolności do poznawania, inaczej mówiąc, czy zachowane zostaną w niej jej naturalne funkcje – począwszy od władz (zmysłowych i intelektualnych), a skończywszy na sprawnościach (wiedza)?

Akwinata dopuszcza trzy możliwe rozwiązania, które opisują możliwy sposób, w jaki poznaje dusza oddzielona od ciała (poza stanowiskiem negującym jej nieśmiertelność, a także takim, w którym intelekt nie jest kluczową władzą duszy)<sup>7</sup>. Pierwsze z tych stanowisk, które przez Tomasza zasadniczo zostaje odrzucone, zakłada, że intelekt w duszy oddzielonej poznaje dzięki formom intelektualnym, które nadal uzyskuje z rzeczy przez abstrakcję. Tomasz uważa, że abstrakcja opiera się na władzach zmy-

słów wewnętrznych, którymi jako oddzielona od ciała się nie posługuje, więc takie poznanie nie zachodzi<sup>8</sup>. Niektórzy (wskazani, choć nie do końca określani zwolennicy Awicenny) sugerowali, że dusza w ogóle nie nabywa form poznawczych, gdyż ich obecność w intelekcie warunkowana jest aktami władz zmysłowych i aktami oddzielnego intelektu czynnego. Konsekwencją takiego ujęcia, jeśli chcemy uznać, że dusza jednak poznaje, jest konieczność założenia obecności w intelekcie form poznawczych. A to oznacza konieczność przyjęcie kolejnego, drugiego stanowiska, które stwierdza, że dusza zachowuje formy wrodzone (*formas innatas*)<sup>9</sup> albo też ma formy współtworzone wraz z jej powstaniem (*formas concreatas*). I to właśnie tylko one pozostają w duszy po śmierci. Będą one miały charakter przyczyn porządku rzeczy, a działanie wedle

<sup>5</sup> Zob. R. Otsason, *Życie po śmierci ciała. Hipoteza „anima separata”. Refleksje filozoficzne*, w: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch (red.), *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, seria: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 17, Lublin 2015, s. 337-358. Por. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, s. 366-370; Zob. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003, s. 101.

<sup>6</sup> Czyrnek M., *Stefana Świeżawskiego interpretacja eschatologii Tomasza z Akwinu. Zagadnienie natychmiastowości zmartwychwstania ciała po śmierci*, „Amor Fati. Antropologiczne czasopismo filozoficzne” 1 (2015) 3/3, s. 63-79.

<sup>7</sup> *Quodlibet* III, q. 9, a. 1, co.

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 3, co.

nich najlepiej oddaje przynależność duszy ludzkiej oddzielonej od ciała do istot intelektualnych, niematerialnych<sup>10</sup>. Trzecie stanowisko zostaje przez Tomasza przedstawione podwójnie. Ukazuje ono bowiem wpływ istot wyższych na duszę intelektualną: (1) dusza oddzielona ogląda same substancje oddzielone i w nich ujmuje postaci rzeczy (tak Akwinata wyraża się w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, podkreślając w pewien sposób czynny charakter działań duszy) albo też (2) dusza odbiera wpływ *species intelligibilis* od substancji wyższych (*Kwodlibet* III) i to zarówno od Boga, jak i aniołów. Tomasz z Akwinu był zwolennikiem tego stanowiska, które uznawało wpływ bytów intelektualnych i czyniło je przedmiotem poznania intelektualnego (choć nie przedmiotem uszczęśliwiającego). To stanowisko zostało przez niego zniuansowane. O ile bowiem w *Komentarzu do Sentencji* akcentował, że dusza nie zachowuje żadnych form poznawczych oraz ich nie używa, podlegając wpływowi substancji niematerialnych, o tyle wypowiedzi w pozostałych dziełach, a szczególnie w *Kwodlibetach* i *Summie teologii*, podkreślają, że możliwe jest korzystanie z form nabytych za pośrednictwem zmysłów (które już na nią nie oddziałują), choć tego rodzaju poznanie jest dla duszy niedoskonałe.

*Komentarz do Sentencji* w temacie poznania, jakie ma dusza oddzielona, jest wyjątkowy. Choć Akwinata jest przekonany, że naturalne dla duszy jest jej zjednoczenie z ciałem, to jednak dość wyraźnie przeciwstawia poznanie intelektualne duszy w ciele i w jej oddzieleniu, a także akcentuje naturalną jej przynależność do istot duchowych oraz swoisty stan *in via*, który dusza ma w związku ze zjednoczeniem z ciałem. Neoplatonicki wątek *anima in horizonte aeternitatis* pojawia się jako wskazówka akcentująca, że to właśnie z powodu intelektu i jego działań dusza przynależy do substancji duchowych i ma zdolności do nawiązywania z nimi relacji<sup>11</sup>. Oznacza to, że dusza zjednoczona z ciałem nie otrzymuje poznania od istot intelektualnych tylko z tego powodu, że w naturalny sposób, a więc z racji jej konstytucji, zwrócona jest w poznaniu do wyobrażeń<sup>12</sup>. Akwinata nawet pisze, że różnorodność form zmysłowych uniemożliwia odebranie promienia Bożego, na który miałyby być wrażliwy intelekt czynny<sup>13</sup>. Będzie to dalej oznaczało, że o ile intelekt bardziej abstrahuje od ciała w swoich aktach w trakcie przebywania w ciele, o tyle duszy, w oddzieleniu od ciała, łatwiej będzie przyjmować poznanie od substancji duchowych. *Anima separata*, gdy jest oddzielona od ciała w akcie, jest w najlepszy sposób przygotowana (*paratissima*)

<sup>10</sup> Stanowisko to jest typowym platonizmem (i neoplatonizmem), który Akwinata ostatecznie odrzuca.

<sup>11</sup> Akwinata w tym fragmencie odwołuje się również do Awerroesa, podkreślając wartość jego wypowiedzi na ten temat. Odniesienie poznawcze duszy w ciele do zmysłów blokuje kontakt z substancją oddzieloną (intellektem możliwościowym).

<sup>12</sup> Inną rzeczą jest, że Akwinata w wielu miejscach, gdy porusza problem demonów i ich oddziaływanie na człowieka, pisze o ich wpływie na kształtowanie się wyobrażeń, a w konsekwencji na uczucia zmysłowe. Taka sugestia uprawnia do stwierdzenia, że również taką możliwość mają aniołowie.

<sup>13</sup> *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1, co.: „(...) non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilium formarum”.

do odbioru tego wpływu. Dodatkowo wzmacniają tę możliwość same zdolności duszy, a więc zapewne jej sprawności. Akwinata pisze: „i tak przez tego rodzaju wpływ miałyby większe lub mniejsze poznanie, w zależności od na-

turalnego sposobu otwartości samej duszy”<sup>14</sup>. Można dopytywać, czy ta „naturalna otwartość duszy” wyraża zindywidualizowany charakter sprawności, czy wyraża bardziej samą naturę duszy zdolną do poznania.

## 2. Możliwość korzystania z poznania zmysłowego nabytego wcześniej

Wedle Akwinaty poznanie intelektualne duszy oddzielonej polega na możliwości używania form intelektualnych, które zostały wydobyte z wyobrażeń, na odbieraniu form wlewanych przez Boga albo też dzięki wpływowi bytów anielskich. Ten ostatni sposób wcale nie musi dotyczyć poznania nadprzyrodzonego, ale może dotyczyć poznania form rzeczy z naturalnego porządku. Niemożność korzystania przez duszę oddzielną z wyobrażeń w poznawaniu może w pewien sposób sugerować, że intelekt

czynny jest wyłączony z naturalnej działalności abstrahowania. Ten brak możliwości zmienia całkowicie sposób poznawania, co oczywiście jest zrozumiałe w myśli Akwinaty, gdyż „sposób działania każdej rzeczy jest następstwem jej sposobu istnienia, skoro wszystko, co działa, działa tylko z racji tego, że jest zaktualizowane”<sup>15</sup>. Akwinata nie tak łatwo zgadza się, aby abstrahowanie zastąpić iluminacją, a przynajmniej rozumianą zgodnie z zasadami Augustyna<sup>16</sup>. Jednocześnie wyraźnie

<sup>14</sup> *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1, co.: „(...) et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animae”.

<sup>15</sup> *S. th.* I, q. 89, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 689–690.

<sup>16</sup> W jednym z zarzutów w *Summie teologii*, w którym pojawia się problem poznawania umysłowego duszy oddzielonej, odnotowane zostało odniesienie do Augustyńskiej iluminacji. Dla Akwinaty kluczowy problem poznania umysłowego, to problem form poznawczych: „Dusza oddzielona od ciała nie poznaje przy pomocy form poznawczych ani przy pomocy form poznawczych wtedy wyabstrahowanych, ani też za pośrednictwem samych tylko form zachowanych, jak to wykazuje omawiana trudność; poznanie to dochodzi do skutku dzięki formom poznawczym, w których uczestniczy się z racji spływającego światła Bożego, i których uczestnikiem staje się dusza (...). A stąd natychmiast z zerwaniem ustosunkowania się do ciała zwraca się dusza do substancji doskonalszych”. *S. th.* I, q. 89, a. 1, ad 3. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 694. Dodać można także, że iluminacja w myśli Augustyna dotyczy widzenia w umyśle Bożym pierwowzorów wszystkich rzeczy (*rationes omnium creaturarum*), wedle których wszystkie rzeczy później istnieją. Akwinata rozstrzyga sprawę jednoznacznie, że takie widzenie przysługuje wyłącznie zbawionym, którzy widzą Boga i w Nim wszystko. Dla Akwinaty również samo uczestniczenie w świetle intelektualnym nie jest wystarczające, gdyż kluczowe dla ludzkiego poznania są formy poznawcze (*species intelligibiles*), których nie można utożsamić z Bożymi ideami. Zob. *S. th.* I, q. 84, a. 5, co. Warto odnotować, że również Stefan Swieżawski przypisuje duszy oddzielonej iluminizm w znaczeniu Augustyńskim. Pisze on: „Aby użyć możliwie najlepszego



podkreśla, że dusza oddzielona od ciała „będzie poznawać umysłowo w inny sposób, podobny do sposobu poznawania substancji oddzielonych od ciała”<sup>17</sup>. W *Summie przeciw poganom* wypowie się jeszcze bardziej radykalnie: „Dlatego, gdy dusza zupełnie zostanie oddzielona od ciała, upodobni się doskonale do substancji oddzielonych, co do sposobu poznawania umysłowego i obficie dozna ich wpływu”<sup>18</sup>. Co to właściwie oznacza i jaką rolę będzie odgrywał intelekt czynny?

Ponieważ dusza oddzielona nie ma związku z ciałem, więc władze intelektualne, zależne w swoich aktach od przedmiotu dostarczanego przez zmysły, zyskują pełną niezależność. Zwolnienie intelektu czynnego z funkcji abstrahowania nie pozbawia jednak duszy jakiegoś wspomaganie intelektu możno-

ściowego w poznaniu<sup>19</sup>. Odmienny sposób istnienia duszy musi wyrzucić wpływ na odmienny sposób jego działania. Właściwie w wypowiedziach Akwinaty na temat duszy oddzielonej odnaleźć można jedno cenne zdanie podkreślające działanie intelektu czynnego. W *Kwestii dyskutowanej o duszy* pisze: „Działanie intelektu czynnego i możliwościowego odnosi się do wyobrażeń z tej racji, że dusza jest związana z ciałem. Natomiast gdy dusza będzie oddzielona od ciała, to za pomocą intelektu możliwościowego będzie przyjmowała formy wpływające od wyższych substancji, a dzięki intelektowi czynnemu będzie mieć moc pojmowania”<sup>20</sup>. Nie jest więc tak, że ze względu na pewien odmienny sposób bytowania traci sens podział poznawczych władz intelektualnych, jak również nie jest tak, że przy założonych

---

obrazu, trzeba stwierdzić, że owo wtłaczanie form poznawczych w intelekt duszy oddzielonej jest jak gdyby ich wświetlaniem i trzeba uznać, że na odcinku tego właśnie sposobu poznawania dostępnego duszy oddzielonej pełne uzasadnienie ma augustyńska teoria iluminacji specjalnej. Iluminacja ta dokonywać się może tylko i wyłącznie przez Boga, jest ona specjalna, bo dotyczy samego tylko poznawania i jest przyrodzona, gdyż nie bywa udzielana jako łaska, lecz z natury należy się niejako duszy bytującej po śmierci bez ciała”. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 89*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 683. Problem ten można rozważyć w dwóch aspektach: 1) formy wprowadzone przez Boga nie dają duszy oddzielonej od ciała poznania, które faktycznie zasługiwałoby na miarę poznania doskonałego – wręcz przeciwnie, jak często podkreśla pozostaje ono ogólnikowe i niewyraźne; 2) patrząc od strony terminologicznej, Akwinata, mówiąc o formach poznawczych najczęściej używa kategorii wprowadzania czy też odciskania (*impressum*) lub wpływu (*influxus*) do intelektu, który dokonuje się dzięki światłu – co nie oznacza aby formy te zyskiwały jakieś wzmocnienie, pewność, ostateczne wyjaśnienie, o czym mówił Augustyn.

<sup>17</sup> *S. th.* I, q. 75, a. 6, ad 3. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 52.

<sup>18</sup> *Contra Gentiles* II, c. 81: „Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, s. 519.

<sup>19</sup> Zob. *De veritate*, q. 19, a. 1, ad 6, ad 8.

<sup>20</sup> *Q. d. de anima*, q. 15, ad 7: „(...) operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 190.

działaniach intelektu możliwościowego intelekt czynny nie spełnia aktów. Aktem intelektu czynnego będzie teraz rozumienie (*intelligere*), które wcześniej przysługiwało intelektowi możliwościowemu. Intelekt czynny będzie sprawiał, że intelekt możliwościowy będzie stale

w akcie poznawczym. Intelekt możliwościowy, a przynajmniej wynika to z cytowanego fragmentu, będzie spełniał akty przyjmowania (*recipere*), które będzie polegało na wypełnianiu go formami rzeczy, przekazanymi przez wpływ pochodzący od substancji duchowych.

### 3. Przynależność do istot intelektualnych

Intelekt czynny jest dla Tomasza światłem, które bierze czynny udział zarówno w poznaniu intelektualnym, jak i świadczy o uczestnictwie w świetle substancji wyższych. Ten niezwykle związek jest przez Tomasza niezwykle mocno akcentowany szczególnie w tematyce poznawania przez duszę oddzieloną. Dusza ludzka, forma mająca w swojej naturze możliwość samodzielnego istnienia (forma subsystemna), przynależy do świata istot intelektualnych i zajmuje wśród nich najniższe miejsce. Przynależność ta zostaje w pewien sposób zrealizowana właśnie przez możliwość korzystania z ich wiedzy, a także poznawania ich samych (choć zupełnie niedoskonale) – aniołów, jak i samego Boga. Choć to poznanie jest dla duszy ludzkiej mniej naturalne, to jednak zapoczątkowujące i przysposabiające dusze do użytkowania pełnej szczęśliwości.

Akwinata, pisząc o tej wspólnocie istot intelektualnych, uwydatnia stopniowalną zdolność poszczególnych bytów. Oczywiście człowiek, który jest *compositum* duchowo cielesnym, należy

do świata fizycznego. W swoich aktach intelektualnych: 1) poznaje to, co powszechne, zyskując ogólne poznanie istot rzeczy materialnych w ramach drogi abstrahowania; 2) poznaje to, co jednostkowe, zwracając się do wyobrażeń, które poddane były abstrahowaniu. Dusza oddzielona od ciała nie może w naturalny sposób ani uzyskiwać wiedzy o charakterze powszechnym, korzystając z wyobrażeń, ani zdobywać informacji o rzeczach jednostkowych, zwracając się do wyobrażeń. Aniołowie, którzy nie zwracają się do wyobrażeń, aby poznawać zarówno rzeczy powszechne, jak i jednostkowe, mają formy poznawcze, które umożliwiają o wiele doskonalsze i właściwe poznanie (*perfectam et propriam cognitionem*)<sup>21</sup>. Jest to możliwe ze względu na ilość form, która przysługuje poszczególnym bytom anielskim i która pozwala na taki stopień doskonałości. Akwinata przyjmuje za oczywistą zasadę: „wszystko, co występuje w naturze niższej, występuje w bardziej szlachetny sposób w naturze wyższej”<sup>22</sup>. Zostaje ona zastosowana do sformułowania twier-

<sup>21</sup> Zob. *S. th.* I, 89, 4, co.

<sup>22</sup> *Q. d. de anima*, a. 18, co.: „(...) quaecumque inveniuntur in inferiori natura, inveniuntur excellentius in superiori”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, s. 218.

dzenia, że im wyższa substancja intelektualna, tym ma mniej form poznawczych o bardziej ogólnym charakterze, które służą do doskonalszego poznania. Doskonałość zaś będzie się wyrażała w najlepszym poznaniu zarówno tego, co jednostkowe jak i tego, co ogólne. Akwinata w *Kwestii dyskutowanej o duszy* wskazuje, że poznanie intelektualne tego, co zmysłowe, dokonuje się w pewien sposób przez dostosowanie tego, co szczegółowe, do ogólności, zgodnie ze swoją mocą poznawczą. Człowiek zatem doskonali swoją wiedzę i ma możliwość rozwijania skuteczności swojego poznawania<sup>23</sup>. Natomiast dusza oddzielona, choć ma możliwość otrzymania form poznawczych od istot wyższych, to jednak nie otrzymuje skuteczności poznawczej, która byłaby zagwarantowana przez te formy. Brak skuteczności oznacza dla Tomasza zarówno to, że jest to poznanie: 1) ogólne i niewyraźne; 2) ogólne, a więc nie dotyczy poznania każdej rze-

czy z osobna; 3) szczegółowych rzeczy w ich powszechnych zasadach. Włanie form poznawczych w duszę oddzieloną oznacza otrzymanie postaci (*species*), które są podobieństwem idei znajdujących się w umyśle Boga. Są one więc zasadami zarówno rzeczy istniejących w materii i formie, jak i poznania tego, co w rzeczach ogólne i jednostkowe<sup>24</sup>.

Ponieważ Akwinata stawia pytania i odpowiada na dość wysokim poziomie ogólności, przeto należy domagać się odpowiedzi, które odnosiłyby się do „jednostkowych dusz”. To bowiem, że dusza oddzielona otrzymuje formy poznawcze od bytów wyższych, które umożliwiają jej jedynie ogólne poznanie rzeczy jednostkowych, nie oznacza, aby to, co jednostkowe, co zostało przez duszę poznane przed śmiercią, nie zostało lepiej poznane po śmierci<sup>25</sup>. Wręcz przeciwnie: „dusze zaś oddzielone od ciał mogą za pośrednictwem takich form poznawczych poznawać tylko takie rzeczy

<sup>23</sup> Zob. *Q. d. de anima*, a. 18 co.: „Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur. Sed, cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium. Et, licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque; sed in quadam universitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus”.

<sup>24</sup> Zob. *De veritate* q. 19, a. 2, co.: „Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur sunt quaedam similitudines illarum idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sint cognoscitivae rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, id est et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularem: et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit”. Co interesujące, Akwinata twierdzi, że również dusze oddzielone ludzi potępionych również będą podlegały właniu postaci poznawczych. Zob. *De veritate* q. 19, ad 13.

<sup>25</sup> Zob. *Contra gentiles* II, c. 81: „Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro *De memoria et reminiscencia* Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi reminisci aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiter recipiantur”.



szczególne, ku którym kieruje je bądź poprzednie poznanie, bądź jakaś skłonność, bądź naturalne, stałe ustosunkowanie się, bądź też Boże rozporządzenie<sup>26</sup>. Akwinata chce prawdopodobnie wyrazić więź jaka zachodzi między pojedynczymi duszami, które mogą siebie

rozpoznawać ze względu na łączące je relacje (akty woli, do których należy miłość, również pozostaną, gdyż wola jest władzą intelektualną)<sup>27</sup>. Inne dusze z pewnością mogą być również lepiej poznawane przez duszę oddzieloną aniżeli aniołowie czy Bóg<sup>28</sup>.

#### 4. Poznanie jakie ma intelekt możliwościowy w oddzieleniu od ciała

Warto jeszcze zwrócić uwagę na pewien inny aspekt działań duszy oddzielonej, wprost związany z intelektem możliwościowym. Jednym z powodów wyróżnienia intelektu możliwościowego w intelektualnej sferze duszy było to, że jest właśnie w możliwości do poznawania, czasem uzyskując formę poznawczą, a czasem nie. To raczej intelekt czynny był stale aktem, odpowiadającym za czynienie

nie form intelektualnych właśnie takimi (*intelligibile in actu*). Oddzielenie duszy od ciała powoduje zmianę w samym intelekcie możliwościowym, gdyż pozostanie on w stałym akcie poznawania – *modus existendi* zmienia *modus operandi*. Samo zresztą podleganie wpływom substancji wyższych i niekorzystanie z wyobrażeń nie pozwala na taką sytuację, aby dusza oddzielona mogła nie być

<sup>26</sup> *S. th.* I, q. 89, a. 4, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 704.

<sup>27</sup> *Contra gentiles* II, c. 81.

<sup>28</sup> Akwinata sugeruje, że poznanie aniołów i Boga dla duszy oddzielonej jest niedoskonałe i niepełne. Zależy ono w zupełności od form, które zostaną przekazane przez Boga. Ponieważ ta uwaga dotyczy poznania naturalnego, przeto formy wprowadzone do intelektu duszy oddzielonej nie mogą w doskonały sposób przedstawić aniołów czy Boga. Akwinata rozważając sposób poznania duszy oddzielonej, zapowiada w pewien sposób zagadnienie światła chwały (*lumen gloriae*), które jako wyraz łaski pozwala na widzenie Boga. Zob. *S. th.* I, q. 89, a. 3, co; ad 3. To zagadnienie wcale nie jest oczywiste również dla samego Akwinaty. W *Summa contra gentiles* pisze, że w obecnym życiu niemożliwe jest poznanie substancji oddzielonych, które w naturalny sposób są bytami intelektualnymi, a więc są bytami bardziej poznawalnymi intelektualnie niż byty materialne. W obecnym życiu intelekt czynny nie może uczynić ich intelektualnie poznawalnymi, bo czyni to odnośnie do bytów materialnych. Jednak stan duszy oddzielonej to zmienia. „Stąd gdy dusza zostanie oddzielona od takiego ciała, intelekt możliwościowy będzie mógł poznawać to, co jest poznawalne samo przez się, mianowicie substancje oddzielone, dzięki światłu intelektu czynnego, które jest w duszy umysłowej podobieństwem światła istniejącego w substancjach oddzielonych”. *Contra gentiles* III, c. 45. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań 2007, s. 128. Ta wypowiedź, po pierwsze wskazuje, że jest możliwe poznanie substancji oddzielonych, ale nie jest w niej wyrażone to, w jaki sposób się ono dokonuje, a więc czy jest kompletne i doskonałe. Po drugie niejasna jest rola intelektu czynnego, gdyż można tę wypowiedź zinterpretować tak, że odnosi się do racji pozwalającej na zaliczenie intelektu ludzkiego do rzeczywistości bytów intelektualnych.

w akcie myślenia. Dusza zyskuje więc stałą aktywność intelektualną, która nie była możliwa w trakcie zjednoczenia z ciałem. Akwinata nie mówi o tym jednoznacznie i wprost, ale zapewne wynika to z całego zagadnienia. Można przytoczyć kilka intrygujących fragmentów akcentujących ten aspekt. W *Summie przeciw poganom* Akwinata pisze: „Dlatego też jej działanie, którym jest poznanie intelektualne, nie będzie się realizować w odniesieniu do jakichś przedmiotów istniejących w narządach cielesnych, mianowicie wyobrażeń, lecz będzie poznawać sama przez się (*intelliget per se ipsam*)”<sup>29</sup>. Ten wyjątkowy zwrot odnosi się do stanu, w którym brak ograniczeń czasoprzestrzennych oraz posiadanie i otrzymywanie form poznawczych pozwala na aktualne poznanie, bez przechodzenia ze stanu możliwościowego w akt. Można zaryzykować twierdzenie, że intelekt duszy oddzielonej będzie spełniał akt rozumienia (*intelligere*), akt twierdzenia i przeczenia (*compositio et divisio*), ale już nie akt rozumowania (*ratio cinatio*). Rozumowań intelekt nie będzie spełniał, gdyż tego rodzaju akt wiąże się z przechodzeniem od tego, co znane do nieznanego. Można więc po-

wiedzieć, że intelekt duszy oddzielonej o wiele bardziej będzie myślał, aniżeli poznawał. To, że dusza oddzielona poznaje nie tak dokładnie (ogólnie), jak aniołowie (ponieważ formy nie są dla niej konnaturalne), nie oznacza jednak, że nie poznaje w ten sam sposób, jak aniołowie poprzez formy poznawcze, a te w aniołach są właśnie w akcie<sup>30</sup>.

Dodatkowo należy podkreślić, że poznanie intelektualne duszy w oddzieleniu od ciała umożliwia jej dokonywanie aktów refleksji, które gwarantują poznanie siebie. Intelekt możliwościowy nie będzie zobligowany do korzystania z wyobrażeń w swoich aktach, które umożliwiały mu poznanie siebie. Dusza oddzielona będzie więc poznawać siebie przez samą siebie<sup>31</sup>. W stanie oddzielenia od ciała poznanie własnej istoty nie będzie czymś wtórnym: „będzie poznawać samą siebie bezpośrednio, przez wgląd w swą własną istotę, a nie *a posteriori*, jak to się odbywa obecnie”<sup>32</sup>. W ten sam sposób dusza oddzielona, jeśli będzie poznawać substancje oddzielone, to również będzie to czyniła przez poznanie samej siebie: „tak też dusza oddzielona poznaje substancje oddzielone przez bezpośredni wgląd w swoją istotę dzięki temu, że przyjmuje wpływ

<sup>29</sup> *Contra gentiles* II, c. 81: „Unde nec eius operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam, ad modum substantiarum quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, s. 518.

<sup>30</sup> *S. th.* I, q. 89, a 3, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli (...).” Właściwie można uznać, że dusza oddzielona i substancje oddzielone będą miały różny sposób poznawania ze względu na posiadane różne formy, jednak wszystkie one będą w stałym akcie poznawania. Istnieje jednak ogromna różnica między poznaniem Boga i poznaniem wszystkich stworzeń duchowych. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 700-701. Zob. *Q. d. de anima*, a. 17, ad. 10.

<sup>31</sup> Zob. *S. th.* I, q. 89, a. 2, co.

<sup>32</sup> *Q. d. de anima* q. 17, co.: „Et sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, s. 208.

od nich albo od wyższej przyczyny, to znaczy od Boga. Jednak poznaniem naturalnym nie pozna substancji oddzielonych tak doskonale jak one poznają się

bie nawzajem, gdyż dusza jest wśród nich najmniej doskonała i przyjmuje w najmniej doskonały sposób emanację światła umysłowego<sup>33</sup>.

## 5. Poznawanie aniołów

Jeżeli *anima separata* otrzyma poznanie pochodzące od substancji oddzielonych albo będzie miała udział w ich poznaniu, to można zapytać, czy będzie miała udział w tym, co Tomasz określa mianem „mowy aniołów”, a co dotyczy przekazywania i udostępniania ich myśli. Na podstawie jego wypowiedzi można sformułować uwagi, z których podstawową jest ta na temat różnicy między oświeceniem a mówieniem. Pierwsze z działań zachodzi w każdej sytuacji, w której następuje przekazanie form intelektualnych od Boga, przez aniołów wyższych aż do niższych, aż po dusze oddzielone. Tego jednak nie mogą czytać aniołowie niżsi w stosunku do wyższych, choć mogą im w mowie wypowiadać swoje myśli. Mowa (*locutio*) w przypadku porozumiewania się każdego bytu intelektualnego polega na ujawnianiu drugiemu własnego poznania (*conceptum mentis alteri manifestare*)<sup>34</sup>. Warunkiem rozważania tego tematu

u aniołów jest założenie, że niżsi aniołowie mają wiele pojęć, a to „wzbudza potrzebę komunikowania innemu tego, co sam ujmuje umysłowo (*desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit*)”<sup>35</sup>. Mówienie w przypadku człowieka jako przedstawianie myśli, może być ograniczone przez wolę, która może pozostawić myśli człowieka (mowę wewnętrzną) w jego intelekcie, a także przez ciało, które w porozumiewaniu się w obydwu podmiotach domaga się znaku zewnętrznego, ujawniającego mowę wewnętrzną, a także umożliwiającą jej odebranie przez intelekt drugiego. Wola, która w człowieku jest pierwszym ograniczeniem, w bytach anielskich staje się czynnikiem umożliwiającym mówienie<sup>36</sup>. Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze: „forma intelektualnie poznawalna istnieje w intelekcie trojako. W pierwszy sposób jakby pośrednio między aktem i możliwością, gdy mianowicie jest sprawnościowo.

<sup>33</sup> *Q. d. de anima*, a. 17 co.: „(...) ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis vel a superiori causa, scilicet Deo. Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, s. 208.

<sup>34</sup> Zob. *S. th.* I, q. 107, a. 1, co.

<sup>35</sup> *De veritate* q. 9, a. 4, ad 10. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. L. Kuczyński, t. 1, Kęty 1998, s. 425.

<sup>36</sup> Mowa aniołów dotyczy przekazywania i ujawniania myśli, a nie poznawania natury aniołów. Poznawalność natury aniołów nie zależy od woli, lecz jest im również dana z natury. Zob. *De veritate* q. 9, a. 4, ad 11.

W drugi sposób w doskonałym akcie samego poznającego – dzieje się tak, gdy poznający aktualnie myśli zgodnie z formą, którą dysponuje. W trzeci zaś sposób w odniesieniu do czegoś innego. A przejście od jednego sposobu do drugiego jest jakby przejściem z możliwości do aktu spowodowanym przez wolę<sup>37</sup>. W ten ostatni z wymienionych sposobów funkcjonowania form w intelekcie, który jest najbardziej doskonały, dokonuje się udzielanie form innym aniołom. To skierowanie i udostępnienie poznania innym jest anielską „mową zewnętrzną”, która nie domaga się jednak znaków zewnętrznych<sup>38</sup>. W aniele mowa wewnętrzna udziela się innym aniołom w momencie, gdy zechce on przekazać im słowo wewnętrzne<sup>39</sup>. Można ją właściwie nazwać „współświeceniem” albo też „odbijaniem światła”, gdyż umożliwia przekazywanie poznania od niższych bytów do wyższych. Aniołowie mówią więc do innych, formułując aktualnie własne myśli.

Odnosząc te uwagi do duszy oddzielonej, należałoby uznać, że zachodzi zarówno oświecanie jej przez aniołów, jak i poznawanie przez nią innych dusz i ich myśli. Komunikacja zapewne również będzie zależeć od ich woli, a na pewno będzie dotyczyła rzeczywistości jednostkowej, a także tego, co będzie działo się tu na ziemi po śmierci danego człowieka. Tomasz pisze: „dusze zmarłych mogą też poznawać zdarzenia zachodzące w świecie żywych, lecz nie same przez się, a za pośrednictwem dusz tych, którzy stąd do nich przybywają, względnie dowiadują się tego od aniołów lub złych duchów, albo też z Objawienia Bożego”<sup>40</sup>. Również aniołowie komunikują duszy oddzielonej, formując swoje myśli: „otwierają swoją inteligencję, gdy mówią, a zamykają, gdy milczą”<sup>41</sup>. Dusza oddzielona będzie poznawać aniołów dzięki ich aktom poznawczym i ich woli, ale będzie nadal ograniczona w poznawaniu Boga, chyba że otrzyma łaskę – światło umożliwiającej Jego widzenie, a więc *lumen gloriae*.

<sup>37</sup> *De veritate* q. 9, a. 4, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 423-424.

<sup>38</sup> Nie jest ona w ścisłym tego znaczeniu mową zewnętrzną. Zob. *De veritate* q. 9, a. 4, arg. 9. Jednak samo skierowanie poznania jednego anioła do drugiego jest aktem wychodzącym na zewnątrz.

<sup>39</sup> Zob. *S. th.* I, q. 107, a. 1, co.

<sup>40</sup> *S. th.* I, q. 89, a. 8, ad 1. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 721.

<sup>41</sup> *De veritate*, q. 19, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. J. Ruszczyński, t. 2, Kęty 1998, s. 126. Akwinata nie ma wątpliwości, że oddziaływanie aniołów nie dokonuje się wyłącznie w stanie oddzielenia duszy od ciała, ale także w trakcie życia konkretnego człowieka. Ponieważ oświecanie to dotyczy prawdy Bożej, przeto musi polegać albo na wzmacnianiu działań intelektualnych przez substancję wyższą, albo też na komunikowaniu w sposób dostępny dla człowieka, a więc poprzez wyobrażenia. Człowiek oczywiście może nie zdawać sobie sprawy z takich działań: „Działanie myśli i oświecanie można ujmować z dwóch stron. Pierwsze, od strony rzeczy poznawanej; i tak każdy, kto poznaje i doznaje oświecenia, jest świadom tego, iż rzecz poznana jest mu jasna. Drugie, od strony początku; i tak nie każdy, kto myślą poznaje jakąś prawdę, zdaje sobie sprawę z tego, czym jest myśl, która jest początkiem umysłowej czynności. Podobnie nie każdy kogo anioł oświeca, zdaje sobie sprawę z tego, że doznaje oświecenia od anioła”. *S. th.* I, q. 111, a.1, ad 3. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Rzeczy Boże*, tłum. P. Bełch, t. 8, Londyn 1981, s. 109.

## 6. Lumen gloriae

Akwinata nie zgadza się z tradycją filozofów arabskich, aby substancje oddzielone uczynić przedmiotem widzenia uszczęśliwiającego (choć mogą być poznawane przez duszę oddzieloną). Wyraźnie podkreśla, że musiałoby się dokonać doskonałe ich poznanie, aby dusza mogła cieszyć się szczęściem<sup>42</sup>. Akwinata jest głęboko przekonany, że w poznaniu (widzeniu) intelektualnym Boga ulokowane jest szczęście człowieka. Oznacza to, że stan duszy oddzielonej musi zostać zmieniony, aby mogła się cieszyć szczęściem, aby mogła zrealizować doskonałość swojego gatunku w powiązaniu z ciałem. Te dwa warunki zostają spełnione zarówno przez zmartwychwstanie, jak i przez udzielenie łaski do oglądania Boga przez człowieka.

Akwinata uważa, że osiągnięcie widzenia Boga jest wpisane w naturę ludzką, o ile zmierza ona do szczęścia, jako czegoś możliwego do zrealizowania. Gdyby rzeczy naturalne, a wśród nich szczególnie człowiek, nie osiągały swojej doskonałości, a więc nie uzyskiwały kresu, to trzeba byłoby podać w wątpliwość sens stworzenia. Tomasz szczęście człowieka upatruje właśnie w widzeniu uszczęśliwiającym istoty Boga (*perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae*), gdyż tylko w takim akcie uzyskuje kres pragnienie i poszukiwanie. Spełnienie tego pragnienia wiąże się z poznaniem takiej istoty, która jako przyczy-

na wszystkich rzeczy pozwala na zrozumienie, czym jest każda z rzeczy jako jej skutek. Jeśli człowiek, zdobywając wiedzę o Bogu jedynie wie, że istnieje, to poznanie Jego istoty jest przedmiotem jego intelektualnych aspiracji i dążeń<sup>43</sup>. Choć *visio Dei* jest wpisane w naturę ludzką, jako jej spełnienie, to nie dokonuje się dzięki władzom, które człowiek ma z natury, gdyż jak nie może poznać istoty Boga w trakcie życia ziemskiego, tak swoją mocą nie może poznać istoty Boga również po śmierci.

Tomasz, podejmując to zagadnienie, po rozpatrzeniu statusu duszy oddzielonej od ciała i możliwości poznawczych, jakie jej przysługują, wskazuje, że zmartwychwstanie jest najlepszym z filozoficznych możliwych rozwiązań, które należy przyjąć, gdyż pokazuje, jaki jest właściwy cel człowieka (szczęście), a także pokazuje, z jakim rozumieniem natury ludzkiej się ono wiąże. Ponieważ według niego człowiek w życiu czasowym nie może uzyskać pełni szczęścia intelektualnego, a dusza jest tylko częścią całości złożonej, przeto musi dokonać się zmartwychwstanie<sup>44</sup>. Nie oznacza to oczywiście tego, że zmartwychwstanie jest czymś naturalnym w takim sensie, że w którymś z pryncypiów człowieka tkwiłaby jakaś możliwość do jego zrealizowania<sup>45</sup>. Tomasz, poruszając zagadnienia eschatologiczne, mówi zupełnie oddzielnie o doskonałości ciał uwielbionych, a tak-

<sup>42</sup> Zob. *S. th.* I, q. 89, a. 2 ad 3. Zob. K. Ćwik, *Czy św. Tomasz był eudajmonistą?*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 113-128.

<sup>43</sup> Zob. *S. th.* I-II, q. 3, a. 8, co.

<sup>44</sup> Zob. *S. th.* III, q. 75, a. 1, co.; ad 4 (*Suppl.*).

<sup>45</sup> Zob. *S. th.* III, q. 75, a. 2, co. (*Suppl.*).



że o samym sposobie poznania, jaki przysługuje zbawionym. Nie rozważa aż tak szczegółowo kwestii poznania duszy w zjednoczeniu z ciałem uwielbionym. Chce podkreślić, że wszelkie zdolności i tak będą skierowane w stronę jednego przedmiotu, który będzie widziany, ujmowany i będzie wywoływał pełnię radości. Ciało ludzkie nie jest konieczne w taki sam sposób do szczęścia jak sama dusza, choć ciało jest warunkiem szczęścia na sposób, który przysługuje elementowi zapewniającemu integralność całości<sup>46</sup>. W ten sposób „szczęście jest doskonałością duszy pod względem intelektu, dzięki któremu dusza wykracza poza narządy cielesne, nie zaś ze względu na to, że jest ona naturalną formą ciała”<sup>47</sup>. To intelekt człowieka jest właściwym podmiotem zapewniającym szczęście, a wola potęguje radość człowieka, który uzyskuje doskonałość<sup>48</sup>.

Jednak intelektualne widzenie Boga nie dokonuje się w sposób natychmiastowy i nie jest takie oczywiste dla najsłabszej spośród istot intelektualnych, szczególnie, że ma ona zróżnicowanie na intelekt możliwościowy i czynny. Wspomniana przed chwilą dążność intelektu do poznania Boga, choć naturalna, to jednak nie jest ona wystarczającym gwarantem spełnienia tego widzenia. Akwinata, chcąc znaleźć od-

powieź na pytanie, w jaki sposób intelektualne byty stworzone mogą widzieć istotę Boga, korzysta z kategorii „światła chwały (*lumen gloriae*)”<sup>49</sup>. Problem jest poważny o tyle, o ile przedstawimy go w następujący sposób: Jak naturalne władze intelektu mogą dojść do poznania przedmiotu (do którego naturalnie zmierzają, który jest *per se* przedmiotem poznania intelektualnego), skoro leży on poza obszarem ich mocy, skoro przekracza zdolność naturalnych władz? Czy światło chwały jest dodatkową władzą, która zmienia możliwości poznawcze człowieka i tym samym zmienia samą naturę człowieka, przez co traci on swoją tożsamość jednostkową (przecież opisany przez Tomasza intelekt jest czymś wyjątkowo indywidualnym)?

Warto zwrócić uwagę na kilka problemów terminologicznych, które pojawiają się przy okazji tego zagadnienia. Pierwszy z nich wiąże się z tym, że Tomasz przy temacie ostatecznego poznania Boga stale używa określenia *visio*, a nie *cognitio*<sup>50</sup>. Nie chodzi oczywiście o widzenie w znaczeniu cielesnym, ale o podkreślenie wyjątkowego sposobu poznania, który będzie bezpośrednią obecnością przedmiotu poznawania we władzy poznawczej. Bezpośredniość ta wiąże się z drugim problemem terminologicznym, gdyż będzie oznaczała

<sup>46</sup> Zob. *S. th.* I-II, q. 4, a. 5, co.

<sup>47</sup> *S. th.* I-II, q. 4, a. 5, ad 1. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu. Suma teologii I-II, q. 1-5*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008, s. 95.

<sup>48</sup> Zob. *S. th.* I-II, q. 4, a. 5, ad 3.

<sup>49</sup> Tomasz pisze o *lumen gloriae* między innymi: *S. th.* I, q. 12, a. 1-13; *S. th.* II-II, q. 175, a. 3, ad 2; *S. th.* II-II, q. 175, a. 4, ad 2; *Contra gentiles* III, c. 53-54; *Super Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1-7; *Quodlibet* VII, q. 1, a. 1; *De veritate* q. 8, a. 3, co.; ad 6; ad 10; ad 14; *De veritate* q. 10, a. 11, co.; ad 3; ad 7; ad 11.

<sup>50</sup> M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 2001, s. 594-599.

przekroczenie konieczności, wiążącej się z naturalnym działaniem intelektu człowieka, który rzeczywistość poznaje poprzez formy poznawcze – istota Boga będzie poznawana bez żadnej formy, która miałaby charakter podobieństwa (*similitudo*). Od strony podmiotu poznającego należy jednak mówić o pewnej formie poznawczej, która ukształtuje, wypełni intelekt<sup>51</sup>. Ważne, żeby w tym punkcie pamiętać, że Tomasz nie dopuszcza jakiegokolwiek postaci apoteozy, którą mieliby zyskać zbawieni. Trzecia kwestia będzie związana z tym, że dla Tomasza widzenie Boga wiąże się ze stanem, w którym nie występuje objęcie poznaniem (*comprehensio*) Boga przez zbawionych<sup>52</sup>. Czwarta będzie się wyrażała w samym określeniu działania poznawczego dzięki *lumen gloriae* – będzie ono oświecało intelekt, wzmagając działania intelektualne, doprowadzając do widzenia istoty Boga. Ważne zastrzeżenie, jakie należy tu poczynić, to wskazówka, że będzie to iluminacja w postaci łaski. Ostatnia, czwarta uwaga dotyczy tego, że zdolności poznawcze będą podlegały intensyfikacji (co można jak najbardziej odczytać w kontekście działania łaski na naturę): wzmocnienie (*confor-*

*tatio*), powiększenie (*augmentatio*), dodanie (*superadditio*), doskonałość (*perfectio*)<sup>53</sup>.

Tomasz w *Summie teologii* o „świecie chwały” wypowiada się następująco: „(...) wszystko, co wznosi się do czegoś przekraczającego jego naturę, musi rozporządzać jakąś dyspozycją (*dispositione*), która wykracza poza jego naturę. (...) Skoro zaś jakiś intelekt ogląda istotę Boga, to sama istota Boga staje się formą poznawczą intelektu. Zatem do wzniesienia do tak znacznego wywyższenia potrzebny jest dar jakiejś dyspozycji nadprzyrodzonej. Skoro zatem władza naturalna intelektu stworzonego nie wystarczy do widzenia istoty Boga, to konieczne jest by z łaski boskiej doszła do niej władza poznania (*virtus intelligendi*). To wzmoczenie władzy poznawczej nazywamy iluminacją intelektu, a sam przedmiot poznania nazywamy światłem lub światłością”<sup>54</sup>. Akwinata jednocześnie podkreśla, że „światło chwały” będzie czymś stworzonym, czymś pochodzącym od Boga, ale różnym od Jego istoty. Wydaje się, że „światło chwały” jest raczej pewną wyjątkową relacją, jaka zachodzi między Bogiem a bytami zbawionymi (mającymi intelekt), którą Tomasz dość niejednoznacz-

<sup>51</sup> *S. th.* I, q. 12, a. 9, co.

<sup>52</sup> *S. th.* I, q. 12, a. 7, co.

<sup>53</sup> Zob. *S. th.* I, q. 12, a. 5, co.; ad 1 i 2. Zob. M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga*, s. 606.

<sup>54</sup> *S. th.* I, q. 12, a. 5, co.: „(...) omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam (...). Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, s. 148.

nie próbuje opisać za pomocą różnych kategorii metafizycznych oraz epistemologicznych. I choć nie są one przez Tomasza uporządkowane i nie są w sposób jednoznacznie rozstrzygający przypisane do „światła chwały”, to jednak wyrażają chęć pokazania, jak Bóg jest obecny w intelekcie człowieka. „Światło chwały” jest więc: 1) dyspozycją (*dispositio*) ludzkiego intelektu; 2) formą intelektu (*forma*); 3) sprawnością (*habitus*); 4) władzą (*virtus*); 5) mocą (*potentia*). Wszystkie te określenia właściwie mają analogiczny charakter i w taki sam sposób mogą być odniesione zarówno do samego intelektu czynnego, jak i do użytkowanego „światła chwały”.

Koncepcja „światła chwały” w odniesieniu do ludzkiego intelektu pozostaje nadal niejednoznaczna, choć Tomasz w swoich wypowiedziach nie sugeruje, aby człowiek faktycznie otrzymywał trzecią – poza intelektem możliwościowym i czynnym – władzę poznawczą. Niejednoznaczność polega na tym, że wiąże on „światło chwały” z obydwoma intelektami, pokazując ich zmieniony charakter działania.

Jeśli chodzi o intelekt możliwościowy, to Tomasz wypowiada się o widzeniu Boga jako o osiągnięciu formy, która miałaby go jako „materię” ukształtować<sup>55</sup>. I nie oznacza to powstania nowego bytu, ale wyjaśnienie poznawczego sposobu widzenia istoty Boga, przez który forma tego, co najbardziej poznawalne w rzeczywistości (forma jako czysty akt), pozwala na poznanie tego, co jest w niej

intelektualnie poznawalne na miarę bytu poznającego<sup>56</sup>. W ten sposób „światło chwały” wyrażałoby sposób obecności Boga w intelekcie możliwościowym, który zyskałby możliwość widzenia istoty Boga. Akt widzenia jak najbardziej odpowiadałby prostemu pojmowaniu, a więc obecności formy poznawczej w intelekcie możliwościowym, połączonym z równoczesnym oglądaniem wszystkiego, co jest możliwe dla konkretnego bytu do oglądania, bez żadnego następstwa, widzenia nieskończonej liczby rzeczy<sup>57</sup>. W *Summie przeciw poganom* Tomasz wskazuje na takie przedmioty, które będą podlegały wiedzy Boga, które i tak pozostaną zakryte dla człowieka. Ograniczą one jedynie to, co wiąże się z niemożnością *comprehensio Dei*. Istota Boga i tak nie może być widziana lepiej przez inny intelekt niż intelekt boski.

Jeśli chodzi o intelekt czynny, to wydaje się, że Tomasz w jego działaniach widzi możliwość wyjaśnienia funkcji „światła chwały”. Warto podkreślić, że w *Summie teologii* w kwestii 12, w artykule czwartym, w którym Tomasz pisał o „świecie chwały” i szerzej o możliwościach poznania istoty Boga, pojawiła się wskazówka, że to intelekt czynny jest tym, dzięki któremu człowiek przekracza poznanie tego, co materialne i szczególne<sup>58</sup>. Jednocześnie w artykule 11 tej kwestii Tomasz wskazał na pewien rodzaj uczestniczenia światła intelektu czynnego w świetle boskim – jest ono naturalnym światłem ludzkiego intelektu uzdalniającym człowieka do pozna-

<sup>55</sup> Zob. *S. th.* III, q. 92, a. 1, co. (*Suppl.*).

<sup>56</sup> Zob. *S. th.* III, c. 54.

<sup>57</sup> Zob. *S. th.* III, c. 60 -61.

<sup>58</sup> *S. th.* I, q. 12, a. 4, ad 3.

nia wszystkiego i osądzania o wszystkim<sup>59</sup>. W ostatnim artykule tej kwestii Tomasz pisał: „poznanie, które otrzymujemy przez rozum przyrodzony, wymaga dwóch elementów: wyobrażeń przyjętych od zmysłów i przyrodzonego światła umysłowego, którego mocą abstrahujemy z nich pojęcia umysłowe. W odniesieniu do obydwu objawienie dane nam z łaski wspomaga poznanie ludzkie. Albowiem światło przyrodzone intelektu wzmacnia się dzięki napełnieniu światłem pochodzącym z łaski”<sup>60</sup>. Można więc uznać, że „światło chwały” w pewien sposób wypełnia możliwości i aktywność ludzkiego intelektu czynnego, pozwalając na widzenie istoty Boga, a przez nie poznaje także wszystkie inne przedmioty poznania intelektualnego. Tomasz wypowiada się w tym kontekście następująco: „pragnieniem naturalnym intelektu jest poznanie rodzajów, gatunków i właściwości wszystkich rzeczy oraz całego porządku wszechświata, czego dowodzą ludzkie nauki, mające za przedmiot te zagadnienia. Ktokolwiek zatem ogląda substancję Bożą, poznaje

wszystkie powyższe zagadnienia”<sup>61</sup>. W ten sposób nie tylko ludzka wiedza, zdobyta w ramach współpracy intelektu czynnego i możliwościowego, zostanie zachowana, ale zostanie dodatkowo wzmocniona i spełniona. Można nawet powiedzieć, że dzięki tej wiedzy wszelkie pytania, które człowiek stawia, zostaną rozstrzygnięte.

Kontemplacyjny charakter widzenia istoty Boga będzie wyrażał się w ostatecznym poznaniu prawdy, gdyż w ten sposób intelekt pozna wszystko, co z natury pragnie wiedzieć, do czego jest w możliwości. Tylko w tym stanie jego możliwość intelektualna zostanie wypełniona, a poznanie będzie stale *in actu*<sup>62</sup>. Dusza oddzielona po ponownym uzyskaniu ciała może zyskać możliwość poznania uszczęśliwiającego – *visio beatificans*<sup>63</sup>. Wedle Tomasza taka forma życia intelektualnego najlepiej wyraża się w określeniu życia wiecznego (uczestniczenia intelektu w wieczności), która gwarantuje największą godność, pełnię dobra, nieśmiertelność<sup>64</sup>.

## 7. Zakończenie

Według Tomasza z Akwinu sposób poznawania wynika ze sposobu bytowania.

Mówiąc o duszy w oddzieleniu od ciała, wskazuje się na człowieka niepełnego

<sup>59</sup> Zob. *S. th.* I, q. 12, a. 11, ad 3.

<sup>60</sup> *S. th.* I, q. 12, a. 13, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 165.

<sup>61</sup> *Contra gentiles* III, c. 59. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, s. 165.

<sup>62</sup> Zob. *Contra gentiles* III, c. 60.

<sup>63</sup> Tomasz nie ma wątpliwości, że uzyskanie „światła chwały” nie dokonuje się „po równo”, bez względu na zasługi. W *Summie przeciw poganom* pisze o cnotach, które są warunkiem życia szczęśliwego (*Contra Gentiles* III, c. 58) w *Summie teologii* zaś wskazuje na miarę posiadanej miłości, która warunkuje stopień poznawalności istoty Boga (*S. th.* I, q. 12, a. 6, co.).

<sup>64</sup> Zob. *Contra gentiles* III, c. 63.

gatunkowo, człowieka w momencie śmierci<sup>65</sup>, człowieka, którego poznanie również się zmienia. Zmiana statusu ontycznego dotyka władz poznawczych, ich aktów i sprawności. Doskonale to widać w odniesieniu do intelektu czynnego i możliwościowego. Niezależność od władz zmysłowych powoduje, że zbędna staje się abstrakcja, choć intelekt czynny pozostaje niezbędny. Natura intelektu możliwościowego wiąże się ze zdolnością przechowywania form poznawczych, trwających w niej na sposób sprawności. To sprawności intelektualne i posiadanie form poznawczych na sposób sprawności umożliwią aktualizowanie poznania duszy oddzielonej.

Według Tomasza z Akwinu dusza oddzielona zatrzymuje poznanie intelektualne, które było aktualizowane w trakcie ziemskiego życia. Jednocześnie jednak postuluje, że dusza pozostaje otwarta na relacje poznawcze z innymi bytami intelektualnymi. Władze intelektualne decydują o przynależności do porządku (*ordo*) bytów intelektualnych. W ten sposób *anima separata* może otrzymywać poznanie od aniołów i od Boga, pogłębiając (aktualizując) wiedzę uzyskaną uprzednio, a także otrzymując nowe formy poznawcze. Światło intelektu czynnego zostaje wzmocnione do przenikania form poznawczych i dopiero wtedy ujawnia swoją naturę światła uczestniczącego w naturze bytów intelektualnych. To przenikanie wiąże się z działaniem intelektualnym, które dąży do uogólnienia form poznawczych. Ujawnia się więc w tym stanie dążność

do coraz bardziej ogólnego poznania (rodzajowego) tego, co było poznane jako jednostkowe (gatunkowe). Trzeba jednak pamiętać, że nie jest to droga, na której dokonuje się poznanie czegoś nowego – raczej to samo jest poznawane w inny, pełniejszy sposób. Można wręcz powiedzieć, że zachodzi odwrotna sytuacja niż ta, która była obecna *in statu viae*. Jako pierwsze było poznawane to, co pierwsze dla nas, to zaś, co intelektualne w sobie, było poznawane wtórnie. Wiedza duszy oddzielonej to poznawanie tego, co było pierwsze dla nas właśnie jako poznawane w sobie (*intelligibile in se*).

Dla Tomasza z Akwinu temat poznania jakie ma dusza w oddzieleniu od ciała, jest tylko wstępem do podjęcia kwestii poznania duszy, która łączy się ze zmartwychwstałym ciałem, duszy, oglądającej Boga. Władze intelektualne i to zarówno intelekt czynny, jak i możliwościowy odbierają wpływ działania samego Boga. „Światło chwały” jest obecnością Boga we władzach duszy nie poprzez jakąś trzecią, dodatkową formę, ale w sposób bezpośredni. Jest to stan władz intelektualnych, który stanowi ich spełnienie. „Światło chwały” umożliwia akt kontemplacji gwarantujący szczęście. W ten sposób to, co jest naturą człowieka, zostaje wypełnione przez byt, do którego człowiek w swoich aktach zmierza. W ten sposób w naturze ludzkiej zawiera się to, że człowiek może uzyskać szczęście, ale nie dokonuje się to dzięki niemu samemu.

<sup>65</sup> P. Mrzygłód, *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10 (2011) 1, s. 158.



## Bibliografia

1. Czyrnek M., *Stefana Świeżawskiego interpretacja eschatologii Tomasza z Akwinu. Zagadnienie natychmiastowości zmartwychwstania ciała po śmierci*, „Amor Fati. Antropologiczne czasopismo filozoficzne” 3 (3) 2015, s. 45-84.
2. Ćwik K., *Czy św. Tomasz był eudajmonistą?*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 113-128.
3. Judycki S., *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: S. Janeczek (red.), *Antropologia*, seria: Dydaktyka filozofii, t. 1, Lublin 2010, s. 121-177.
4. Mrzygłód P., *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10 (2011) 1, s. 141-164.
5. Olszewski M., *Komentarz do kwestii 12. W jaki sposób poznajemy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 2001 s. 589-608.
6. Otsason R., *Życie po śmierci ciała. Hipoteza „anima separata”. Refleksje filozoficzne*, w: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch (red.), *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 17, Lublin 2015, s. 337-358.
7. Pasnau R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002.
8. Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970.
9. Przanowski M. (red.), *Eschatologia filozoficzna. Wokół książki Ireneusza Ziemińskiego*, Kraków 2016.
10. Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
11. Stump E., *Resurrection and the separated soul*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York 2012, s. 458-466.
12. Świeżawski S., *Wstęp do kwestii 89*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 674-685.
13. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.
14. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. L. Kuczyński, J. Ruszczyński, A. Aduszkiewicz, t. 1-2, Kęty 1998.
15. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Rządy Boże*, tłum. P. Bełch, t. 8, Londyn 1981.
16. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003.
17. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań 2007.

18. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001.
19. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
20. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu. Suma teologii I-II, q. 1-5*, tłum. W. Gallewicz, Kęty 2008.
21. Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków 2013.

## Intellectual Cognition of the Human Soul Separated From the Body (*anima separata*) and Active and Possible Intellect

**Keywords:** knowledge of the soul after death, immortality, intellect active and possible, „light of glory”

The purpose of this paper is the attempt to answer the question of how the soul comes to know, not as a form of the body, but as a subsistent form, independent in its existence from the body, but dependent on its own created act of being (*ipsum esse*). We will be interested in the question of how the separated soul comes to know: Whether the two intellectual powers that are naturally in the soul - the possible intellect and the active intellect - will realize their acts, and therefore whether the soul will come to know at all, and whether it will come to know individual reality? There will be a theological theme in the paper, that is, a theme determined by the issue of the completion of the human structure in the body (the resurrection of the body) and the related beatific vision, which is the achievement of the end of human in-

tellectual activities. It seems that the question of *anima separata* is not a purely speculative problem, since it contains the answer to the question of understanding human nature, an answer that is most relevant to philosophy in its practical field. For Aquinas, the existence of a separated soul, suspended, as it were, between existence in an animated body and existence in a glorified body, is “hypothetical”, and the humanity of such an entity is incomplete. However, given that Thomas is essentially considering real and not possible entities, the topic of the existence and workings of the separated soul should not be within the field of his subject matter. It seems, however, that Thomas was interested in confronting such a theme, which would reveal the uniqueness of human nature also in this aspect.