

Poznanie Adama i wiedza Chrystusa a intelekt możnościowy i czynny

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, intelekt możnościowy i czynny, wiedza Chrystusa, wiedza Adama

Wyróżnianie dwóch intelektów w człowieku, podyktowane traktatem *O duszy* Arystotelesa, zostało przez Tomasza z Akwinu zaaplikowane do wyjaśnienia sposobu poznawania dwóch wyjątkowych ludzi jacy pojawili się na ziemi – Adama (wedle objawienia pierwszego człowieka) i Chrystusa, który (według objawienia) był Bogiem i pojawił się jako człowiek (zgodnie z świadectwami historycznymi). Dla Akwinaty problem poznania, jakie miał pierwszy człowiek, a także wiedzy, jaką miał Chrystus, był niezwykle interesujący. Było tak dlatego, że w przypadku Adama mieliśmy do czynienia z doskonałą wiedzą człowieka, jaką miał przed grzechem pierwotnym, w przypadku Chrystusa z wiedzą, jaką miał zjednoczony z na-

turą ludzką wcielony Bóg. Podstawą do prowadzenia rozważań na te tematy pozostawała dla Akwinaty zdolność ludzkiego intelektu w stanie natury, jaką człowiek ma teraz (po grzechu pierwotnym), a także ta, która została przyjęta przez naturę boską (a więc udoskonalona przez odkupienie). Przedstawiany problem jest z całą pewnością natury teologicznej, jednak dopełnia Tomaszowego obrazu rozumienia intelektualnego poznania i natury człowieka. Natura ludzka zrealizowana była przez pierwszego człowieka przed grzechem, a także przez wszystkich ludzi, którzy noszą na sobie jego konsekwencje. Natura ludzka z wszystkimi zdolnościami została również przyjęta i udoskonalona przez Boga.

I. Pierwotna wiedza pierwszego człowieka

Mówienie o duszy ludzkiej według Tomasza, może się dokonywać z uwzględnieniem dwojakiego naturalnego stanu duszy. W pierwszym z nich, naturalny sposób bytowania albo realizuje się w ciele, albo też w oderwaniu od niego (*anima coniuncta corpori vel separata*). W drugim, życie ludzkie może być rozpatrywane zarówno w stanie natury zintegrowanej (a więc jej nieskazitelności), jak i zniszczonej (*status animae secundum integritatem et corruptionem*). To drugie odróżnienie pozwala wyodrębnić rozważania na temat Adama oraz człowieka po grzechu pierworodnym. Trzeba jednak podkreślić, że obydwa są dla Tomasza ujęciami według natury, a nie przyszłego (eschatologicznego) nadprzyrodzonego jej udoskonalenia. Stan natury duszy niewinnej (*anima hominis in statu innocentiae*) oznacza dla niej naturalny związek z ciałem, który polega na kierowaniu nim i doskonaleniu go. Od strony ciała ten stan niewin-

ności oznaczał podległość duszy (*subditum*) oraz nieblokowanie naturalnych działań duszy (*nullo ipsam impediens*)¹. Ta uwaga pozwala na dostrzeżenie sposobu, w jaki powinno mówić się o pierwszym człowieku – Adamie.

Akwinata, rozważając widzenie istoty Boga przez Adama, uznał, że było ono dla niego niemożliwe, chyba że została mu dana łaska pochodząca od Niego samego w postaci światła chwały (*lumen gloriae*). Wynika to za naturalnego dla Adama połączenia z ciałem, które sprawiało, że do każdego aktu poznawczego musiał używać intelektu czynnego opierającego się w swoim działaniu na wyobrażeniach. Wedle Tomasza Adam miał dwojaki rodzaj wiedzy i tym się różnił od natury ludzkiej po grzechu – miał poznanie naturalne oraz poznanie udzielone przez łaskę, w którym „Bóg wewnętrznie mówił do niego”². Poznanie dzięki łasce i tak nie było doskonałe, gdyż faktycznie miało

¹ *S.th.* I, q. 94, a. 2, co. Warto podkreślić, że wedle Tomasza człowiek w stanie niewinności jako właśnie Adam został utworzony jako nieśmiertelny (niezniszczalny). Akcentując, że nie chodzi ani o zniszczalność, ani od strony materii, ani od strony formy, zaznaczył, że chodzi o niezniszczalność jako pewną zdolność wytworzoną przez przyczynę sprawczą: „Trzecim sposobem zwie się coś niezniszczalne od strony przyczyny sprawczej: i tym sposobem człowiek w stanie niewinności byłby niezniszczalny i nieśmiertelny; jak bowiem Augustyn pisze: «Bóg uczynił człowieka, a on jak długo by nie zgrzeszył, cieszyłby się nieśmiertelnością. W ten sposób sam byłby sprawcą swojego losu: życia albo śmierci». Jego bowiem ciało nie było niezniszczalne na skutek jakiejś siły życiowej w nim istniejącej, ale tkwiła w duszy jakaś siła w nadprzyrodzony sposób przez Boga udzielona, dzięki której ciało mogło być zachowane od wszelkiego rozkładu, jak długo dusza pozostawałaby poddana Bogu. Było to rozumne posunięcie. Skoro bowiem – jak wyżej powiedziano – dusza rozumna przekracza proporcję cielesnej materii, było słuszne dać jej na początku siłę, dzięki której ciało mogłoby być zachowane [i utrzymane] ponad naturę cielesnej materii”. *S. th.* I, q. 97, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek cz. 2*, t. 7, tłum. P. Bełch, Londyn 1980, s. 164.

² *De veritate*, q. 18, a. 4, co. Akwinata jest przekonany, że Adam miał dwojake poznanie Boga – podobnie jak aniołowie – dzięki wewnętrznemu natchnieniu (*inspiratio interna*), a drugie było poznanie podobnym do poznania człowieka po grzechu, który zmuszony jest do szukania Boga

spełnić się dopiero w trakcie oglądania Boga, do którego jeszcze on sam nie doszedł (Akwinata określa Adama mianem „pielgrzyma”). Natomiast poznanie naturalne wyrażało się w doskonałości ze względu na początkowe i ostateczne poznanie: „A ponieważ nic nie jest początkiem ze względu na to, czym jest w możliwości, lecz ze względu na to, czym jest w akcie, gdyż akt z natury poprzedza możliwość, a działanie natury zawsze zaczyna się od tego, co doskonałe, dlatego pierwszy człowiek powinien od razu być utworzony w pełni doskonałości, zarówno pod względem ciała, aby był odpowiednim początkiem, z którego zrodzi się cały rodzaj ludzki, jak i pod względem poznania, aby był wystarczającym początkiem nauczania (...) Dlatego też należy powiedzieć, że Adam znał sprawnościowo, dzięki naturalnemu poznaniu, to wszystko, co ktokolwiek mógł wiedzieć o rzeczach naturalnych”³. Po-

czątek nauczania wiąże się z posiadaniem poznania w akcie, a nie wyłącznie poznania w świetle pierwszych zasad, które pozostawałoby w stanie niezaktualizowanym. Adam jako nauczyciel ludzkości miał wiedzę sprawnościową, która mogła być każdorazowo, przy okazji spostrzeżenia jakiegoś przedmiotu poznania zmysłowego, aktualizowana.

Ta pełnia wiedzy przysługująca Adamowi oznaczała, że w odniesieniu do jego intelektu nie można było zastosować arystotelesowskiej kategorii „niezapisanej tablicy”, gdyż dane mu było od początku wszelkie poznanie i wszelka wiedza: „jako przygotowującemu cały rodzaj ludzki przysługiwało mu bowiem posiadanie poznania niezmaconego, lecz wyraźnego, dzięki któremu mógłby pouczać. Z tego też powodu jego intelekt nie mógł być jak niezapisana tablica, ale Bóg dał mu pełną wiedzę”⁴. Choć Adam nie musiał korzystać z poznania zmysło-

w stworzeniach. Zob. *De veritate*, q. 18. a. 2, co. Łaska w żaden sposób nie niweczy natury, a jedynie ją wydoskonala względem odpowiedniego przedmiotu. W kontekście wypowiedzi o naturze poznania Adama Tomasz wypowiada się na ten temat następująco: „Jeśli więc wziąć pod uwagę przedmiot poznawania intelektualnego, łaska wynosi poznanie ludzkie nie zmieniając jego stanu, tak jak wtedy, gdy łaska wiary wynosi nas do poznawania tego, co przewyższa rozum (...) Jeśli natomiast wziąć pod uwagę sposób poznawania, to ludzkie poznanie może zostać wyniesione tylko wraz ze zmianą jego stanu (...) Dlatego jeśli stan człowieka nie ulegnie zmianie, również w poznaniu danym przez łaskę, które dokonuje się dzięki boskiemu objawieniu, intelekt musi zwrócić się do wyobrażeń”. *De veritate*, q. 18, a. 5, co. Korzystam z polskiego tłumaczenia *De veritate*: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskusyjne „O prawdzie”*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczynski, t. I-II, Antyk, Kęty 1998.

³ *De veritate* q. 18, a. 4, co. Doskonałość poznania Adama nie oznaczała faktycznie pełni doskonałości, co doskonale jest widoczne w odniesieniu do innych istot intelektualnych albo też samego Boga. Zob. *De veritate* q. 18, a. 2, ad 1. Akwinata przypisuje intelektowi Adama działalność na podobieństwo rozumowania, a właściwie „poznania zestawiającego (*collativa cognitio*)”, które było przechodzeniem od tego, co znane (i posiadane sprawnościowo), do innej rzeczy poznanej wcześniej. Nie było więc w Adamie poznania polegającego na uczeniu się nowych rzeczy poprzez rozumowanie, lecz raczej było to doskonalenie pojmowania dzięki aktualizacji sprawności.

⁴ *De veritate*, q. 18, a. 4, ad 3. „Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instrueret posset. Et propter hoc etiam oportuit quod intellectus eius non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet etiam plenam rerum scientiam ex divina operatione”.

wego, aby zdobywać wiedzę intelektualną, gdyż ją miał, to jego intelekt możliwościowy potrzebował zwracania się do wyobrażeń, aby aktualnie rozważać albo też poznawać nowe rzeczy w ich jednostkowości. Jak pisze Tomasz: „Adam miał zmysły nie po to, aby zdobywał przez nie wiedzę, lecz aby miał doskonałą naturę człowieka i żeby przez zmysły doświadczał tego, co znał sprawnościowo”⁵. Tym samym trudno jest zarzucić Tomaszowi, że w wyjaśnieniu poznania Adama odwołał się do „platonistycznego przypominania” czy też jakiegś aprioryczności. Poznanie zmysłowe dla Adama miało wartość źródłową (wbrew Platonowi), a uprzednie poznanie intelektualne nie było posiadaniem form poznawczych, ale posiadaniem sprawności wiedzy. Wedle Tomasza przecież można było wskazać przynajmniej trzy obszary, które nie podlegały wiedzy Adama: przyszłe zdarzenia przygodne, myśli serca innego człowieka oraz stany stworzeń, które podlegają opatrności Bożej. Posiadanie wiedzy przez Adama nie równało się więc posiadaniu wiedzy absolutnej, wyprzedzającej zdarzenia przyszłe, dotyczącej jakichkolwiek przedmiotów.

W intelektualnej sferze duszy Adama odnaleźć można podział na intelekt możliwościowy i czynny, gdyż poprzez ich akty realizował naturę ludzką. Dzięki intelektowi możliwościowemu miał możliwość powiększania swojej wiedzy, szczególnie w odniesieniu do tego, czego nie wiedział odnośnie do przyszłych

zdarzeń, albo też miał możliwość przyjmowania wiedzy od innych bytów intelektualnych (aniołów). Warto podkreślić, że Akwinata przypisywał Adamowi intelekt możliwościowy i czynny, odwołując się do Arysotelesowskiej zasady zależności elementu możliwościowego, który jest sprzęgnięty z odpowiednim dla niego elementem czynnym: „w każdym rodzaju władza bierna obejmuje tylko to, co obejmuje władza czynna (...) A w naturze ludzkiej znajdujemy dwie władze służące do pojmowania intelektualnego, jedna jest jakby bierną, którą jest intelekt możliwościowy, druga czynną, którą jest intelekt czynny. Dlatego intelekt możliwościowy zgodnie ze swą naturą jest w możności tylko w odniesieniu do form, które stają się poznawalne intelektualnie za sprawą intelektu czynnego”⁶. Tomasz zdecydowanie stwierdza, że Adamowi przysługiwało dwojakie poznanie nawet w odniesieniu do tego samego przedmiotu. A w przypadku poznania Boga nie chodzi o poznanie naturalne i nadprzyrodzone, ale naturalne, kontemplacyjne Jego poznanie, które dokonywało się albo dzięki pochodzącemu od Niego natchnieniu, albo też poprzez stworzenia.

Tomasz nie wypowiada się wyraźnie na temat funkcjonowania w Adamie intelektu czynnego. Z pewnością należy pierwszemu człowiekowi przypisać tę władzę – zarówno ze względu na konieczność korzystania z poznania zmysłowego w ramach aktu *conversio ad phantasmatum*, jak i ze względu na wspo-

⁵ *De veritate*, q. 18, a. 4, ad 2. Sprawnościowe posiadanie wiedzy przez Adama mogło oznaczać także to, że miał on wiedzę o wielu przedmiotach na raz, choć nie o wszystkich, ze względu na to, iż znajdował się w jakimś miejscu. Zob. *De veritate*, q. 18, a. 4, ad 8.

⁶ *De veritate*, q. 18, a. 2, co.

mnianą współzależność władzy możliwościowej i czynnej. Jeśli nawet intelekt czynny czyniłby poznawalne intelektualnie przedmioty materialne, aby poznać natury rzeczy zmysłowych, to jego stan wyrażał się w tym, że każdą taką naturę już znał. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Akwinata pisze o świetle intelektualnym, jakie miał Adam, które, jak się wydaje, pozostaje odpowiednikiem działań intelektu czynnego i byłoby specyficzne właśnie dla niego. Pisze o tym, pokazując jednocześnie stan człowieka po grzechu, a także stan człowieka, który otrzymuje wizję uszczęśliwiającą. Stan, w którym znajdował się Adam, jest pośredni, jeśli chodzi o widzenie Boga – między widzeniem po grzechu oraz widzeniem zbawionych. Akwinata pisze: „człowiek po grzechu potrzebuje trzech elementów pośrednich, aby widzieć Boga, mianowicie samego stworzenia, od którego wznosi się do poznawania Boga; podobizny samego Boga, którą przejmuje od stworzenia oraz światła, które doskonali go, aby kierował się ku Bogu, niezależnie czy będzie to światło naturalne, jak światło intelektu czynnego, czy światło łaski, jak światło wiary lub mądrości. Natomiast przed grzechem potrzebował dwóch pośredników, mianowicie pośrednika, którym jest podobizna Boga i światła wspomagającego lub kierującego umysłem. Błogosławieni zaś potrzebują tylko jednego pośrednika, mianowicie światła chwały uzdalniającego umysł”⁸. Światło intelektu czynnego, które miał

Adam, było podobizną światła niestworzonego, które uzdalniało go do kontemplowania Boga w takim jedynie aspekcie, że doskonalej niż człowiek po grzechu, wiedział to, że On istnieje (nie widząc jego istoty). Akwinata nawet dodaje uwagę, że Adam wiedział, że nieoglądanie Boga w tym stanie, w jakim był, nie czyniło go nieszczęśliwym, raczej był przekonany, że będzie mógł Boga oglądać we właściwym czasie⁹. Jeśli bowiem utożsamimy intelekt czynny Adama ze światłem pochodzącym od Boga, w którym Adam uczestniczył, wówczas będzie On również przez niego poznawany: „(...) nie jest konieczne, aby ten, kto poznaje jakąś rzecz poznawalną intelektualnie, widział istotę Bożą, lecz jest konieczne, aby spostrzegał światło intelektualne, które wypływa od Boga, jako od źródła, o ile ono samo jest czymś intelektualnie poznawalnym w akcie”¹⁰.

Twierdzenie, że intelekt Adama musiał zwracać się do stworzeń i do wyobrażeń, aby poznawać Boga, zostaje odniesione także do bytów anielskich, które jako istoty intelektualne pozostają niepoznawalne w swojej naturze. Sięganie do wyobrażeń nie pozwala Adamowi na poznawanie ich istoty, gdyż wiąże się to z abstrahowaniem, a tym sposobem niemożliwe jest uzyskanie takiej formy, która by im odpowiadała. Oczywiście nie oznacza to, że Adam nie mógł poznawać tego, że aniołowie istnieją. Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze: „Poznanie czegoś może być dwojakie. Jedno, w którym po-

⁷ Zob. *De veritate*, q. 4, ad. sc 5.

⁸ *De veritate*, q. 18, a. 1, ad 1.

⁹ *De veritate*, q. 18, a. 1, ad 5.

¹⁰ *De veritate*, q. 18, a.1, ad 10.

znaje się, czy rzecz jest (*an sit*), i w ten sposób Adam w stanie niewinności dzięki poznaniu naturalnemu i dzięki Bożemu objawieniu poznawał aniołów bardziej poufale i pełniej, niż my poznajemy; drugie, w którym poznaje się, czym rzecz jest (*quid est*) – jest to poznawanie rzeczy w jej istocie. W ten sposób jak mi się wydaje (*ut mihi videtur*), Adam w stanie niewinności nie poznawał aniołów¹¹. Dodatkowo Akwinata podkreśla, że Adam miał poznanie aniołów, którzy byli jego „pomocnikami w drodze” i „współtowarzyszami jego szczęścia”, gdyż byli stworzeni ze względu na niego¹². Akwinata sięgając do historycznych poglądów na temat poznawania aniołów, odwołuje się do najważniejszych myślicieli arystotelesowskich (Aleksander z Afrodyzji, Temistiusz, Awicenna, Awerroes). Wskazuje jednak, że każdy z nich, gdy uzasadniał możliwość poznania ich natury przez człowieka, jednocześnie wskazywał, że jest to możliwe dzięki jakiejś substancji oddzielonej, która byłaby intelektem¹³.

Akwinata, rozważając możliwość zaistnienia pomyłki w aktach poznawczych Adama wskazuje, że w jego intelekcie nie mogło być ani błędu, ani też fałszywego przekonania (*falsa opinio*). Uzasad-

nia to tym, że człowiekowi w stanie niewinności nie mogło brakować żadnego z dóbr, a wśród nich jednym z najważniejszych jest prawda, która jest dobrem intelektu. Dodatkowa argumentacja idzie torem ukazania niewystępowania fałszu z powodu sprzeczności z pierwszymi zasadami, wedle których poznawał Adam. Pierwsze zasady wprowadzają ład w poznaniu, a z tego powodu jego źródło musi tkwić w niewłaściwym motywie (*non proprio motivo*), który poruszył pierwszego człowieka, a on nie znajduje się we władzach poznawczych. Doskonałość poznania Adama wyrażała się w pewności, którą miał aż do momentu popełnienia grzechu. To grzech wprowadził do intelektu Adama błędy poznawcze¹⁴. A człowiek po grzechu pierwotnym, jeśli nie ma wiedzy na sposób pierwszego człowieka, to właśnie nie ma jej z powodu utracenia tego pierwotnego stanu, w którym został stworzony. Władze poznawcze w zakresie swojego statusu również zostały zmienione i muszą podlegać aktualizacji – intelekt możliwościowy jest pozbawiony form i sprawności, a wola jest pozbawiona cnót.

¹¹ *De veritate*, q. 18, a. 5, co. „Dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiaris et plenius quam nos cognoscimus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam; et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiae non cognoscebat”.

¹² *De veritate*, q. 18 a. 5 ad 3. „Adam habuit cognitionem Angelorum, in quantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suae beatitudinis, et ministros suae salutis in via, in quantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo perfectius quam nos cognoscimus”.

¹³ *De veritate*, q. 18, a. 5, ad 8.

¹⁴ Akwinata wyraźnie podkreśla, że relacja z Bogiem, jaką miał Adam realizowała się przez wolę, z którą związana była możliwość skierowania pożądania na inne przedmioty niż Bóg. Wybór tego, co nie podlega wiedzy Adama, wiązał się z jego odwróceniem się od Boga.

2. Doskonałość wiedzy Jezusa Chrystusa

Akwinata jest przekonany, że wcielenie Syna-Słowa było uwarunkowane popełnionym przez Adama grzechem pierworodnym i koniecznością uzyskania dla człowieka zadośćuczynienia za jego skutki. Choć dopuszcza możliwość zaistnienia wcielenia nawet wtedy, gdyby nie było grzechu, to jednak uzasadnia jego realizację stosownością takiej drogi czy wręcz koniecznością znalezienia odpowiedniego środka do osiągnięcia celu. Tym celem była właśnie „naprawa natury ludzkiej przez zgładzenie grzechu”¹⁵ i umożliwienie „pełnego udziału w Bóstwie, istotnym szczęściu człowieka i celu ludzkiego życia”¹⁶.

Aby wyjaśnić naturę wiedzy Chrystusa, trzeba zwrócić uwagę na samo rozumienie sposobu, w jaki jednoczy się w Nim natura boska i ludzka. Akwinata w swoich wypowiedziach bardzo mocno podkreśla, że „w Chrystusie, zgodnie z prawdą wiary katolickiej, było prawdziwe ciało naszej natury, prawdziwa dusza rozumna, a zarazem doskonałe bóstwo. Otóż te trzy substancje złączyły się w jednej osobie, ale nie w jednej naturze”¹⁷. Wykazując błędy teologiczne, które pojawiły się w trakcie dziejów formowania się orzeczeń doktrynalnych, stale podkreśla odrębność dwóch natur, które nie zostały zmieszane, stanowiąc jednocześnie jeden byt samoistny, „mówi-

my przeto o osobie złożonej, o ile jest czymś jednym subsystującym w dwóch naturach”¹⁸. Mówiąc o naturze ludzkiej Chrystusa, Akwinata zdecydowanie podkreśla, że stanowi ją w Nim połączenie duszy i ciała na zasadzie hylemorficznej jedności. W ten sposób Chrystus pozostaje człowiekiem, którego naturę przyjął Osoba Syna.

Przyjęcie natury ludzkiej przez Osobę Boga rodziło wiele trudności, związanych szczególnie z przyjęciem rozumienia duszy i intelektu ludzkiego na sposób Arystotelesowski. Akwinata nie pozostawia wątpliwości co do tego, argumentując za tym, że to właśnie ze względu na zdolności tkwiące w duszy, która podporządkowuje sobie ciało, nastąpiło wcielenie¹⁹. Akwinata odwołuje się do przykładu, którym łączy wypowiedź Ewangelii z argumentem z *Metafizyki* Arystotelesa. Twierdzenie, że Chrystus nie przyjął intelektu ludzkiego, „sprzeciwia się relacji Ewangelii, która według Mateusza (Mt 8,10) wspomina, że Chrystus wpadał w podziw. Warunkiem koniecznym podziwu jest rozum, zawiera się w nim bowiem zestawienie skutków z przyczyną. Podziw budzi się wtedy, gdy ktoś widzi skutki, a nie zna przyczyny i szuka jej, jak powiedziano na początku *Metafizyki*”²⁰. Dobrym przykładem, a właściwie

¹⁵ *S. th.* III, q. 1, a. 3, co. Korzystam z tłumaczenia: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Wcielenie Słowa Bożego*, t. 24, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962.

¹⁶ *S. th.* III, q. 1, a. 2, co.

¹⁷ *Compendium theologiae* c. 209, co.

¹⁸ *S. th.* III, q. 2, a. 4, co. „Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit”.

¹⁹ *S. th.* III, q. 5, a. 4, co.

²⁰ *S. th.* III, q. 5, a. 4, co. „Primo enim, hoc adversatur narrationi evangelicae, quae commemorat eum

klamrą, która spina Tomaszowe wypowiedzi na ten temat, są określenia, że Chrystus „nie tylko pielgrzymował do nieba, lecz je posiadał (*fuit simul viator et comprehensor*)”²¹.

Mówiąc o samej wiedzy Chrystusa, Akwinata wyróżnia jej rodzaje. Najpierw mówi o wiedzy boskiej oraz wiedzy stworzonej w duszy Chrystusa, a następnie o wiedzy wlanej i nabytej, która znajdowała się w Jego intelekcie²². Budowanie dychotomii w mówieniu o wiedzy Chrystusa pozwalało na zachowanie odrębności natur, ale jednocześnie na wy prowadzanie wielu wniosków, szczególnie przy zastosowaniu kategorii Arystotelesowskich opisujących sposób poznawania, jakiego dokonuje człowiek. Tomasz w tym kontekście pisze: „lecz wydaje się, że brak jakiegokolwiek naturalnego działania intelektu w Chrystusie byłby czymś niestosownym. Tworzenie zaś pod wpływem intelektu czynnego umysłowych form poznawczych z wyobrażeń, jest właściwością natury ludzkiej. Uważamy więc za słuszne przypisać Chrystusowi także i tę czynność”²³. W ten sposób dochodzimy do kluczowego problemu, który przy omawianiu wiedzy Chrystusa powinien uka-

zać również sensowność wyróżniania intelektu czynnego i możliwościowego. Tym problemem jest temat wiedzy nabytej, czy wiedzy empirycznej, którą zdobywał Chrystus i w której się usprawniał. Akwinata pisze o niej, by wykazać, że Słowo Boga, przyjmując naturę ludzką w pewien sposób dotknęło ograniczonosci ludzkiej wiedzy i dróg, którymi ona prowadzi²⁴. Czy jednak nie pozostaje ona w sprzeczności z innymi posiadanymi obszarami wiedzy? Warto podkreślić, że autorzy średniowieczni nie zgadzali się, aby przypisywać Chrystusowi wiedzę ludzką o empirycznym pochodzeniu – wiedzę, którą ma każdy inny człowiek²⁵.

Zasadniczo Tomasz w swoich rozważaniach przyjmuje taką perspektywę wyjaśnień, że rozważa wiedzę tkwiącą w duszy Chrystusa, a więc w naturze ludzkiej zjednoczonej z naturą ludzką, które są połączone w bóstwie Słowa. W ten sposób odróżnia wiedzę, jaką ma Trójca, i nie rozważa, jak człowiek, który został przyjęty przez Słowo, poznaje istotę Boga. Ułatwiając sobie sprawę i rozważając wyłącznie wiedzę tkwiącą w duszy Chrystusa, analizuje doskonałość tej wiedzy i możliwość towarzysze-

fuisse miratum, ut patet Matth. VIII. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum cuius causam ignorat, et quaerit, ut dicitur in principio *Metaphys*”.

²¹ *S.th.* III, q. 11, a.1, ad 2. Por. *De veritate*, q. 20, a. 3, ad 1.

²² Akwinata rozważa także wiedzę Chrystusa w porównaniu do wiedzy zbawionych a także wiedzy proroków i aniołów.

²³ *S.th.* III, q. 12, a. 2, co.

²⁴ Zob. S. F. Gaine, *Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „New Blackfriars”, 96 (2015) 1063, s. 256.

²⁵ Zob. Albert Wielki, *Commentarii in Librum Sententiarum* III, d. 13, a. 10, w: *Opera omnia*, t. 28, A. Borgnet, Paris 1894, s. 248-250; Bonawentura, *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* III, d. 14, a. 3, q. 2, w: *Opera omnia*, t. 3, Ad Claras Aquas ex typographica Collegii S. Bonaventure, Quaracchi 1887, s. 321-323.

nia różnych form poznawczych i ich źródeł.

Akwinata zwraca uwagę, że w każdej z natur, które zostały zjednoczone, należy przyjąć odrębne rodzaje wiedzy. Dzięki zaś samemu zjednoczeniu, które łączy Boga i człowieka, „to, co Boże, przypisujemy człowiekowi, a to, co należy do człowieczeństwa, przypisujemy Bogu”²⁶. W ten sposób światło wiedzy boskiej (*scientia divina*) nie przyćmiewa światła wiedzy Chrystusa, lecz tak naprawdę je wzmacnia czy też rozświetla²⁷. Natomiast, gdy Tomasz mówi o wiedzy niestworzonej już w samej duszy Chrystusa, łączy ją z wiedzą wlaną, „gdyż Słowo Boże wyrzyło w duszy Chrystusa, zjednoczonej hipostatycznie ze Słowem, umysłowe formy poznawcze wszystkich rzeczy, które może przyjąć intelekt możliwościowy”²⁸. Odrębnie miał On wiedzę uszczęśliwiającą, która polegała na poznawaniu Słowa, a w Nim wszystkich rzeczy²⁹. Jest to „wiedza błogosławionych”, która polega na oglądaniu istoty

Bożej również przez intelekt możliwościowy, ale bez formy poznawczej, która mogłaby stanowić jej podobieństwo. Używanie tego widzenia dokonuje się nie dzięki samej duszy Chrystusa, lecz jest Mu dane³⁰. Wiedza wlna również nie jest osiągnięta naturą duszy ludzkiej i Chrystus również uzyskał ją mocą Ducha Świętego³¹. Wlanie form poznawczych w intelekt możliwościowy Chrystusa dotyczyło podwójnej wiedzy. Pierwsza z nich obejmowała to, co każdy człowiek może uzyskać drogą naturalnego poznania, przy użyciu intelektu czynnego. Tego rodzaju poznanie obejmuje „całokształt nauk ludzkich”³². Drugi obszar wiedzy uzyskanej przez wlanie dotyczył poznania „całego objawienia Bożego, przekazanego ludziom bądź to w zakresie daru mądrości, bądź też daru prorocstwa, czy któregoś z darów Ducha Świętego. Wszystko to bowiem dusza Chrystusa poznała pełniej i głębiej niż inne dusze”³³. Jeśli Chrystus miał ten pierwszy rodzaj poznania, to w jego ra-

²⁶ *S.th.* III, q. 9, a. 1, ad 3.

²⁷ *S.th.* III, q. 9, a. 1, ad 2.

²⁸ *S.th.* III, q. 9, a. 3, co.

²⁹ Akwinata na ten temat pisze najobszerniej w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, pomijając jednak zagadnienie wiedzy nabytej Chrystusa. Wiedza wlna dawała Chrystusowi pełne poznanie tego, ile może objąć naturalne poznanie duszy zarówno w tym życiu, jak i po śmierci. Jeśli chodzi o to, co przekracza ludzkie możliwości poznawcze, Chrystus miał wiedzę „w Słowie”, która dotyczyła istoty Bożej, przyszłych rzeczy przygodnych, jak również poznania substancji oddzielonych. Dla duszy oddzielonej możliwe jest poznanie aniołów, lecz dla Adama, ze względu na złączenie z ciałem, ta wiedza była niedostępna. W tym dziele Tomasz nie dostrzegał jednak potrzeby uzasadniania nabytej (eksperymentalnej) wiedzy Chrystusa. Zob. *De veritate*, q. 20, a. 6, co; ad 3.

³⁰ *S.th.* III, q. 9, a. 3, ad 2 i ad 3.

³¹ *S.th.* III, q. 11, a. 1, sc. oraz co.

³² *S.th.* III, q. 11, a. 1, co. „Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas”.

³³ *S.th.* III, q. 11, a. 1, co. „Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi”.

mach nie musiał zwracać się do wyobrażeń, aby aktualnie poznawać. W tym aspekcie jego dusza była podobna do duszy oddzielonej, która jest wolna od związku z ciałem i właściwie mogłaby nie posługiwać się intelektem czynnym. Ten rodzaj wiedzy nie czynił jednak zbędnym intelektu czynnego, ze względu na to, że mając go, mógł mimo wszystko zwracać się do zmysłów. Oznacza to, że Chrystus był w sytuacji poznawczej duszy oddzielonej, jednak miał możliwość korzystania z poznania zmysłowego³⁴.

Chrystus poza wiedzą wlaną, która na zasadzie sprawności i elementu współnaturalnego doskonaliła Jego poznanie³⁵, miał także wiedzę nabytą czy też doświadczalną (*scientia animae Christi acquisita vel experimentalis*). Jej istnienie w duszy wynika z przypisania Mu dwóch naturalnych władz poznawczych: „jak bowiem intelekt możnościowy jest tym, «przez co dusza staje się wszystkim», tak intelekt czynny jest tym, «przez co wszystko czyni». Przeto dusza Chrystusa, podobnie jak wiedzą wlaną ogarniała wszystko, co w jakikolwiek

sposób jest w zasięgu intelektu możnościowego, tak wiedzę nabytą ogarniała wszystko, co można poznać działaniem intelektu czynnego³⁶. Będzie to oznaczało, że w przypisywanie poznania nabytego Chrystusowi Akwinata wprzęga argumentację filozoficzną, by wykazać kompletność przyjęcia natury ludzkiej w Nim. Odwołuje się zresztą także do argumentu, który pojawiał się w *Traktacie o człowieku* w miejscach, w których mówił o władzach duszy, że „Bóg i natura niczego nie czynią na próżno³⁷. W odniesieniu do Chrystusa wiąże się to z rozstrzygnięciem: czy dusza Chrystusa ma obydwie władze – jeśli tak, to nabywa wiedzy; jeśli nie, to nie ma wiedzy i właśnie wyróżnianie intelektów jest czymś zbędnym.

Co niezwykle interesujące w odniesieniu do tego tematu, mamy wyjątkową sytuację, w której Akwinata sam stwierdza (zresztą dwukrotnie), że zmienił zdanie (*S.th.* III, q. 9, a. 4, co – *quamvis aliter alibi scripserim* oraz *S.th.* III, q. 12, a. 2, co – *et mihi aliquando visum est*)³⁸. Jak się wydaje ponowne rozpatrzenie tematu wiedzy nabytej podyktowa-

³⁴ W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Tomasz pisał, że wiedza wlna Chrystusowi uzdalniała go do poznawania istot rzeczy w sposób o wiele doskonalszy niż to miał człowiek stanie niewinności czy też aniołowie w ramach ich poznania naturalnego. *De veritate*, q. 20, a. 3, co.

³⁵ *S.th.* III, q. 11, a. 5, co. „Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis, poterat enim ea uti quando volebat”.

³⁶ *S.th.* III, q. 12, a. 1, co. „Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III *De anima*. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis”.

³⁷ Por. *S.th.* I, q. 78, a. 4, co.; *S.th.* I, q. 118, a. 3, co.

³⁸ W obydwu fragmentach Tomasz odsyła do swojego *Komentarza do Sentencji*, do miejsca, w którym mówił, że przez intelekt czynny, intelekt możnościowy Chrystusa niczego nowego nie poznawał. *In Sent.* III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 5, ad 3. „Ad tertium dicendum, quod per lumen intellectus agentis in Christo, non fuit aliqua species de novo recepta in intellectu possibili ejus; sed fuit facta conversio nova ad species quae erant in phantasia; sicut est in eo qui habet habitum sciendi eorum quae

ne było rozważaniem nad wypowiedzią pochodzącą z Ewangelii Łukasza (2,52): „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”. Jeśli podkreślimy, że miał wiedzę wlaną, to ze względu na źródło nie można jej, w żaden sposób przypisać zwiększania i wzrastania zasobu (dotyczy to również wiedzy uszczęśliwiającej). Z drugiej strony, gdyby nie było wiedzy innej niż włana i właściwa zbawionym, to Chrystus z pewnością nie wzrastałby w poznaniu. Co najwyżej wzbogacałaby się w ramach doświadczenia i wiedzy już posiadanej (tak jak czynił to Adam), czyli przez odniesienie form poznawczych wlanych do wyobrażeń albo do tego, co aktualnie przedstawiało poznanie zmysłowe. Tomasz w *Summie teologii*, we fragmentach na temat człowieczeństwa Chrystusa, pisał, że „brak jakiegokolwiek naturalnego działania intelektu w Chrystusie, byłby czymś niestosownym”³⁹. Sądzi więc, że jeśli Chrystus wzrastał w wiedzy, to właśnie dzięki intelektowi czynnemu, który działa stopniowo, z upływem czasu. Dodatkowo Akwinata rozważa doskonałość wiedzy doświadczalnej, którą Chrystus miałby mieć. Dokonuje odróż-

nienia doskonałości ze względu na coś oraz doskonałości w sobie (*perfectio secundum quid et simpliciter*). Stwierdza, że wiedza Chrystusa była doskonała stale w stosunku do jego wieku, choć nie była doskonała wprost, dzięki czemu nadal podlegała rozwojowi⁴⁰. W ten sposób pielgrzymowanie Chrystusa zyskuje uzasadnienie w ramach naturalnych działań intelektu, ale jednocześnie zaznaczona jest doskonałość odpowiadania do etapu życia. Doskonałość wiedzy Chrystusa zostaje potwierdzona przez Tomasza przez przyjęcie Orygenesowego wyjaśnienia fragmentów z Ewangelii Łukasza⁴¹, mówiących o Chrystusie zadającym pytania: „Pan pytał nie po to, by się czegoś nauczyć, lecz by uczyć pytających. Z jednego bowiem źródła nauki płyną mądre pytania i mądre odpowiedzi”⁴². Tomasz sądzi, że Chrystus nie uczył się od innych, a wiedzę nabytą zyskiwał bezpośrednio z poznania rzeczywistości, którą pojmował w świetle intelektu czynnego⁴³.

Tomasz sądzi – i jak się wydaje w pewien sposób w rozważaniach chrystologicznych rozszerza znaczenie intelektu czynnego – że to dzięki mocy intelektu

imaginatur vel videt”. Por. *In Sent.* III, d. 18, q. 1, a. 3, ad 5. „Ad quintum dicendum, quod Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam, sed infusam; et ita habitus scientiae perfectae poterat esse etiam cum infirmitate organorum; et iterum dictum est, quod infirmitas corporis in ipso non refundebatur in mentem, sicut nec mentis gloria corporis infirmitatem tollebat: et ideo imperfectio organorum corporalium, usum rationis non tollebat in ipso”.

³⁹ *S.th.* III, q. 12, a. 2, co. „Sed quia inconueniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset (...)”.

⁴⁰ *S.th.* III, q. 12, a. 2, ad 2. „Ad secundum dicendum quod haec etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam”.

⁴¹ Łk 2,46-47. „Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania”.

⁴² Orygenes, *Super Lucam* (homilia 19). Zob. *S.th.* III, q. 12, a. 3, ad 1. „(...) dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter”.

⁴³ Por. *S.th.* III, q. 9, a. 4, ad 1.

czynnego „człowiek potrafi przechodzić od pojmowania skutków i odwrotnie, oraz poznawać na podstawie podobieństw i kontrastów. Tak Chrystus, choć nie doświadczał wszystkiego, osiągnął jednak poznanie wszystkiego na podstawie tego, czego doświadczył”⁴⁴. Chrystus, widząc tylko tyle, ile mieściło się w obszarze poznania zmysłowego, potrafił wytworzyć wiedzę, która przekraczała wprost to doświadczenie. Oznaczało to, że w ramach przedmiotu intelektu (a więc poznania istot rzeczy materialnych), zyskiwał wiedzę o charakterze koniecznościowym. Jednak nie poznawał na przykład substancji oddzielonych czy wydarzeń przyszłych przygodnych albo też tajemnic serca⁴⁵. Te przedmioty były mu dostępne w ramach wiedzy wlanej⁴⁶. To zaś, co poznawał, było poznawane w sposób doskonały, o ile umożliwiał to intelekt czynny.

Problem odróżnienia intelektów, jak się wydaje, jest kluczowy dla uzasadnienia wiedzy nabytej w Chrystusie⁴⁷. Dystynkcja ta sprawdza się do ukazywania, jak Chrystus dzięki intelektowi czynnemu zdobywał wiedzę, a dzięki intelektowi możnościowemu miał ją w stopniu doskonałym. Dystynkcja była również przydatna do ukazywania

możliwości jednoczesnego funkcjonowania w Chrystusie wiedzy wlanej. O ile intelekt możnościowy był udoskonalony wiedzą wlaną, o tyle intelekt czynny byłby niezależnie i stale doskonały wiedzą nabywaną przez odniesienie do poznania zmysłowego. Akwinata pisze: „Dusza Chrystusa zatem, podobnie jak wiedzą wlaną ogarniała wszystko, co w jakikolwiek sposób jest w zasięgu intelektu możnościowego, tak wiedzą nabytą ogarniała wszystko, co można poznać działaniem intelektu czynnego”⁴⁸. W ten sposób wiedza doświadczalna była stale nabywana w ramach odpowiedniego wieku, a także była czymś współnaturalnym i stale towarzyszącym duszy Chrystusa. Na zawsze pozostanie problemem możliwość wyjaśnienia, jak jest możliwe współistnienie dwóch odrębnych natur w ramach jednej Osoby Syna i zapewne pozostanie do rozwikłania możliwość współwystępowania doskonałości wiedzy wlanej oraz doskonałości wiedzy nabywanej przez Chrystusa. Tomasz nie dokonał kompletnego wyjaśnienia tych zagadnień (przeniknięcia), co doskonale widać w stałym odwoływaniu się do określenia Chrystusa jako jednocześnie „pielgrzyma i niebianina”⁴⁹.

⁴⁴ *S.th.* III, q. 12, a. 1, ad 1. „(...) cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam”.

⁴⁵ *Zob. De veritate*, q. 20, a. 4, co.

⁴⁶ *S.th.* III, q. 12, a. 1, ad 3.

⁴⁷ S. F. Gaîne, *Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas...*, s. 267-268.

⁴⁸ *S.th.* III, q. 12, a. 1, co. „Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis”.

⁴⁹ *Zob. W. Klimski, Chrystus jako Niebianin i Pielgrzym („Comprehensor et Viator”) w chrystologii św. Tomasza z Akwinu*, (maszynopis Biblioteka UKSW), Warszawa 2003, s. 3-4.

3. Podsumowanie

Tomaszowa antropologia związana jest z opisem natury człowieka, która została ustanowiona na początku, przed grzechem pierwotnym, a także z uwzględnieniem wszystkich jego skutków, oraz naturą, która została przyjęta przez Boga. Przyjęte od Arystotelesa wyróżnienie dwóch intelektów – intelektu możliwościowego i czynnego – Tomaszowi było pomocne w ukazaniu wyjątkowego charakteru poznania jakie miał Adam i Chrystus.

Adam jako ten, który był ustanowionym nauczycielem ludzkości, miał doskonałą wiedzę i nie posiadał intelektu możliwościowego, który byłby niezapisaną tablicą. Jego intelekt możliwościowy miał sprawność wiedzy, dzięki czemu miał doskonałe poznanie wszystkiego, co można w jakiegokolwiek dziedzinie objąć mocą pierwszych zasad poznania. Intelekt możliwościowy Adama nie pojmował aktualnie wszystkiego w akcie, ale miał wiedzę o wszystkim na sposób sprawnościowej znajomości wszystkich form i natur rzeczy. Według Tomasza Adam miał doskonałą (nienarażoną na fałsz czy błędy) wiedzę zarówno w obszarze poznania samego siebie, poznania aniołów, jak i istnienia samego Boga (bez znajomości Jego istoty). Intelekt czynny był potrzebny Adamowi do aktualizacji wiedzy, jaką miał a jego aktualizację umożliwiało poznanie zmysłowe. Intelekt czynny nie tyle był potrzebny do abstrahowania, ile do naturalnej kontemplacji. Intelekt czynny Adama był światłem wspomagającym i kierującym jego poznaniem, światłem

będącym podobizną światła niestworzonego. Tomasz akcentuje w tym kontekście, że Adam Boga poznawał jako światło, które jest dla niego czymś poznawalnym intelektualnie w akcie (widzenie dzięki światłu umożliwia poznanie stałej obecności światła). W kontekście doskonałej wiedzy Adama warto postawić pytanie, którego w artykule nie rozwiązano: Jakie było źródło grzechu pierwotnego, którego dopuścił się Adam? Skoro intelektualnie był przygotowany do nauczania wszystkich ludzi, to czy przypadkiem nie po stronie woli i jej niewłaściwego użycia należałoby szukać przyczyny grzechu „pierwszych rodziców”.

Doskonałość wiedzy Chrystusa była nieporównywalnie większa od wiedzy Adama i każdego innego człowieka, co wynikało ze zjednoczenia ze Słowem, ale nie wymieszania dwóch natur. Tomaszowe wypowiedzi na temat poznania, jakie miał Chrystus zmiernie w tym kierunku, aby stałe podkreślana była ich odrębność. Chrystus mając wiedzę uszczęśliwiającą (zbawionych), wiedzę wlaną (wynikającą ze zjednoczeniem ze Słowem), miał również wiedzę doświadczalną, stosowną do wieku i czasu. Wiedza eksperymentalna była wiedzą ludzką we właściwym sensie – ze względu na podmiot, w którym została przyjęta oraz ze względu na przyczynę, jaką jest intelekt czynny jako światło zapewniające poznanie intelektualne. Według Tomasza to intelekt możliwościowy był podmiotem wiedzy wlanej, wyróżnienie zaś intelektu

czynnego pozwalało na wyjaśnienie różnych obszarów wiedzy w różnych momentach, w jakich znajdował się Chrystus (np. wiedza ciesielska, którą zapewne stopniowo otrzymywał od swojego ojca). Uznanie wzrostu wiedzy eksperymentalnej pozwala na odrzucenie wątpliwości co do niedoskonałości wiedzy wlanej czy też uszczęśliwiającej. Chrystus wzrastał w wiedzy i mądrości, gdyż wzrastał w doświadczeniu ludzkim.

Warto tylko podkreślić w ramach podsumowania, że Tomasz, pisząc w trzeciej części *Summy teologii* na temat wiedzy Chrystusa, przypisał intelektowi czynnemu funkcje intelektu możnościowego. Intelekt czynny Chrystusa przechodzi od przyczyn do pojmowania skutków (i odwrotnie), oraz poznaje przeciwne przez przeciwieństwa i podobne przez podobne.

The Cognition of Adam and Knowledge of Christ in the Context of Potential and Agent Intellect

Abstract

Keywords: Thomas Aquinas, potential intellect, agent intellect, knowledge of Christ, knowledge of Adam,

St. Thomas's anthropology is related to the description of primary (ie. before original sin) human nature. Also, Thomas works on the effects of the original sin and the concept of nature that was accepted by God. The distinction of two intellects - the potential and active one - adopted from Aristotle - was helpful to Thomas in showing the unique character of the knowledge that Adam and Christ used to have. Adam as the one who was the appointed teacher of mankind had perfect knowledge and did not have a potency intellect that would be an unwritten tablet. His potential intellect had the disposition of knowledge, thanks to which he had a perfect knowl-

edge of everything that can be embraced in any field by the power of the first principles of knowledge. The perfection of Christ's knowledge was incomparably greater than that of Adam and every other human being, which resulted from unification with the Word. However, Christ's knowledge did not result from the mixing of two natures. Christ, having beatific vision that made happy (saved), infused knowledge (resulting from union with the Word), also had experiential knowledge appropriate to age and time. Christ grew in knowledge and wisdom because he grew in human experience.

Bibliografia

1. Albert Wielki, *Commentarii in Librum Sententiarum III*, w: *Opera omnia*, t. 28, A. Borgnet, Paris 1894.
2. Bonawentura, *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, w: *Opera omnia*, t. 3, Ad Claras Aquas ex typographica Collegii S. Bonaventure, Quaracchi 1887.
3. Gaine S. F., *Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account*, „New Blackfriars”, 96(2015)1063, s. 255-268.
4. Klimski W., *Chrystus jako Niebianin i Pielgrzym („Comprehensor et Viator”) w chrystologii św. Tomasza z Akwinu*, (maszynopis Biblioteka UKSW), Warszawa 2003.
5. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane „O prawdzie”*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. I–II, Antyk, Kęty 1998.
6. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Wcielenie Słowa Bożego*, t. 24, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962.
7. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek cz. 2*, t. 7, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.