



MICHAŁ ZEMBRZUSKI

## Koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego u Awicenny oraz jej recepcja w myśli Tomasza z Akwinu

*The Potential and Active Intellect in Avicenna's Philosophy  
and its Reception in the Thought of Thomas Aquinas*

**ABSTRACT:** The aim of this article is to present Avicenna's most important statements about intellect and to show how Thomas Aquinas interpreted them in his works. Avicenna's understanding of active and potential intellect, like the treatise *De anima* and anthropological solutions, influenced the philosophical thought of the Middle Ages. Avicenna separated active intellect from man and attributed to it all the cognitive activity performed by man. At the same time, he identified potential intellect with the soul, which made it an immaterial structure assuming cognitive forms and giving immortality. The sensual cognitive faculties, and particularly the inner senses, only disposed the soul to accept the influence of the separate, active intellect. This influence consisted in forming imagination (abstraction) to make it accessible to the potential intellect. The potential intellect, which goes to the next – successive states, acquires proficiency in knowledge, and is perfected to the highest possible degree. Avicenna rejected the possibility of intellectual memory, because even if the active intellect was the giver of forms, the potential intellect was not a storehouse for them. The cognitive forms were in it, as long as he considered it in the act, and as long as he was influenced by the active intellect. Thomas Aquinas adopted different solutions in his anthropology, and thus did not agree with Avicenna's opinion about intellect.

**KEYWORDS:** Avicenna • Thomas Aquinas • Active Intellect • Potential Intellect • Abstraction • Memory

Nieoceniony jest wpływ teorii intelektu, jaką znaleźć można w traktacie *De anima* Awicenny (980–1037) na średniowiecznych myślicieli. Związane jest to zarówno z koncepcją duszy, jaką posiadał Awicenna, ale również ze szczegółowymi rozwiązaniami, które były wyjątkowe i w wyjątkowy sposób odpowiadały epistemologicznym rozwiązaniom Augustyńskim, wrosłym w myśl scholastyczną<sup>1</sup>. Awicenińska koncepcja

<sup>1</sup> Zob. S. Swieżawski, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, [w:] *idem*, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 81–98.

intelektu, jak pisze Dag Nicolas Hasse, stanowi systematyczny klucz do zrozumienia jego całościowej filozofii, a patrząc od strony historycznej, jest dominującą teorią intelektu w kulturze Islamu<sup>2</sup>. Ostatecznie także pozostanie źródłem wielkiego oddźwięku, jaki dokonał się w tradycji filozofii Zachodniej, a także Żydowskiej<sup>3</sup>. Omówienia koncepcji intelektu u Awicenny można dokonać podkreślając dwa akcenty w jego filozofii: 1) dostrzegając nauczanie o czterech rodzajach intelektu (intelekt materialny, intelekt usprawniony – *in habitu*; intelekt a akcie – *in effectu*; intelekt nabyty); 2) dostrzegając nauczanie o różnych stopniach abstrakcji, przez które poznanie wznosi się od zmysłów zewnętrznych, przez zmysły wewnętrzne do intelektu.

Aby pełniej zrozumieć poszczególne elementy tej teorii należy podać najważniejsze punkty jego koncepcji duszy, a także połączenia z ciałem, swiste założenia jego antropologii, gdyż dopiero dzięki temu, będzie możliwe wskazanie na sensowność całej teorii.

Awicenna twierdzi, że w człowieku znajduje się władza, która ujmuje przedmioty poznania intelektualnego (*intelligibilia, universalia*), która nazywana jest intelektem teoretycznym, w odróżnieniu do intelektu praktycznego, który działa w obrębie ciała, poznając jedynie to, co szczegółowe (*particularia*) i odnosząc to do dobra bądź zła<sup>4</sup>. Władza ta jest również przez Awicennę nazwana substancją nie będącą ciałem oraz niepotrzebującą do swojego istnienia ciała<sup>5</sup>. Władze cielesne, takie jak wyobraźnia, czy też władza oceny (*vis aestimativa* u zwierząt), towarzyszą intelektualnej duszy do pewnego stopnia poznania – gdy intelekt uzyska formę powszechną, wówczas władze te raczej utrudniają poznanie intelektualne niż pomagają w nim<sup>6</sup>. Dusza ludzka jako istniejąca niezależnie od ciała, nie istnieje przed połączeniem z ciałem, ale raczej od początku połączona jest z tym, konkretnym ciałem. Indywiduacja (*alteritas*) dotyczy ciała, ale także duszy, która posiada pewne dyspozycje i własności, które zapewniają jej indywidualny charakter po śmierci<sup>7</sup>, gdyż ona ze swej natury jest nieśmiertelna<sup>8</sup>. Z tych uwag wynika, że teoria intelektu u Awicenny będzie zmierzała do podkre-

<sup>2</sup> Zob. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, s. 127–137.

<sup>3</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West. The Formation of Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, Turin 2000, s. 175.

<sup>4</sup> Avicenna, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus* V, 1, t. 2, ed. S. van Riet, Louvain, Leiden, 1968, s. 77–78, 81 (dalej cytowane jako *De anima*).

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 82–88.

<sup>6</sup> *Ibidem* V, 3, s. 104.

<sup>7</sup> Avicenna, *De anima* V, 3, s. 106–107.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 107.

ślenia niezależności w działaniu intelektu od władz zmysłowych, a także do podkreślania wpływu intelektu boskiego na poznanie ludzkie.

## 1. Cztery rodzaje intelektów

Odnosząc się do uwag Awicenny na temat poznania należy podkreślić, że przyczyną pojawiania się w intelekcie człowieka form poznawczych jest intelekt czynny, który utożsamiany jest przez niego z ostatnią niecielesną inteligencją, która pozostaje w relacji do całego podległego świata. Połączenie z nią powoduje przejście ludzkiego intelektu ze stanu możliwościowego do pełnej aktualizacji (uzyskania poznania intelektualnego – *intellectus accomodatus*), którą dusza osiąga pośrednio przez sekwencyjnie następujące stany (pierwszy stan dotyczy samej możliwości, a następne to wspomniane wyżej *in habitu* oraz *in effectu*). Intelligibilia zdaniem Awicenny nie pozostają w ludzkim intelekcie, gdyż nie ma w nim tego, co można by nazwać „magazynem dla form”<sup>9</sup>. Przedmioty poznania intelektualnego są w nim dotąd, jak długo chce poznawać, co jednak nie oznacza, że dusza musi się ich uczyć od początku<sup>10</sup>. Dusza rozwija pewne umiejętności lub też dyspozycje, które można by nazwać biegłością w nabywaniu wiedzy (form poznawczych). Dla Awicenny uczenie się nie polega na niczym innym jak na rozwijaniu tej biegłości (*aptitudo*). W ten sposób ludzie różnią się od siebie poprzez niejednorodnie osiągnięte zdolności w łączeniu się z intelektem czynnym<sup>11</sup>. Awicenna podaje zresztą wskazówkę na czym miała by polegać ta lepsza zdolność do łączenia się z intelektem czynnym. Zdolność do nabywania form poznawczych polega na uzyskiwaniu rozumienia średniego terminu w sylogizmie<sup>12</sup>. Niektórzy potrzebują do tego czasu, inni za pomocą intuicji ujmują od razu to, czego dotyczy wiedza, która jest owocem dowodzenia logicznego. Ta zdolność zdaniem Awicenny może rozwinąć się aż do nabycia statusu intelektu świętego (*intellectus sanctus, virtus sancta*), właściwego prorokom<sup>13</sup>.

Niezwykle interesujące są uwagi Hassego na temat statusu wyróżnionych w człowieku intelektów<sup>14</sup>. Otóż nie jest takie oczywiste, żeby w dziele Awicenny można z pełną dowolnością stosować do intelektu ludzkiego takie określenia jak: władze (*vires*), części duszy, stany rozwoju, intelektualne

<sup>9</sup> *Ibidem*, V, 6, s. 137.

<sup>10</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 176.

<sup>11</sup> Avicenna, *De anima* V, 6, s. 144–145.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 151, s. 153.

<sup>14</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 177.

stopnie, czy poziomy (*ordines*). Odpowiedź na to pytanie jest ważna, gdyż poprzez nią można uchwycić, o ilu władzach intelektualnych w człowieku mówi Awicenna. Hasse twierdzi, że kluczowy dla rozstrzygnięcia tego zagadnienia jest fragment opisujący naturę intelektu teoretycznego:

Jednak władz teoretyczna jest mocą, do której należy kształtowanie przez formę powszechną, która jest pozbawiona materii. Jeśli forma ta jest wyabstrahowana w sobie, to wówczas przyjmowanie swojej formy będzie łatwiejsze, jeśli zaś nie jest wyabstrahowana, to stanie się taką, ponieważ [władza teoretyczna] wyabstrahuje ją, do tego stopnia, że nie pozostanie w niej żadnego przywiązania do materii. Jednak to w jaki sposób się to dzieje, omówimy później. Ta władza teoretyczna ma różne odniesienia do owych form poznawczych, gdyż to, co pozostaje w czymś przyjmowane, niekiedy jest zdolne do jego przyjęcia w możliwości, niekiedy jest zdolne do przyjmowania w akcie. [...] Doskonałość teoretycznego odniesienia do form wyabstrahowanych, o których mówiliśmy, niekiedy jest jak odniesienie tego, co jest w możliwości bezwzględnej (wówczas mamy do czynienia z intelektem materialnym – dop. M.Z.) [...] niekiedy jest odniesieniem tego, co jest w możliwej możliwości (intelekt usprawniony – dop. M.Z.) [...] niekiedy jest odniesieniem tego, co jest w możliwości doskonałej (intelekt w akcie – dop. M.Z.) [...] niekiedy zaś jest odniesieniem tego, co jest w akcie bezwzględnym<sup>15</sup>.

Przywołany fragment wskazuje jednoznacznie, ale jednocześnie w sposób zasadniczy, że Awicenna wyodrębniając cztery intelektu w duszy rozumnej, wskazuje na cztery rodzaje relacji jakie zachodzą między intelektem teoretycznym a jego przedmiotem. Cztery intelektu są więc czterema kategoriami odniesień intelektu do form powszechnych, a nie na przykład samym sposobem aktualizacji intelektu możliwościowego<sup>16</sup>.

Jakie są więc cztery rodzaje intelektów?

<sup>15</sup> Avicenna, *De anima* I, 5, s. 94–98. „Sed virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia. Si autem fuerit nuda in se, apprehendere suam formam in se facilius erit; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea. Sed qualiter hoc fiat, postea declarabimus. Haec autem virtus contemplativa habet ad has formas comparisonem diversam, quia id quod solet aliquid recipere, aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando est receptibile eius in effectu. [...] Perfectionis autem contemplativae comparatio ad formas nudas quas praeannominavimus, aliquando est sicut comparatio eius quod est in potentia absoluta [...] aliquando est comparatio eius quod est in potentia possibili [...] aliquando est sicut comparatio eius quod est in potentia perfectiva [...] aliquando autem comparatio eius est sicut comparatio eius quod est in effectu absoluto”.

<sup>16</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 178.

(1) Pierwszy intelekt, intelekt materialny (*intellectus materialis*) nie posiada żadnego otrzymanego przedmiotu, lecz jest jedynie predysponowany do jego otrzymywania. Awicenna sam wskazuje, że nazwę intelekt ten otrzymał ze względu na podobieństwo w pewnym uzdolnieniu do materii pierwszej, która z siebie nie ma żadnej formy, ale jest podmiotem wszystkich form<sup>17</sup>.

(2) Drugim intelektem jest intelekt usprawniony (*intellectus in habitu*), który charakteryzuje się posiadaniem pierwszych przedmiotów intelektualnych (*intelligibilia prima, propositiones per se nota*), pierwszych zasad, które stają się przesłankami sylogizmu. Przyjmuje się ich prawdziwość po ich usłyszeniu, a nie przez przekazanie ich przez usta jakiegoś autorytetu. Dzięki używaniu zasad takich jak: „całość jest większa od części” lub „kiedy rzeczy są równe względem tej samej rzeczy, są równe względem siebie”, możliwe jest przejście do tzw. drugich przedmiotów poznania intelektualnego (*intelligibilia secunda*), a więc pojęć logiki<sup>18</sup>.

(3) Intelekt w akcie (*intellectus in effectu*) jest trzecią wyróżnioną kategorią intelektu, który nabywa drugich przedmiotów poznania intelektualnego, lecz nie rozważa ich w danym momencie i nie zwraca się do nich aktualnie. Są one nabywane albo drogą intuicyjnego rozumienia albo też refleksji, gdy chwytny jest przez intelekt termin średni sylogizmu, albo też w ramach trudnego poszukiwania znaczenia samych pojęć<sup>19</sup>.

(4) Intelekt nabyty (*intellectus accomodatus*) jest ostatnim odniesieniem intelektu do formy poznawczej. Pojawia się, gdy przedmioty poznania intelektualnego są aktualnie obecne w duszy, co dokonuje się, gdy intelekt w akcie łączy się (*coniunctio*) z oddzielnie istniejącym intelektem czynnym, który zawsze jest w akcie (*qui semper est in actu*).

Wymienione intelekty są więc różnymi relacjami jednej władzy poznawczej – intelektu teoretycznego do przedmiotów poznania intelektu-

<sup>17</sup> Avicenna, *De anima* I, 5, t. 1, ed. S. van Riet, Louvain–Leiden 1972, s. 96.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 96–97. Można mieć wątpliwości co do genezy pierwszych przedmiotów intelektu, choć sam Awicenna nie wyjaśnia ich pochodzenia. Jak podkreśla Hasse, mało prawdopodobne jest aby pochodziły z działania intelektu czynnego. Podaje on trzy racje: 1) formy przekazywane przez intelekt czynny są ujmowane tylko, gdy intelekt jest w akcie, zaś intelekt usprawniony pozostaje na poziomie intelektu w możliwości (*potentia possibili*); 2) Awicenna podkreśla, że pierwsze przedmioty intelektualnego poznania nie są nabywane, podczas gdy wyraża się w ten sposób o nabywaniu form od intelektu czynnego; 3) przedmioty poznania intelektualnego otrzymane od intelektu czynnego nie są aksjomatami, ale należą do *intelligibilia secunda*. Hasse ostatecznie stwierdza, że ze względu na to, że nie są nabywane z zewnątrz, należy mówić o jakiejś naturalnej inspiracji, która wyrażała by to, że z natury w pewien sposób są znane. Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 179–180.

<sup>19</sup> Avicenna, *De anima* I, 5, s. 97–98.

alnego. Władza ta w ramach poznania podlega kolejnym stopniom aktualizacji. Nowy rodzaj intelektu pojawia się w miejsce poprzedniego, przez co wyraźnie widać, że kolejne intelekty nie są do końca kolejnymi wyższymi władzami w poznaniu intelektualnym. Wyróżnienie szczególnie drugiego i trzeciego intelektu ukazuje koncepcję Awicenny umieszczoną w odniesieniu do uzyskiwanej wiedzy w ramach układanych sylogizmów. Aktualna wiedza o funkcjonowaniu sylogizmu jest czwartym rodzajem intelektu<sup>20</sup>.

Przejdźmy teraz do omówienia wyróżnionego intelektu czynnego. Jest niemalże znakiem rozpoznawczym koncepcji intelektu u Awicenny (a przynajmniej tak się powszechnie sądzi), twierdzenie, że formy poznawcze spływają bądź też są wyemanowane do ludzkiego intelektu od intelektu oddzielonego<sup>21</sup>. Awicenna stosuje również inne sformułowania opisujące tę niezwykłą relację: intelekt czynny formuje wiedzę w ludzkiej duszy, albo też mówi o tym, że formy są wyciśnięte w niej<sup>22</sup>. Trudno mówić na tym poziomie poznania o abstrakcji w szerszym znaczeniu, gdyż chodzi bardziej o uzyskiwanie nowych pojęć, aniżeli wykorzystanie na przykład abstrakcji w wiedzy (stosowaniu zakresowego ustalania znaczeń), jednak sam Awicenna wskazuje, że pozostaje to nadal abstrakcją. Jeden z najbardziej interesujących fragmentów *De anima* na ten temat odnaleźć można we fragmentach, w których omawiał poszczególne odniesienia intelektów do przedmiotu poznania intelektualnego:

Skoro władza intelektualna (rozumna) rozważa pojedyncze rzeczy, które są w wyobraźni, oraz skoro zostają one w nas oświetlone przez światło intelektu czynnego, to następnie zostają ogołoczone z materii i materialnych przynależności i zostają odcisnięte w duszy rozumnej. Jednak nie w ten sposób, że same rzeczy pojedyncze zostają przeniesione z wyobraźni do naszego intelektu, ani też w ten sposób, że pojęcie zależąc od wielu wyobrażeń (pojęcie, które w sobie samo i rozważane przez siebie jest pozbawione wszystkiego) sprawia kopię siebie samego, lecz w takim znaczeniu, że rozważanie rzeczy szczegółowych usposabia duszę do tego, by emanowała w niej abstrakcja od intelektu czynnego. Myślenie i rozważanie są poruszeniami usposabiającymi duszę do przyjmowania emanacji, tak jak termin środkowy przygotowuje do przyjęcia konieczności wniosku, chociaż jedno i drugie dokonuje się w inny sposób, o czym zostanie powiedziane później. Skoro zdarza się, że duszę rozumną wiąże relacja do tej czystej formy za pośrednictwem światła intelektu czynnego, to zdarza się to w duszy

<sup>20</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, op.cit., s. 183.

<sup>21</sup> Avicenna, *De anima* V, 6, s. 149.

<sup>22</sup> *Ibidem* I, 5, s. 98–99.

na podstawie pewnej formy, że według czegoś jest swego rodzaju, a według czegoś innego nie jest swego rodzaju, tak jak gdy światło świeci nad rzeczami kolorowymi, powoduje we wzroku pewien skutek, który nie jest podobny do widzianej rzeczy pod każdym względem. Rzeczy wyobrażone są intelektualnymi w możliwości i stają się intelektualnymi w akcie, lecz nie tymi samymi, ale otrzymanymi od nich. A nawet tak jak działanie, które powstaje z form zmysłowych za pośrednictwem światła, nie jest identyczne z tymi formami, lecz z czymś innym, co ma odniesienie do innych, co powstaje za pośrednictwem światła przyjmującego właściwie w przeciwnych rzeczach. Podobnie jak dusza rozumna gdy łączy się z formami w pewien sposób połączonymi z nią, zdobywa uzdolnienie by były w niej dzięki światłu intelektu czynnego, który jest pozbawiony jakiegokolwiek zmieszania<sup>23</sup>.

Intelekt czynny nie tylko więc działa na formę poznawczą decydując o tym, że zyskuje intelektualny charakter, ale także oddziałuje na intelekt możliwościowy, uzdalniając go do odebrania tej formy.

## 2. Rodzaje abstrakcji i intelekt czynny

Wskazanie na proces abstrakcji jako na drogę poznawania wyjaśnia w jaki sposób wyobrażenia znajdując się w duszy poznającej stają się przedmiotami intelektualnymi. Z przytoczonego fragmentu wynika najpierw, że formy znajdujące się w wyobraźni zostają przez intelekt czynny „przetransformowane” do czegoś niematerialnego w duszy. To „przetransformowanie” nie dokonuje się jednak w taki sposób, że faktycznie wyobrażenia są przenoszone do intelektu, czy też są kopiowane, by mogły znaleźć się w intelekcie materialnym. Raczej dzięki myśleniu i rozważaniu rzeczy szczegółowych, rodzi się w duszy ludzkiej dyspozycja do przyjęcie formy już intelektualnej, która pojawia się tam dzięki intelektowi czynnemu. Forma ta oczywiście posiada w sobie swoiste odniesienie do wyobrażenia. Jak podkreśla Hasse, Awicenny odwołanie się do analogii światła jest nie tylko użyte do porównania intelektu czynnego do słońca ale także do porównania abstrakcji do widzenia. Awicenna więc uznawał, że forma intelektualnie poznawalna pochodzi od rzeczy szczegółowych, których obraz jest w wyobraźni, jednak wyobrażenia nie może wywołać przeformułowania i przyjęcia jej przez intelekt. Intelekt czynny oświetla przedmiot poznania intelektualnego, pozwalając aby forma intelektualna znalazła się w intelekcie materialnym.

Właściwie z powodu ciągłego działania intelektu czynnego w poznawaniu, w koncepcji Awicenny, intelekt ludzki (możliwościowy) w żaden

<sup>23</sup> *Ibidem* V, 5, s. 127–128.

sposób nie może zachowywać (poza intelektem usprawnionym) zdobytej wiedzy. Warto pamiętać, że Tomasz z Akwinu pozostaje jednym z największych krytyków tego punktu nauki o intelektach Awicenny. Według Awicenny nie możliwe jest mówienie o pamięci intelektualnej, choć intelekt ludzki już po pierwszym uzyskaniu form, będzie posiadał zdolność do łączenia się z intelektem czynnym, który będzie zapewniał obecność form intelektualnych. Zachowywanie form poznawczych może przysługiwać jedynie władzom zmysłowym – wyobraźni i pamięci. W dziedzinie poznania intelektualnego można co najwyżej mówić o pewnej obecności form w poznaniu, ale na zasadzie usprawnienia. W ten sposób cała koncepcja wyróżnienia czterech intelektów zyska uzasadnienie – ciągle uzyskiwanie form i nierozważanie ich aktualnie wskazuje na potrzebę intelektu w akcie, którego zadaniem byłoby ciągle zwracanie się do intelektu czynnego, przez który możliwe stawałoby się odzyskiwanie form wcześniej nabytych. Z tego powodu obok abstrakcji w cytowanym wyżej obszernym fragmencie pojawił się termin „emanacji”, który mógłby odpowiadać ponownemu odtwarzaniu form już wcześniej nabytych<sup>24</sup>. Co niezwykle intrygujące, Awicenna mówi nawet o tym, że takie zwracanie się do intelektu czynnego może pochodzić w ludziach usprawnionych w wiedzy, z wyboru, z wolnego działania (*cum voluerit*)<sup>25</sup>.

Przy przyjęciu takich wniosków na temat intelektu czynnego można wyrazić wątpliwość co do tego, skąd wzięło się jego określenie jako *dator formarum*, skoro w traktacie *De anima* jego nie ma. Wielu badaczy wyjaśniając koncepcję intelektu u Awicenny, charakteryzuje go właśnie jako dawcę form, jednak takie określenie pochodzi z jego *Metafizyki* i wyraża bardziej dawcę form substancjalnych (a nie poznawczych), ostatnią z wyemanowanych inteligencji. Oczywiście chodzi tutaj wyłącznie o uwagę terminologiczną, o której się często zapomina. Chodzi o to, że Awicenna nie utożsamia „dawcy form” z intelektem czynnym, choć jasną rzeczą jest, że ostatnia z inteligencji wyemanowanych i wpływających na świat podksiężycowy jest właśnie intelekt czynny<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem* V, 6, s. 150.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Na ten problem zwraca uwagę Hasse, który pokazuje, że takie utożsamienie można znaleźć u autorów powołujących się na Awicennę i referujących jego koncepcję – Algazalego i Awerroesa. Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 188.



### 3. Awicenniańska koncepcja intelektu w ujęciu Tomasza z Akwinu

Tomaszowa koncepcja duszy i jej władz, a szczególnie koncepcja intelektu, nie pozostaje pod tak mocnym wpływem traktatu *De anima*, jak mogłoby się wydawać. Doskonale jest to widoczne na przykładzie samego komentarza do *O duszy* Arystotelesa, w którym Tomasz nie korzysta z autorytetu i nie rozważa wprost samych władz tak, jak to czynili inni średniowieczni myśliciele (od Wilhelma z Owernii, Rolanda z Cremony, Jana z La Rochelle, aż po Alberta Wielkiego). Choć Awicenniańska teoria duszy i intelektu jest przez Tomasza rozważana, gdyż wielokrotnie Tomasz o niej mówi, to z pozoru poza koncepcją zmysłów wewnętrznych, Tomasz niczego nie przejmuje od tego arabskiego myśliciela. Trzeba jednak pamiętać również o tym, że koncepcja zmysłów wewnętrznych w niezwykle mocny sposób powiązana była u tego autora z koncepcją fizjologii (podział władz wynikał ze struktury organów) na co Tomasz nie do końca zgadzał się i odwoływał się chętniej do Awerroesa<sup>27</sup>.

Jednak są to wyłącznie pozory, które należy rozwiać i wskazać na bardzo wyraźną Tomaszową krytykę stanowiska Awicenny. Nie biorąc pod uwagę zagadnienia roli zmysłów wewnętrznych w procesie abstrakcji, należy podkreślić trzy punkty, w których Tomasz różnił się od Awicenna w koncepcji intelektu. Pierwszy dotyczy rozumienia intelektu czynnego, drugi pamięci intelektualnej, trzeci zaś samej abstrakcji.

Jeśli chodzi o rozumienie intelektu, to Tomasz wyraźnie sugeruje, że dostrzega zbieżność stanowiska Awicenny ze stanowiskiem Platona – a przynajmniej jeśli chodzi o przedmiot poznania intelektualnego:

Lecz jeśli się to pilnie rozważy, pogląd ten co do swego pochodzenia mało albo wcale się nie różni od poglądu Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnymi oddzielnymi substancjami, od których wiedza spływa do naszych dusz. Awicenna zaś przyjmuje, że wiedza spływa od jednej substancji oddzielonej, którą jest według

<sup>27</sup> O tym, że Tomasz zdawał sobie sprawę z „fizjologicznej” koncepcji Awicenny świadczy następujący fragment *Komentarza do o pamięci i przypominaniu* Arystotelesa: „Nie jest bowiem tak, jak we władzach zmysłowych, w których ze względu na budowę organów cielesnych inne [jest] przyjmowanie wrażeń, co sprawia spostrzeganie w akcie i inne jest zatrzymywanie, a niekiedy przeciwieź rzecz aktualnie nie jest spostrzegana przez nie, jak utrzymuje Awicenna”. Zob. M. Zembrzuski, *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, seria: „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia”, t. 13, Warszawa 2012, s. 221. Tomasz nie dbał o lokalizację zmysłów wewnętrznych tak, jak to czynił Awicenna, a za nim choćby Albert Wielki (nie mówiąc o systemie połączeń a także nerwów, które opisywał Awicenna).

niego inteligencja czynna. Nie ma różnicy dla sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna, czy wiele substancji oddzielonych – w obu bowiem wypadkach jest tak, że nasza wiedza nie pochodzi od danych zmysłowych<sup>28</sup>.

To twierdzenie jest wyrażone oczywiście w kontekście sugestii Awicenny, jakoby w intelekcie człowieka nie mogły być przechowywane formy poznawcze, a mogły być nabywane jedynie przez kontakt z intelektem czynnym. Ważne jest jednak to, że zdanie Tomasza wydaje się być sugestią przyjęcia bardziej empirycznego punktu widzenia niż to miał zakładać Awicenna. Sugestia bliskości stanowiska Awicenny z Platonem jest ważna również ze względu na to, co Tomasz mówi w *De spiritualibus creaturis*: „Platon zaś, jak mówił Temistiusz w *Komentarzu do 'O duszy'*”<sup>29</sup>, zwracając uwagę na intelekt oddzielony, a nie na uczestniczącą władzę duszy, przyrównał intelekt (czynny) do samego słońca<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, c. 74, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 478. Można odnaleźć również w innych dziełach Tomasza powiązania Platona i Awicenny. Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Summa teologii 1, 75–89)*, I, 84, 4, co, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 496. „Jednakże, jak to Arystoteles wielokrotnie wykazuje, nie jest zgodne z istotą natur zmysłowo poznawalnych, by formy ich bytowały samoistnie bez materii. Dlatego też odrzuciwszy to stanowisko, przyjął Awicenna, że umysłowe formy poznawcze wszystkich rzeczy zmysłowo poznawalnych nie istnieją wprawdzie same przez się samoistnie bez materii, lecz w sposób niematerialny istnieją w oddzielonych od materii intelektach; od pierwszego z tych intelektów przechodzą tego rodzaju formy poznawcze do następnego i tak poprzez inne pośrednie aż do ostatniego oddzielnego od materii intelektu, który nazywa intelektem czynnym i z którego, jak sam powiada, spływają umysłowe formy poznawcze do naszych dusz, a formy zmysłowo poznawalne w materię cielesną. W ten sposób Awicenna zgadza się z Platonem w tym, że umysłowe formy poznawcze naszego intelektu wypływają (*effluunt*) z pewnych form oddzielonych, jednakże gdy Platon utrzymywał, że te formy poznawcze z istoty swej bytują samoistnie, to Awicenna umieścił je w intelekcie czynnym”. W tym fragmencie Tomasz jednocześnie podkreśla różnicę między Platonem a Awicenną, który przyjmując intelekt materialny i oddzielony intelekt czynny uznawał, że wiedza nie znajduje się w duszy z natury i formy poznawcze nie trwają w niej po zakończeniu aktu poznawania danej rzeczy.

<sup>29</sup> Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystoteles VI* (103), przeł. M.A. Komsta, Lublin 2015, s. 335. „Albo intelekt oświetlający w pierwotnym sensie jest jeden, natomiast te, które są oświetlane i oświetlające są liczne jak światło. Słońce jest przecież jedno, mógłbyś powiedzieć natomiast, że światło w pewien sposób dzieli się na narządy wzroku. Dlatego Arystoteles nie przeprowadza analogii do słońca, ale do światła, Platon natomiast wprowadza słońce i czyni je podobnym do dobra”.

<sup>30</sup> *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Plato vero, ut Themistius dicit in *Commento de anima*, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli”. W przypadku łacińskich tekstów Tomasza z Akwinu, korzystam z edycji *Corpus Thomisticum* znajdującej się na stronach: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org). Wedle tej strony podawane w artykule są nazwy dzieł Tomasza z Akwinu.

W *De spiritualibus creaturis* odnaleźć można także wyjątkową krytykę stanowiska wynoszącego intelekt czynny na zewnątrz (poza) człowieka (jak wiemy, Awerroes poza człowiekiem umieszczał wspólny intelekt możliwościowy). Choć Akwinata nie wymienia Awicenny jako osoby, która to stanowisko przyjmuje, to jednak jest ono w wystarczająco dobrze zreferowane by móc zidentyfikować jego autora: „Niektórzy bowiem mówili, że intelekt ten jest najniższą substancją oddzieloną, która swoim światłem łączy się z naszymi duszami”<sup>31</sup>. Być może Akwinata zadawał sobie sprawę, że wśród autorów łacińskich takie stanowisko było również uznawane. Za pomocą trzech argumentów Tomasz obala je. Pierwszy z nich wychodzi z założenia, że jeśli światło intelektualne umożliwiające poznanie należy do dziedziny intelektualnej, „przynależy do duszy” (*ad naturam animae pertineat*), to może pochodzić wyłącznie od stwórcy tej dziedziny. Światło intelektualne, które posiada dusza ze względu na swoją naturę musi być więc przyczynowane jedynie przez Boga, gdyż sama dusza jest przez niego stworzona. Drugi z argumentów dotyczy doskonałości przysługującej takiemu czynnikowi, przez który osiągnana jest szczęśliwość (powiązanie *perfectio* z *beatitudo*) wszystkich rzeczy, które przynależą do niego. Argument ten akcentuje intelektualność jako taką zasadę, przez której realizację człowiek może osiągnąć szczęście. Zgodnie z krytykowanym stanowiskiem będzie to oznaczało, że szczęście zapewnia intelekt czynny, z którym w ramach procesu poznawczego należy się łączyć. Takie stanowisko sugerowałoby, że to nie w Bogu mieściłoby się źródło szczęścia, ale w samym poznaniu intelektualnym i transcendowaniu do niego przez poznającego człowieka. Trzeci argument w którym również obecne są odniesienia teologiczne, pozwala na odrzucenie tego stanowiska ze względu na to, że przyjęcie intelektu czynnego innego niż Bóg, będzie oznaczać, że człowiek w tej inteligencji będzie miał rację podobieństwa do Boga, że będzie stworzony na jej obraz a nie na obraz Boga. Z przytoczonych argumentów mogłoby oczywiście wynikać, że to Bóg jest intelektem, i że w człowieku nie ma odrębnej władzy, która w naturalny sposób mogła decydować o poznaniu jakiego pojedynczy człowiek sam mógłby dokonywać. Tomasz jednak pisze: „[...] światło intelektu czynnego, o którym wypowiedział się Arystoteles, jest w nas bezpośrednio odcisnięte przez Boga i zależnie od niego odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła”<sup>32</sup>. A więc intelekt czynny

<sup>31</sup> *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris”.

<sup>32</sup> *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „[...] lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo”.

w człowieku jest różny od Boga, ale jednocześnie światło, które człowiek posiada nie jest Bogiem. Widać to wyraźnie na samym końcu tej odpowiedzi:

Nie można zaś tej jednej oddzielonej zasady naszego poznania rozumieć jako intelektu czynnego, o którym mówi Filozof, skoro jak wypowiadał się Themistiusz, Bóg nie jest w naturze duszy. Intelekt czynny jest tymczasem nazywany przez Arystotelesa światłem przyjętym w naszej duszy, a pochodzącym od Boga<sup>33</sup>.

Tomasz w wyjątkowy sposób nie zgadza się z opinią Awicenny, że nie ma w człowieku pamięci intelektualnej<sup>34</sup>. Zwróćmy najpierw uwagę na to, jak referuje stanowisko tego filozofa arabskiego w *Summie teologii*<sup>35</sup>. Zdaniem Tomasza, Awicenna wychodził z założenia, że niemożliwe jest, aby intelektualne formy poznawcze były zachowywane przez intelekt, gdyż zachowywanie (*conservatio*) przysługuje jedynie zmysłom wewnętrznym, a w intelekcie jeśli cokolwiek jest, to jest w nim o tyle, o ile jest w stanie aktualnego urzeczywistnienia. Ponieważ władza intelektualna nie posługuje się organem zmysłowym, więc nie ma podstaw by można było mówić o pamięci intelektualnej. Tomasz wyraźnie podkreśla, że zdaniem Awicenny ponowne rozpoznanie rzeczy musi wiązać się z odniesieniem do intelektu czynnego, co oznacza, że w przypadku pierwszego rozpoznania rzeczy intelekt nie musiał tego robić i stanowisko Awicenny mogłoby zawierać tę myśl, że intelekt czerpał poznanie z rzeczy zmysłowych (a przynajmniej w formie intelektualnej zawierało się odniesienie do poznanej rzeczy zmysłowej). Sprawność wiedzy była wyćwiczeniem i zdolnością korzystania z łączenia się z intelektem czynnym w procesie poznawania i co najwyżej mogła wyrażać jakąś postać pamięci, ale z całą pewnością nie w znaczeniu przechowywania czegoś, co nie jest aktualnie poznawalne. Akwinata wskazuje na myśl Arystotelesa z którą to stanowisko jest niezgodne, a także niezgodne jest z naturą intelektu możliwościowego. Rozumienie intelekt możliwościowego wyprowadzone z tekstu Arystotelesa sugeruje, że przyjmowanie form poznawczych przysługujące temu intelektowi dokonuje się w taki sposób, że „staje się on poszczególnymi rzeczami (*fieri singulorum*)”. Oznacza to: 1) ma możliwość działania kiedy chce; 2) nie jest zmuszony do nieustannego (aktualnego) działania; 3) po-

<sup>33</sup> *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo”.

<sup>34</sup> Dyskusja z tym problemem jest rozważana także w cytowanym wcześniej fragmencie *Summy contra gentiles* II, c. 74, *op.cit.*, s. 476–481.

<sup>35</sup> *Summa theologiae* I, q. 79, a. 6, co.

zostaje nadal w możliwości do aktualnego poznawania. Ten ostatni punkt dla Tomasza oznacza, że poznana rzecz, której forma nie jest rozważana aktualnie, pozostaje w stały sposób w intelekcie, nawet gdy nie jest rozważana aktualnie. Drugi punkt tej argumentacji wyrażał to, że rozważanie czegoś w akcie zakładało posiadanie innych form poznawczych, będących mimo wszystko w intelekcie. Tomasz wyprowadza również inną argumentację, która nie pochodzi z egzegezy tekstu Arystotelesa, lecz stanowi argument z rozumu (*positio rationi*). Odwołując się do zasady „to, co jest przyjmowane, jest przyjmowane na sposób przyjmującego” sugeruje, że ludzka dziedzina intelektualna posiada atrybuty stałości i niezmienności (*stabilis naturae et immobilis*), co nie przysługuje dziedzinie zmysłów. Jeśli więc niektóre władze zmysłowe posiadają zdolność do przechowywania form poznawczych, które nie są aktualnie rozważane, to tym bardziej (*multo fortius*) przysługuje to naturze intelektu możliwościowego<sup>36</sup>. Oczywiście tego rodzaju określenie pamięci intelektualnej formułowane jest od strony podmiotu – władzy, a nie od strony przedmiotu, który jako taki, powinien posiadać cechę przeszłości (uprzedniego poznawania), aby mógł być kwalifikowany jako *memorable*.

Kontakt z oddzielnym intelektem czynnym jako kluczowy w myśli Awicenny został przez Tomasza potraktowany jako działanie o charakterze emanacyjnym, iluminacyjnym bardziej, aniżeli jako mającym związek z abstrakcją. Chodzi tutaj głównie o to, że Tomasz opisuje Awiceniańskie działanie intelektu czynnego w terminach właściwych dla koncepcji iluminacyjnej, neoplatońskiej. W tym punkcie myśli Awicenny, Tomasz więc poszedł taką drogą interpretacyjną, w której abstrakcja, mająca zastosowanie do zmysłów wewnętrznych, a także do poszczególnych etapów działań intelektualnych – w tym samego pierwszego poznawania a także kolejnego – wyraża działania przygotowawcze do przyjęcia wpływu (*emanatio*) inteligencji oddzielonej. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji*, referując stanowisko Awicenny w sprawie abstrakcji wprost napisze, że to intelekt czynny abstrahuje formy z materii wyobrażeń i umieszcza je w ludzkiej duszy: „intelekt możliwościowy, gdy zwraca się do inteligencji czynnej, którą [Awicenna – dop. M.Z.] uznał za oddzieloną, przyjmuje formy poznania intelektualnego

<sup>36</sup> Podobną argumentację odnaleźć można w *Komentarzu do O pamięci i przypominaniu*: „Jest to jednak wyraźnie wbrew słowom Arystotelesa z księgi III *O duszy*, gdzie powiedziane jest, że gdy intelekt możliwościowy staje się pojedynczymi przedmiotami intelektualnie poznawalnymi, co dokonuje się przez ich postacie, wtedy jest w możliwości do poznawania intelektualnego w akcie. Sprzeciwia się to również rozumowi: skoro postacie intelektualnie poznawalne są przyjmowane w akcie w intelekcie możliwościowym w sposób nieporuszony, wedle jego sposobu (formy), to intelekt możliwościowy posiada postacie intelektualnie poznawalne również, gdy nie poznaje intelektualnie w akcie”. Zob. M. Zembrzuski, *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, op.cit., s. 221.

jako wynikające z jego wpływu, jego [działaniem] jest abstrahowanie form z wyobrażeń i umieszczanie ich w intelekcie możliwościowym<sup>37</sup>. Jeśli Tomasz zinterpretował stanowisko Awicenny jako iluministyczne, to podobnie jak stanowisko Augustyna było ono sprzeczne z założeniami realizmu poznawczego, do którego w o wiele większym stopniu był przekonany.

Odnosnie do tego punktu warto wspomnieć o bardzo specyficznej recepcji myśli Awiceniańskiej w zachodniej tradycji łacińskiej, określonej mianem „awiceniańskiego augustynizmu”. Określenie to spopularyzowane przez Étienne Gilsona, stało się etykietą opisującą recepcję myśli w średniowieczu, a zawartej w *De anima* Awicenny. Nie chodzi tu o żadną szkołę, czy też doktrynę filozoficzną, ale o potraktowanie dwóch twierdzeń jako niezwykle znaczących: 1) nauczania o Bogu jako o intelekcie czynnym; 2) założenie zasadniczej zgodności pomiędzy myślą Augustyna i Arystotelesowską nauką o duszy wyjaśnionego za pomocą Awicenny<sup>38</sup>. Jan z La Rochelle został zidentyfikowany jako faktyczny twórca tego poglądu<sup>39</sup>, jednak obydwa punkty odnaleźć można w tekstach o naturze duszy u innych autorów, którzy współtworzyli *Summa fratris Alexandri* (poza Janem), ale także u Wilhelma z Owernii, Rogera Bacona, Rogera Marstona, Vitala de Four, Piotra Hiszpana, Dominika Gundissalviego. Znaczące jest to, co mówi o nich Tomasz z Akwinu w jednym miejscu w *Komentarzu do Sentencji*:

I dlatego pewni uczeni katolicy poprawili tę naukę, ale częściowo za nią postępowali, prawdopodobnie słusznie zakładali, że sam Bóg jest intelektem czynnym, gdyż przez przyłączanie (*applicatio*) się do niego dusza ludzka staje się szczęśliwą, a to zostaje potwierdzone przez to, co mówi św. Jan (1, 9): ‘była światłość prawdziwa, która oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego’<sup>40</sup>.

Akwinata właściwie nigdy już nie powtórzy takiej formuły, z której rozumienia może wynikać, że przyznawał się do tego stanowiska. Oczywiście

<sup>37</sup> *Super Sent.*, lib. IV, d. 50, q. 1, a. 2, co. „[...] sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influenza ejus, cujus est formas a phantasmatis abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili”.

<sup>38</sup> Zob. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1 (1926–27), s. 5–127; *Les Sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennaisant*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 4 (1929), s. 5–149.

<sup>39</sup> D.N. Hasse, *Avicenna’s «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 216–220.


<sup>40</sup> *Super Sent.*, lib. II, d. 17, q. 2, a. 1, co. „Et ideo quidam Catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*”.

formuła „prawdopodobnie słusznie zakładali” wcale nie musi być rozumiana jako bezwzględne uznanie tej opinii. Może ono oznaczać powagę i uznanie wielu autorytetów, którzy to potwierdzają. Ta możliwość interpretacyjna z całą jednak pewnością pozostanie niejasną i niewystarczającą wypowiedzią Akwinaty. To samo zdanie powtórzone w *Kwestiach o duszy* nie posiada już takiej adnotacji o jego prawdopodobieństwie, a Tomasz przywołuje je jako jedno ze stanowisk na temat oddzielnego intelektu czynnego<sup>41</sup>.



Podsumowując koncepcję intelektu u Awicenny warto przywołać cytowanego wielokrotnie Hassego, który sugeruje krytyczną uwagę na temat interpretacji duszy i intelektu jakiej dokonał Akwinata:

Tomasz nie jest wiarygodnym wykładawcą psychologii Awicenny, od momentu, w którym jego wykład Awicenny jest ograniczony do wyłącznie pewnych części nauki. Dlatego należy być ostrożnym, by nie przyjąć z łatwością jego oceny, że teoria Awicenny jest platońska lub neoplatońska. O ile Tomaszowa lektura Awicenny jest nieuważna w pewnych aspektach, o tyle, jest bardzo wnikliwa w innych, zwłaszcza gdy zwraca szczególną uwagę i krytycznie ocenia pewne punkty jego nauki, takie jak odrzucenie pamięci intelektualnej lub realistyczna metoda wyjaśniania prorocтва<sup>42</sup>.

Akwinata zakładał obecność dwóch wyróżnionych przez Arystotelesa władz intelektualnych (intelektu możliwościowego i czynnego) w człowieku, ale jednocześnie zmierzał do tego, aby pokazać, że sama natura duszy odpowiada intelektowi możliwościowemu, który jest „miejszem form”. Nie zgadzał się natomiast z tym, iż „dawca form” jest poza człowiekiem. 

<sup>41</sup> Q. d. de anima a. 5 co. „Sed quia fides Catholica Deum, et non aliquam substantiam separata in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*”. Podobnie powie w następnych fragmentach *Komentarza do Sentencji*, mówiąc o teologach podtrzymujących to stanowisko (*Super Sent.*, lib. II, d. 18, q. 2, a. 3, co.): „Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum”. Z kolei w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga* będzie mówił o pewnych nowszych teologach (*quidam moderni*): „Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum”. Zob. *De potentia*, q. 3 a. 8 co. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga (t. II, z. 1)*, (przełkład wieloautorski), seria: „Ad Fontes”, t. XIII, Kęty–Warszawa 2009, s. 244–245.

<sup>42</sup> D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West, op.cit.*, s. 73.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor uczelni na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, związany z katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Na UKSW ukończył filozofię i teologię. Jest autorem wielu książek (m. in. *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu, Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*) i artykułów naukowych. Współredagował wiele publikacji w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. Jest tłumaczem łacińskich tekstów filozoficznych (m.in. *Komentarz do „O pamięci i przypominaniu” Arystotelesa, Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*). Pełni funkcję zastępcy przewodniczącego Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Interesuje się problematyką metafizyczną (dobro i byt), epistemologiczną (intelekt i pamięć), etyczną (mądrość i roztropność) oraz antropologiczną (dusza i nieśmiertelność) w starożytności i średniowieczu.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – Ph.D., D.Sc. Associate Professor in Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw affiliated to the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy. He received degrees in philosophy and theology. He serves as vice president of the Scientific Thomistic Society. He is interested in metaphysical (goodness and being), epistemological (intellect and memory), ethical (wisdom and prudence) and anthropological (soul and immortality) issues in antiquity and the Middle Ages. He is the author of the books: *Thomas Aquinas – Commentary on Aristotle’s “On Memory and Recollection”* (2012), *From the Common Sense to Memory and Recollection. The concept of internal senses in the theory of cognition of St. Thomas Aquinas* (2015), *Philosophy of the intellect. St. Thomas Aquinas’s conception of the potential and active intellect* (2019), *Thomas Aquinas – Commentary on Boethius’s “De hebdomadibus”* (2021).

ORCID: 0000-0003-4647-479X