

Dotyk Boga czy siła natury?

Pojęcie cudu w perspektywie historyczno-filozoficznej

Jakub Pawlikowski

Zakład Etyki i Filozofii Człowieka
Uniwersytetu Medycznego w Lublinie

WPROWADZENIE

Człowiek chory poszukuje często wsparcia nie tylko w sferze biologicznej, ale również duchowej. Je-li zawodzi rodki naturalne zwraca się niekiedy o pomoc do Boga prosząc go o uzdrowienie. Szczególnie może to dotyczyć pacjentów cierpiących na nieuleczalne choroby i ich rodzin. Postawa rodziny, która nie zgadza się np. na przerwanie uporczywej terapii oczekiwaniu na cud uzdrowienia wzbudza nawet niekiedy dyskusje etyczne dotyczące zakresu wpływu religijności na decyzje lekarskie i alokację środków finansowych w ochronie zdrowia.

W artykule przedstawiony został zarys kształtowania się myśli dotyczącej zagadnienia cudu w historii kultury zachodniej. Okazuje się, że refleksja na ten temat z różnym nasileniem pojawiała się prawie we wszystkich epokach towarzysząc wydarzeniom uznawanym za cudowne. W pracy zaprezentowane zostały zasadnicze ujęcia cudu oraz zasygnalizowane podstawowe argumenty sceptyczne podważające możliwość cudów oraz ich wiarygodność. Problematyka została przedstawiona w miaromiaro chronologicznym.

Termin „cud” ma swoje źródło w łacińskim *miraculum*, które z kolei pochodzi od *mirari*, tzn. zdumiewać, zachwycać; więc w znaczeniu najszerszym cud jest wydarzeniem, które wywołuje zdumienie. Zatem musi być ono w jakiś sposób nadzwyczajne, niezwykle lub przeciwne naszym przewidywaniom. Podanie jednej przyczyny jest trudne, ponieważ różnie był i jest definiowany.[1, 2] Zazwyczaj definicje cudu wskazują na trzy aspekty: nadzwyczajność, odniesienia do natury oraz odniesienia do przyczyny sprawczej wykraczającej poza dotychczas poznane przyczyny naturalne. Przyczyną cudu najczęściej przypisywano jakiemuś bytowi osobowemu: Bogu (judaizm, chrześcijaństwo) lub – w starożytnym wiecie hellenistycznym – bogom, herosom, czy ludziom obdarzonym nadnaturalnymi zdolnościami. Je-li przypisywano je naturze to nie używano terminu „cud” (raczej przeciwstawiano terminowi cudom), a naturę pojmowano najczęściej jako byt dynamiczny, rozwijający się, kreatywny (D'Alembert, Hegel) lub utożsamiano ją z Bogiem (Spinoza). Warto podkreślić, że przyczyna sprawczą cudu jest trudno dostępną dla osób niedoświadczających go, natomiast osoba doświadczająca cudu, np. uzdrowiony, jest zazwyczaj pewną boskiej interwencji w swoim przypadku – można by nawet w tym elemencie doszukiwać się istotnej cechy różniącej uzdrowienie cudowne od innych uzdrowień spontanicznych czy niewyjaśnionych.

1. STAROŻYTNOŚĆ

1.1 Kultura grecko-rzymska: wiat bogów, herosów, boskich cesarzy i filozofów.

Opisy nadzwyczajnych zdarzeń uznawanych za cuda, w tym cudownych uzdrowień, znajdujemy już w starożytnych pismach. Według starożytnych Greków i Rzymian, cudów mogli dokonywać bogowie, herosi (ludzie, którzy za swoje zasługi zostali podniesieni do godności Bogów) i niektórzy ludzie¹. [3, 4]

Dla Greków wiat nie był stworzony, ale wyłonił się z pierwotnego Chaosu lub był odwieczny, a bogowie nie istnieli poza wiatem, ale w nim. Choć nie mieli oni absolutnej władzy nad zjawiskami przyrody, to posiadali ją w stopniu wystarczającym, aby móc im przypisać autorstwo wiśszych zdarzeń nadzwyczajnych, które obserwowano. Każdy z bogów i herosów miał swój zakres działania, stąd np. cudowne uzdrowienia przypisywano prawie wyłącznie Asklepiosowi², Heraklesowi³ lub Izis, ale zdecydowanie najwiśszym kultem otoczony był Asklepios. Jego wizerunek w starożytnej Grecji (istniało ich około 300) były celem pielgrzymek i licznych uzdrowień – w Epidauros na Peloponezie znaleziono wiele inskrypcji i przedmiotów wotywnych wyrażających podziękowania za uzdrowienie.⁴ Za cudotwórców uchodzili również niektórzy z pierwszych filozofów, choć oni sami twierdzili, że nie czyni cudów, tylko znaj naturę (Pitagoras, Empedokles).⁵ [3]

1. Je-li przypisywano je ludziom, to musieli oni posiadać albo nadzwyczajną wiedzę o naturze (Pitagoras, Empedokles), albo odznaczać się wiotbliwością (Apoloniusz z Tiansy) lub być pomazani bogów, albo ich wcieleniem (tradycja ta sięgała czasu faraonów, a potem o ywała zarówno w okresie cesarstwa (Wespazjan, Oktawian August), jak i w czasach nowożytnych – we Francji i Anglii). [3]
2. Jego postać w dokumentach pisanych pojawia się po raz pierwszy u Homera. Według legendy zginął zabity piorunem przez Zeusa, a powodu wskrzeszenia zmarłych (Apolodorus wymienia nawet imiona sześciu młodych wskrzeszonych przez Asklepiosa). [3]
3. Herakles uchodził za tego, który znalazł ludzkie troski, bo zanim został „awansowany” młodym bogiem był człowiekiem. Przypisywano mu wskrzeszenie Alkestis, żony Admetusa – wspomina o tym Apollodorus (I w. n.e.), a Eurypides (485-406 p.n.e.) – napisał nawet o tym poemat zatytułowany *Alkestis*. [3]
4. Przykładowo, inskrypcje pochodzące z IV wieku p.n.e. mówią o przywróceniu gałki ocznej i wzroku młodzieńcy, który przyszedł z pustym oczodołem, uzdrowieniu kobiety z puchliny brzusznej, uzdrowieniach z epilepsji, paraliżu i kalectwa. Słowno nawet opisy wskrzeszeń. [3]
5. Pitagorasowi przypisywano przewidywanie trzęsień ziemi, zwalczanie zarazy, uciszenie wiatru, gradobicia i burzy na morzu. Empedoklesowi przypisywano zwalczanie zarazy i uzdrawianie ludzi, którym lekarze nie potrafili pomóc. [3]

Rozwój cywilizacyjny za czasów rzymskich nie spowodował bynajmniej zaniku wiary w cuda w okresie cesarstwa. W I w. n.e. działał jeden z najsympliczniejszych taumaturgów⁶ starożytności – Apoloniusz z Tyany, któremu przypisywano uzdrowienia chorych, chodzenie po wodzie, bilokacje, lewitacje i wskrzeszenie. Swetoniusz i Tacyt opisują uzdrowienie dwóch chorych (niewidomego i kalekiego) w Aleksandrii przez cesarza Wespazjana.[3, 6]

wiśnię Eskulapa (rzymski odpowiednik Asklepiosa) nadal cieszyły się wielką popularnością – najsympliczniejsze sanktuarium w tym okresie znajdowało się w Pergamonie. Jedynie proces leczenia w nich stał się bardziej racjonalistyczny: nie było już wiary w tego typu (onejroterapię), ale raczej kłopoty i przechadzki. Racjonalizacja podejścia do procesu leczenia przyczyniała się prawdopodobnie również do tego, że w dokumentach wiśnię z tego okresu nie pojawiają się wzmianki o natychmiastowych uzdrowieniach, natomiast są liczne podziękowania za poprawę stanu zdrowia.[3, 7]

Wraz z rozwojem filozofii i nauki, pogłębiali się reksja o przyrodzie, Bogu i ludzkim poznaniu, co przyczyniało się do różnicowania poglądów w tych kwestiach, a także pojawiania się krytycznych głosów odnośnie cudów. Cyceon (I w. p.n.e.) uważał, że cudowne historie są potrzebne jedynie dla wzrostu pobożności w ród prostego ludu (for the piety of ignorant folk). Celsus (II w. n.e.), twierdził, że bogowie nie interesują się sprawami ludzi i podważał wiarygodność cudów chrześcijańskich, a Sekstus Empiryk (III w. n.e.) sceptyk, wtpił, by opowiedzieć o Eskulapie i uzdrowieniach były prawdziwe, bo pomimo ich wielkiej ilości cechują się ogromną zmiennością w zależności od ludzkiej fantazji.[3, 5]

Znany był także przypadek zwiśnię z Asklepiadesem – lekarzem z I w. p.n.e., któremu przypisywano wskrzeszenie dziewczynki niesionej na cmentarz – on sam jednak uważał, że rozpoznał u niej po prostu oznaki życia. Ten przypadek wykorzystywał potem Celsus w polemice z chrześcijanami, zauważając, że niekiedy można się mylić w ocenie czyjejś śmierci i wskrzeszenia mogą być rzekome.[3]

1.2 Kultura judaistyczna: stworzony wiat pełen cudów.

Opisy cudów, w tym uzdrowień, znajdujemy także w księgach Starego Testamentu opowiadających dzieje starożytnego Izraela i działalność żydowskich proroków (zwłaszcza Eliasza i Elizeusza)⁷. W tradycji żydowskiej podchodzono jednak inaczej do natury i Boga niż w wiecie hellenistycznym. Wiat był stworzony przez Boga, a wszystkie zjawiska odnoszono bezpośrednio do Niego, zatem cuda nie odróżniały się istotnie od innych zdarzeń. Były jedynie szczególnym znakiem od Boga dla człowieka – mogły uwierzytelnić misję proroka lub potwierdzić prawdziwość głoszonej nauki. W samej Biblii występuje kilka terminów na określenie cudu, które w Wulgacie zostały w większości przejęte jako łac. *miraculum*. Są to: *oth* (gr. *semeion*), oznaczające znak; *geburah* (gr. *dynamis*) – akt mocy Bożej;

6. Taumaturg – inaczej cudotwórca (przypis redaktora)

7. Wytrysnę wody ze skały po uderzeniu łask przez Mojżesza, manna, a w przypadku proroków: rozmnożenie maki i oliwy u wdowy, która gościła Eliasza, uzdrowienie Syryjczyka Naamana.

ma'ase' (gr. *ergon*) – dzieło Boże; *mopphet* (gr. *teras*) – rzecz wywołująca zdziwienie. W porównaniu do pism greckich tego okresu określenie używane się wyrażenie *oth* – znak, nie odpowiedników greckich *dynamis* lub *teras*. [8, 9, 10]

1.3 Pierwsze wieki chrześcijaństwa: w. Augustyn i subiektywne ujście cudu.

W chrześcijaństwie cuda były istotnym elementem doktryny i odgrywały ważną rolę w rozwoju pierwotnego Kościoła. Pierwsze wieki naszej ery były okresem sporu pogaństwa z chrześcijaństwem i dotyczył on również cudów. Dla chrześcijan były one argumentem na boski charakter ich nauki, zaś poganie (Celsus) twierdzili, że chrześcijańskie cuda są słabo potwierdzone i mało prawdopodobne, a jeśli nawet byłyby prawdziwe, to nie różniły się od cudów pogańskich, np. Apoloniusza z Tyany. Poza tym w wielu wypadkach wiadkowie mogli się mylić w diagnozie, czego dowodem jest chociażby historia rzekomego wskrzeszenia dziewczynki przez Asklepiadesa.[11, 12]

Augustyn z Hippony (354-430) jako pierwszy szerzej zajął się problematyką cudu.⁸ De niował cud jako zdarzenie, które nas zdumiewa z powodu przekroczenia naszych zwykłych oczekiwań i możliwości (*On the Probability of Believing*, 34).[14] Uważał, że cuda nie różniły się istotnie od zdarzeń naturalnych, ale tylko zwracały uwagę człowieka, bo przekraczały jego oczekiwania. Cuda nie są także wiśnię od innych wydarzeń i procesów dziejących się w naturze – wskrzeszenie nie jest wydarzeniem wiśnięym niż poczęcie i rozwój dziecka, a rozmnożenie chleba nie jest wiśnięym cudem niż wzrost zboża na codzienny chleb. W cudach podkreślał jedynie ich wymiar psychologiczny (moment zadziwienia), który ma zwracać uwagę człowieka ku Bogu. Nie twierdził, że są one przeciwne naturze, ale jedynie naszej znajomości funkcjonowania natury. Nie znaczy to, że nie przypisywał cudów Bogu, wręcz przeciwnie, wszystko co dzieje się w wiecie (zarówno wydarzenia naturalne, jak i cudowne) jest dziełem Boga.⁹ Podkreślał także, że cuda są i będą tajemnicze, i to nie tylko ze względu na nasz znikomą znajomość funkcjonowania natury, ale przede wszystkim dlatego, że są dziełem niepojętego Boga.[11, 13, 14, 15]

8. Jego reksje na ten temat zawarte są w różnych dziełach i z różnego okresu jego twórczości (*De Vera Religione*; *De Utilitate Credendi*; *De Civitate Dei*) stał się istotnym rozbieżnością pomiędzy jego interpretatorami. W pierwszym okresie swojej twórczości (przed przyjęciem wiśnięce kapłańskie) nie przywiązywał do cudu zbyt dużej wagi. Twierdził, że cuda potrzebne były jedynie na samym początku chrześcijaństwa, by dawać nym argumentem dla prawdziwości głoszonej przez pierwotny Kościół nauki. Potem jednak, zwłaszcza po odkryciu na początku V wieku grobów męczenników, zwłaszcza w Piotra, w Protazego i Gerwazego, na których działały cuda, zmienił swoje podejście. Zaczęła nawet odsyłać chorych do tych miejsc. Zauważał również, że ludzie chętnie słuchali opowiadań o cudach, co powodowało wzrost w nich wiary i zapalać religijny, dlatego polecił by je spisywać w specjalnych *Libri miraculorum* (praktyka ta jest stosowana w sanktuariach Kościoła Katolickiego do dzisiaj).[11, 13]

9. Takie widzenie cudu wynikało z jego rozumienia stworzenia wiata i funkcjonowania przyrody. Według Augustyna Bóg stworzył świat zawiązał w nim *rationes seminales*, zaleki, potencjalnie ci wszystkich bytów i zdarzeń w wiecie, które w określonym momencie (chciany przez Opatrzność) są uaktywniane i rozwijają się już potem autonomicznie. Również fenomeny cudowne zawarte zostały w takich zalekach, tylko bardziej pierwotnych, w tzw. *semina miraculorum*, które są uaktywniane i produkują cudowny fenomen np. na słowo człowieka lub anioła powołanego przez Boga.[11]

W okresie w drówek ludów, upadku kultury i lozo i staro ytniej, podej cie do cudu stało si bardziej praktyczne ni teoretyczne. Był to okres kryzysu moralnego, dlatego działalno ówczesnych my licieli (głównie byli nimi Ojcowie Ko cioła) skierowana była na podniesienie poziomu ycia religijno – moralnego. Nie analizowano istoty cudu czy mo liwo ci jego poznania, ale podkre lano jego funkcj wychowawcz . Jak nauczał jeden z ówczesnych Ojców Ko cioła, papie Grzegorz Wielki (540-604), cuda mog ostrzega , upomina , grozi , kara , zach ca , albo budowa .[11,13]

2. REDNIOWIECZE

W okresie redniowiecza problematyk cudów poruszano zarówno w wiecie kultury chrze cija skiej, jak i arabskiej. Dynamiczny o rodek my li arabskiej znajdował si w Kordobie (dzisiejsza Hiszpania). My licieli arabscy (Awicenna, Awerroes) byli sceptyczni wobec mo liwo ci rozpoznania cudów i dowodzenia na ich podstawie prawd religijnych, twierdz c, e nie mo na dowodzi prawd nadnaturalnych argumentami przyrodzonymi. Mog one jedynie słu y jako zach ta do dobrego i religijnego ycia dla ludzi prostych i niewykształconych. Moj esz Majmonides – ydowski lekarz i lozof, uznawał realno cudów biblijnych i starał si pogodzi podej cie religijne i naukowe, głośc c, e cuda nie s sprzeczne z natur , ale s w niej zakodowane i uaktywniane w momencie chcianym przez Boga.[16]

2.1 Wczesne redniowiecze: „teatr cudów” i pocz tki scholastyki

W redniowiecznej chrze cija skiej Europie cuda zwi zane były pocz tkowo przede wszystkim z kultem Maryi i wi - tych, a za jednego z najwi kszych cudotwórców redniowiecza uchodził w. Antoni z Padwy.¹⁰ Z czasem cuda stały si wa nym elementem ycia społecznego, a ob tuj ce w nie utwory hagiogra czne oraz ludowe przedstawienia (tzw. *miracle plays* – zwłaszcza w XI-XIII w.) cieszyły si du popularno ci . To powodowało, ze powoli w wiadomo ci społecznej cud przestał by zwi zany z kontekstem religijnym a stawał si form rozrywki i „ciekawostk ”. Z tego powodu przedstawiciele rodz cego si od XII wieku nurtu scholastycznego podj li wysiłek pogł bienia re eksji nad nim. Zacz to odró nia *miraculum* – jako dzieło Boga oraz *mirabile* – jako zdarzenie nadzwyczajne, dziwne, które mogło by dziełem zarówno demonów jak i kuglarzy, magików, czy oszustów, ale nie Boga. Od tego te czasu obserwuje si tak e zaostrenie norm procesowych dla stwierdzania cudów wymaganych do kanonizacji w Ko cieie Rzymskim.

W re eksji lozo cznej coraz wi ksz rol zacz ło odgrywa poj cie praw natury i zacz ło si rodzi poj cie

cudu jako wydarzenia sprzecznego z prawami natury.¹¹ Nast powało zatem przej cie od podej cia subiektywnego do obiektywnego: nadal przypisywano ich przyczyn Bogu i nadal były one wydarzeniami realnie zachodz cymi w wiecie, ale ich nadzwyczajny charakter nie wynikał ju tylko z ograniczonych zdolno ci poznawczych człowieka i z jego rzadko ci, ale z rzeczywistej opozycji wobec obiektywnych praw przyrody. To podej cie bardzo zawa yło na pó niejszych sporach wokół cudu.

2.1 Wiek XIII: w. Tomasz z Akwinu i uj cie cudu jako zjawiska obiektywnego

Tomasz z Akwinu (1225-1274) w podej ciu do cudu całkowicie przeniósł akcent z podmiotu i jego subiektywnych mo liwo ci poznawczych na sam fakt cudowny, który przejawia si w obiektywnym empirycznym zdarzeniu. Tomasz z Akwinu wyró niał trzy rodzaje cudów: 1) co do substancji – s to tzw. cuda *supra naturam*, które przewy szaj w sposób absolutny mo liwo ci sprawcze natury, która nie mogłaby ich nigdy zdziała , np. przemienienie ciała Chrystusa; s one najwy szej wagi; 2) co do podmiotu – tzw. cuda *contra naturam*, które przewy szaj porz dek natury ze wzgl du na stan podmiotu, w którym si dokonuj , a nie ze wzgl du na tre tego co si dokonuje, np. wskreszenie umarłego człowieka (natura mo e by przyczyn ycia, ale nie w człowieku umarłym); 3) co do sposobu – tzw. cuda *praeter naturam*, które przekraczaj porz dek natury ze wzgl du na sposób w jaki zaistniały, np. nagłe uzdrowienie moc Bo , z wykluczeniem naturalnej ingerencji; te cuda posiadaj dla niego rang najni sz .[13]. Według niego cudami w sensie ciłym mo na nazwa te wydarzenia, które przekraczaj całkowicie mo liwo ci natury i uczynione s przez przyczyn bosk (*Summa Contra Gentiles*, III).[17] Przyczyna cudu znajduje si zatem poza wiatem, jest transcendentna wobec natury, a tak przyczyn mo e by tylko Bóg. Jest On panem praw przyrody – mo e je anulowa , albo postłu y si nimi dla osi gni cia planowanego skutku. Tomasz był równie autorem porównania, e cud mo e potwierdza wol Boga, tak jak piecz królewska potwierdza wol króla (do dzisiaj w procedurach Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych Ko cioła Katolickiego cud ma charakter Bo ej piecz ci potwierdzaj cej wi to kandydatów na ołtarze). [11,13]

Pomimo rozpowszechnionego w scholastyce, a potem w tomizmie, racjonalnego i obiektywnego podej cia do cudu, istniała cały czas opozycja podkre laj ca rol wiary w rozpoznaniu cudu (Bonawentura, Duns Szkot) i sprzeciwiaj ca si pogł dowi, e cud mo e pełni funkcj dowodu prawd religijnych (W. Ockham).[12]

10. Spo ród wi tych, patronów w chorobie, najwi ksz popularno ci pocz tkowo cieszyli si w. Łukasz oraz w. Kosma i Damian (najbardziej znana wi tynia pod ich wezwaniem znajdowała si w Konstantynopolu). Z czasem przybywało coraz wi cej wi tych, do których zwracano si z pro b o uzdrowienie w konkretnych chorobach (np. w. Roch – duma, w. Bła ej – choroby gardła). W okresie redniowiecza mamy te pierwszy udokumentowany przypadek stygmatów (w. Franciszek z Asy u).

11. Dokonywało si to ewolucyjnie. Najpierw Anzelm z Canterbury (XII w.), prekursor scholastyki, wprowadził rozró nienie przyczyn naturalnych od nadnaturalnych. Wilhelm z Owerni (XIII w.) w poj ciu cudu podkre lił dwa elementy: pochodzenie od Boga oraz opozycja wobec sił natury. Aleksander z Hales (XIII w.) jako jeden z pierwszych zacz ł okre la cud jako fakt *contra naturam*. [13]

3. CZASY NOWO YTNE

W nowo ytno ci wiara w cuda nadal ł czyta si przede wszystkim z kultem Maryi i wi tych. Oprócz tego w okresie Odrodzenia bujnie rozwin ła si wiara w moc uzdrawiaj c władców. Zwłaszcza dwór francuski i angielski starał si podtrzymywa te tradycje.¹²[18] W XVII wieku (1640 r.) w Hiszpanii niedaleko Saragossy miał mie miejsce jeden z najbardziej zadziwiaj cych cudów w historii (z racji swej wyj tkowo ci nazywany *El Gran Milagro*): Miguel Juan Pellicer w ci gu jednej nocy odzyskał amputowan dwa lata wcze niej nog .¹³[19]

Podaj cie do cudu w czasach nowo ytnych bardzo si zró nicowało. Było to wynikiem powstania protestantyzmu i nowo ytnych pr dów lozo cznych oraz rozwoju nauk przyrodniczych. Od XVII wieku obserwuje si równie wzrost sceptycyzmu wobec wiary w cuda.

3.1 Wiek XVI-XVII: Reformacja, wiatłocie Pascala i boskie prawa przyrody Spinozy

Inicjator Reformacji – M. Luter (1483-1546) radykalnie zsubiektywizował podej cie do cudu. Chciał odej ód tomistycznej, obiektywistycznej koncepcji cudu oraz jego funkcji dowodowych i nada mu na nowo znaczenie osobiste i religijne. Zwalczał szukanie nadzwyczajno ci w cudach, natomiast bardzo eksponował cud wiary, bez którego, jak twierdził, pozostałe cuda s wydarzeniami bez znaczenia. Takie stanowisko spowodowało, e przez długi czas w protestantyzmie nie zajmowano si problematyk cudu.[11, 13]

B. Pascal (1623-1662) próbuj c si przeciwstawi wzrastaj cemu sceptycyzmowi wobec cudów, proponował spojrzenie na cud nie jako na dowód naukowy, ale jako na znak Bo y. Według niego cud jest do jasny dla tych, którzy chc wierzy i wystarczaj co ciemny dla tych, którzy nie chc wierzy , a uznanie lub odrzucenie cudu zale y od ogólnego nastawienia do Boga i otwarcia na prawd .[23]

B. Spinoza (1632-1677) uwa ał, e prawa natury s niezmiennie i nie ma od nich adnych wyj tków. Zatem cud, który rozumiał jako zaburzenie praw natury, nie mo e si zdarzy . Poza tym, według niego, nie ma realnej ró nicy mi dzy Bogiem a wiatem, wi c niemo liwe jest Jego wkroczenie w histori wiata w postaci cudu. Cud jest jedynie faktem, którego przyczyn nie mo na rozpozna poprzez odniesienie do dotychczas poznanych zjawisk.[24, 11]

12. Wiara w moc uzdrawiaj c królów wynikała z wiary w boskie pochodzenie władzy. Kilka razy do roku organizowano ceremonie, na której król nakładał dłonie na chorych (niekiedy na ok. 2-3 tys. osób). Rytuały te przerwane zostały dopiero przez reformacj w Anglii i rewolucj we Francji, cho jeszcze w XIX wieku sporadycznie zdarzały si takie uroczysto ci.[18]

13. Uzdrawienie to zostało potwierdzone przez licznych wiadków: mieszka ców rodzinnej wioski, mieszka ców Saragossy, którzy znali Miguela jako ebraka o jednej nodze, lekarzy, którzy amputowali nog , a sam proces został przeprowadzony w zgodzie z najlepszymi ówczesnymi standardami – w obecno ci kilku królewskich notariuszy i profesorów prawa. Z procesu wyl czono nawet kanoników sanktuarium w Saragossie, aby nie było zarzutu, e chc wzmacni kult w swoim ko cie. O tym cudzie wspomina równie D. Hume na podstawie notatki ze wspomnie kardynała Retza (Hume nie zadał sobie jednak trudu, aby dotrze do autentycznych dokumentów, ani publikacji, które ju wtedy od kilkudziesi ciu lat były dost pne).[19, 20, 21] Ostatnio spopularyzował to wydarzenie V. Messori.[21]

3.2 Wiek XVIII: Krytyka Huma i bezczynny Bóg deistów

Empiryzm, który zrodził si w XVII w. w Anglii, głosił oparcie si w poznaniu na do wiadczeniu. Na pocz tku nie sprzeciwiał si cudom – dobrze potwierdzone mogły by nawet wsparciem dla religii i znakiem Boga (J. Lock).[25, 26, 11] Potem empiry ci stali si bardziej sceptyczni, a Hume'owska krytyka cudu na trwałe weszła do lozo cznego dyskursu na temat cudów.

D. Hume (1711-1776) uwa ał, e przeciwko cudom przemawia do wiadczenie niezmiennie ci praw natury oraz słabe ludzkie wiadectwo. Podał dwie de nicje cudu: jako „przekroczenie” prawa natury w wyniku działania boskiej woli lub wpływu jakiego niewidzialnego czynnika oraz jako „zaburzenie” prawa natury.[21] Z tej drugiej de nicji wyprowadził swój słynny argument przeciwko cudom, twierdz c, e skoro nasze do wiadczenie kształtuje nasze rozumienie natury, to dowód za cudem musiałby by wbrew do wiadczeniu (byłby zatem fałszywy, bo według empirystów co jest niezgodne z do wiadczeniem jest fałszywe). Inne argumenty, jakie wymienia przeciwko cudom to: niewiarygodne wiadectwa na ten temat (mała liczba wykształconych, inteligentnych i szanowanych wiadków), ob te wyst powanie cudów w ród narodów prymitywnych i ludzka skłonno do poszukiwania nadzwyczajno ci i cudowno ci, która mo e powodowa łatwowierno . Hume krytycznie odnosił si do mo liwo ci potwierdzenia cudów, ale nie negował ich całkowicie stwierdzaj c na ko cu rozdziału „O cudach”, e wiara daje sił człowiekowi, by wierzy w to, co sprzeciwia si do wiadczeniu.¹⁴ [21, 27]

Całkowicie zanegował mo liwo cudów XVIII-wieczny deizm (J. Toland, B. Franklin). De i ci rozumieli Boga jedynie jako stwórc wiata, który po stworzeniu nie ingeruje ju w jego losy. W naturze nie ma miejsca na dodatkowe ingerencje Boga, bo jej prawa s niezmiennie. Cud byłby niezgodny z rozumem i niewery kowalny do wiadczalnie, a były to podstawowe warunki wiarygodno ci poznania.[29, 11]

I. Kant (1724-1804) analizuj c poj cie cudu jako wydarzenia zawieszaj cego siły natury lub sprzecznego z nimi, stwierdza, e nie mo na dostrzec w naturze działa sprzecznych, ani te zawieszania jej sił, a wszystko dzieje si w ci głym ła cuchu przyczyn. Cud, aby by niezale nym od innych zdarze w przyrodzie, musiałby si dzia w „pustej przestrzeni” i „pustym czasie”, a takie poj cia s kcj . Boga mo na pozna na podstawie prawa moralnego w sumieniu i harmonii wiata, a wiara w cuda jest wiar pró n i wbrew do wiadczeniu.[30]

3.3 Wiek XIX: kult nauki i „wiruj - ce stoliki”, ateizm i Lourdes.

Wiek XIX był z jednej strony wiekiem pozytywizmu, scjentyzmu, mitologizmu biblijnego i ateistycznego materializmu, a drugiej strony okresem popularno ci mesmeryzmu,

14. C.S. Lewis odnosz c si do krytyki danej przez Hume'a zwrócił uwag , e u jej podstaw le y aprioryczne zało enie, e cuda nigdy nie miały miejsca; pisał: „do wiadczenie przeciwko cudom b dzie jednolite, tylko wtedy, je li wiemy, e wszystkie wiadectwa o nich s fałszywe. A wszystkie wiadectwa mog by fałszywe tylko wtedy, je li wiemy, e cuda nie mog si zdarza ; zatem popełniamy w rozumowaniu bł dne koło.” (*Cudy*: p.123)[28]

powstania spirytyzmu, seansów z mediami i wiruj cymi stolikami. Brała w tym udział równie du a cz ówczesnej inteligencji i arystokracji.

W XIX wieku miała poczk tak e seria objawie maryjnych: Pary (1830 – to tak e rok wydania głównego dzieła pozytywistycznego A.Comta), La Salette (1848), Lourdes (1858). Lourdes stało si najwa niejszym w chrze cija stwie celem pielgrzymek chorych, gdzie ci gle notuje si niewyja nione uzdrowienia, a w celu ich stwierdzenia i dokumentowania od ponad 100 lat działa tam Bureau Medical.¹⁵ [31]

F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) podj ł prób pogodzenia nauki i wiary. Uwa ał, e jedyny prawdziwy cud to istnienie wiata, który podtrzymywany jest przez Boga w istnieniu, a pozostałe cuda to tylko religijne nazwy wydarze , z których wiara pozwala wyprowadza tre ci religijne.[11]

Według pozytywizmu wiara w cuda była tylko reliktem po wcze niejszej fazie rozwoju umysłowego ludzko ci – fazie teologicznej, z której ludzko przechodzi w now faz – rozwoju naukowego i społecznego opartego na lozo i pozytywnej odwołuj cej si jedynie do faktów do wiadczalnych.

L. Feuerbach (1804-1872) odrzucał istnienie Boga, a tym samym cuda, uwa aj c zarówno Boga jak i cuda za zobiektywizowan projekcj ludzkich pragnie , np. pragnienia szybkiego powrotu do zdrowia. Krytykował równie deistów za niekonsekwencj w sprawie cudów i Boga, poniewa , według niego, Bóg, który nie mógłby czyni cudów nie byłby Bogiem (gdy to ograniczałoby Jego wszechmoc), za gdyby cuda rzeczywi cie si działały, dowodziłyby istnienia Boga.[33]

D.F. Strauss (1808-1874), rozwijaj c mitologiczn interpretacj Biblii i neguj c bosko Jezusa, jednocze nie podwa ał cuda biblijne, uwa aj c je za mityczne obrazy b d ce wynikiem dzieci cej wiadomo ci gmin pierwotnych i próbował je tłumaczy naturalistycznie.[11]

W XIX wieku działali równie my liciele, którzy bronili mo liwo ci zdarze cudownych. Jedni ukazywali ograniczenia poznawcze metody naukowej oraz niedoskonało ci w naukowym obrazie wiata, a inni próbowali rozpatrywa cud niezale nie od praw przyrody (J. H. Newman kładł nacisk na przyczyn celow a nie sprawcz , a M. Blondel ujmował go jako znak od Boga). Pod koniec XIX wieku o cudzie wypowiedział si równie I Sobór Watyka ski Ko cioła Katolickiego (1869-1870), który pot pił twierdzenia o niemo liwo ci czynienia cudów przez Boga.¹⁶ [11, 13]

15. Spo ród ok. 7000 niewyja nionych uzdrowie zgłoszonych w ci gu ponad 100 lat w Biurze Medycznym, Ko cioł Katolicki uznał o cjalnie 68. Lista ta dost pna jest na o cjalnej stronie sanktuarium (www.lourdes-france.org/upload/pdf/gb_guerisons.pdf, 2009-08-30). Lourdes wzbudzało ró ne reakcje w ród naukowców XIX i XX wieku. Wielu próbowało je ignorowa , niektórzy ostro krytykowali i próbowali szuka naturalistycznych wyja nie (np. J.M. Charcot (1825-1893), wybitny francuski neurolog XIX wieku, uwa ał, e uzdrowienia w Lourdes s wynikiem sugestii, ale ani razu nie był w Lourdes), a byli i tacy, którzy uznawali jego tajemniczo .[31] A. Carrel (1873-1944), noblista (1912) z dziedziny medycyny, był wiadkiem nagłego i niewyja nionego uzdrowienia chorej, której jeszcze jako młody lekarz towarzyszył w pielgrzymce do Lourdes, re eksje z tej podró y zawarł w wydanej po miertnie ksi ce pt. *Voyage to Lourdes*. [32]

16. "Je li ktokolwiek mówi, e cuda s niemo liwe, i e wszystkie wiadec twa o nich, nawet te zawarte w Pi mie wi tym s zbiorze nieistotnych ba ni i mitów; lub, e cuda nie mog by nigdy z pewno ci poznane, i e boskie pochodzenie religii chrze cija skiej nie mo e by przez nie potwierdzone: niech b dzie wykl ty" (tłumaczenie własne z tekstu angielskiego). (Canons 3.4 of Dogmatic Constitution „Dei Filius” on the Catholic Faith. First Vatican Council 1870. www.ewtn.com/library/COUNCILS/V1.HTM, 2009-08-30).

4. WIEK XX: REWOLUCJA KWANTOWA I ZNAKOWE UJ CIE CUDU.

Rewolucja kwantowa w zyce w I połowie XX wieku spowodowała, e niektórzy przedstawiciele nauk przyrodniczych i teologowie zacz li wskazywa , e probabilistyczne i statystyczne prawa zyki nie wykluczaj cudu, który b dzie po prostu statystycznie bardzo rzadkim zjawiskiem i nie da si go ani potwierdzi ani wykluczy metodami współczesnej nauki (P. Jordan, H. Dolch). Inni jednak uwa ali, e mimo wszystko ł a cuch przyczyn w przyrodzie nie dopuszcza mo liwo ci cudu poj tego jako ingerencja przyczyny ponadnaturalnej w natur i mo e by on tylko wewn trznym prze yciem człowieka (R. Bultmann, M. Planck).[11, 34]

W pierwszej połowie XX wieku C.S. Pierce a potem A.N. Whitehead stworzyli lozo czne podstawy do rozumienia natury i jej praw w sposób niezdeterminowany, a wiata jako bytu kreatywnego i rozwijaj cego si . W dynamicznym i niezdeterminowanym wiecie zdarzenia nazywane cudownymi nie musz by poj mowane jako zaburzenie niezmiennych praw natury (niektórzy wskazuj nawet, e jest to poj cie sprzeczne¹⁷), ale mog by zarówno znakiem Boga jak i manifestacj twórczych sił natury. Współcze nie dyskusj o cudach podejmuj przedstawiciele zarówno lozo i procesualnej (C. Hartshorn) jak i analitycznej (R. Swinburn). Ich analizy wskazuj , e odrzucenie mo liwo ci cudu wyływa bardziej z pewnych zało e meta zycznych, ni danych naukowych.[35, 36, 37]

Rozwój nurtów lozo cznych nastawionych antropologicznie (egzystencjalizm, fenomenologia, a potem personalizm) spowodował równie zmiany w podej ciu teologicznym. Wielu teologów protestanckich i katolickich (zwłaszcza po Soborze Watyka skim II: 1962-1965) zacz ł rozwija interpretacj cudu jako znaku. Wedle tej koncepcji istota cudu le y w przesłaniu skierowanym od Boga do człowieka, a nie w elemencie empirycznym, który jest tylko no nikiem tej tre ci. Dzi ki wierze mo na rozpozna i wła ciwie odpowiedzie na cud-znak, natomiast dla niewierz cego b dzie to tylko rzadkie i niewyja nione zjawisko.[13, 39] Koncepcja ta dopuszcza wiele interpretacji. Rozumienie cudu jako znaku (czy gestu) Boga podziela równie L. Wittgenstein.[40]

We współczesnej dyskusji na temat cudów głos zabieraj nie tylko teolodzy i lozofowie, ale tak e przyrodnicy [41, 42] i parapsycholodzy.[43]

Pomimo wielu argumentów krytycznych, wiar w cuda nadal podziela du a cz współczesnych społecze stw zachodnich (równie lekarze).¹⁸ Kult o. Pio – naj-

17. A. McKinnon twierdzi, e „koncepcja cudu rozumiana jako zaburzenie prawa natury jest wewn trznie sprzeczna. Prawo natury jest po prostu aktualnym biegiem wydarze , zatem nie mo e by aktualnego wydarzenia, które zawieszaloby aktualny bieg wydarze . Je li kto chce podtrzymwa historyczno (realno) wydarzenia, które zaburza przyj te prawo natury, to musi przyzna , e domniemane prawo natury jest bł dne. [38, 37]

18. Je li wierzy wynikom ankiety przeprowadzonej przez HCD Research and the Louis Finkelstein Institute for Religious and Social Studies of e Jewish eological Seminary in New York City (2004), to 73% lekarzy ameryka skich wierzy w mo liwo cudów (Kirschenbaum S. Science or miracle. <http://www.jtsa.edu/about/communications/press/20042005/20041221.shtml>, 2007-03-04). Trudno jednak powiedzie jak respondenci rozumieli cud, poniewa w badaniach nie zde niowano tego poj cia. W badaniach przeprowadzonych w Polsce w ród lekarzy i studentów medycyny, w których cud zde niowano w pytaniu jako zjawisko nadnaturalne, którego pochodzenie przypisuje si bezpo redniej ingerencji Boga, stwierdzono podobny odsetek (ok. 70%) wierzcych w cuda.[45, 46]

bardziej znanego współczesnego cudotwórcy i stygmatyka rozwija się dynamicznie w krajach katolickich. Do Medjugorje w Bośni i Hercegowinie pielgrzymują tysiące ludzi, którzy wierzą, że nadal trwają tam objawienia Maryi. W Lourdes ostatnio szczególnie uznany przypadek uzdrowienia miał miejsce w 2005 roku, a Watykańska Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w latach 1983-2004 ogłosiła 347 dekretów o cudzie.[44]

Wiara w tajemnicze siły, które mogą wpływać na ludzkie zdrowie i życie jest tak obecna w popularnej literaturze z kręgu New Age, która odwołuje się do potęgi umysłu (healing-mind), energii kosmicznej i innych niedostępnych nauce sił.

PODSUMOWANIE

Wiara w cuda była zawsze obecna w kulturze i myśli zachodniej. Była to wiara żywa, która obejmowała nie tylko cuda z przeszłości, ale również niektóre wydarzenia dziejące się w danej epoce. Odmienne ujęcia cudów wynikały z różnic w rozumieniu natury i Boga. Z tych różnic wynikało również sceptyczne lub otwarte stanowisko wobec cudów: kiedy natura była rozumiana jako zdeterminowany system twardej przyrody a Boga nie było albo był daleki, to nie było miejsca na cuda. Jeżeli natomiast relatywizowało się rozumienie praw natury, a Bóg był pojęty jako byt transcendentny (wydaje się, że bez pojęcia Boga jako bytu przekraczającego wieść nie można sensownie mówić o cudach), ale czuwający nad światem i uciążliwy człowiekowi, to wzrastała wiara w cuda. Istotną rolę odgrywały również poglądy na temat roli wiary w poznaniu cudu i wiarygodności wiadomości o nim. Wiekami teoretycznych sporów wokół możliwości cudów odnosiła do cudów rozumianych jako zdarzenie pozostające w opozycji do praw przyrody (wydarzenie *contra naturam*). Pojmowanie ich w inny sposób (np. jako znak, jako manifestacja sił natury z Boga polecenia lub subiektywne przeżycie) nie powodowało tylu konfliktów.

Wiele pytań nadal pozostaje otwartych: Czy cud jest wynikiem ograniczonego naszego poznania czy znakiem innej rzeczywistości? Czy wiara stwarza cud czy też pozwala tylko na jego dostrzeżenie? Co wpływa na to, że jedni doświadczają uzdrowienia, a inni nie? Dla chorych ważniejsze jest jednak pytanie o to, jak do wiadczy cudu, aby odzyskać zdrowie, gdy medycyna już nie pomaga. Dlatego wierzą, modlą się i pielgrzymują.

Przypisy

1. Blackburn S. Oksfordzki słownik języka polskiego. Warszawa, 2004.
2. Stanford encyclopedia of philosophy / ed. Edward N. Zalta. www.plato.stanford.edu/entries/miracles/
3. Cotter W. Miracles in Greco-Roman antiquity. A sourcebook. London, ROUTLEDGE Taylor & Francis Group, 1999.
4. MacDonald A.H. Herodotus on the Miraculous. in: Moule CFD [ed.]: Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965, pp.81-92.
5. Sextus Empiricus. Against the Professors. London, Hainemann, 1949.
6. Philostratus. The life of Apollonius of Tyana. London, Hainemann, 1912.
7. Kee H. Miracle in the Early Christian World: A study in Socio-historical Method. New Haven and London, Yale University Press, 1983.
8. Lindars B. Elijah, Elisha and the Gospel Miracles. in: Moule CFD

- [ed.]: Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965, pp.61-80.
9. Moule C.F.D. The vocabulary of miracle. in: Moule CFD [ed.]: Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965. pp. 235-238.
10. Ross J.P. Some Notes on Miracle in the Old Testament. in: Moule CFD [ed.]: Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London: A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965, pp.43-60.
11. Brown C. Miracles and the critical mind. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
12. Lampe G.W.H. Miracles and early christian apologetics. in: Moule CFD [ed.]: Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965, pp.203-218.
13. Rusecki M. Cud w chrześcijaństwie. Lublin, TN KUL, 1996.
14. Augustyn z Hippony. De utilitate credendi. (16, 33); w: Augustyn z Hippony. Pisma przeciw Manichejczykom: O powrocie wiary – o dwóch duszach. Tłum. Sulowski J., ATK, Warszawa, 1990.
15. Langermann Y.T. Maimonides and miracles: the growth of a (dis)belief. Jewish History 2004;18:147-172.
16. Tomasz z Akwinu. Summa Contra Gentiles. tłum. Włodek Z., Zega W., W Drodze, Poznań, 2003.
17. Bloch M. Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii; przeł. Kłoczowski J.M., Volumen: Bellona, Warszawa, 1998.
18. Estella Zalaya E. El Milagro de Calanda. Estudio historico critico. Zaragoza, 1951.
19. Sureña Blanes F. El Milagro. Exclusivas editorial voluntad. Madrid, SA, 1928.
20. Hume D. Badania dotyczące rozumu ludzkiego. Zielona Sowa, Kraków, 2004.
21. Messori V. Cud. tłum. Zasiura W., Księgarnia w Jacka, Katowice, 2000.
22. Pascal B. Myśli. tłum. Głębski (Boy) T., De Agostini: Altaya, Warszawa, 2001.
23. Spinoza B. Traktat teologiczno-polityczny. W: Traktaty, tł. Halpern-Mylicki I. Antyk, Kety, 2003.
24. Lock J. An Essay concerning human understanding. Oxford, Clarendon Press, 1967.
25. Lock J. The reasonableness of Christianity with a Discourse of Miracles and part of A Lord Letter Concerning Toleration. London, A&C Black, 1958.
26. Hesse M. Miracles and the laws of nature. in: Moule CFD [ed.], Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history. London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1965, pp.33-42.
27. Lewis C.S. Cudy. Wprowadzenie ogólne. PAX, Warszawa, 1958.
28. Toland J. Christianity not Mysterious. New York, Garland Pub, 1978.
29. Kant I. Religia w obrębie samego rozumu, tł. Bobko A., Homini, Kraków, 2007.
30. Bon H, Leuret F. Las curaciones milagrosas modernas. Madrid, Ediciones Fax, 1953.
31. Carrell A. Voyage to Lourdes, New York, Harper, 1950.
32. Feuerbach L. O istocie chrześcijaństwa, przeł. Adam Landmann, Warszawa, 1959.
33. Anderwald A. Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu. Opole, WTUO, 1997.
34. Hartshorne R. A Reply to My Critics. in: L.E. Hahn [ed.]: The Philosophy of Charles Hartshorne. La Salle, Open Court, 1991, pp. 569-731.
35. Swinburne R. The Concept of Miracle. New York, St.Martin's Press, 1970.
36. Stempsey W.E. Miracles and the limits of medical knowledge. Medical Health Care Philosophy 2002;5(1):1-9.
37. McKinnon A. "Miracle" and "Paradox", American Philosophical Quarterly 1967;4:308-314.
38. Berger K. Czy wolno wierzyć w cuda. W Drodze, Poznań, 1999.
39. Wittgenstein L. Culture and Value. Chicago, University of Chicago Press, 1980.
40. Berry R.J. What to believe about miracles. Nature 1986;322:321-322.
41. Berry R.J., Bóg i biolog. Wiara a nauki przyrodnicze. WAM, Kraków, 2005.
42. Nickell J. Looking for miracle. New York, Prometheus Books, 1993.
43. Bar W., Blicharz D. Charakterystyka cudów do beatyfikacji i kanonizacji uznanych po reformie prawa kanonizacyjnego w 1983 roku. w: Bar W. Cuda w sprawach kanonizacyjnych. Lublin, WDS, 2006.
44. Pawlikowski J, Sak J, Marczewski K. The belief in miracles among students of medicine. Ann UMCS Sect.D Med. 2006;61(1):373-379.
45. Pawlikowski J, Monist M, Sak J, Przygoda-Dreher A, Marczewski K. Medical students' opinion on the religious beliefs in professional doctors' work. Ann UMCS Sect.D Med. 2006;61(1):380-388.