

Ks. Andriy Pal’chyk – Ukraina

TEORIE CUDU W MYŚLI ROSYJSKIEJ XX WIEKU

Próbując przeprowadzić analizę obszernej literatury na temat cudu, nie można nie zauważyć, że poważna jej część jest autorstwa teologów polskich. W pracach E. Kopia, M. Ruseckiego, J. Kudasiewicza, H. Seweryniaka i innych została opracowana wielka ilość zagadnień związanych z pojęciem, biblijnym rozumieniem, jak również z wieloma koncepcjami teologicznymi cudu, które powstawały w ciągu dziejów chrześcijańskiej myśli religijnej. W sposób szczególny należy docenić znaczenie, jakie posiada praca teologów polskich w badaniu współczesnej transformacji pojęcia cudu, w dostrzeganiu nowych tendencji i perspektyw. Wydaje się słusznym kontynuować rozpoczętą pracę, pogłębiając niektóre podjęte kwestie i stawiając nowe pytania. W tym konieczną sprawą jest zapoznanie się z takimi teoriami cudu, które do tej pory nie zostały w pełni przeanalizowane.

W niniejszym artykule autor pragnie przedstawić refleksję nad zagadnieniem cudu, która powstała w myśli rosyjskiej w ciągu XX wieku¹. Historyczne procesy i wydarzenia, jakie miały miejsce w tym okresie, bezpośrednio wpłynęły na jej rozwój. Tradycja prawosławna wraz z panującą przez dziesiątki lat ideologią ateistyczną w znacznym stopniu ustaliły charakter rozważań nad problematyką cudu, chociaż nie brakowało także idei oryginalnych i kontrowersyjnych, reprezentowanych zwłaszcza przez filozofów religijnych.

Cud a rosyjska filozofia religijna

Przez długi okres dziejów europejskiej filozofii nowożytnej problem cudu często sprowadzał się do krytyki scholastycznych koncepcji na tle konfrontacji teologii z nauką. Razem z tym odczuwalny był brak nowych idei i nowej

¹ Autor nie pretenduje do omówienia całego bogactwa myśli rosyjskiej na temat cudu, lecz chce pokazać pewne punkty orientacyjne dla dalszych badań nad tym zagadnieniem.

metodologii, które mogłyby się przysłużyć jako poważna alternatywa do już istniejących teorii. Taka alternatywa – jak pisze K. Jermoszyna – stała się możliwa w myśli rosyjskiej, której przedstawiciele podjęli zadanie zbliżyć i połączyć świat racjonalności ze światem wiary².

Próbie syntezy światów wiary i rozumu podejmowali tacy rosyjscy filozofowie, jak M. Bierdiajew, L. Szestow, S. Frank, A. Losiew, dzięki którym cud jako kategoria filozofii był dowartościowany w myśli współczesnej. Już w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* F. M. Dostojewskiego cud został przedstawiony nie jako „dowód wiary”, ponieważ wiara budowana na cudzie byłaby niewolnictwem. „Specyficznie rosyjskim staje się doświadczenie cudu jako wewnętrznego, intymno-osobistego wydarzenia, które rodzi się w milczeniu, w akcie wolnej wiary”³.

Jedną z najbardziej oryginalnych teorii cudu zbudował wybitny rosyjski filolog i filozof Aleksy Łosiew (1893–1988)⁴. Kwestię cudu rozpatruje on w kontekście własnej refleksji nad zagadnieniem mitu. Człowieka, który jest nosicielem świadomości mitycznej i przeżywa cud, nazywa „podmiotem mitycznym”⁵.

W poszukiwaniu drogi, która prowadzi do właściwego rozumienia cudu, A. Łosiew najpierw wyjaśnia intencje przyświecające jego refleksji nad zagadnieniem cudu: „chcę wyjaśnić samo pojęcie, nie broniąc ani nie negując go”. Filozof także zarzuca współczesnym mu apologetom zachwycenie się pozytywizmem i postępem w nauce, naiwne pragnienie pojednania nauki z religią. Tak samo – jego zdaniem – nie wypada szukać pomocy wśród etnografów i filozofów. Jeżeli dla pierwszych kwestia cudu jest wystarczająco klarowna i zrozumiała, to dla drugich nie stanowi ona poważnego problemu, któremu wypada poświęcić więcej uwagi. Po stwierdzeniu wielkich luk we współczesnej mu nauce Łosiew podejmuje próbę stworzenia własnej pozytywnej teorii cudu, poprzedzając ją odrzuceniem najbardziej znanych i niewłaściwych, według niego, teorii.

Swoją refleksję rosyjski filozof rozpoczyna od krytyki tradycyjnej opinii o cudzie jako szczególnej interwencji siły wyższej. Jak już było zaznaczone, Łosiew interesuje się wyłącznie podmiotem mitycznym, dlatego chodzi mu przede wszystkim o istotę cudu z punktu widzenia świadomości mitycznej.

² Por. K. A. Ермошина, *Чудо как категория русской философии*, w: „Выпуск”, 20 (2009), s. 203–204.

³ Tamże, s. 204.

⁴ Swoje rozważania nad zagadnieniem cudu Łosiew przedstawia w książce *Dialektyka mitu* (1927), w której otwarcie odrzuca światopogląd materialistyczny i twierdzi, że marksizm nie jest metodą naukową. Wydanie tej pracy było jednym z powodów aresztowania filozofa i późniejszego skazania go na zesłanie. Por. A. A. Тахо-Годи, *Философ все хочет понимать*, w: А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, Москва 2008.

⁵ А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, dz. cyt., s. 201.

Otóż dla mitu, twierdzi Łosiew, cud jest interwencją sił wyższych. Ale taka pozornie jasna i pozytywna odpowiedź prowadzi nas do nowych, skomplikowanych kwestii. Po pierwsze, dla świadomości mitycznej realność pozbawiona interwencji sił wyższych jako taka nie istnieje. „Cud dzieje się w sposób ciągły i nie ma w ogóle niczego niecudownego”. Cudownym, z punktu widzenia mitologii chrześcijańskiej, Łosiew nazywa stworzenie świata, zbawienie, narodzenie, życie i śmierć człowieka itd. Stąd wynika pytanie: czy w tym wypadku można cokolwiek w życiu człowieka nazwać „nie-cudem”? W odpowiedzi wydaje się słusznym, że definicja cudu jako interwencji sił wyższych staje się niewłaściwa⁶.

Następną kontestowaną przez Łosiewa tezę jest twierdzenie o naruszeniu w cudzie praw przyrody i przełom w ogólnym procesie mechanistycznego wszechświata⁷. Również i takie twierdzenie, które może występować łącznie z pierwszym, będąc jego dopełnieniem (cud jako interwencja sił wyższych naruszających prawa przyrody), nie wytrzymuje krytyki, ponieważ sprzeciwia się fenomenologii cudu. Myśliciel całkowicie podważa tradycyjne traktowanie cudu i podaje dość paradoksalny wniosek: cudem jest nie naruszenie praw natury, ale raczej ich „ustanowienie i uzasadnienie, refleksja nad nimi”⁸.

Łosiew odrzuca łączenie pojęcia cudu z prawami przyrody i to z kilku powodów. Przede wszystkim już najbardziej prymitywna świadomość ma do czynienia z pojęciem cudu, nie posiadając przy tym żadnych wyobrażeń o prawach natury. Jeżeli nawet powołamy się na nowoczesne teorie, w których pojęcie praw natury było szeroko rozwinięte, też nie unikniemy poważnych trudności. Otóż filozof stwierdza, że same te prawa nie stanowią dla nauki znaczenia absolutnego, gdyż „ubóstwienie zasad i hipotez też jest mitem, jak również i wiara we wszechmoc nauki stanowi jedną z form świadomości mitycznej”. Prawa przyrody z punktu widzenia takiej świadomości są przejawami sił wyższych, są tylko formułą, która nie wyjaśnia ani początku świata, ani jego celu i końca. Wreszcie tradycyjne teorie cudu jako naruszenia praw natury myślą „cudowność jako taką” z naukowym tłumaczeniem cudu: „cud jest albo naruszeniem praw przyrody, albo jest niczym w ogóle”. Mówiąc inaczej, albo cudu nie można wytłumaczyć dzięki istniejącym prawom przyrody

⁶ Por. A. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, dz. cyt., s. 201–202.

⁷ Punktem wyjściowym w polemice z przedstawicielami tego rodzaju myślenia dla Łosiewa stała definicja cudu Teofana z Kronsztadu: „Cudem chrześcijańskim jest widzialne, przerażające, nadprzyrodzone zjawisko (w świecie fizycznym, w cielesnej i duchowej naturze człowieka, w dziejach narodów), uczynione przez osobowego, żywego Boga dla osiągnięcia w człowieku religijno-moralnej doskonałości”. Taką definicję Łosiew uważa za niezbyt ciekawą i źle przemyślaną. Por. A. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, dz. cyt., s. 209.

⁸ A. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, dz. cyt., s. 202–203.

(w tym wypadku potwierdza się cud), albo takie wytłumaczenie jest możliwe, co świadczy, że cud nie zaistniał. Podobne myślenie, właściwe starej racjonalistycznej metafizyce, skupia uwagę na prawidłowościach mechanistycznych, natomiast nie ujmuje cudu jako zjawiska „absolutnie realnego”, aktualnego tu i teraz. W tym miejscu Łosiew ostatecznie odrzuca wartość kategorii prawa natury w pojęciu cudu. Prawo natury niczego nam nie mówi o realności cudu, który jest przede wszystkim realnością społeczną i historyczną⁹.

Kategoria mitu służy w teorii Łosiewa jako klucz dla zrozumienia natury cudu. To właśnie mit mówi o absolutnej realności aktualnego zjawiska, jego początku i końcu w czasie i przestrzeni. Tu Łosiew wprowadza kategorię osoby jako urzeczywistnionej inteligencji. Taka inteligencja utożsamia się z mitem, sensem osoby. Przez powyższe rozważania filozof prowadzi nas do ścisłej definicji cudu: „zbieżność toczącej się w sposób wypadkowy historii osoby z jej [tzn. tej osoby] zadaniem idealnym jest cudem”¹⁰. Innymi słowy, „o cudzie według Łosiewa można mówić wtedy, gdy toczące się wydarzenia można interpretować jako zbiegające się z pewnym idealnym schematem, mającym dla osoby poważny charakter wartościowy. Cud widzimy wówczas, kiedy dostrzegamy, że fakty układają się w ten schemat”¹¹.

Inaczej rozumiał problematykę cudu W. Rozanow (1856–1919)¹², który w ogóle pomija kwestię interwencji Boga jako przyczyny zdarzeń cudownych. Refleksja Rozanowa wchodzi w konflikt z teorią Łosiewa w dwóch zasadniczych punktach: dla niego naruszenie praw przyrody w definicji cudu jest czymś koniecznym, przy czym cudowny charakter wydarzenia dotyczy nie ogólnej oceny wszystkich okoliczności zachodzących w wydarzeniu, ale tylko jednego „nieprawego” czy „nadprzyrodzonego” faktu, który pociąga za sobą cały anormalny bieg wydarzeń¹³.

W opozycji do teorii cudu Łosiewa był również o. Paweł Florenski (1882–1937). W artykule *Przesąd a cud*¹⁴ twierdzi on, że cudem można nazwać każdy fakt rzeczywistości, a nawet cały świat, jeżeli rozpatrujemy go jako

⁹ Por. А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, dz. cyt., s. 203–206.

¹⁰ Tamże, s. 222.

¹¹ К. Фрумкин, *Теории чуда в эпоху науки*, tnu.podelise.ru/docs/index-366722.html.

¹² Jak pisze K. Frumkin, po przeczytaniu artykułu Rozanowa *Cudowne w życiu i historii* (1901) narzuca się myśl, że jej autor już zapoznał się z *Dialektyką mitu* Łosiewa, napisaną ponad dwadzieścia lat później, i umyślnie wchodzi z nim w polemikę. Por. К. Фрумкин, *Теории чуда в эпоху науки*, tnu.podelise.ru/docs/index-366722.html.

¹³ Por. К. Фрумкин, *Теории чуда в эпоху науки*, tnu.podelise.ru/docs/index-366722.html.

¹⁴ Artykuł został opublikowany w czasopiśmie „Nowyj put” w 1903 r. Młody Florenski, zwalczając modną w tym czasie teorię i praktykę okultyzmu, przypomina o tradycyjnym prawosławnym ujęciu stworzenia jako dzieła Bożej dobroci.

dobro, które pochodzi od Boga. Przeciwnieństwem wiary w cuda jest przesąd, zabobon, gdzie fakty rzeczywistości odbierane są jako szkodliwe i pochodzące od diabła. K. Frumkin zwraca uwagę na to, że Florenski wskazuje nie na nadprzyrodzone, lecz na wszystkie fakty rzeczywistości. Stąd narzuca się myśl, że dla o. Pawła cud i zabobon stanowią jedynie możliwe alternatywy objaśnienia tych samych wydarzeń, co z kolei oznacza subiektywny charakter rozeznania cudu¹⁵.

Refleksja dwóch innych przedstawicieli rosyjskiej myśli religijnej, L. Szesztowa i M. Bierdiajewa, opiera się na pojęciu swobody i tym samym zwalcza racjonalistyczne rozumienie cudu. „Tylko niczym nieuzasadniona wiara, będąca «apoteozą bezpodstawności» (Szesztow), może zrodzić cud”¹⁶. Ścisły związek między swobodą i cudem polega na tym, że w przestrzeni swobody, wolności i czarów wszystko staje się możliwe, a człowiek odbiera świat takim, jakim on mu się jawi. Z jednej strony swoboda pozwala osobie wstrzymać się od interpretacji świata zgodnie z zasadami rozumu, a z drugiej może go przestraszyć brakiem jasnych i pewnych punktów orientacyjnych. Sens cudu polega właśnie na tym, aby mieć odwagę ostać się w tym chaosie, wytrwać w otrzymanej swobodzie, wyjść naprzeciwko konieczności¹⁷.

W ten sposób określa się antropologiczna orientacja myśli Szesztowa i Bierdiajewa: „Człowiek sam wybiera, w jaki świat wchodzi – w świat, gdzie cud jest możliwy, albo w świat kierowany przez prawa logiki”¹⁸. Aby cud stał się realnością, trzeba zrozumieć, że

nie ma nic niemożliwego, że cokolwiek może powstać z czegokolwiek, i nawet samo prawo niesprzeczności, które było uważane przez Arystotelesa za najbardziej niezachwianą zasadę, zaczyna się chwiać, otwierając przed przestraszonym duchem ludzkim królestwo niczym nie powstrzymanej dowolności¹⁹.

Tak zrozumiana filozofia cudu daje możliwość wyjścia poza statyczny, raz na zawsze ustalony porządek świata. Cud staje się charakterystyką prawdziwej ludzkiej egzystencji, sposobem interpretacji zjawisk świata przez istotę wolną. Wydaje się ciekawą myśl Jermoszyny o tym, że Szesztowowi i Bierdiajewowi udało się zbudować filozofię cudu aktualną zarówno dla wierzących, jak i ateistów: „Mówiąc o cudzie, niekoniecznie trzeba mówić o Bogu, albowiem cudem może być zjawisko na pierwszy rzut oka najbardziej zwykle, pochodzące od drugiego człowieka, rzeczy lub zbiegu wydarzeń”²⁰.

¹⁵ Por. П. А. Флоренский, *Сочинения*: в 4, т. 1, Москва 1996, s. 44–70.

¹⁶ К. А. Ермошина, *Чудо как категория русской философии*, s. 204.

¹⁷ Por. tamże, s. 204.

¹⁸ Tamże, s. 204–205.

¹⁹ Л. Шестов, *Афины и Иерусалим*, Санкт Петербург 2001, s. 58.

²⁰ К. А. Ермошина, dz. cyt., s. 205–206.

Cud w ujęciu ateistycznym

W okresie sowieckim najważniejszym opracowaniem dotyczącym teologii cudu jest monografia G. A. Gabińskiego *Teologia a cud. Krytyka koncepcji teologicznych*²¹. Praca napisana z punktu widzenia filozofii dialektycznego materializmu, ma charakter popularnonaukowy. Jak zaznacza sam autor, „przedmiotem krytyki jest teologia fundamentalna (apologetyka). Krytyka apologetyki chrześcijańskiej koncentruje się na teologicznej doktrynie o cudzie. To pozwala przeprowadzić krytyczną analizę, a jednocześnie głębiej zbadać cechy nowoczesnej teologii w jej całości”²². W swojej książce autor próbuje omówić poglądy teologiczne „ideologów kościelnych” prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu.

Po analizie stanu współczesnej teologii chrześcijańskiej z punktu widzenia „naukowego ateizmu” Gabiński przechodzi do kwestii cudów. Małe historyczne wprowadzenie do tematu ogranicza się do przedstawienia krytycznych teorii antycznych pisarzy (Lukian, Celsus), przedstawicieli nowoczesnego racjonalizmu (Hobbes i Spinoza), Hume’a i Leibniza, Voltaire’a, materialistycznego ateizmu oświecenia (Diderot, P. Holbach i Helvetius), krytyki biblijnej (Strauss i Bauer), jak również idei Ludwiga Feuerbacha i innych myślicieli²³.

Autor monografii chce pokazać, w jaki sposób chrześcijańscy teologowie we współczesnych im warunkach próbują uratować kościelną doktrynę o cudzie (zwłaszcza takich jego cech, jak nadprzyrodzoność i zbawienny charakter) i pogodzić ją z nauką. Według niego taka próba była spowodowana kryzysem światopoglądu religijnego i tradycyjnej teologii chrześcijańskiej. W swojej analizie radziecki filozof nie podaje własnej klarownej definicji cudu, w wyniku czego termin ten jest stosowany do szerokiego zakresu zjawisk religijnych, takich jak sakramenty i egzorcyzmy. Autor monografii przedstawia kilka problemów związanych z tematem: wiara w cuda a nauka, terminologia teologiczna, logika teologii, psychologiczne, epistemologiczne i społeczne aspekty doktryny o cudzie, odzwierciedlenie wiary w cuda w sztuce religijnej.

²¹ Ten radziecki filozof jest autorem kilku monografii i wielu artykułów związanych z krytyką światopoglądu religijnego, apologetyki chrześcijańskiej i wiary w cuda. Wśród najważniejszych prac należy wymienić: *Верую, потому что нелепо. Логика против религии*, Москва 1963; *Критика христианской апологетики*, 1967; *В поисках чуда*, Москва 1979; *Божественное откровение и человеческое познание*, Москва 1989.

²² Г. А. Габинский, *Теология и чудо. Критика богословских концепций*, Москва 1978, s. 8.

²³ См. Г. А. Габинский, *Теология и чудо...*, dz. cyt., s. 48.

Teologia a cud Gabinskiego jest śmiałą próbą wykorzystania metody porównawczej w religioznawstwie, ale została ona przeprowadzona kosztem głębszej analizy współczesnej katolickiej teologii cudu. Autor nie zauważył osiągnięć biblistyki katolickiej w XX wieku, współczesnego spojrzenia na cud jako znak oraz krytyki przyrodniczej i filozoficznej koncepcji cudu przez teologów katolickich.

Przedstawiając współczesne rozumienie cudu w teologii katolickiej, Gabinski często powołuje się na dokumenty I Soboru Watykańskiego, który w 1870 r. sformułował oficjalne stanowisko w doktrynie cudu jako zewnętrznego argumentu wiary i pewnego znaku Objawienia. Doktryna Kościoła katolickiego o cudzie, zdaniem Gabinskiego, ma szczególną wartość w związku z takim „sprawdzonym sposobem oddziaływania na masę”, jak praktyka kanonizacji. Rzeczywistość cudów, będących niezbędnym argumentem na korzyść świętości osoby, ma być udowodniona. Przykładem tego rodzaju cudownego zjawiska, którego świadkiem stał się papież Pius XII, jest w monografii poświadczony przez ekspertów „cud słońca” wraz z objawieniem się Matki Bożej w 1949 r. W podanym fakcie Gabinski widzi bezpośredni związek między dowodami na korzyść cudu i przygotowaniem kanonizacji papieża. W tym celu „szeroka propaganda” cudów uzdrowienia w Lourdes i Fatimy, zdaniem autora, ma służyć wzmocnieniu autorytetu Kościoła wśród wierzących²⁴.

Doktrynę katolicką o cudzie Gabinski przeciwstawia irracjonalistycznym tendencjom w protestantyzmie: w myśli katolickiej wyraźnie widać wyższość zjawiska cudu nad zwyczajnymi, naturalnymi zjawiskami, podkreśla się jego nadprzyrodzony charakter. Autor przytacza opinię Karla Rahnera, który próbuje wyjaśnić cud za pomocą tomistycznej stopniowej teorii struktury rzeczywistości, powołuje się na M. Blondela w związku z jego teorią cudu jako analogii (lub niedoskonałego modelu) rzeczywistości nadprzyrodzonej, na myśl Le Roya o cudzie jako „skoku” w procesie normalnego rozwoju²⁵. Jednocześnie radziecki religioznawca wskazuje na pewną zbieżność katolickiej doktryny o cudzie z protestancką perspektywą antropologiczną (K. Rahner, M. Blondel, R. Guardini, A. Anvander i in.), co świadczy o „zasadniczej spójności światopoglądowych zasad różnych kierunków chrześcijaństwa, a także podobieństwie ich pozycji w dzisiejszym społeczeństwie”²⁶.

Dla Gabinskiego cud religijny jest mistyfikacją i to w podwójnym sensie. Po pierwsze w kategorii cudu mistyfikacji poddaje się wyprowadzone pierwotnie z rzeczywistości pojęcie mocy, potęgi i siły. W wyniku trwałych i wielokrotnych aktów abstrakcji doświadczenie siły fizycznej przekształciło się w wiarę w cud jako przejaw mocy Bóstwa. Po drugie, w pojęciu cudu widzimy

²⁴ Por. Г. А. Габинский, *Теология и чудо...*, dz. cyt., s. 70–71.

²⁵ Por. tamże, s. 86–88.

²⁶ Г. А. Габинский, *Теология и чудо...*, dz. cyt., s. 90.

mystyfikację wypadku, przede wszystkim dotyczącą ludzkiego losu. „Zależność życia człowieka od mnóstwa nieoczekiwanych i dlatego tajemniczych wypadków, (...) zbiegu rzadkich okoliczności itp., poddając się mistycznej hiperbolizacji, krystalizuje się w pojęcie cudu”²⁷.

Od strony logiki kategoria cudu jest niczym innym jak konkretyzacją idei Bożej wszechmocy: „dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych”. Gabinski odrzuca apologetyczną wartość cudów, za pomocą których potwierdza się naukę chrześcijańską, widząc w takim rozumowaniu podwójny „chwyt”: cuda podaje się za fakty całkowicie niepodważalne i znane, a zarazem porównuje się je z tym, z czym nie mają one nic wspólnego, czyli z rzeczywistością naturalną. Oprócz tego w pojęciu cudu istnieje tautologia i błędne koło: „istnienie siły wyższej jako źródła objawienia udowadnia się cudami, a cuda, z kolei, są wyjaśniane dzięki istnieniu siły wyższej”. Podobnie jak i inne pojęcia religijne, cud dla Gabinskiego sprowadza się do iluzorycznych kompensacji luk w wiedzy pozytywnej, odnalezieniem sensu tam, gdzie jest tylko „szum”, w którym naprawdę zawiera się informacja nie o rzeczywistości obiektywnej, lecz o stanie świadomości religijnej²⁸.

Analiza psychologii cudu Gabinskiego jest komentarzem do myśli Feuerbacha. Na płaszczyźnie psychologicznej cud to mistyfikacja pragnienia i sposobu jego urzeczywistnienia, pochodząca z uświadomienia bezradności wobec zaistniałych okoliczności. Wiara w cuda jest również mistyfikacją zdziwienia. Twierdząc, że specyficznie religijnych uczuć jako takich nie ma (człowiek tylko przenosi zwykle ludzkie uczucia na przedmioty fantastyczne), brak wystarczającej informacji o tym czy innym zjawisku przyciąga uwagę podmiotu²⁹.

Jeżeli w psychologii cudu Gabinski korzysta z dorobku Feuerbacha, to społeczny aspekt cudu występuje przez pryzmat myśli K. Marksa. W kategorii cudu – jak pisze radziecki autor – wyraża się bezsilność eksploatowanych mas wobec walki z klasą wyzyskującą. W takim rozumieniu kategoria cudu jawi się jako kompensacja „gnębiącej człowieka społecznej konieczności, która w sposób nieunikniony skazuje go na cierpienia i męki (...) Tylko cud, tylko łaska Boża może wybawić człowieka od zła społecznego”. Cel cudu w wymiarze społecznym warunkuje się jego „opiumową” funkcją, tzn. nadprzyrodzonym wypełnieniem istniejącego systemu relacji społecznych. Głosząc cuda, Kościół uświęca i wzmacnia autorytet klasy panującej. Pojęcie cudu także ma bezpośrednie odniesienie do takiej kategorii społecznej, jak autorytet. Najwyższemu autorytetowi przypisuje się najwyższą moc. Funkcją cudu jest potwierdzenie autorytetu siły, która panuje nad przyrodą i ludzkością. W cudach biblijnych Gabinski widzi demonstrację takiej siły. Ale jeżeli dla

²⁷ Tamże, s. 200–201.

²⁸ Por. Г. А. Габинский, *Теология и чудо...*, dz. cyt., s. 230–231.

²⁹ Por. tamże, s. 232–234.

ludzi uciskanych moc Boża winna była uzupełnić (przynajmniej w ich wyobraźni) potrzebę lepszych warunków życia (na przykład cud rozmnożenia chleba, cudowny połów ryb, przemienienie wody w wino, uzdrowienie chorych), to dla klasy panującej ma ona zagwarantować zwycięstwo nad wrogami lub zwiększyć władzę nad ludem (klęska amorytów po deszczu z kamieni; cudowne objawienia Bogarodzicy i aniołów założycielom królewskich dynastii, cudowne urodziny itp.). Gabinski zauważa pewną zależność między okresami kryzysów społecznych a potrzebą cudów. Gdy zwiększa się potrzeba w uzasadnieniu władzy klas panujących i pojawia się ryzyko zniesienia starych struktur społecznych, ilość cudów wzrasta³⁰.

Kwestia cudu w apologetyce prawosławnej

Cud jako element światopoglądu chrześcijańskiego zawsze był aktualnym problemem apologetyki prawosławnej, której cała uwaga skupiała się na kwestii obrony możliwości cudu i niesprzeczności wiary w cud z danymi nauk ścisłych. Do najbardziej typowych prawosławnych definicji cudu należy cytowany już urywek traktatu o. Teofana z Kronsztadu o cudzie w chrześcijaństwie. W jego ścisłej definicji określa się istotę cudu (widzialne, przerażające, nadprzyrodzone zjawisko), jego autora (Bóg) i funkcję (religijno-moralne doskonalenie człowieka)³¹.

Książka rosyjskiego filologa i teologa I. M. Andriejewa (1894–1976) *Apologetyka prawosławna* jest ścisłym podsumowaniem jego wykładów na temat apologetyki prawosławnej, w której autor próbuje pogodzić wiarę w cuda z wiedzą o istniejących prawach natury. W swoich argumentach na korzyść chrześcijańskiej doktryny Andriejew odwołuje się do analogii: podobnie jak lokomotywa nie może zaistnieć bez istnienia ludzkiego umysłu, tak samo i cuda są możliwe dzięki doskonałej świadomości, która jest Bogiem. Otóż, w obydwu wypadkach chodzi nie o naruszenie praw przyrody, lecz jedynie o ich przezwycięzenie³².

³⁰ Por. Г. А. Габинский, *Теология и чудо...*, dz. cyt., s. 245–256.

³¹ Por. Феофан, епископ Кронштадтский, *Чудо. Христианская вера в чудо и ее оправдание. Опыт апологетически-этического учения*, Петроград 1915, s. 96. Definicja cudu o. Teofana była często poddawana krytyce, i to nie tylko przez Łosiewa. Na przykład W. P. Troicki pisze, że jest ona przydatna dla właściwego rozumienia wielu fragmentów Pisma Świętego (szczególnie o cudach ewangelicznych), ale z drugiej strony dość zawężona i nie odpowiada całemu bogactwu chrześcijańskiego doświadczenia, jak również oddala od siebie naukę i religię. Por. В. П. Троицкий, *Представление о чуде и основания цельного знания*, „СОФИЯ”: Альманах, вып. 1: А. Ф. Лосев: ойкумена мысли (2005), s. 114–119.

³² Por. И. М. Андреев, *Православная апологетика*, Москва 2006, s. 296.

Samo istnienie świadomości jest niezwykle skomplikowanym zjawiskiem, które nie może powstać samo z siebie i dlatego też jest cudem. Dla ilustracji oddziaływania świadomości na martwą naturę i jej przewyciężenia autor *Apologetyki prawosławnej* przytacza historię o Newtonie, do którego przyszli naukowcy zdziwieni jego wiarą w zmartwychwstanie ciał. Newton wysypał na stół zmieszane miedziane i stalowe opiłki i zaproponował, by je rozdzielić. Potem, demonstrując fizyczne właściwości magnesu, pokazał, że istnieją siły, dzięki którym zjawiska „niemożliwe” mogą się urzeczywistnić. Otóż, i zmartwychwstanie zmarłych Andriejew nazywa cudem: „Widocznie u Pana Boga istnieją bardziej złożone i nieznanne nam siły (specjalne «magnesy»), za pomocą których może On dokonać na przyszłym Sądzie Ostatecznym wskrzeszenia w ciałach wszystkich zmarłych”³³.

W ciekawy sposób do omawianej problematyki podchodzi rosyjski prawnik i teolog N. N. Fioletow (1891–1943) w *Esejach o apologetyce chrześcijańskiej*. Podaje on następującą definicję cudu: „Cudem nazywa się takie zjawisko, którego nie tylko obecnie nie można wytłumaczyć, ale które w ogóle nigdy nie może zostać wytłumaczone jedynie z naukowego punktu widzenia”³⁴. Stawiając pytanie o możliwości cudu, przedstawia cud jako działanie wyższej zasady bytu na niższe jego stopnie. Podobnie jak oddziaływanie bytów ożywionych na nieożywione i psychicznych na fizyczne jest częścią ludzkiego doświadczenia, tak samo i cud jest aktem wyższego porządku duchowego w stosunku do niższego widzialnego świata, podlegającego prawom fizyki. Cud nie niszczy praw natury, lecz przewycięża ich ograniczoność, uzupełniając widzialną rzeczywistość nowym sensem³⁵.

Na podstawie podanych wyżej przykładów można stwierdzić, że prawosławna myśl apologetyczna w swojej refleksji nad cudem główny akcent stawia na pytanie o relację między nauką a religią, na argumentację możliwości cudu, chociaż wyjaśnia problematykę na różny sposób. Można również zauważyć dość szerokie tłumaczenie pojęcia cudu: do jego zakresu wchodzi wszystkie wydarzenia zdolne wywołać zdziwienie (m.in. zaistnienie życia lub sakrament Eucharystii).

W podobnym apologetycznym duchu rosyjski filozof S. Frank napisał swoją broszurę *Nauka a religia* (wydaną najpierw w Berlinie w 1925 r.), w której broni podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Książka powstała jako apologia wiary, gdzie za pomocą zdrowego rozsądku autor zwalcza radziecką propagandę ateistyczną. Najważniejsza teza Franka brzmi następująco: „W przeciwieństwie do panującej opinii stwierdzamy, że religia i nauka

³³ И. М. Андреев, *Православная апологетика*, dz. cyt., s. 296.

³⁴ Н. Н. Фиолетов, *Очерки христианской апологетики*, krotov.info/library/21_f/io/letov00.htm.

³⁵ Por. tamże.

nie przeczą sobie i nie mogą przeczyć z tej racji, że mówią one o całkowicie różnych rzeczach; natomiast sprzeczność jest możliwa tylko tam, gdzie dwa sprzeczne twierdzenia mówią o tym samym przedmiocie”. Na przykład geometria mówiąc o punktach niemających żadnej wielkości lub liniach, które mają długość i nie posiadają szerokości, nie przeczy fizyce, ale rozpatruje rzeczywistość na własnej płaszczyźnie. Żadna figura geometryczna, będąc idealną, nie istnieje i nie może zaistnieć w świecie fizycznym. Natomiast – pisze rosyjski myśliciel – istnieją bardziej skomplikowane i złożone formy rzeczywistości, aniżeli idealne formy geometrii³⁶.

Problem cudu według Franka jest zasadniczą kwestią w „konflikcie” między nauką a religią. Wiara, modlitwa i całe religijne życie człowieka wiążą się z pojęciem cudu. Każda modlitwa w swej istocie jest zwróceniem się do Boga i prośbą o Jego interwencję w życie człowieka, prośbą o cud. Cudem Frank nazywa „bezpośrednią interwencję wyższych, Bożych sił w bieg wydarzeń, interwencją, która prowadzi do takiego skutku, jaki jest niemożliwy w działaniu naturalnych sił”. Dlatego właśnie nauka niczego nie mówi o możliwości albo niemożliwości cudu. Z drugiej strony, możliwość zaistnienia cudu nie łamie praw natury, ale zakłada interwencję nowej nieznannej siły, która przewiduje zupełnie inny skutek, niż w działaniu sił naturalnych. Za ilustrację tego rodzaju refleksji może posłużyć przewyciężenie prawa ciężenia przez samolot. Widzimy, że znane nam prawa fizyki nie przestają działać, jednak ogólny wynik zjawiska zmienia się i komplikuje dzięki interwencji siły motoru. Analogicznie można wytłumaczyć kroczenie Jezusa po wodzie, uzdrowienia z ciężkich chorób itp. W każdym cudzie naturalne siły zostają przewyciężone boską mocą Chrystusa³⁷.

Otóż, badając świat zjawisk fizycznych, nauka nie dopuszcza istnienia cudów nie z racji ich niemożliwości, ale z braku kompetencji w dziedzinie innego porządku. Podobnie jak sędzia niższej instancji musi sprawdzić, czy jakaś sprawa (kryminalna, polityczna) podlega jego orzecznictwu, tak samo i nauka spotykając się ze zjawiskiem niewytłumaczalnym przez prawa natury, ma zastanowić się nad swoją kompetencją w badaniu i wytłumaczeniu tego niezwykłego faktu. Możliwość cudu zaprzecza nie nauka jako taka, lecz „pozanaukowa wiara”, rodzaj światopoglądu, obcy myśleniu naukowemu, który został wcielony w materializmie i naturalizmie³⁸.

³⁶ Por. С. Л. Франк, *Религия и наука*, Брюссель 1967, s. 5–6.

³⁷ Por. С. Л. Франк, *Религия и наука*, dz. cyt., s. 12–13.

³⁸ Por. tamże.

* * *

Z powyższej analizy myśli autorów rosyjskich można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Dyskusje nad kwestią cudów zasadniczo odbywały się w kontekście polemiki między przedstawicielami prawosławia i ideologii ateistycznej w formie sporu o możliwość cudu z punktu widzenia danej nauki. Jeżeli naukowcy radzieccy odrzucali sens wiary w cuda i próbowali wyjaśnić ją za pomocą własnej metodologii materialistycznej, to myśliciele religijni i apologetci starali się wykazać niesprzeczność między wiarą w cuda a współczesną nauką.

2. Chociaż w myśli rosyjskiej pojawiło się szereg nowych idei związanych z zagadnieniem cudu, należy stwierdzić brak jakiejś głównej koncepcji, uznanej przez większość autorów (na wzór semiotycznej koncepcji cudu w teologii katolickiej).

3. W prawosławnej refleksji nad cudem można dostrzec następujące charakterystyczne cechy: dość szeroki zakres pojęcia („cud stworzenia”, „cud Eucharystii”, „cud zmartwychwstania” itp.), irracjonalność i subiektywizm. Z tej racji pojawia się problem właściwego rozeznania cudu.

4. Krytyczne prace radzieckich naukowców, w których omawia się kwestię wiary w cuda, chociaż są przesiąknięte ideologią ateistyczną, posiadają swoją wartość i mogą być przydatne szczególnie w badaniach z psychologii oraz socjologii religii, a także religioznawstwa porównawczego.

Summary

THEORIES OF MIRACLE IN THE 20TH CENTURY RUSSIAN THOUGHT

In this paper the author presents the issue of miracles in the twentieth century Russian thought, as examined on three planes: of religious philosophy, atheistic, and apologetic (Orthodox). The paper points to the variety as well as specificity of the understanding of miracle in the theories of A. Losev, P. Florensky, L. Shestov, and N. Berdyaev. It also discusses the Soviet dialectic materialism's approach to the issue of miracles, as well as the attempts to find grounds for the possibility of miracles according to the Orthodox apologetics in the context of polemics with the representatives of atheistic worldview.

Key words: miracle, Russian thought, A. Losev, P. Florensky, L. Shestov, N. Berdyaev

Słowa kluczowe: cud, myśl rosyjska, A. Łosiew, P. Florenski, L. Szestow, N. Bierdiajew

Ks. Andriy Pal'chyk – ur. w 1981 r. w miejscowości Sumy (Ukraina). Absolwent WSD w Kielcach (tytuł magistra teologii uzyskał w 2009 r. na PAT w Krakowie), od 2012 r. – doktorant katedry kulturologii Narodowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. M. P. Drahomanowa (Kijów). Wikariusz Parafii pw. Narodzenia NMP w Ługańsku (Diecezja Charkowsko-Zaporoska, Ukraina). Publikacje: *Проблема чуда в сучасній католицькій теології* (na materiałach twórczości polських teologów), „Світогляд – Філософія – Релігія”, 3 (2012), s. 204–212; *Програма демифологізації Р. Бульмана і відповідь католицької теології*, „Світогляд – Філософія – Релігія”, 2 (2012), s. 217–226; *Чудо як предмет богослов'я релігії в теологічній думці М. Русецького*, „Світогляд – Філософія – Релігія”, 4 (2013), s. 214–225.