

Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej

Cud odgrywał zawsze znaczącą rolę w religiach, mitach i kulturach prawie wszystkich ludów¹. Cud oraz związana z nim cała bogata problematyka stały się przedmiotem żywego zainteresowania także nauki chrześcijańskiej². Przyczyną tego jest niewątpliwie fakt, iż przekazana w Starym jak i Nowym Testamencie historia zbawienia powiązana została bardzo mocno z niezwykle wydarzeniami, których autorstwo przypisywano Bogu czy też Chrystusowi Panu. Również założony przez Jezusa Chrystusa Kościół na przestrzeni wieków swego istnienia wielokrotnie odwoływał się do cudów jako znaków potwierdzających wiarygodność swego boskiego pochodzenia i posłannictwa.

Przez cud rozumiano zawsze nadzwyczajną ingerencję Boga w historyczne życie człowieka i otaczający go świat. W ciągu wieków powstały jednak różne koncepcje rozumienia tego zagadnienia³. Były one, z jednej strony, wyrazem prądów umysłowych i systemów teologicznych danej epoki, z drugiej zaś – odpowiadały konkretnym potrzebom apologetycznym w danym okresie. W niniejszym artykule chcę przedstawić ewolucję rozumienia tego problemu w minionym wieku. Inspiracją ku temu, by zająć się tym właśnie zagadnieniem, stało się dla mnie to, iż w obecnych czasach docierają do ludzi, zarówno poprzez radio, telewizję, prasę, jak i publikacje książkowe i internetowe, różne treści, w których kwestia cudu, podejmowana z takiego czy innego powodu – chociażby przy okazji toczącego się procesu beaty-

¹ J. Flis, R. Łukaszyk, *Cud*, I. *W religiach pozachrześcijańskich*. w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 643–645; S. Wypych, *Znaczenie cudów Jezusa w głoszeniu Ewangelii*, „Znak” 28 (1976), s. 1508.

² E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 68.

³ Najobszerniejszymi publikacjami w języku polskim dotyczącymi historii pojęcia cudu są książki ks. prof. M. Ruseckiego: *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996 oraz *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.

fikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego papieża Jana Pawła II – ukazywana jest niejednokrotnie w sposób uproszczony, bez należytego teologicznego przygotowania i zrozumienia, często poza granicami prawdy, jako zagadnienie z dziedziny *science fiction*.

Obiektywna koncepcja cudu

Obiektywna koncepcja cudu, jaka przez długie wieki w sposób znaczący obecna była w katolickiej literaturze teologicznej, przyjęta później również w nauce *Vaticanum I* i obowiązująca do lat 40. XX w., dopracowana została przez św. Tomasza z Akwinu⁴. Opierając się na niej, cud traktowano jako fakt empiryczny, który właśnie, a zarazem jedynie przez swoją transcendencję, czyli przez to, że jego przyczyna przekracza siły całej natury, miał stanowić niezbity dowód prawdziwości Objawienia Bożego. Twierdzono wówczas, iż cud we właściwym znaczeniu ma miejsce wtedy i tylko wtedy, gdy dzieje się coś ponad porządkiem praw przyrody. Właśnie ten aspekt transcendencji fizycznej bardzo mocno podkreślano, chcąc na nim oprzeć walor dowodowy cudu. By jednak lepiej zrozumieć scholastyczną koncepcję cudu, wydaje się zasadnym, krótkie scharakteryzowanie w tym miejscu wcześniejszego, patrystycznego ujmowania tego zagadnienia.

Według nauki Ojców Kościoła, cud przedstawiany w kontekście religijnym był znakiem objawienia i zbawienia. Nie koncentrowano się wówczas zbyt na jego nadzwyczajności i stronie zjawiskowej, a także nie przeciwstawiano go prawom natury⁵. U podstaw takiego rozumienia znalazł się przejęty przez pisarzy wczesnochrześcijańskich biblijny, teocentryczny obraz świata. W każdym zjawisku dostrzegano ingerencję samego Boga. Cud był znakiem ciągłego Bożego działania w świecie i nie stał w opozycji do porządku natury. Cud, podobnie jak wszystkie inne dzieła Boże, należał przede wszystkim do Bożej ekonomii zbawienia i stanowił jedną z form realizacji, a zarazem był gwarantem wiarygodnego spełnienia się jej w historii. Klasycznym wyrazicielem starożytnej myśli, który ją usystematyzował, stając się tym samym twórcą tzw. psychologiczno-religij-

⁴ Powszechnie przytaczana Tomaszowa definicja cudu brzmi następująco: *Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem (totius) naturae*, w: *Summa Theologiae*, I q. 110 a. 4.

⁵ J. Twardy, *Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 287.

nej koncepcji cudu, był św. Augustyn. Według tego ujęcia, cud jest przede wszystkim faktem niezwykłym, wywołującym zdziwienie – w tym przejawia się jego rys psychologiczny które z kolei prowadzi do zainteresowania się sprawami religijnymi – w czym zawarty jest rys religijny tego zjawiska. Zdaniem Afrykanina, cud rozważany sam w sobie nie ma nic nadnaturalnego. Podobnie jak wszystkie zjawiska naturalne, pochodzi on od Boga. Augustyn twierdził ponadto, iż w samej naturze istnieją zarodki cudu – *rationes seminales*. Jednak rozmiary niezwykle przybierają one dopiero na skutek bezpośredniego działania Bożego, stając się wówczas rzeczywistymi wydarzeniami cudownymi⁶. Nadzwyczajność zjawiska cudownego widział Augustyn nie w stronie empirycznej cudu, lecz w formie, czyli znaczeniu religijnym. Same cuda dokonują się zawsze w kontekście religijnym i pozostają w ścisłej relacji do objawienia, którego są znakami⁷. Posługuje się nimi Opatrzność Boża jako środkami służącymi do nawiązania kontaktu z człowiekiem okazującym niewrażliwość na dzieło wszechmocy Bożej. Stąd, według św. Augustyna, cud jest przede wszystkim znakiem religijnym⁸.

Takie ujęcie cudu przetrwało w literaturze katolickiej aż do XIII w. W XII i XIII w., pod wpływem panującego w filozofii arystotelizmu, nastąpiły ważne przeobrażenia w chrześcijańskiej myśli filozoficznej. Mocny akcent położono wówczas na zasadę przyczynowości w świecie. Patrząc na świat, dostrzegano w nim dwojakiemu rodzaju porządek. Pierwszy z nich polegał na zależności całego stworzenia od Boga jako Pierwszej Przyczyny – jest to porządek powszechny (*ordo universalis*). Jak stwierdza Akwinata: *Przeciw tak ujmowanemu porządkowi rzeczy Bóg [nic] czynić nie może, bo gdyby czynił, czyniłby przeciw swojej przewidującej wiedzy albo przeciw swojej woli, albo przeciw swojej dobroci*⁹. Drugi z porządków, zwany porządkiem szczegółowym (*ordo particularis*), obdarzony autonomiczną przyczynowością, kierowany jest jedynie pośrednio przez Boga. Nie oznacza to jednak, iż Bóg nie może działać niezależnie od istniejących w stworzeniu przyczyn drugich. Św. Tomasz wypowiada się w tej sprawie w sposób jednoznaczny: *Bóg może czynić poza porządkiem istniejącym w rzeczach. Wszak On nie jest podległy porządkowi drugich przyczyn, ale*

⁶ J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973, s. 135.

⁷ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej...*, s. 40–62.

⁸ E. Kopeć, *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 268–269.

⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 6.

*takowy porządek Jemu podlega; pochodzi bowiem od Niego nie przez konieczność natury, ale przez wolny wybór woli; mógł bowiem także ustanowić inny porządek rzeczy*¹⁰.

Na tych założeniach bazowała także ówczesna refleksja dotycząca zagadnienia cudu. W scholastycznym ujęciu na pierwszy plan wysuwano pytanie o istotę cudu (*in se*) i ujmowano go w relacji do natury. Zastanawiano się nad tym, czy można już o nim mówić wtedy, gdy coś dzieje się poza porządkiem natury. Odpowiadając na to, św. Tomasz stwierdził, iż nie wystarczy, by coś się działo poza porządkiem tej czy innej rzeczy naturalnej, bowiem w tym wypadku każdy kto np. rzuciłby kamieniem w górę, z tego powodu musiałyby być nazwanym cudotwórcą, gdyż dzieje się to poza porządkiem natury kamienia. Cud ma miejsce wyłącznie wtedy, gdy zdarza się poza porządkiem całej stworzonej natury, a to może czynić wyłącznie Bóg¹¹. Do istoty cudu należy więc jego transcendencja fizykalna. Nie może być on zdziałany przyczynami naturalnymi, a zatem jego przyczyna musi mieć charakter transcendentny w stosunku do doświadczanej zmysłami i rozumowo ujętej rzeczywistości. Przyczyna tego zjawiska nie może wobec tego wchodzić w zakres porządku naturalnego lub stanowić jego istotnej części. Bezpośrednim sprawcą cudu jest sam Bóg. W tym miejscu należy dodać, iż św. Tomasz nie wykluczył istnienia przyczyn instrumentalnych, jakimi Bóg może się posłużyć dla zdziałania cudu. Wśród nich wymienia przykładowo aniołów oraz ludzi świętych¹².

Jak powiedziano już, cud, według założeń obiektywnej – filozoficznej koncepcji, jest bezpośrednim wkroczeniem Boga w rzeczywistość doczesną, poza porządkiem całej natury. *Ordo naturae* św. Tomasz ujmuje w dwojaki sposób: przyrodniczo i filozoficznie¹³. W znaczeniu pierwszym stanowi ono sumę praw przyrodniczych funkcjonujących w naturze, które poznano na zasadzie obserwacji i doświadczenia prawidłowości zachodzących w przyrodzie, składających się na jeden wspólny obraz, który można nazwać prawem natury¹⁴. Z kolei, ujmując to zagadnienie filozoficznie, prawem natury nazywa wrodzone samej rzeczy naturalnej dążenie do określonego działania i powodo-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, q. 110, a. 4.

¹² Tamże.

¹³ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 128.

¹⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 334–352; W. Kwiatkowski, *Apołogeetyka totalna*, t. 2: *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962, s. 511 nn.

wanie określonych skutków, nieprzewyższających jednak jej możliwości jako bytu przygodnego. Na tej podstawie Akwinata dochodzi do stwierdzenia, że jedynie Bóg może czynić cuda, a więc coś, co dzieje się poza porządkiem całej natury. Wszystko zaś inne, co jest czynione własną mocą anioła czy jakiegokolwiek innego stworzenia, dzieje się zgodnie z porządkiem ustanowionym dla natury stworzenia i nie może wobec tego uchodzić za zjawisko cudowne¹⁵.

Istotną zatem różnicą pomiędzy augustyńskim i tomistycznym ujęciem cudu sprowadza się zasadniczo do jego rysu transcendentalnego. Według św. Tomasza, cud, jako zjawisko działane bezpośrednio przez Boga różni się ontologicznie od innych zjawisk w przyrodzie. Obiektywistyczna definicja cudu implikuje, co prawda, jego element empiryczny, względnie historyczny, jednakże Doktor Anielski, w przeciwieństwie do św. Augustyna, nie akcentuje tego momentu w aspekcie wywoływania zdziwienia u świadków. Strona empiryczna tego zjawiska pozwala człowiekowi jedynie łatwo dostrzec ten fakt, gdyż – z jednej strony – odbiega on od normalnego biegu rzeczy, z drugiej zaś, podpada pod zmysły, a przez to może być przedmiotem bezpośredniego zmysłowego poznania¹⁶. Dzięki więc empirycznemu rysowi cud nie przestaje być ośrodkiem krzyżujących się w nim relacji i związków, które go łączą ze światem empirycznym. W odniesieniu zaś do zdziwienia, jakie wywołuje cud, Akwinata stwierdza, iż jest ono wynikiem subiektywno-psychicznych dyspozycji świadka, ale ma swoje uzasadnienie w tym, że przyczyna tego zjawiska jest zakryta i nieznana¹⁷.

Z Tomaszowej definicji cudu wynika, iż główny nacisk kładł on na przekraczanie lub zawieszanie stałych praw natury. Dzieła tego mógł dokonać jedynie Bóg jako Stwórca i Pan całej natury. Ze względu na stopień przekraczania porządku natury św. Tomasz rozróżnił potrójny rodzaj cudu. Pierwszy z nich to cud *supra naturam*, który w sposób absolutny przewyższa porządek natury całą swoją treścią. Natura jako taka nie mogłaby nigdy go zdziałać. Przykładem może tu być uwielbienie ciała człowieka, czyli wyniesienie do chwały boskiej, jak również to, by dwa ciała były jednocześnie naraz w jednym i tym samym

¹⁵ Św. Tomasz wyraża to w sposób następujący: [...] *hoc (miraculum) non potest facere nisi Deus. Quia quod quid facit angelus vel quaecumque alia creatura propria virtute hoc fit secundum ordinem naturae et sic non est miraculum*, w: *Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 4.

¹⁶ Tamże, q. 105, a. 7.

¹⁷ Tamże; zob.: E. Kopec, *Walor motywacyjny cudów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 2, s. 104.

miejscu. Drugim rodzajem jest cud *contra naturam*. Oznacza on, że siły natury mogłyby taki skutek spowodować, ale nie w tym podmiocie, w którym się to dokonuje. Przykładem jest tu wskrzeszenie umarłych czy przywrócenie wzroku niewidomemu. Akwinata stwierdza, że natura może powodować życie, ale nie w umarłym; może dawać wzrok, ale nie niewidomemu. Ostatnim, trzecim, rodzajem wyróżnionym przez Doktora Anielskiego jest cud *praeter naturam*, który charakteryzuje się tym, iż tylko sposób realizacji faktu posiada charakter cudowny i nadzwyczajny. Przykładem może być nagle uzdrowienie chorego bez użycia lekarstw i naturalnego przebiegu choroby zakończonego naturalnym jej ustąpieniem. Ten ostatni rodzaj Tomasz zalicza do cudów niższego rzędu¹⁸.

Widać zatem, iż cud w ujęciu św. Tomasza został wyraźnie przeniesiony z pozycji religijnej na płaszczyznę nauk przyrodniczych i filozoficznych. Rozpatrywano tu głównie stosunek jego elementu zjawiskowego do praw przyrody i na tej podstawie wnioskowano o fakcie zaistnienia cudu. Tym samym, został on nie tylko wyizolowanym ze struktury, lecz nawet z kontekstu objawienia. Stał się zjawiskiem zewnętrznym w stosunku do niego, a nawet w odniesieniu do religii. Nie oznaczało to jednak pominięcia funkcji motywacyjnej cudu. Wręcz przeciwnie, Akwinata podkreślił ją bardzo mocno, traktując cud jako niezbitą dowód boskiego pochodzenia chrześcijaństwa, będącego religią założoną przez Jezusa Chrystusa. Zwrócił jednak uwagę, iż przy dowodzeniu z cudu nie można mówić o dowodzeniu wprost typu apriorycznego ani aposteriorycznego. Przyjmował natomiast, że dowodzenie to ma charakter dowodzenia ze znaku, któremu przyznał jednak apodyktyczność w stosunku do wiary, wynikającą z całkowitej transcendencji cudu i prawdomówności Boga. Dzięki temu cud dawał oczywistość zewnętrzną usuwającą wszelkie racjonalne wątpliwości i stawał się dowodem wręcz zmuszającym do przyłgnięcia i bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary. Cud został przyrównany do królewskiej pieczęci potwierdzającej prawdziwość jakiegoś dokumentu¹⁹. Należy tu jednak zaznaczyć, iż cud, zdaniem św. Tomasza, pełni taką rolę wyłącznie w odniesieniu do wiary naturalnej, nie zaś nadprzyrodzonej, gdyż w przeciwnym wypadku takie stanowisko byłoby sprzeczne z całkowitą darmowością, wolnością i zasługą w wierze.

¹⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 8.

¹⁹ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988, s. 21–22.

Rola cudu wobec wiary nadprzyrodzonej polegałaby w tym wypadku na przygotowaniu lub upewnianiu o jej słuszności i racjonalności, gdyż motywem formalnym tej wiary, według Akwinaty, jest powaga objawiającego się Boga i łaska powodująca jej zaistnienie.

Scholastyczna koncepcja cudu i jej zastosowanie do interpretacji znaków biblijnych przedostała się do podręczników akademickich i seminaryjnych, a z kolei z nich przeszła do katechizmów²⁰. Przez kilka wieków panowała prawie niepodzielnie, formując świadomość wiernych i wytwarzając pewien typ mentalności, w której cud kojarzył się z przekraczaniem praw natury²¹. W oparciu o nią apologetyci traktowali cud niemalże wyłącznie w charakterze dowodu potwierdzającego prawdziwość objawienia i religii chrześcijańskiej. Taki pogląd krył jednak w sobie poważne niebezpieczeństwa, które z czasem dały wyraźnie o sobie znać. Tkwiły one w pewnego rodzaju *przemilczaniu* momentu religijnego cudu. Przejawiało się to przede wszystkim w podkreślaniu transcendencji cudu w stosunku do praw przyrody. W ten sposób problematyka cudu przeniesiona została z płaszczyzny nauk teologicznych i oddana kompetencjom filozofii oraz nauk ścisłych i przyrodniczych. Dziedziny te miały rozstrzygać w kwestiach związanych z możliwością cudu, jego walo-rem i rozpoznaniem.

Silne akcentowanie w definicji cudu *przekraczania praw przyrody* doprowadziło z czasem do wykluczania możliwości cudu na płaszczyźnie koncepcji tychże praw. Jedną z nich był *determinizm*. Zakładał on bezwzględność i absolutną stałość praw przyrody, a w związku z tym niemożliwość jakiegokolwiek wyjątku i odstępstwa w ich funkcjonowaniu²². Pod wpływem rozwoju nauk przyrodniczych, jaki dokonał się w czasach nowożytnych – począwszy od Spinozy – podkreślano, że świat jest precyzyjnym mechanizmem, który bezbłędnie funkcjonuje. Wszystkie zdarzenia raz na zawsze ustalone dokonują się według

²⁰ Za przykład mogą tu służyć chociażby następujące pozycje z polskiej literatury teologicznej: W. Czeczot, *Cuda przed trybunałem nauki*, Warszawa 1936; M. Giemza, *Co to jest cud*, w: *Zbiór wykładów apologetycznych*, red. T. Trzeciński, Poznań 1912, s. 49–55; W. Kalinowski, *Apologetyka. Podręcznik szkolny dla klas wyższych*, Warszawa 1913; tenże, *Dogmatyka w oświeceniu apologetycznym*, Poznań – Warszawa – Wilno 1922; A. Machla, *Prawdziwe czy fałszywe cuda*, Poznań 1913; A. Pechnik, *Zarys apologetyki*, Lwów 1901; M. Sieniatycki, *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna*, Kraków 1932; A. Szelążek, *Nauki apologetyczne zastosowane do potrzeb i wymagań duchowych inteligencji*, Warszawa 1901; S. Szydelski, *Prologomena in theologiam sacram*, Leopoli 1920; S. Zawadzki, *Apologetyka*, Warszawa 1916.

²¹ J. Kudasiewicz, *Biblia. Historia*. Nauka, Kraków 1986, s. 345.

²² *Determinizm*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, red. A. Posiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, kol. 65–66.

stale obowiązujących reguł, na które ani Bóg, ani człowiek nie mają żadnego wpływu. Poznanie zasad obowiązujących we wszechświecie pozwala w terażniejszości przewidywać jego stan w dowolnej chwili przyszłości²³. W świetle tych założeń niemożliwym stałoby się zaistnienie cudu, który – jak o tym mówiono – stanowiłby odstępstwo od istniejącego w świecie przyrody *ordo naturae*²⁴. Inną, z kolei, koncepcją praw przyrody był *indeterminizm*, który w przeciwieństwie do determinizmu twierdził, że w świecie przyrody nie ma właściwie żadnych absolutnie stałych zasad czy regularności w jego funkcjonowaniu²⁵. Taka koncepcja z góry przekreślała możliwość zaistnienia cudu, gdyż trudno było stwierdzić, że coś jest odstępstwem, jeśli nie uznawało się żadnych stałych norm rządzących światem. Widać zatem, iż całkowite i wyłączne podporządkowanie problematyki cudu naukom szczegółowym, które konsekwentnie wynikało z przyjęcia rozumienia tego zjawiska jako wyjątku od praw natury, stworzyło poważne niebezpieczeństwo odrzucenia samego faktu cudu. Obydwa te kierunki, zarówno determinizm, jak i indeterminizm, spowodowały ostrą krytykę cudów, także tych, które opisane są w *Biblii*, zaliczając je do baśni i legend.

Poważnym zagrożeniem stało się także uzależnienie problematyki rozumienia cudu od filozofii, które połączone było z jednoczesnym odejściem od stanowisk teologicznych. W przypadku kiedy miano do czynienia z filozofią teistyczną, uznającą istnienie Przyczyny Pierwszej, sprawa przedstawiała się prosto. Jeżeli zaistnienia danego zjawiska nie można było wytłumaczyć w ramach istniejących przyczyn drugich, a wiadomym było, iż każdy skutek ma swoją przyczynę, pozostawało zatem odwołanie się do Boga jako Przyczyny Pierwszej całego porządku w świecie. Sprawa skomplikowała się natomiast wówczas, gdy ktoś uznawał jakkolwiek z filozofii ateistycznych, odrzucających istnienie Przyczyny Pierwszej. W takiej sytuacji, gdy człowiek słyszał o cudzie czy też miał z nim do czynienia, zatrzymywał się jedynie na odwołaniu się do nieznanego mu jeszcze sił natury. W tym momencie dla człowieka niewierzącego argument z cudu nie mógł spełnić roli motywu wiarygodności objawienia.

²³ S. Zięba, *Determinizm*, I. *Dzieje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, kol. 1204–1206.

²⁴ R. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Berlin 1970, s. 17; L. Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, s. 49 nn.

²⁵ *Indeterminizm*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, kol. 153.

W kontekście omawianej koncepcji cudu zaczęto stawiać także inne pytania, jak chociażby te: czy zjawiska cudowne nie zaprzeczają mądrości i doskonałości Boga jako Stwórcy natury oraz jej ładu i porządku?; dlaczego Bóg nie przewidział takiej sytuacji, której teraz musi zapobiegać w sposób wyjątkowy? I chociaż tłumaczono, iż Bóg czyni to z wyższych pobudek dobroci i miłości do człowieka, jednak mimo wszystko kolidowało to z Jego mądrością²⁶.

Niedoskonałość powyższego ujęcia cudu ukazała się także w konfrontacji ze znanym postulatem Renana. Chciał on mianowicie, by dla uznania danego zjawiska za cudowne można je było powtarzać wielokrotnie przed komisją specjalistów, którzy badając je aż do skutku, przy pełnym zastosowaniu metod i aparatury naukowej, ostatecznie mogliby wydać rozstrzygający – o cudowności czy też jej braku – werdykt. Żądanie to samo w sobie uwłaczało Bogu i godziło boleśnie w samego człowieka, gdyż – na przykład – nieuleczalnie chory, który nagle został uzdrowiony, musiałby jakimś sposobem ponownie zachorować i oczekiwać nowej łaski od Boga²⁷. Postulat ten był absurdalny i już w samych założeniach zaprzeczał istocie zjawiska cudownego. Ze strony apologetów katolickich został on stanowczo odrzucony, jednakże zabrakło tu zdecydowanej odpowiedzi, która stwierdzałaby, że cud jest łaskawym darem Boga dla człowieka, a w związku z tym nie można otrzymywać go na żądanie²⁸.

Z czasem zaczęto przekonywać się, że każda z nauk ma swoje granice, a zatem kompetencje każdej z nich są ograniczone. Nauki empiryczne mogą, co prawda, badać stronę zjawiskową cudu, a więc czy dany fakt miał miejsce, a jeżeli tak – to w jakich okolicznościach. Mogą również pytać, czy dane zdarzenie da się wytłumaczyć przez prawa natury, czy też nie, lecz na tym ich rola się kończy, gdyż nie są w stanie wyjaśnić zjawiska cudownego do końca. Przyczyną tego jest to, iż nie mogą one wypowiadać się na temat możliwości zaistnienia cudu i jego przyczynowości. Wszystko to spowodowało potrzebę nowego opracowania pojęcia i waloru argumentacyjnego cudu. Coraz wyraźniej zaczęto podkreślać religijne znaczenie cudu jako znaku działalności Boga wśród ludzi.

²⁶ H. Seweryniak, *Semantyka cudu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1989), s. 99.

²⁷ L. Balter, *Złożoność problematyki cudu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1989), s. 19.

²⁸ S. Grzechowiak, *Teologia fundamentalna. Skrypt*, Gniezno 1994, s. 102.

Semejologiczna koncepcja cudu

Obiektywna – filozoficzna koncepcja cudu przetrwała w zasadzie do minionego stulecia, dopiero bowiem na początku XX w. nastąpiło ponowne odkrycie biblijnego i patrystycznego znaczenia tego zjawiska. Dostrzeżono wówczas, iż cud należy rozpatrywać w kontekście całego Objawienia jako jego integralną część. Tym samym, cud przestano traktować jako zewnętrzny dodatek do Objawienia, który miał stanowić jedynie argument potwierdzający jego prawdziwość, a dostrzeżono w nim jedną z form, poprzez którą Bóg zwraca się do człowieka z propozycją zbawienia. Coraz częściej zaczęto ujmować cud w kategoriach znaku Bożego działania i zbawienia. W sposób zasadniczy wpłynęło to na modyfikację jego rozumienia, rozpoznania i funkcji. Powszechnie uznaje się dzisiaj, iż to głównie dzięki B. Pascalowi, J.H. Newmanowi i M. Blondelowi zdano sobie sprawę z tego, że ujmowanie cudu jako pieczęci potwierdzającej w sposób absolutny prawdziwość nauki objawionej nie odzwierciedla źródeł mówiących bezpośrednio o tych wydarzeniach. Są oni zatem prekursorami nowego stanowiska w kwestii rozumienia cudu. Pierwszy z nich – B. Pascal – postulował, by całą problematykę związaną z cudem rozpatrywać w kontekście nauki objawionej. Twierdził mianowicie, iż między cudem a Objawieniem zachodzi taka relacja, że cud objaśnia Objawienie, Objawienie zaś wyjaśnia cud i wzmacnia jego walor. Drugim z prekursorów nowego spojrzenia na cud był J.H. Newman. Dostrzegł on w tym zdaniu jego sferę znaczeniową, którą zaliczył do porządku Objawienia. Twierdził, że cuda posiadają swój *głos* i *język*, który trzeba dostrzec, by mogły one przemawiać do człowieka. Ostatni z wymienionych tu przedstawicieli nowej myśli – M. Blondel – zwrócił uwagę na znakowy charakter cudu i na jego religijną warstwę znaczeniową, która – według niego – ma zawsze charakter religijny²⁹. Dzięki tym nowym prądom w apologetyce zaczęła odradzać się idea cudu pojmowanego religijnie i rozpatrywanego w świetle *Biblii* i nauki Ojców Kościoła. Poglądy te zaowocowały jednak dopiero w XX w., dzięki pracy wielu teologów, spośród których wymienić należy: J. Mouroux, M. Masure'a, R. Latourelle'a, R. Guardiniego i innych. Uważani są oni za twórców semejologicznej koncepcji cudu³⁰.

²⁹ Poglądy Pascala, Newmana i Blondela szeroko omawia M. Rusecki w: *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 280–333.

³⁰ Tamże, s. 352.

Obecny wiek zapoczątkował pogłębioną refleksję nad naturą historii i dziejów oraz naturą faktów i zdarzeń religijnych, zwłaszcza tych, które pochodziły z objawienia. Zaczęto więc inaczej patrzeć na źródła biblijne i metodę ich badań. W tej dziedzinie nastąpiło przede wszystkim zdecydowane odejście od przesadnie historycznego pojmowania *Biblii*, by pójść w kierunku traktowania jej jako księgi zawierającej fakty już zinterpretowane. W tym ujęciu historia zaczęła jawić się jako nauka nie tyle faktograficzna, ile raczej interpretowana³¹. Zaprzestano traktować *Biblię* jako zwykłą historię, a dostrzeżono w niej historię zbawienia. Przyczyniło się to w sposób znaczący do nowego podejścia do zagadnienia cudu, który odtąd zaczęto widzieć w perspektywie historio-zbawczej. Cud odkryto w wymiarze faktu zapowiedzianego przez Boga (lub Jego wysłanników), który realizując zbawczy plan, wypełnia tym samym wolę Boga odnoszącą się do człowieka³².

Pośród przyczyn mających niewątpliwą wpływ na nowe rozumienie problematyki cudu wymienia się nadto zwrot w stronę teologicznej myśli Ojców Kościoła oraz wszechstronne zainteresowanie się teorią znaku, a także powstania nowych kierunków w filozofii, takich jak fenomenologia, egzystencjalizm i związany z filozofią podmiotu personalizm.

Przystępując zatem do szczegółowego omówienia semejologicznej koncepcji cudu, należy na wstępie przyjrzeć się biblijnemu traktowaniu tego zagadnienia. Spojrzenie to w sposób zasadniczy różni się od omówionego wyżej stanowiska, zbyt obiektywistycznego. Pisarze natchnieni, mając inną metafizykę niż scholastyczna, a także odmienną koncepcję świata i jego związków z Bogiem, inaczej również podchodzili do rozumienia problematyki cudu. Nie znając filozoficznego pojęcia natury, w konsekwencji nie stosowali także podziału pomiędzy tym, co naturalne, i tym, co nadnaturalne. W ujęciu biblijnym cały świat, łącznie z tym wszystkim, co się na nim znajduje, został stworzony przez Boga. Wszystko jest stworzeniem (*creatura*, a więc nie *natura*), a w związku z tym świat nie posiada autonomicznej egzystencji, lecz swój początek, trwanie i koniec zawdzięcza woli

³¹ Cz. Bartnik, *Historia zbawienia indywidualna i subiektywna*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 77–83; tenże, *Personalistyczna koncepcja historii*, „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej” 3 (1973), s. 137; M. Rusecki, *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23 (1976), z. 2, s. 37–58.

³² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 341.

swojego Stwórcy³³. Izraelici z całą wyrazistością i oczywistością dostrzegali obecność żywego i działającego Boga tak w świecie materialnym, jak i w historii swego narodu. Przekonanie to sięgało tego stopnia, iż nawet normalny bieg rzeczy stawał się dla nich znakiem obecności Stwórcy³⁴. Dla człowieka *Biblii*, który patrząc na naturę, widział w niej księgę Bożego Objawienia, o wiele łatwiejszym było dostrzeżenie Bożej obecności w napotykanym nadzwyczajnym, tzn. niecodziennym, fenomenach. Wszystko bowiem, co było tajemnicze, groźne, przerażające oraz godne podziwu, wskazywało na moc i potęgę Stwórcy, stając się tym samym znakiem Jego dynamicznej obecności w świecie oraz momentami, w których człowiek żywiej odczuwał bliskość Boga³⁵. Takie rozumienie świata i jego relacji z Bogiem nie znało jednak idei stałych praw natury, gdyż – jak stwierdza W. Kasper – pojęcie prawa natury dla ludzi epoki starożytnej było całkowicie obce³⁶. Dlatego też w ujęciu biblijnym cud nie jest przedstawiany jako wyzwanie rzucone prawom natury, gdyż do wszechmocy Boga nie należy działanie sprzeczne z prawami, jakie sam, będąc Stwórcą wszechrzeczy, ustanowił. Rozumiano, że świat jest i taki jest, jakim go chciał uczynić Bóg³⁷. Z tego właśnie powodu cud postrzegano nie jako zjawisko sprzeciwiające się siłom stworzenia, lecz jedynie jako zdarzenie ułatwiające pełną ich realizację. To, że działo się coś inaczej, niż Bóg zwykł był czynić – stwierdza J. Szłaga – odczytywano jedynie w kategoriach specjalnego znaku skierowanego do człowieka³⁸. To stanowisko różni się więc zdecydowanie od tego, jakie reprezentowała scholastyka.

Rzeczywistość, która w języku polskim określana jest słowem cud, znajduje w *Piśmie Świętym* bogactwo różnych określeń. W Starym Testamencie najczęściej używanymi są: *ôth*, *gebûrâh*, *ma'asé* i rzadziej występujące terminy *môphêt* oraz *niphla' ôth*³⁹. Pierwsze z nich – *ôth*

³³ T. Hergesel, *Cud w interpretacji autorów biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), nr 2, s. 105–106; M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 70.

³⁴ M. Czajkowski, *Sens cudów Jezusa*, „Więź” 15 (1972), z. 10, s. 21.

³⁵ S. Wypych, *Cud w Piśmie świętym*, w: *Vademecum biblijne. Praca zbiorowa*, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 331; L. Stachowiak, *Cud*, II. *W Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, kol. 646; M. Czajkowski, *Sens antropologiczny*, s. 70.

³⁶ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 88.

³⁷ J. Szłaga, *Cuda Jezusa w świetle najstarszego kerygmatu apostołskiego* (Dz 2, 22), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985), z. 1, s. 102–103.

³⁸ Tamże, s. 103.

³⁹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 341–342.

– zdaniem biblistów występują zdecydowanie w kontekście pozakultowym. W języku greckim wyrażone jako *semeion*, w łacińskim zaś *signum*, rozumiane było jako *znak* odnoszący się przeważnie do zdarzenia przekazującego i zwiastującego pewne orędzie. Mniej ważnym – jak twierdzi S. Gądecki – było w tym wypadku pytanie o zwiastowaną treść, natomiast istotniejszym pozostawało to, skąd ona pochodzi⁴⁰. Starotestamentalne pojęcie znaku – zdaniem T. Hergesela – zawiera w sobie ideę pewności, niezawodności i prawdziwości, która w życiu sprawdza się jako gwarancja i pomoc⁴¹. Kolejnym starotestamentalnym wyrażeniem jest hebrajskie *gebûrâh*, które w języku greckim oddaje termin *dynamis*. Pojawia się ono najczęściej w psalterzu na oznaczenie *aktu mocy Bożej*. *Gebûrâh* miało zasadniczo przedstawiać określony aspekt działania Bożego w świecie, poprzez które to wydarzenie można było doświadczać zbawczej mocy i wyzwalającej potęgi Boga⁴². Z kolei *ma'asé*, którego odpowiednikiem było greckie *ergon*, oznaczało *czyn, dzieło Boga* wyrażone w historii. Określało ono Boże działanie, mające na celu przywieść człowieka do uznania w Jahwe swego Boga wraz z całą Jego wielkością i potęgą⁴³. Terminem *môphêt*, jaki oddają greckie *teras* i łacińskie *miraculum*, który pojawiał się wyłącznie w kontekście kultowym, oznaczano rzecz nadzwyczajną, wywołującą zdziwienie u jego odbiorców. Występuje on zazwyczaj w towarzystwie *ôth* (*znak*), lecz – zdaniem biblistów – nie stanowi najprawdopodobniej jego synonimu. Dzieła wyrażone tym pojęciem mogą być dokonywane również przez fałszywych proroków i prowadzić do idolatrii. Zdaniem S. Gądeckiego, wskazują na to teksty deuteronomiczne. W tym wypadku bardziej niż na cud zwraca się uwagę na miłość Boga, traktowaną jako kryterium prawdziwości wiary. Kiedy bowiem prorok czyniący *cuda* występuje jednocześnie przeciwko miłości Boga, jego znaki nie mają żadnego znaczenia. Z terminem *môphêt* związane są również opisy zdarzeń przybierających charakter przerażających znaków, takich jak głód, pragnienie, choroby, niewola. Przypominają one to wszystko, co spotyka ludzi lekceważących Boże Prawo⁴⁴. Ostatnim z wymienionych terminów jest *niphla' ôth*, który

⁴⁰ S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 239.

⁴¹ T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 15; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu*, Kraków 1994, s. 73–82.

⁴² S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii...*, s. 239–240; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie...*, s. 54–58.

⁴³ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 341.

⁴⁴ S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii...*, s. 240; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie...*, s. 70–73.

w języku greckim tłumaczony był jako *thaumasia*. Ma on podobne znaczenie co omówiony powyżej *môphêt*. Używano go w kontekście sakralnym dla wyrażenia dzieła Bożego, którego pojawienie się wywoływało szok u jego świadków⁴⁵.

Podstawową cechą cudu – według Starego Testamentu – co widać z wyżej zaprezentowanej analizy podstawowych wyrażen – nie była wyjątkowość danego wydarzenia, ale związane z nim doświadczenie Boga. Autorzy biblijni nie szukali niezwykłości, lecz objawienia się Boga, który przybywa z pomocą swojemu ludowi. Wierzący Izraelita żył w świecie pełnym cudów i w gruncie rzeczy odkrywał wszędzie potężną rękę Boga. To doświadczenie wzywało do uznania wielkości Stwórcy, co w konsekwencji pociągało za sobą zwrócenie do Niego całego swojego życia. Trafnym oddaniem tej prawdy są słowa zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa: *Zapytaj dawnych czasów, które były przed tobą, zaczynając od dnia, w którym Bóg stworzył człowieka na ziemi, [zapytaj] od jednego krańca niebios do drugiego, czy nastąpiło tak wielkie wydarzenie jak to lub czy słyszano o czymś podobnym? [...] Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród spośród innych narodów przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem, dziełami przerażającymi, jak to wszystko, co tobie uczynił Pan, Bóg twój, w Egipcie na twoich oczach? Widziałeś to wszystko, byś poznał, że Pan jest Bogiem, a poza Nim nie ma innego* (Pwt 4,32.34–35)⁴⁶.

Koncepcja cudu, wskazana przez terminologię Nowego Testamentu, nie odbiega zasadniczo w niczym od starotestamentalnej, gdyż podstawowe określenia – zdaniem J. Kudasiewicza – zostały zaczerpnięte z Septuaginty, tzn. greckiego tłumaczenia Starego Testamentu⁴⁷. Wymieniony autor dzieli nowotestamentalne terminy określające cud na dwie grupy. Pierwsze z nich mają zabarwienie teologiczne i akcentują w cudzie aspekt znaku. Należą do nich: *dynamis* – tłumaczone jako moc, dzieło mocy, cud; *semeion*, czyli znak, oraz *ergon*, oznaczający czyn, dzieło. W drugiej grupie terminów znajdują się te, które akcentują aspekt cudowności i nadzwyczajności. Należą tu m.in. takie pojęcia, jak: *terata* – cuda, które u Mk 13,22 zostało użyte na określenie zwodniczych działań pseudomesjaszy; *paradoksa* – u Łk 5,26 oznaczają osobliwości, rzeczy niewiarygodne, budzące zdziwienie i strach,

⁴⁵ S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii...*, s. 240–241.

⁴⁶ Cytuję i korzystam z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2002, wyd. 5.

⁴⁷ J. Kudasiewicz, *Biblia...*, s. 346.

oraz *aretai*, którym to terminem nazywane są dzieła potęgi Bożej⁴⁸. Podobnie jak w Starym Testamencie, cuda nie są traktowane jako coś, co sprzeciwia się prawom natury, ale jako wydarzenie wskazujące na większe możliwości natury rządzonej w całości przez prawa Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego. Nowy Testament nie kładł zatem nacisku na element cudowności i nadzwyczajności w cudzie, lecz na jego sens religijny i osobowy. Potwierdza i obrazuje to fakt, że autorzy nowotestamentalni wyraźnie unikali drugiej grupy terminów na oznaczenie cudów dokonywanych przez Chrystusa Pana⁴⁹.

Powyższe rozważania dotyczące biblijnych pojęć odnoszących się do cudu możemy zakończyć stwierdzeniem, iż zdanie sobie sprawy z bogactwa i różnorodności biblijnej terminologii dało mocną podstawę do orzekania o naturze tego wydarzenia. Świadomość biblijna pozwoliła równocześnie bronić się przed zubożeniem tego zagadnienia, i to tym bardziej, że scholastyczna interpretacja cudu przyzwyczaiała wiele pokoleń do rozumienia go jako wydarzenia, które wykracza poza możliwości sił przyrody i upatrywania w tym jedynie jego istoty. Analizy tekstów biblijnych pozwoliły odkryć, że cud ujmowany jest przede wszystkim w kategoriach znaku Bożego. *Biblia* widzi w cudach – jak stwierdza P. Ternant – znaki objawienia się Boga i skuteczne znaki Jego zbawienia⁵⁰. Z tej to przyczyny oraz z tego powodu, iż określenie to legło u podstaw semejologicznej koncepcji cudu, wydaje się zasadnym, by obecnie szerzej wyjaśnić rozumienie powyższego terminu.

Szerokie zainteresowanie kategorią znaku rozpoczęło się zasadniczo dopiero na początku XX stulecia. Gruntem, na którym zaczęła rozwijać się nowa dziedzina wiedzy zwana *semiologią*, czy też *semiotyką*, była logika. Korzenie tej nowej dziedziny wiedzy tkwią w rozważaniach nad naturą i funkcjami znaków językowych oraz ich wzajemnych związków. Swój wpływ na to zainteresowanie wywarły również neopozytywistyczne badania nad strukturą języka oraz filozofia analityczna. Bazowały one na fundamentalnych dla nich założeniach, iż filozofia nie zajmuje się światem, lecz językiem, nie rzeczami, lecz symbolami⁵¹. Również na terenie antropologii, psycho-

⁴⁸ J. Kudasiewicz, *Cuda Jezusa*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1978, s. 153; S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii...*, s. 242.

⁴⁹ J. Kudasiewicz, *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 89.

⁵⁰ P. Ternant, *Cud*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1982, s. 164.

⁵¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975, s. 17–50.

logii oraz historii religii dostrzeżono, że w świecie, w którym żyje człowiek, potrzebna jest obecność wielkiej liczby znaków. Odkrycie tej tak znaczącej roli znaków w życiu człowieka spowodowało duże zainteresowanie się nimi w wielu dziedzinach wiedzy, wśród których wymienić można: matematykę, estetykę, socjologię, teorię informacji, a nawet biologię i medycynę. Zainteresowanie znakiem objęło także różne dziedziny teologii, zwłaszcza zaś sakramentologię, liturgikę oraz teologię fundamentalną. Dla tej ostatniej poznanie przez znak, będące najpowszechniejszą i najbardziej stosowną przez człowieka formą poznania, znalazło pełne zastosowanie w odniesieniu do poznania wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Należy jednak pamiętać – co wyraźnie stwierdza M. Rusecki – że owe próby zastosowania znaku do wyżej wymienionych dyscyplin nie są jednoznaczne z tym, iż teorie wspomnianych wyżej dziedzin wiedzy zostały konsekwentnie opracowane w kategoriach semiologicznych. Wynika to między innymi stąd, że sama semiologia, jako nauka o znaku, nie została jeszcze jednoznacznie określona i dopracowana od strony epistemologicznej i metodologicznej⁵².

Mimo szerokiego zastosowania kategorii znaku we współczesnej kulturze i dowartościowania przekazywanego przezeń znaczenia, należy stwierdzić, iż poprawne określenie rozumienia znaku nasuwa niemałe trudności. Według M.A. Krąpca, znakiem można nazwać to, co przedstawia podmiotowi poznającemu treści przedmiotowe⁵³. Idąc zaś za J. Kotarbińską, należałoby uznać, że znakiem jest to, co zostało wytworzone przez kogoś w tym celu, by wywołać u drugiego określoną reakcję⁵⁴. W tym ujęciu znak nie jest wyłącznie rzeczą, ale przede wszystkim aktem osoby, która przez rzeczywistość zjawiskową chce nawiązać kontakt z inną osobą i przekazać jej pewne informacje. Obok więc funkcji polegającej na nawiązywaniu łączności między twórcą znaku i jego adresatem istnieje druga, będąca przekazywaniem okre-

⁵² M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980), z. 2, s. 53–55.

⁵³ M.A. Krąpiec, *Dziela. Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 23.

⁵⁴ J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” 6 (1957), s. 57–143 (zwłaszcza s. 59–65) – wspomniana autorka rozpatruje rozumienie znaku na trzech płaszczyznach: obiektywnej, subiektywnej i teleologicznej. W pierwszym znaczeniu przez znak rozumie się jakąś rzecz, która oznacza inną, niezależnie od twórcy i jego odbiorcy. Pomiędzy znakiem a jego desygnatem zachodzi stosunek obiektywny. Drugie rozumienie zakłada, iż znak stanowi jakiś przedmiot przeznaczony dla odbiorcy, który sam ma go odczytać. Jednak właściwie dopiero w trzecim – wyżej zasygnalizowanym – znaczeniu można mówić o znaku w ścisłym sensie, gdyż *de facto* nie da się ujmować znaku niezależnie od jego wytwórcy, odbiorcy i przekazywanych przezeń treści. W tym też rozumieniu znaku pojęcie to można zastosować w odniesieniu do cudu.

ślonych informacji, gdyż znak – jak twierdzi H. Buczyńska-Garewicz – zawsze świadczy o świadomym zamiarze zakomunikowania komuś jakiegoś sensu⁵⁵. Strona zjawiskowa każdego znaku jest zatem nośnikiem pewnego – jasno określonego przez wytwórcę – niewidzialnego znaczenia – komunikatu.

Wspomniana wyżej funkcja komunikowania wewnętrznej treści oraz sama natura znaku zakładają kilka podstawowych elementów związanych z jego strukturą. Składają się nań zatem: komunikat i jego nośnik, nadawca i odbiorca, odniesienie i kod⁵⁶.

Pierwsza para elementów dotyczy elementu materialnego, będącego nośnikiem, a więc medium określonego komunikatu – treści. Wszystkie zatem znaki posiadają: element znaczący – *signifié*, element znaczony – *signifiant* oraz tryb znaczeniowy – *signification*, który jest sposobem wyrażania znaczenia przez dany znak⁵⁷. Stosunek między elementem znaczącym i znaczonym jest zawsze wynikiem pewnej konwencji, a więc umowy istniejącej wśród użytkowników znaków. Siłą każdego znaku stanowić będzie niewątpliwie jego jednoznaczność. Ma ona niewątpliwie wpływ na pełnienie przez znaki jak najskuteczniejszej funkcji porozumiewania się. W praktyce ma to oznaczać, by jeden element znaczony odnosił się wyłącznie do danego elementu znaczącego i odwrotnie.

Drugą parą elementów tworzących strukturę znaku są: wytwórca znaku i jego odbiorca. Bez nich nie byłoby znaków. Wynika to stąd, że znaki pełniąc rolę pośrednika w porozumiewaniu się twórcy i odbiorcy znaku, nie mogą istnieć same dla siebie. Słusznie stwierdza J. Pelc, gdy mówi: *Jeśli [...] nie ma [...] kogoś, kto traktuje jakieś A jako znak jakiegoś B, lub gotów jest tak traktować, to w ogóle nie dochodzi do wystąpienia znaku, choćby obiektywnie A pozostawało w takim np. stosunku względem B jak objaw względem choroby*⁵⁸. W strukturze znaku istotną rolę pełni więc osobowa łączność między nadawcą informacji a adresatem⁵⁹. Konkludując zatem, można powiedzieć, iż znak jest nie tylko znakiem czegoś, ale równie ważne jest to, że jest on znakiem dla kogoś.

⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 18 nn.; E. Kopeć, *Walog motywacyjny cudów*, s. 101 nn.

⁵⁶ P. Guiraud, *Semiologia*, Warszawa 1974, s. 48 nn.

⁵⁷ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 358.

⁵⁸ J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982, s. 61.

⁵⁹ M. Rusecki, *Funkcje cudu...*, s. 58–59.

Odniesienie i kod, nazywane niekiedy podwójnym odniesieniem, stanowią ostatnią parę elementów struktury znaku. Czynność odniesienia znaku wynika z samej jego natury. Wyraża się ona w tym, że znak nie może koncentrować uwagi odbiorcy jedynie na elemencie znaczącym, gdyż nie jest on rzeczywistością samą w sobie. Znak musi odsyłać i jednocześnie naprowadzać na inną rzeczywistość, z którą jest ściśle związany. W przeciwnym razie przestałby on pełnić rolę nośnika sensu i jako rzeczywistość *pozbawiona znaczenia* stałby się po prostu rzeczą. Odbiorca otrzymujący w znaku określoną wiadomość musi ją najpierw zdekodować. W rzeczywistości polega to na odtworzeniu jej sensu na podstawie znaków, z których każdy zawiera pewne elementy tego sensu, a więc wskazówki dotyczące stosunku między danym znakiem a pozostałymi⁶⁰. Same kody, podobnie jak i znaki, powstają na podstawie pewnej umowy. Przekazywane są zwykle w postaci słownej i istnieją w określonym języku. Jak widać zatem, spełniają one niezbędne zadanie w poprawnym odczytaniu i zrozumieniu danego znaku.

Ważną rolę w prawidłowym odczytaniu znaku odgrywa również wnioskowanie semiotyczne, które towarzyszy ludziom i stanowi nieodłączny czynnik przy wszelkiego rodzaju posługiwaniu się znakami w procesie semiozy, tzn. przy nadawaniu lub odbieraniu znaków. J. Pelc mówi o tym w następujący sposób: *Ilekroć X w pewnej chwili używa czegoś jako znaku czegoś innego, tylekroć przeprowadza opisanego rodzaju wnioskowania, i na odwrót. Nazwać by je można wnioskowaniami semiotycznymi, nawiązując do tego, że po raz pierwszy zostały dostrzeżone i opisane w rozważaniach na temat pojęcia semeion w starożytnej filozofii greckiej*⁶¹.

Wykazanie, że dla współczesnych autorów cud jest znakiem, wydaje się sprawą prostą i niewymagającą dłuższych wywodów. Jednakże określenie cudu jako znaku wymaga uświadomienia sobie tego, w jakim sensie używa się tego pojęcia. Zdaniem E. Kopcia, cud jest znakiem Bożym w tym znaczeniu, że Bóg niejako obdarzył zjawisko empiryczne sensem duchowym i użył go do spełnienia określonych funkcji w ekonomii zbawienia⁶². Jednakże – na co z naciskiem zwraca uwagę M. Rusecki – cud jako znak różni się w sposób zasadniczy od znaku jako takiego (naturalnego). Posiada on, co prawda, struktural-

⁶⁰ H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 26 nn., 31 nn.; P. Guiraud, dz. cyt., s. 18 nn.

⁶¹ J. Pelc, *Znak*, „Studia semiotyczne” 10 (1980), s. 148 nn.

⁶² E. Kopeć, *Walor motywacyjny cudów...*, s. 101.

ne doń podobieństwo, lecz różnice tkwiące przede wszystkim w specyfice samych elementów wchodzących w strukturę cudu czyniąż ten znak *sui generis*⁶³.

Podstawowe różnice zachodzą już w pierwszej parze elementów strukturalnych znaku, którymi – jak o tym wcześniej mówiono – są nośnik i komunikat. Występują one, co prawda, w cudzie ujmowanym jako znak, lecz różnica dotyczy tego, że obydwa muszą bezwzględnie pochodzić od samego Boga, który jako jedyny jest autorem cudu. Nie może być więc tu mowy o jakiejś konwencji w odniesieniu do elementu nośnego cudu. Pochodzi on całkowicie z Bożego wyboru i jako taki dany człowiekowi od Boga, otrzymuje od Niego właściwe znaczenie⁶⁴. Widać to między innymi na przykładzie cudów zawartych w Ewangelii, gdy po ich dokonaniu Jezus niekiedy objaśnia zbawczy ich sens. Jednakże owa arbitralność związku elementów cudu – znaku nie może być rozumiana jako całkowita dowolność ze strony Boga. Element materialny cudu odbiega wprawdzie w sposób zamierzony od zwykłego biegu rzeczy, odróżniając go w ten sposób spośród innych zjawisk swą nadzwyczajnością, jednak sens nadawany znakom jest adekwatny i proporcjonalny do rodzaju elementu empirycznego cudu⁶⁵. Mówiąc o nadzwyczajności elementu nośnego cudu, należy dodać, iż nie musi być on sprzeczny z prawami obowiązującymi w naturze, na co kładziono zdecydowany akcent w obiektywnej koncepcji cudu. Dla ujęcia semejologicznego wystarcza, by element materialny przewyższał w pewien tylko sposób działanie tychże praw, chociażby na zasadzie akceleracji czy też ich udoskonalenia, tak iż staje się oczywistym, że w tym oto zjawisku działa sam Bóg, pragnący nadać mu zbawczy sens i przesłanie. Niezwykłość więc cudownego znaku daleka jest od wszelkiej sensacji i nie ma charakteru wyłomu, wprowadzającego w naturalny bieg zdarzeń nieład i chaos. Istota bowiem cudu, podobnie jak każdego znaku, zawarta jest w elemencie znaczącym, nie zaś znaczonej, choć należy stanowczo stwierdzić, że bez niego nie byłoby znaku.

W związku z powszechnym dzisiaj przyjmowaniem znakowej koncepcji cudu, w teologii zaczęto coraz mocniej podkreślać personalny charakter tego wydarzenia. Wprawdzie nie zawsze w literaturze da się spotkać jasne i wyraźne sformułowanie, iż cud jest znakiem *Ko-*

⁶³ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 363.

⁶⁴ Tenże, *Cud jako znak i symbol*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), s. 80.

⁶⁵ Tenże, *Funkcje cudu...*, s. 61–63.

gość dla kogoś, jednakże prawda ta wynika z samej natury znaku, który rozumie się nie tyle jako rzecz służącą do poznania innej rzeczy, ale raczej jako akt osoby zmierzający do określonego celu w odniesieniu do innej osoby. Jest to zatem akt międzyosobowy. Według omawianej koncepcji, cud jest znakiem, poprzez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt celem ukazania mu swoich zbawczych zamiarów. Cud nie jest więc tylko faktem fizycznym, dzięki czemu może stać się przedmiotem zainteresowania jakiegoś uczonego jako uczonego, lecz jest rzeczywistością skierowaną do człowieka w celu nawiązania z nim zbawczego dialogu. Prawda ta wynika z tego, iż w najgłębszej swej istocie cud jest objawieniem się Boga osobowego człowiekowi⁶⁶. Cud jako taki nie może być rozpatrywany w oderwaniu i izolacji od Ewangelii, gdyż tylko w ścisłym powiązaniu z całym Objawieniem, z innymi cudami i osobą Jezusa Chrystusa może znaleźć właściwe znaczenie. Słusznie zatem stwierdza M. Czajkowski, gdy mówi, że cuda nie tylko należą do Ewangelii, lecz same są Ewangelią. Gdy je natomiast obedrzemy z tego orędzia, będą mogły jedynie gorszyć, śmieszyć, dziwić lub co najwyżej wywoływać jakieś wzruszenie⁶⁷. Język *Biblii* – jak pisze X. Léon-Dufour – nie toleruje dyskusji na temat takiego cudu-dziwu, który nie byłby orędziem, i to orędziem ujmowanym jako wezwanie do dialogu z Bogiem⁶⁸. W podobnym duchu idzie także wypowiedź K. Rahnera. Twierdzi on, iż cuda, które dokonywałyby się jedynie w tym celu, aby skorygować wyłącznie zwykły bieg świata, a przy tym nie miałyby nikomu nic do powiedzenia, byłyby *a priori* wyobrażeniami zupełnie absurdalnymi⁶⁹. Widać zatem, że w semejologicznej koncepcji zdecydowanie odchodzi się od intelektualistycznego rozumienia objawienia, dla którego cud pełnił jedynie rolę zewnętrznego znaku – pieczęci – potwierdzającego prawdziwość przekazywanego przez Boga słowa, a zarazem wiarygodność tego, który je głosi. W semejologicznej perspektywie cud widziany jest jako konkretne działanie Boga, poprzez które kieruje On do człowieka swoje wezwanie lub daje odpowiedź na ludzkie prośby.

⁶⁶ Za takim rozumieniem cudu opowiada się Sobór Watykański II, gdy naucza: *Dlatego ten, którego gdy ktoś widzi, widzi i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwaly zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości...* (KO 4); E. Kopeć, *Walor motywacyjny cudów...*, s. 101; tenże, *Problematyka cudu...*, s. 275.

⁶⁷ M. Czajkowski, dz. cyt., s. 24.

⁶⁸ X. Léon-Dufour, *Jak mówić dzisiaj o cudach?*, „Życie i Myśl” 7-8 (1976), s. 30.

⁶⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 212.

Poprzez cuda Bóg daje poznać nie tyle swą wszechmoc i wielkość, ile raczej wolę nawiązania z człowiekiem przyjacielskiego kontaktu. Godnym uwagi i podkreślenia staje się w tym miejscu stwierdzenie R. Guardiniego, że cud nie dotyczy nigdy człowieka w ogólności, lecz dany jest zawsze konkretnej osobie. Cud dokonany nawet wobec pewnej grupy ludzi nie jest zwrócony do tej grupy będącej zbiorem ludzi bez imienia, ale z osobna do każdego z jej członków⁷⁰. Podobną myśl wyraża również M. Rusecki, gdy pisze, że Bóg działa zawsze w sposób konkretny, adresując swoje słowo i czyn – w tym także cuda – do konkretnego człowieka jako odbiorcy Bożego orędzia, przez co właśnie ten konkretny człowiek zostaje zaproszony do dialogu ze swoim Stwórcą, Zbawcą i Odkupicielem. Takie podejście do zagadnienia cudu prowadzi nas wprost do właściwego kontekstu, w którym należy rozpatrywać to wydarzenie, tzn. do kontekstu religijnego⁷¹.

W tym miejscu nasuwa się pytanie o to, jaki jest sens poszczególnych cudów. Odpowiedź na to pytanie jest prosta, gdy – jak już o tym mówiono – Jezus lub natchniony autor wyraźnie sam podał ich znaczenie. Jednak w wypadku, gdy brak takiego objaśnienia, skuteczną pomoc stanowi Boże objawienie, w którym zostały zakodowane poszczególne rodzaje cudów. Przypomnieć przy tym warto, iż kod-objawienie, jako dany przez Boga, tym przewyższa kody naturalne, że powstał dzięki Jego suwerennej decyzji, nie zaś na mocy jakiejś konwencji, a w związku z tym nie może być przez nikogo zmieniony. Daje to oczywiste poczucie stabilności i jednoczesną pewność w odczytywaniu znaków Bożych, które łączą się z gwarancją niezmienności sensu i rozumienia tych znaków, mimo upływającego czasu i zmieniających się pokoleń⁷². Należy jednocześnie zauważyć, iż kod, którym jest Objawienie, pełni tę rolę jedynie wówczas, gdy człowiek przyjmie go aktem wiary. Przystępując zatem do dekodyfikacji cudu-znaku, należy najpierw dane zjawisko zakwalifikować do

⁷⁰ *Das Zeichen hat eine Richtung. Es geht nicht ins Allgemeine, sondern wendet sich an bestimmte Menschen und meint auf sie hin etwas Bestimmtes. Es bildet keine Merkwürdigkeit, die in der Haltung bloßer Wissbegierde aufgefasst werden konnte, sondern enthält Forderung, wahrnt mahnt, befiehlt* – R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959, s. 41–42.

⁷¹ S. Wypych, dz. cyt., s. 333; M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom...*, s. 40.

⁷² M. Rusecki stwierdza, iż nad niezmiennością owego kodu i właściwym jego interpretowaniem czuwa Urząd Nauczycielski Kościoła. Naukę Magisterium Ecclesiae odnoszącą się do cudu oraz samą „praktykę” w traktowaniu cudu można uważać za drugi kod, do którego można odwoływać się przy interpretowaniu i ustalaniu sensu wydarzenia cudownego. Nie chodzi tu oczywiście o kod jakościowo różny od tego, którym jest Objawienie, gdyż Urząd Nauczycielski Kościoła ma jedynie czuwać nad niezmiennością i wyjaśnianiem nauki zawartej w Objawieniu. Niemniej, jego interpretacje odnoszące się do cudu są przynajmniej w tym względzie znaczące – *Funkcje cudu...*, s. 65.

takiej czy innej grupy cudów, by następnie zobaczyć je w świetle *ko-du-objawienia*, w którym poszczególne rodzaje cudów mają określone znaczenie. M. Rusecki stwierdza, że postępowanie takie jest słuszne z tego względu, gdyż nie wydaje się, aby współcześnie miały dokonywać się cuda, które pod względem formy i treści odbiegałyby od tych, jakie zawarte są w *Biblii*⁷³.

Semejologiczna koncepcja cudu, która powszechnie przyjmowana jest i uznawana w dzisiejszej teologii, pozostawia jednak pewne pytania i wątpliwości, które mogą osłabiać wartość tego ujęcia. Wychodzą one głównie z tego, że we współczesnej literaturze teologicznej i semiotycznej podstawową funkcję znaku upatruje się w jego wskazywaniu na inną rzeczywistość i odsyłaniu do niej. Rodzi się zatem uzasadniona chyba obawa, czy kategoria znaku w sposób jednoznaczny wyraża prawdę o obecności Boga w cudzie. Poszukując rozwiązania pojawiających się wątpliwości, warto przyjrzeć się stanowiskom, w których proponuje się uzupełnić pojęcie cudu-znaku, kategorią symbolu. Zwolennikiem tego w polskiej literaturze teologiczno-fundamentalnej jest M. Rusecki⁷⁴.

Najogólniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, iż kategoria symbolu w odniesieniu do cudu jeszcze bardziej pogłębia personalizm cudu-znaku, o którym to personalizmie była już wcześniej mowa. W cudzie-symbolu dokonuje się bezpośrednie spotkanie osoby czy grupy konkretnych osób doznających cudownych działań z ich autorem – Bogiem. To nowe spojrzenie na cud zyskuje swą wartość dzięki wnikliwej analizie rozumienia pojęcia *symbol*. Wywodzi się ono z języka greckiego, w którym słowo *sim-buollein* oznacza dosłownie: rzucić razem. Ujmowane przechodnio znaczy tyle, co: zgromadzić, połączyć, wymienić, zaś nieprzechodnio: spięcie, łokieć, kolano, połączenie, zebranie, pakt, kontakt.

W starożytności symbol oznaczał rzecz złożoną z dwóch części, które przynależały do różnych osób. Części te stanowiły znak rozpoznawczy, świadczący o przynależności do siebie – czy to na mocy dawnego paktu, unii, czy też kontraktu. Były one także formą legitymacji dla posłańców, gości i uprawnionych partnerów rokowań. Posiadany symbol pozwalał na zidentyfikowanie i rozpoznanie okazującego go przez drugiego człowieka czy też grupę osób⁷⁵.

⁷³ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 369.

⁷⁴ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1995, s. 197.

⁷⁵ Tenże, *Cud jako znak*, s. 81.

M. Rusecki poszukując odpowiedniego pojęcia dla jak najpełniejszego wyrażenia funkcji teofanijnej cudu, której – jego zdaniem – w pełni nie oddaje kategoria znaku, opowiedział się za symbolowym jego rozumieniem. Stwierdził jednocześnie, iż należy odrzucić takie rozumienie symbolu, które sprowadza go jedynie do pewnej reprezentacji, a więc jakiegoś znaku, rzeczy, gestu zastępującego i reprezentującego jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko, zdarzenie czy też ideę abstrakcyjną. Symbol, według tego autora, ma strukturę interpersonalną i jednoczy w sobie dwa elementy – symbolizujący i symbolizowany, które powinny być brane zawsze łącznie i równocześnie⁷⁶. Godnym podkreślenia jest pogląd, że symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ile raczej się w niej umiejscawia i zawiera. Dzięki temu staje się ona tu i teraz obecna, przy czym – i to jest ważne – rzeczywistość ta nie roztopia się w elemencie symbolizowanym symbolu, lecz pozostaje sobą, zachowując swoją tożsamość i byt. Dzięki interpersonalności symbolu istnieje możliwość odnalezienia się w innym bycie osobowym. Stąd też w cudzie rozumianym jako symbol dokonywałoby się bezpośrednie spotkanie człowieka (ludzi) doznającego cudownego działania z Bogiem. Cud stałby się zatem miejscem tego niezwykłego spotkania, poprzez które osoba ludzka niejako odnajdywałaby pełnię swego *ja* w boskim *Ty*, Bóg zaś *odnajdywałby się* w człowieku jako autor jego zbawienia. W ten sposób Bóg byłby odkrywany jako bardzo bliski człowiekowi, splatający swe życie z ludzkimi dziejami, tworząc tym samym – jak to nazywa M. Rusecki – *niejako swego rodzaju „ludzką wspólnotę” (a cud stałaby się socjotwórczą wspólnotą wiary)*⁷⁷. To personalne ujmowanie cudu-symbolu uwalnia go od rzeczowego traktowania i pozwala odkrywać w kategoriach realnego spotkania Boga z człowiekiem. Powyższa koncepcja wyraża zasadniczo realną obecność Boga w cudzie. Ważnym jest również pogląd M. Ruseckiego, który stwierdza: *Wydaje się, że cud traktowany jako znak-symbol istniałby nie tylko w momencie jego zaistnienia, ale trwałby i zachowywał swoją wartość w chrześcijaństwie zawsze*⁷⁸. Stanowisko to usprawiedliwione jest z pewnością tym, że cud będący jednym ze sposobów Bożego objawienia, podobnie jak całe objawienie, jest – z jednej strony – faktem przeszłym, z drugiej zaś – rzeczywistością, która trwa i realizuje się

⁷⁶ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 198–199.

⁷⁷ Tenże, *Wierzę moim dzieciom...*, s. 65.

⁷⁸ Tamże, s. 67.

w historii, pozostając ciągle aktualną i wartościową dla wszystkich, którzy są zdolni do dostrzegania działania Bożego w świecie.

Podsumowując całość, należy stwierdzić, iż spośród dwóch zaprezentowanych ujęć, obiektywistycznego i semejologicznego, które w sposób znaczący dostrzegane są w literaturze teologicznej minionego wieku, na szczególną uwagę i podkreślenie zasługuje drugie, przedstawiające cud w wymiarze znaku. Na powyższą opinię składa się szereg przyczyn, spośród których najważniejszą wydaje się ta, iż koncepcja obiektywistyczna zacieśniała funkcję cudu niemalże wyłącznie do roli – zewnętrznego w stosunku do objawienia – dowodu, służącego jako pieczęć potwierdzająca jego prawdziwość i wiarygodność. Z czasem doprowadziło to do coraz to większej absolutyzacji wartości dowodowej cudu, tak iż zaczęto traktować go jako argument niejako wymuszający na człowieku wiarę w Boga. Drugą konsekwencją powyższego rozumienia cudu było także to, że cud wyizolowany i wyłączony z kategorii objawienia zatracił tym samym swój właściwy kontekst, tzn. kontekst religijny, w którym winien być odczytywany.

Prekursorami nowego spojrzenia na cud byli B. Pascal, J.H. Newman i M. Blondel, jednakże ich poglądy zostały docenione i niejako na nowo odkryte dopiero w obecnym stuleciu. Wśród czynników, które przyczyniły się do stworzenia semejologicznej koncepcji cudu, wymienia się między innymi rozwój nauk historycznych, religioznawczych, a także nowe prądy w myśli teologicznej, wyrażające się w słynnym postulatcie powrotu do źródeł biblijnych i nauki Ojców Kościoła. Doprowadziło to ostatecznie do nowego spojrzenia na *Biblię*. Przedstawiała się ona jako księga zawierająca fakty już zinterretowane. W dziedzinie cudu odkryto, iż jest to fakt zapowiedziany przez Boga, realizujący zbawczy plan Boga, który tym samym wypełnia wolę Bożą odnoszącą się do człowieka. Analizy poszczególnych pojęć biblijnych, w których wyrażono rzeczywistość cudu, pozwoliły na dostrzeżenie w nim bogactwa wielu treści, które w całości wzięte, pozwalają uznać, iż cud nie tylko przynależy do objawienia Bożego, ale stanowi jedną z jego form.

Zainteresowanie się w początkach XX w. kategorią znaku, które miało miejsce na gruncie nowej dziedziny wiedzy, jaką była semiotyka, jak i w ramach teologii, doprowadziło z czasem do lepszego zrozumienia cudu, który na kartach *Biblii* ukazywany jest najczęściej przy użyciu tego właśnie pojęcia. Cud, będąc znakiem Bożym, jawi się nie tylko jako rzeczywistość zawierająca w sobie pewien bagaż informacji, treści, lecz przede wszystkim jako rzeczywistość o głęboko

personalnym wymiarze, będąca znakiem *Kogoś* dla *kogoś*. Powyższe rozumienie doskonale uzupełnia kategoria symbolu, pozwalająca dostrzec w cudzie całe bogactwo związków personalnych. Cud ukazany jako symbol stanowi miejsce spotkania i dialogu Boga z człowiekiem. Owocem tego jest dokonujące się zbawienie człowieka.

Na podstawie analizy obydwu ujęć cudu – obiektywistycznego i semjologicznego – i po wyciągnięciu odpowiednich wniosków, można stwierdzić, iż znakowa koncepcja cudu, uzupełniona kategorią symbolu, z pewnością lepiej i pełniej oddaje bogactwo tego zagadnienia.

Summary

The concept of miracle has always been of crucial importance to the Christian faith. The story of redemption in the Bible was closely connected with extraordinary occurrences attributed to God and the Church in its entire history has often referred to miracles as signs confirming the credibility of its divine origin and mission. While many different ideas of a miracle have been proposed throughout the centuries, the following article presents two formulations of the idea in question – the objectivistic-philosophical approach and the semiological one. Both can be found in the theological literature of the former century.

The objectivistic-philosophical approach narrowed down the function of a miracle to an external proof that served as a seal confirming the authenticity and credibility of the divine revelation. With time, it led to increased absolutization of a miracle's demonstrative value which, as a result, began to be regarded as an argument requiring faith in God from humans. Consequently, the isolated miracle deprived of its divine revelation significance lost its real religious context in which to be set and examined. The evolution in the history and study of religions as well as the new trends in theology postulating a return to biblical roots and to the teachings of the Fathers of the Church have all contributed to the emergence of a new semiological understanding of miracle. The new approach to the Bible amounts to an acknowledgement that a miracle is not merely a part of divine revelation, but in fact it is one of the forms in which God's salvation plan is implemented.

The increased interest in the concept of sign, as far as semiotics and theology are concerned, has deepened the understanding of miracle which, as a sign of God from Someone to someone, appears

mainly as a reality closely connected to personal feelings. An analysis of both ideas of miracle indicates that the sign-related approach depicts the complexity of the problem in question in a better and more effective manner.