

ks. Piotr Cebula¹

TARNÓW

Koncepcja cudu Johna Henry'ego Newmana na tle antytaumaturgicznego argumentu Davida Hume'a

Spór o charakter zjawisk cudownych, któremu trudno nadać ściśle określony początek, pod wpływem rozważań Davida Hume'a przybrał nową postać. Od czasów tego szkockiego filozofa trudno wyobrazić sobie rzeczową dyskusję na temat cudów, zapominając o jego argumentach krytykujących wiarygodność świadectw za nimi przemawiających. Przedstawiając koncepcję Newmana dotyczącą cudów, która częściowo była polemiką z Hume'em, podamy jako wprowadzenie strukturę argumentu antytaumaturgicznego (przeciw cudom) Hume'a, którą przedstawił w rozdziale *Of miracles* swojego dzieła *An enquiry concerning human understanding*. Będzie ona pewnym tłem pozwalającym uchwycić, na zasadzie kontrastu, oryginalność koncepcji Newmana.

W części pierwszej eseju Hume'a *O cudach* znajduje się następujący ciąg rozumowania autora²:

(A) „[...] powaga Pisma Świętego i tradycji opiera się wyłącznie na świadectwie (*testimony*) apostołów, którzy byli naocznymi świadkami (*eye-witnesses*) cudów, jakich dokonywał nasz Zbawiciel”³;

¹ Ks. Piotr Cebula – odbył studia filozoficzne na Albert-Ludwigs Universität Freiburg oraz na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie uwieńczony doktoratem w roku 2016. Obecnie kapelan Szpitala Specjalistycznego im. E. Szczeklika w Tarnowie. Zainteresowania: astronomia, filozofia religii, bioetyka.

² Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 89–107.

³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 89.

(B) „[c]ud jest pogwałceniem praw natury”⁴ („[a] *miracle is a violation of the laws of nature*”⁵);

(C) jednorodne doświadczenie (*uniform experience*) stanowi dowód (prawdopodobieństwo równe 1);

(C1) argument z doświadczenia jest niewspółmiernie bardziej wiarygodny niż argument ze świadectwa;

(D) pokładamy wiarę w świadectwa podawane przez historyków, ponieważ między rzeczywistością a świadectwem odnajdujemy pewną odpowiedniość;

(E) mamy dostęp do faktu minionego poprzez świadectwo;

(E1) jeżeli dane jest stałe odniesienie świadectwa do faktu minionego, to możemy mówić o dowodzie;

(E2) jeżeli dane jest zmienne odniesienie świadectwa do minionego faktu, to ma ono charakter prawdopodobny.

W drugiej części swego eseju Hume usuwa założenie (E1), stwierdzając, iż zostało ono zbyt optymistycznie przyjęte. Koryguje natomiast przesłankę (E2), która brzmi teraz następująco:

(E2) świadectwo ma zawsze charakter prawdopodobny.

Po korekcie, z przedstawionych przesłanek A–E2 wyprowadza wniosek:

(W) „[...] żadne ludzkie świadectwo nie może mieć takiej siły, by udowodnić cud i uczynić z niego trwały fundament dla jakiegokolwiek systemu religijnego”⁶.

⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 93.

⁵ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, Oxford 2007, s. 83. Kwestią otwartą pozostaje zagadnienie rozumienia przez Hume’a praw natury, ponieważ nigdzie nie definiuje ich w sposób jednoznaczny. Najprawdopodobniej rozumie je jako uniwersalne uogólnienie zaobserwowanych regularności, od których nigdy nie zdarzają się wyjątki (mocne rozumienie owej regularności) lub nigdy te wyjątki nie zostały zaobserwowane (rozumienie słabe). Takie hipotetyczne rozumienie praw przyrody przez Hume’a ukazuje ich „ontologiczną oszczędność”, ponieważ nie niosą z sobą żadnych założeń ontologicznych, tzn. nie stoi za nimi żaden metafizyczny obraz świata. Takie ujęcie tego problemu jest przeciwstawne koncepcji św. Tomasza, wykorzystującej do określenia prawa natury pojęcie *cursus naturae*, które miało jednak odniesienie metafizyczne. Zob. J. Pyda, *Koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu a główne wątki debaty o cudach w filozofii nowożytnej*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty 2010, s. 616–635.

⁶ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 104n.

Newmanowska koncepcja cudu

Newmanowska koncepcja cudu wyrosła na bazie sprzeciwu wobec mocnej XIX-wiecznej tendencji do definiowania go w relacji do praw przyrody. Wtedy bowiem za cud często uważano wydarzenie, którego nie można było wytłumaczyć za pomocą znanych praw przyrody (choć niekoniecznie stało ono z nimi w sprzeczności). Była to więc pewna kompilacja dwóch klasycznych definicji cudu. Pierwsza utożsamiana jest ze św. Augustynem⁷. Kładzie ona akcent na rozpoznawanie danego fenomenu jako faktu, który można nazwać cudem. Podkreśla zatem subiektywne czynniki w procesie rozpoznawania tego typu wydarzeń. Druga, łączona ze św. Tomaszem, akcentuje relację danego faktu, co do którego domniemujemy, iż jest cudem, do praw natury⁸. Zdaniem Newmana, który jednak w pewnym sensie kontynuował koncepcję biskupa z Hippony⁹, przyjęcie takiego dosyć powszechnego w XIX wieku kryterium cudu nie pozwoliłoby odróżnić wydarzenia *par excellence* cudownego od nadzwyczajnych zdarzeń mających tylko charakter przyrodzony. Było to narzędzie niekompletne, które wymagało uzupełnienia.

Według niego cud należy rozpatrywać na innej płaszczyźnie, niejako ujmując jego istotę z perspektywy wyższego systemu, którym jest Bóg

⁷ Szerzej o augustiańskiej koncepcji cudu z uwzględnieniem jego koncepcji „semina” zob. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 47n, 52n, 54.

⁸ O definicji cudu u św. Tomasza zob. J. Pyda, *Wprowadzenie do kwestii VI*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, Kęty 2010, s. 310. Zasadniczą kwestią jest właściwe rozumienie słowa „natura” w koncepcji cudu u św. Tomasza. Szerzej o tym zagadnieniu, w odniesieniu do *supra naturam*, *contra naturam* i *praeter naturam* u św. Tomasza zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 99. Ogólnie rozumienie cudu dzieli się na augustiańskie, tomistyczne i współczesne, które łączy pewne elementy z obu tradycji, ujmując je w ramy rozważań semantycznych. Nieco inny podział podaje Peter Vardy, który przedstawia cztery główne definicje, w których cud jest: 1. przekroczeniem praw przyrody spowodowanym przez Boga, 2. wydarzeniem, które pozostaje w zgodzie z prawami przyrody, lecz które osoba wierząca postrzega jako wynik działania Boga, 3. niemożliwym do wyjaśnienia wydarzeniem, które w obrębie formy życia społeczności wierzących jest określane mianem cudu, 4. zmianą na lepsze zachodzącą w osobie. Zob. P. Vardy, *Krótko o filozofii Boga*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2004, s. 253–271.

⁹ Głównie w sensie rozumienia cudu jako znaku Bożego. Ten sposób ujmowania tego wydarzenia cechuje się pewną ciągłością rozpoczynającą swoją historię od św. Augustyna i ojców Kościoła, a w czasach późniejszych kontynuowany był przez B. Pascala, J. H. Newmana, E. Mülera i M. Blondela, którzy byli z kolei prekursorami tzw. semejotycznej koncepcji cudu. Zob. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie...*, s. 512.

objawienie. System pierwszy obejmuje to, co naturalne, fizyczne, drugi zaś – stronę religijną, moralną, duchową. Cuda przynależą do drugiego systemu, który wobec pierwszego jest systemem nadrzędnym. To on nadaje znaczenie wydarzeniu, które rozpatrujemy jako cudowne, przypisując mu „znamień” Boskiego pochodzenia. Cud łączy więc te płaszczyzny i w sferze fizycznej jest znakiem Bożym, który otrzymał znaczenie od sfery wyższej, religijnej. Istotą cudu nie jest zatem zaobserwowane zjawisko, lecz znaczenie, które ono z sobą niesie jako taki znak. W koncepcji Newmana występuje więc pojęcie cudu jako znaku Bożego lub, określając to dokładniej, symbolu. To właśnie sfera religijna decyduje o sensowności tego wydarzenia i o jego funkcjach. A jaki jest sens konkretnego cudu w niektórych przypadkach, ukazuje ten, który go dokonuje, lub, mówiąc dokładniej, ten, przez którego cud może zaistnieć, czyli taumaturg. Jego słowa interpretujące to zjawisko, wskazujące na religijny charakter i nadprzyrodzone znaczenie pomagają uchwycić sensowność tego znaku Bożego. Nadrzędność sfery nadprzyrodzonej wyraża się także w kwestii rozpoznawania danego wydarzenia jako cudownego.

Newman podaje zasadniczo trzy kryteria takiego rozpoznania: wiarygodność świadków, pozytywne okoliczności religijno-moralne, cel religijny. Dwa ostatnie traktuje jako najważniejsze, które, zakładając oczywiście pierwsze kryterium, przesądzają jednoznacznie o cudzie. Nie musi być wielu świadectw potwierdzających cud, jeżeli tylko wskazany kontekst religijny jest odpowiednio mocny. Kiedy nastąpi rozpoznanie cudu, może on pełnić rolę motywacyjną do przyjęcia objawienia Bożego, czyli uwierzytelniającą prawdę wiary. Uwierzytelnienie to nie jest jednak tak ścisłe, jak przedstawiają to inni myśliciele. Nauka Boża i cuda wzajemnie się uzupełniają, lecz nie determinują. W jakimś sensie cud, w jego koncepcji, pełni funkcję pieczęci wobec prawd Objawienia, lecz Newman nie rozumie tej zależności tak mocno, jak św. Tomasz. Nadaje mu on mniejszą siłę dowodową niż Akwinata. Dla niego cud w o wiele większym stopniu pobudza świadomość moralną człowieka, dotyka jego uspiętego sumienia w wirze codziennego życia, ożywia naturalną orientację duszy ku Bogu, uświadamia na nowo obowiązki religijno-moralne, a także świadczy o planach Bożej opatrności i jej przejawach oraz wskazuje na dzieła Boże, które dokonały się wcześniej. Warto jeszcze zwrócić uwagę na owe „pozytywne okoliczności religijno-moralne”. Dotyczą one zarówno okoliczności zaistnienia wydarzenia, co do którego przypuszczamy, iż jest cudem, jak i podmiotu, który dokonuje tego rozpoznania. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pewnym kryterium

teologicznym, które w formie negatywnej dyskwalifikuje te wydarzenia, będące tak zwanymi cudami podejrzanymi, czyli służącymi celom politycznym, zaspokojeniu ludzkiej ciekawości, przekazaniu jakiejś nowej idei, lecz niemającymi odniesienia religijno-moralnego. W drugim przypadku to kryterium wyznacza okoliczności, w jakich podmiot poznający może uznać, że to wydarzenie prawdopodobnie jest cudem. Są to pewne dyspozycje, które otwierają nas, po uwzględnieniu wcześniejszych warunków, na możliwość uznania danego faktu za cud, a więc między innymi: dobra wola, brak wcześniejszych uprzedzeń, pragnienie poszukiwania takich wartości, jak miłość, szczęście. Cud wyraża tylko Bożą interwencję w świecie, nie dowodzi zaś Jego istnienia¹⁰.

Sformułowanie „pozytywna dyspozycja religijno-moralna”, wydawać by się mogło, nie niesie z sobą treści głębszej od tej, którą intuicyjnie odczytujemy. W dalszej części postaramy się wykazać jednak, że jest inaczej. Z tego szkicowego przedstawienia analizy esejów Newmana, którą przedstawił Rusecki w swojej monografii o cudach w chrześcijaństwie, przejdźmy teraz do ukazania kilku ciekawych filozoficznie wątków znajdujących się w pierwszym eseju, będącym *implicite* kontynuacją dyskusji z zarzutami szkockiego filozofa¹¹. Hume'owska definicja cudu zakłada, że mamy do czynienia z faktem, który łamie prawa natury¹². Właśnie to pierwsze

¹⁰ Zob. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie...*, s. 306–319.

¹¹ Zob. J. H. Newman, *Two essays on Scripture miracles and on ecclesiastical*, London 1870, s. 3–94. Tekst o cudach *Two essays on Scripture miracles and on ecclesiastical* zawiera dwa eseje z różnych okresów. Esej pierwszy był artykułem napisanym w latach 1825–1826 dla *Encyclopaedia metropolitana* w łączności z innym tekstem *The life of Apollonius Tyanaeus*. Esej drugi powstał w latach 1842–1843, czyli bezpośrednio przed konwersją do Kościoła katolickiego, jako wstęp do tłumaczenia fragmentu książki Fleury'ego – *Ecclesiastical history*. Połączone teksty, po niewielkich poprawkach, ukazują zwartą koncepcję cudu reprezentowaną przez Newmana. Rozważania wcześniejsze o pełnym tytule *The miracles of Scripture. Compared with those reported elsewhere as regards their nature, credibility and evidence* są stosunkowo krótkie (cztery rozdziały) w porównaniu z tekstem późniejszym *The miracles of early ecclesiastical history* (dziewięć rozdziałów). Test dostępny jest online: <http://newmanreader.org/works/miracles/index.html>.

¹² Interesujący związek Hume'a i Newmana w kontekście ich spojrzenia na istotę cudu podaje Janusz Pyda oP. Sugeruje on, iż obaj podejmują tę tematykę nie z najczęściej rozpatrywanej perspektywy filozofii Boga, lecz od strony filozofii wiary. Jest to skupienie się na pytaniu o to, czy przyświadczenie świadectwom dotyczącym cudu jest aktem racjonalnym.

Zasadne w tym wymiarze są rozważania dotyczące prawdopodobieństwa wystąpienia konkretnych, poszczególnych wydarzeń. Perspektywa tak określona nazywana jest subiektywną,

założenie Newman poddaje krytyce, zarzucając mu zbyt wąskie znaczenie tego słowa, które ujęte w takiej postaci już jest ograniczeniem innych interpretacji, ustawieniem argumentacji antytaumaturgicznej w ściśle określonym kierunku, pozwalającym dosyć łatwo ośmieszyć wszelkie świadectwa na rzecz prawdziwości cudów. Nawet gdyby argumenty Hume'a były słuszne, to ukazywałyby one niemożliwość przeprowadzenia argumentacji na rzecz prawdziwości cudów w przyjętym schemacie, jednakże nie dowodziłyby fałszywości relacji świadków o nich. Hume, wykorzystując przesłanki z wąskiego zakresu rozumienia zjawisk cudownych, dokonuje zatem ekstrapolacji wniosku na cały zbiór tych wydarzeń. Jednakże niejednoznaczność pojęcia cudu i trudność w ścisłym zdefiniowaniu go przekłada się na niemożliwość obalenia tak nieostrej treści. Jeżeli bowiem ktoś na podstawie jakiejś argumentacji będzie twierdził, że podważył możliwość istnienia cudów, to należy zapytać: co rozumie przez „cud”, co obalił, co odrzucił? Zbyt mocne koncentrowanie się na próbie definiowania cudów w relacji do praw przyrody doprowadziło, zdaniem Newmana, do takich właśnie trudności. Kluczem do ich rozwiązania jest przeniesienie akcentu z poszukiwania przyczyny sprawczej tych wydarzeń na przyczynę celową. Odkrycie celu, dla którego zaistniało to wydarzenie, pozwala nadać mu sens, ocenić jego prawdziwość. Można powiedzieć, że w koncepcji Newmana prawdziwość teologiczna była kryterium prawdziwości fizycznej, nie odwrotnie. Weryfikując zatem relacje świadków o cudzie, należy najpierw zastanowić się, jaką treść niesie z sobą to wydarzenie, aby ocenić, czy koresponduje ono z całością objawienia, czy nie jest tylko zaspokojeniem ludzkiej ciekawości i próżności. Jeżeli cel cudu zostałby uznany za zły, niekompletny, to prawdziwość tego wydarzenia należy uznać za wysoce nieprawdopodobną i budzącą wątpliwości¹³.

Kolejne założenie szkockiego filozofa, iż chrześcijaństwo uczy, że należy wierzyć w prawdy objawione z powodu cudów, również nie znajduje akceptacji Newmana. Przyjęcie tezy, że mamy wierzyć z powodu cudów, jest dla Newmana po prostu nieprawdziwe. Nauka Boża i cuda są powiązane i wzajemnie się wyjaśniają. Ich funkcja motywacyjna polega na inspirowaniu

ponieważ kluczową sprawą jest aspekt oddziaływania tego wydarzenia na obserwatora. Pomiędzy tych zbieżności z Hume'em najważniejszą różnicą w ich poglądach jest właśnie odrzucenie przez Newmana przesłanki, że cuda są pogwałceniem praw natury. Zob. J. Pyda, *Koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu a główne wątki debaty o cudach w filozofii nowożytnej*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga...*, s. 606–607.

¹³ Zob. J. H. Newman, *Two essays...*, s. 4n, 12, 44.

ku wierze, budzeniu świadomości religijnej, stawianiu sobie pytań dotyczących Boga, lecz nie oznacza ścisłego determinowania aktu wiary lub budowania na ich podstawie fundamentów jej racjonalności. Co więcej, Newman podkreśla, że teoretycznie możemy sobie wyobrazić Boże objawienie, które nie potrzebuje cudów i dalej pozostaje prawdziwe. Jest to eksperyment myślowy, który uważa za możliwy do skonstruowania, w swoich rozważaniach pozostawia go jednak na boku, uwzględniając stan aktualny, fakt istnienia cudów. Świadczenia zaś o ich pojawieniu się są równie mocne, jak świadectwa o wydarzeniach historycznych, a czasami nawet mocniejsze. Świadczeń tych wydarzeń należy potraktować poważnie. Nie ma więc powodów, zdaniem Newmana, po wcześniejszej pozytywnej ocenie aspektów osobowościowych świadków, by zakładać, iż ich świadectwa nie są prawdziwe¹⁴.

Usilne koncentrowanie się na stronie fizycznej cudu jest kolejnym powodem zarzutów ze strony Newmana. Jego zdaniem Hume w kwestii cudów błędnie przeakcentowuje stronę naturalistyczną, zupełnie pomijając istotę tych zjawisk, która według niego osadzona jest w sferze religijnej, moralnej czy, jak pisze, w „innym systemie”¹⁵. Ten system, nazwany przez niego *moral*

¹⁴ Zob. J. H. Newman, *Two essays...*, s. 13.

¹⁵ Dla Newmana świat fizyczny i świat nadprzyrodzony stanowią jedną integralnie powiązaną całość. Cud nie stoi w sprzeczności z prawami całości systemu. W innym miejscu Newman wyraził się następująco: „Nauka i objawienie zgodnie zakładają, iż przyroda rządzi się jednolitymi i ustalonymi prawami” (J. H. Newman, *Uspodobienie filozoficzne*, tłum. J. Kłos, „W Drodze” 1998 nr 11, s. 6). To przejawy nadprzyrodzoności w fizycznej rzeczywistości sprawiają wrażenie łamania praw przyrodniczych. Tę koncepcję szerokiego systemu świata można porównać do popularnej opowieści Edwina Abbota *Flatland: a romance of many dimensions*. Została ona wydana w 1884 roku. Przedstawia krainę dwuwymiarowych istot, dla których wszelkie elementy świata trójwymiarowego są niezrozumiałe i dziwaczne. Zob. B. Smith, *Modernism's history: a study in twentieth-century art and ideas*, New South Wales 1998, s. 79. Tak jak stereometria nie stoi w sprzeczności z planimetrią, lecz obie stanowią wzajemne uzupełnienie, tak samo jest ze światem nadprzyrodzonym i fizycznym. Ideę wielowymiarowości możemy znaleźć także u Jana F. Drewnowskiego, próbującego za jej pomocą uzasadnić istnienie transcendencji. Zob. J. F. Drewnowski, *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?*, [w:] *Refleksje na drodze. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 110–123. Nie jest jasne, jak Abbot potraktowałby to porównanie, jeśli weźmie się pod uwagę, że mocno krytykował esej o cudach Newmana. Polemikę z argumentami Newmana podejmuje w dwóch dziełach: *Anglican career of Cardinal Newman* (1890) oraz *Philomythus: an antidote against credulity* (1891). Zob. J. Smith et al., *A grammar of dissent. „Flatland”, Newman, and the theology of probability*, „Victorian Studies” 39 (1996) no 2, s. 129n. Jest to niezwykle ciekawy wątek, wart pogłębianego opracowania.

*government*¹⁶, jest nadrzędny w stosunku do sfery fizycznej i sprawuje „rządy” nad fenomenem cudu. Aby ująć pełnię rzeczywistości, należy łączyć świat fizyczny i moralny; nie można ich odseparować, gdy chce się opisać zjawisko cudu. Właśnie tego Hume nie dostrzega, co powoduje, iż jego spojrzenie jest ograniczone, a w konsekwencji, według Newmana, nieprawdziwe.

Rozważając dalej rolę świadków i świadectw, należy zauważyć, że Hume budował argument antytaumaturgiczny, twierdząc, że sprzeczne, niespójne relacje ukazują ich wewnętrzną dysharmonię. Newman nie akceptuje tej tezy, zwracając uwagę na język, za pomocą którego są one przedstawiane. Na przykład pewne wydarzenia o takim właśnie charakterze mogą być przekazywane za pomocą mitu, bajki, przenośni literackich. Nie każda sprzeczność jest kontradycją przekreślającą istotę opisu. Często jest ona pozorna, wynikająca z różnorodności formy literackiej relacji o tym wydarzeniu.

Podsumowując, można stwierdzić, że Newman w stosunku do argumentacji antytaumaturgicznej Hume’a wysuwa następujące zarzuty: 1. pojęcie cudu ma szerszy zakres niż definicja tomistyczna, 2. istoty cudu należy się dopatrywać w jego przyczynie celowej, 3. chrześcijaństwo nie twierdzi, iż należy wierzyć na podstawie cudów, 4. świadectwa o cudach są co najmniej równe – co do stopnia wiarygodności – świadectwom o wydarzeniach historycznych, 5. w identyfikacji cudów nie można zapomnieć o tym wymiarze rzeczywistości, którą Newman określa terminem *moral government*, 6. różnorodność środków ekspresji może być czasami źródłem pozornie sprzecznych relacji o tych wydarzeniach.

Uprzednie prawdopodobieństwo

Najciekawszym aspektem Newmanowskiej koncepcji cudu w eseju *On the miracles of Scripture* wydaje się być idea uprzedniego prawdopodobieństwa (*antecedent probability*) zastosowana do argumentu taumaturgicznego. Myśl ta występuje w obydwu esejach, stanowiąc pewne założenie, na którym budowane są rozważania na ten temat. Co oznacza to sformułowanie? W języku polskim intuicyjnie domaga się ono dopełnienia „czegoś”. Wydawałoby się więc, że prawidłowa forma tego określenia powinna brzmieć: uprzednie prawdopodobieństwo „czegoś”. *Antecedent probability* w myśli Newmana nie wymaga tego dopełnienia. Sformułowanie „uprzednie prawdopodobieństwo”

¹⁶ Zob. J. H. Newman, *Two essays...*, s. 12, 17.

to zasadniczo termin techniczny; mówiąc krótko, to światopogląd człowieka, założenia, od których wychodzi, nastawienie do badanego przedmiotu i wszystkie inne podobne skojarzenia. Próbując podać wyjaśnienie, czym jest u Newmana uprzednie prawdopodobieństwo, uporządkujmy pewne kwestie. Przypomnijmy najpierw, że według Newmana istoty cudu należało doszukiwać się w sferze religijnej. Mimo to ważną rolę pełniły także świadectwa, które potwierdzały jego historyczną prawdziwość. Nagromadzenie świadectw zwiększało moc argumentów, chociaż i tak kryterium ostatecznej prawdziwości cudu osadzone jest w „innym systemie”. Ta troska o nagromadzenie jak największej liczby wiarygodnych świadectw była zwykłą metodą indukcyjną, która dążyła do potwierdzenia jak największą liczbą dowodów przyjętej hipotezy, iż dane wydarzenie ma charakter cudowny¹⁷. Zastosowanie metody indukcji, w tym wypadku bardzo praktyczne, niosło ze sobą pewne problemy, które sprawia sama ta metoda w nauce. Niemożność zbudowania wiedzy pewnej na bazie indukcji powodowała i powoduje trudności w kwestii zaufania jedynie pewnej dostępnej liczbie świadectw o cudzie.

Drugim wątkiem wyłaniającym się w tym kontekście z przemyśleń Newmana jest akcentowanie subiektywnej interpretacji prawdopodobieństwa, które stanowi miarę wiedzy podmiotu poznającego. Newman, który tak szeroko wykorzystywał indukcję, w swej późnej apologetyce (*Grammar of assent*) musiał również zmierzyć się z trudnością subiektywnej oceny wiarygodności świadectw, trudnością, którą wydaje się już bardzo wcześnie rozpoznał, właśnie w analizowanym eseju o cudach. Ocena bowiem, które świadectwa dany podmiot poznający uważa za bardziej wiarygodne, często wynika z wiedzy, którą nabył. Proces jej zdobywania zasadniczo też odbywa się na bazie indukcji i ma ona również charakter tylko prawdopodobny. Rozstrzygnięcie wiarygodności świadectw często dokonuje się zatem poprzez użycie określonej wiedzy posiadającej taki sam status. Ów proces może prowadzić do zapętlenia się w nieskończoność. Potrzeba więc jakiejś „bazy”, jakiegoś sposobu, aby tego uniknąć. Wymagane jest ostateczne kryterium, według którego będzie dokonywała się wszelka subiektywna ocena prawdopodobieństwa. Jakie rozwiązanie podaje Newman?

Zanim podamy odpowiedź, przypomnijmy, że ocena, które świadectwa, okoliczności przemawiają za prawdopodobieństwem prawdziwości cudu, ma dla Newmana charakter subiektywny. Relacje o tych wydarzeniach, które

¹⁷ Zob. J. H. Newman, *Two essays...*, s. 8.

będą docierały do osoby „z góry” przekreślającej możliwość jakichkolwiek cudów, będą zawsze w większym stopniu fałszywe niż prawdziwe. Prawdopodobieństwo to będzie dalece różne od prawdopodobieństwa przypisanego przez kogoś, kto zasadniczo nie odrzuca cudów. Przyjęcie możliwości zaistnienia cudów już jest pewnym uprzednim prawdopodobieństwem, które warunkuje kolejne oceny stopnia prawdopodobieństwa relacji o cudach. Dana osoba może więc zakładać, że prawdopodobnie cuda istnieją, i dopuszczać możliwość, że kiedyś o takim wydarzeniu może usłyszeć, a mając wiarygodne świadectwa, może uznać, że to wydarzenie nastąpiło. Ktoś inny zaś, „z góry” niedopuszczający możliwości ich zaistnienia (*antecedent improbability*), będzie cechował się przyjętymi uprzedzeniami (*antecedent objections*), względem których żadne świadectwo o tych wydarzeniach nigdy nie osiągnie jakiegokolwiek stopnia wiarygodności. Ta ocena prawdopodobieństw, jak widzimy, jest tak samo subiektywna zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku. Wzajemne powiązanie czynników mających charakter prawdopodobny jest tak znaczące, że nieuchronnie może to prowadzić do regresu w nieskończoność. Co w koncepcji Newmana jest więc tym elementem zatrzymującym posuwanie się *ad infinitum*? Wydaje się, że jest nim wspomniany wcześniej „kontekst religijno-moralny”. I w takim kluczu spróbujmy teraz zinterpretować koncepcję Newmana.

Kontekst religijno-moralny a dyspozycja religijno-moralna

Kontekst religijno-moralny z jednej strony jest obiektywnym kryterium rozpoznawania cudu, obiektywnym, ponieważ koresponduje z treścią Objawienia. Pytamy wtedy, czy dane wydarzenie nie stoi w sprzeczności z całością Objawienia, z jego sensem i przesłaniem? Z drugiej zaś strony, w aspekcie zasadniczo korespondującym z treścią naszych rozważań, odnosi się do podmiotu poznającego. W takim przypadku jest on pewną dyspozycją moralną, która wszelkie oceny stopnia prawdopodobieństwa osadza w kontekście całego systemu osoby, jej światopoglądu, sytuacji egzystencjalnej i religijno-moralnej. Owa dyspozycja religijno-moralna może przybrać formę pozytywną, kiedy przekonania danej osoby pozwalają jej uprzednio założyć, że istnieje prawdopodobieństwo cudów, lub negatywną, powodującą postawę przeciwną. To ta dyspozycja religijno-moralna stanowi granicę posuwania się w nieskończoność w szukaniu racjonalnych podstaw naszych przekonań i jednocześnie pełni rolę przedzałożenia, które często przybiera formę

ukrytej, nieuświadomionej przesłanki. Jej siła jest nierzadko tak istotna, że w znacznej mierze wpływa na ciąg dalszych wnioskowań.

W celu jaśniejszego przedstawienia tych treści należy dokonać uściślenia terminologicznego. W kwestii cudów możemy u Newmana wyróżnić dwa elementy ich rozpoznawania:

1. kontekst religijno-moralny. Wyraża okoliczności pojawienia się cudu, które mogą zostać poddane obiektywnej ocenie;
2. dyspozycja religijno-moralna podmiotu w „kontakcie” z domniemanym cudem, która posiada charakter subiektywny.

Wyrażając to inaczej, kontekst religijno-moralny przybiera postać obiektywnego kryterium, które przykładowo dzisiaj stosuje Kościół katolicki do oceny wiarygodności cudu. Newman podaje bowiem takie same warunki uznania cudów, jakie przyjmuje się obecnie w katolickiej teologii fundamentalnej. Jego zdaniem okoliczności zajścia cudu nie mogą przemawiać przeciw całej prawdzie o Bogu, to znaczy nie mogą one wskazywać swoją treścią na odrzucanie Boga, pogardzenie Nim, łamanie Jego przykazań. Oprócz tego sens takiego wydarzenia i ewentualne przesłanie z niego płynące nie mogą stać w opozycji wobec Objawienia. Obok negatywnych kryteriów kontekst ten uzupełniają warunki pozytywne, które zawierają się ogólnie w tym, co określane jest jako cel cudu. Ukażmy te Newmanowskie idee, posługując się wspomnianymi warunkami określonymi przez współczesną katolicką teologię fundamentalną. Cud, według niej, musi spełniać kryteria¹⁸:

- a) epistemologiczne,
- b) fizykalne,
- c) teologiczne.

Newman stawia podobne wymagania, stosuje tylko w pewnych aspektach inną terminologię. Niewątpliwie ważny jest dla niego element empiryczny (b), który musi zostać zbadany przez nauki szczegółowe, choć nie jest on najważniejszy. Niezaprzeczalnie oczekuje także od świadków cudu odpowiednich dyspozycji poznawczych i moralnych. To, czego wymagał Hume od tych osób, znajduje miejsce w sferze oczekiwań naszego filozofa. Jednak

¹⁸ Zob. J. Wojtysiak, *Racjonalność wiary w cuda. Dialog z Davidem Hume'em*, [w:] *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kuchta, J. Mastej, (Biblioteka Teologii Fundamentalnej, 6), Lublin 2011, s. 104. Jak przypomina Marian Rusecki, obiektywne rozpoznawanie cudu jest szczególnym zadaniem teologii fundamentalnej. Zob. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie...*, s. 488.

odpowiednia dyspozycja moralna świadków relacjonujących to wydarzenie nie jest Newmanowskim „kryterium religijno-moralnym” ani też „dyspozycją religijno-moralną”. Dyspozycja moralna świadków jest ogólnym zbiorem cech osoby będącej świadkiem i wyraża się w kryterium epistemologicznym (a). Od takiej osoby wymaga się bowiem podstawowych cech moralnych, które są bazą wiarygodności relacji przez nią przedstawianej, czyli prawdomówności, braku chęci wprowadzania w błąd itp. Mowa zatem o respektowaniu podstawowych zasad etycznych. Ten warunek zakłada i Hume, i Newman, przy czym u drugiego to kryterium moralne ma jeszcze inne znaczenie. Warunki moralne poprzedzone terminem „religijno-” łączą się z kryterium teologicznym (c), które oczywiście było przez Hume’a *a priori* odrzucone.

Ważne jest więc tutaj – co podkreślamy – pewne dopowiedzenie. Kontekst religijno-moralny w zastosowaniu do ewentualnego obserwatora lub odbiorcy, który w jakiś sposób zapoznaje się z relacją o cudzie, wyraża się, mówiąc szczegółowo, w dyspozycji religijno-moralnej. Oddziaływanie wydarzenia cudownego na obserwatora, pewne przekonanie lub jego brak na temat wiarygodności tego faktu, zależą od oceny prawdopodobieństwa, które wyznacza on, zapoznając się na przykład ze świadectwami cudu. Jeżeli jest człowiekiem wierzącym we wszechmocnego Boga, który może według swojej woli ingerować w sobie znany sposób w świat fizyczny, to zapewne przypisze prawdopodobieństwu prawdziwości cudu dużą wartość. Uprzednie prawdopodobieństwo, według Newmana, byłoby więc w pewnym sensie pierwszym w ciągu przyczynowym, rodzajem prawdopodobieństwa, na bazie którego wyprowadza się kolejne. Rozumowanie Newmana, które obrazuje wyidealizowaną¹⁹ sytuację rozważań człowieka wierzącego, poszukującego odpowiedzi na temat tego typu wydarzenia, można zrekonstruować następująco:

- A) Prawdopodobnie istnieje Bóg i przekazał nam swoje Objawienie (uprzednie prawdopodobieństwo).
- B) Jeżeli (A), to cuda prawdopodobnie istnieją.
- C) Zapoznałem się (poprzez osobiste doświadczenie lub poprzez świadectwa) z wydarzeniem (W) posiadającym empiryczną niezwykłość i pozytywny kontekst religijno-moralny.

¹⁹ „Wyidealizowaną” w tym sensie, że jest to tylko sytuacja modelowa. Proces takiej oceny dokonuje się najczęściej bez uświadomienia sobie przesłanek, tak jak zostało to przedstawione powyżej.

D) Rozumiem (lub w jakiś sposób uświadamiam sobie) sens empirycznej niezwykłości i pozytywnego kontekstu religijno-moralnego.

Ergo

(W) *jest prawdopodobnie cudem*²⁰.

Upřednie prawdopodobieństwo stanowi zatem Newmana początek wszelkiego rozumowania w sferze religijnej. Postawą przeciwną jest, jak to wyraził, *antecedent improbability*, które przekreśla możliwość uznania jakichkolwiek cudów²¹. Dyspozycja religijno-moralna to zatem, według niego, cały światopogląd konkretnego człowieka, wiedza wyjściowa, kontekst egzystencjalny obejmujący przekonania, wiarę lub jej brak. To wszystko, co sprawia, że dokonujemy oceny wydarzeń stosownie do naszego aktualnego obrazu świata. Jest ona wewnętrznym „systemem” oceny prawdopodobieństwa wszelkich wydarzeń.

* * *

Wnikliwa analiza argumentu antytaumatologicznego Hume'a, na którą nie wystarczyło tutaj miejsca, ukazuje ukrytą przesłankę, którą ów szkocki filozof zawarł w swoim rozumowaniu. Założył on bowiem *implicite*, że nasza ocena faktów dokonuje się bezzałożeniowo. Oceniamy „nagie fakty” obiektywnie, nadając im pewien stopień prawdopodobieństwa. Jednorodne doświadczenie jest bardziej prawdopodobne od prawdopodobieństwa

²⁰ Podobny schemat rozumowania w tym kontekście reprezentuje Richard Swinburne w swojej książce *Czy istnieje Bóg?*, której siódmy rozdział *Jak istnienie Boga wyjaśnia zjawiska cudowne oraz doświadczenia religijne?* dotyczy zagadnienia cudu w perspektywie tezy teistycznej. Dla niego cuda nie są dowodem na istnienie Boga, lecz hipoteza istnienia Boga czyni cuda racjonalnymi, pozwalającymi się wyjaśnić. Nie dowodzi więc, że istnieje Bóg, ponieważ o tym przekonują cuda. Przekonuje natomiast, że jeśli przyjmiemy istnienie Boga, to cuda są możliwe i otrzymują racjonalne wyjaśnienie. Hipoteza Boga najlepiej wyjaśnia ten fakt. Rola przedzałożeń w kwestii wyjaśniania jest zatem niezwykle istotna. Swinburne pisze: „[...] wiedza wyjściowa (posiadane przez nas inne racje do przekonania, jaki jest świat, tzn. racje do przekonania bądź że Bóg istnieje, bądź że nie istnieje) jest w rzeczywistości bardzo ważnym czynnikiem w ocenie tego, co zdarzyło się w konkretnych wypadkach [...]” (R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 103).

²¹ Założenie przez Hume'a niemożliwości istnienia wiarygodnych świadectw o cudach można nazwać „initial antecedent probabilities”. Zob. G. I. Mavrodes, *David Hume and the probability of miracles*, „International Journal for Philosophy of Religion” 43 (1998) no. 3, s. 173.

prawdziwości dowolnego świadectwa o jakimś wydarzeniu. Newman, przedstawiając swoją koncepcję cudu, odkrywa fałszywość takiego założenia. Według niego na naszą ocenę faktów znacząco wpływają uprzednie prawdopodobieństwa, przedzałożenia, które posiadamy i od których wychodzimy. Koncepcja cudu, którą przedstawił Newman, jest więc zarówno pozytywną wykładnią rozumienia tych zjawisk, jak i odparciem argumentów Hume'a. Czy przekonującą? Rozstrzygnięcie pozostawiamy czytelnikowi.

Bibliografia

- Drewnowski J. F., *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?*, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 110–123.
- Hume D., *An enquiry concerning human understanding*, Oxford 2007.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004.
- Mavrodes G. I., *David Hume and the probability of miracles*, „International Journal for Philosophy of Religion” 43 (1998) no. 3, s. 167–182.
- Newman J. H., *Two essays on Scripture miracles and on ecclesiastical*, London 1870.
- Newman J. H., *Uspodobienie filozoficzne*, tłum. J. Kłos, „W Drodze” 1998 nr 11, s. 4–13.
- Pyda J., *Koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu a główne wątki debaty o cudach w filozofii nowożytnej*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty 2010, s. 600–650.
- Pyda J., *Wprowadzenie do kwestii VI*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, Kęty 2010, s. 292–316.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Smith B., *Modernism's history: a study in twentieth-century art and ideas*, New South Wales 1998.
- Smith J. et al., *A grammar of dissent: „Flatland”, Newman, and the theology of probability*, „Victorian Studies” 39 (1996) no. 2, s. 129–150.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Vardy P., *Krótko o filozofii Boga*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2004.
- Wojtysiak J., *Racjonalność wiary w cuda. Dialog z Davidem Hume'em*, [w:] *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kuchta, J. Mastej, (Biblioteka Teologii Fundamentalnej, 6), Lublin 2011, s. 81–106.

Streszczenie

W artykule podjęta została próba całościowego ujęcia koncepcji cudu w myśli Johna Henry'ego Newmana. W tym celu ukazano ją na tle głównej idei podważającej wiarygodność świadectw o cudach, a w konsekwencji prawdziwość cudów, którą sformułował David Hume. Kolejnym krokiem było przedstawienie ujęcia Newmana, które zawiera się w tradycji interpretacji natury tych zjawisk jako znaku. Oryginalny wkład Newmana w dyskusję na temat cudów przejawia się w podkreśleniu roli uprzednich prawdopodobieństw w ocenie wiarygodności tych świadectw. Inspirujące jest także powiązanie uprzednich prawdopodobieństw z dyspozycją religijno-moralną podmiotu poznającego. Wnioski Newmana podważają tezy Hume'a o bezzałożeniowej (neutralnej) ocenie zjawisk nadzwyczajnych.

Słowa kluczowe

J. H. Newman, D. Hume, cuda, uprzednie prawdopodobieństwo

Summary

John Henry Newman on miracles in the context of David Hume's Anti-Thaumaturgical argument

The following article is an attempt to outline the holistic vision of miracles as provided in John Henry Newman's thought. The abovementioned concept was presented in relation to David Hume's theory questioning the credibility of testimony on miraculous events that eventually led to prove the truth of miracles. Subsequently, Newman's arguments concerning interpretation of the nature of miracles as signs. Here, Newman's concept on the importance of antecedent probabilities in the assessment of testimony credibility could be seen as an original contribution to the dispute on miracles. Moreover, the relation between antecedent probabilities and personal disposition, both religious and moral one as such, is developed. The conclusions drawn by Newman serve to undermine the theory advocating the neutral assessment of supernatural facts as provided by Hume.

Keywords

J. H. Newman, D. Hume, miracles, antecedent probabilities