

KS. MARIAN RUSECKI

FUNKCJE CUDU JAKO ZNAKU

Zjawisko ujmowania cudu jako znaku, typowe dla współczesnej literatury teologicznej, nie jest nowe bowiem spotykamy się z nim już w Piśmie św. i patrystyce. Właściwie nazywanie cudu znakiem występowało zawsze w literaturze teologicznej, nawet w okresie scholastycznym kiedy została wypracowana fizykalna koncepcja cudu podkreślająca jego transcendencję fizyczną¹. Jednakże w tym okresie, zresztą i później, autorowie nie zwracali uwagi na strukturę semantyczną owej nazwy. Uwarunkowane to było tym, że w literaturze przedmiotu nie była opracowana teoria znaku i poznania przez znak. Dlatego też nazywanie cudu znakiem nie miało żadnego wpływu ani na rozumienie natury cudu, ani jego funkcji, gdyż używanie określenia cud jako znak było czysto formalne bez semantycznego uwzględniania treści owego wyrażenia. Co prawda św. Tomasz z Akwinu mówiąc o cudzie jako znaku w jednym miejscu wyjaśnia, że znak prowadzi do poznania innej rzeczy², ale jego komentatorzy zapoznali to akcentując wyłącznie transcendencję zjawiskową cudu.

W związku z taką sytuacją nieokreślone były funkcje jakie cud pełnił w stosunku do objawienia i wiary. Po części wynikały one z samego ujmowania cudu. Gdy był on ujmowany w kategoriach znakowo-religijnych — jak to miało miejsce w Piśmie św. i patrystyce — pełnił on różnorodne i liczne funkcje w stosunku do rzeczywistości nadprzyrodzonej; był on znakiem obecności Boga i Jego zbawczego działania, znakiem Jego dobroci i miłosierdzia, znakiem nadejścia królestwa Bożego i znakiem jego realizacji, znakiem łaski i zbawienia, wezwaniem Bożym zapraszającym człowieka do nawiązania dialogu, realizacją obietnic Bożych, uwierzytelnieniem ciągłości historii świętej, legitymacją posłannictwa Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów, częścią strukturalną objawienia Bożego itd.

Gdy św. Augustyn uwypuklił w cudzie stronę teratyczną, problema-

¹ Wystarczy tu wymienić: Idzi Rzymski. *Comm. in 3 Sent.* d. 24 q. 1; Mikołaj z Lyry. *Comm. in cap. 9 Mat.*

² STh 3 q. 55 a. 5c.

tyka jego funkcji została przeniesiona z płaszczyzny teologicznej na psychologiczną; zwracał on na siebie uwagę swą niezwykłością, budził ciekawość i zainteresowanie sprawami religijnymi, był co najwyżej wskazówką naprowadzającą na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tym samym pomniejszył on jego walor i znaczenie. Być może, iż było to uwarunkowane i tym, że we współczesnym sobie Kościele dostrzegał mniej cudów niż w czasach apostoelskich. Stąd twierdził, że chrześcijanin tym jest mocniejszy w wierze, im mniej poszukuje i potrzebuje cudów³. Cud ze strony Boga jest jedynie pewną koncesją na rzecz słabości człowieka. Właściwie od Augustyna małały funkcje cudu jakie pełni on w obrębie religii objawionej, jednakże wynikały one jeszcze z jego definicji.

Stopniowo jednak, zwłaszcza gdy zaczęto w cudzie uwypuklać element jego transcendencji fizycznej, związek między naturą cudu a jego funkcjami zniknął. Cud został przeniesiony z płaszczyzny religijnej na płaszczyznę nauk przyrodniczych i filozoficznych, na której rozpatrywano stosunek elementu zjawiskowego cudu do praw przyrody. Tym samym cud stał się faktem wyizolowanym nie tylko ze struktury, ale nawet i kontekstu objawienia, faktem autonomicznym, zewnętrznym w stosunku do objawienia. Nie znaczy to, że pomijano jego funkcje motywacyjne. Owszem, podkreślano je bardzo mocno; miał on stanowić niezbity dowód boskiego pochodzenia religii chrześcijańskiej założonej przez Jezusa Chrystusa, dowód Jego boskiej misji, a nawet Jego bóstwa. On miał legitymować boskie posłannictwo taumaturgów, wskazywać na prawdziwość Kościoła katolickiego, gdyż tylko w nim mogą się dziać autentyczne cuda, w przeciwieństwie do innych wspólnot religijnych, w których mogą istnieć jedynie cuda fałszywe. Jednakże owe funkcje dowodowe cudu nie wynikały z jego natury. Były niejako wyprowadzane, i to w sposób dość sztuczny, z jego transcendencji fizycznej. Nie jest wykluczone, że były one przypisywane cudowi na wzór niektórych funkcji cudów biblijnych prześwieconych jednak fizykalnym jego rozumieniem i wzmocnionych teoretyczną refleksją dowodową. Doprowadziło to do niezasadnego sprowadzenia bogatych treściowo i różnorodnych funkcji cudu do ściśle dowodowych. Świadczyło to równocześnie o zubożeniu bogatej problematyki cudu wynikającego, przynajmniej częściowo, z niezrozumienia jego istoty.

Od lat czterdziestych naszego stulecia w problematyce cudu dokonują się zasadnicze przemiany. Pod wpływem rozwoju nauk biblijno-patrystycznych wrócono do biblijnej koncepcji cudu jako znaku. Reflektowano nad jego funkcjami, zwłaszcza w stosunku do objawienia. Obalono dawne rozumienie waloru dowodowego cudu jako pieczęci objawienia, gdyż cud

³ *De pecc. mer. et rem.* II q. XXXIII a, 52. PL 44, 182. Cyt. za: F. Rodé. *Miracle dans la controverse moderniste.* Paris 1965 s. 145.

jako znak dopuszcza różne interpretacje. Ustalono, że cud nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do objawienia, że należy rozważać go na tle całości objawienia, zwłaszcza wraz z komentującym słowem Bożym, że cud aktualizuje objawienie Boże, że jest znakiem obecności Boga, znakiem Jego działania dla dobra naturalnego i nadprzyrodzonego człowieka, znakiem wezwania skierowanego do człowieka, znakiem łaski i zbawienia⁴.

Wyniki te są godne podziwu, tym bardziej, że dochodzono do nich różnymi drogami; przez analizę danych biblijnych, zwłaszcza w zakresie pojęć i terminologii, rozważania jego miejsca w strukturze orędzia nowotestamentalnego i funkcji jakie w nim pełni oraz przez zastosowanie do cudu kategorii znaku, którego natura została, przynajmniej po części, zgłębiona. Były to jednak rozważania nie zawsze systematyczne, a wnioski dotyczące funkcji cudu nie wynikały z jego natury, głównie dlatego, że nie została jeszcze w pełni opracowana teoria funkcji znaku jakie on pełni. Ostatnio daje się zaobserwować, głównie na terenie semiologii, duże zainteresowanie tą problematyką. Celem niniejszego artykułu jest próba zastosowania koncepcji znaku w aspekcie jego funkcji w ujęciu głównie Pierre Guiraud, który — jak się wydaje — stworzył pewną syntezę osiągnięć w tym względzie.

I. TEORIA ZNAKU I JEGO FUNKCJI

Zainteresowanie teorią znaku rozpoczęło się właściwie na początku naszego stulecia i to na gruncie logiki. Ukształtowała się nowa jej część pod nazwą semiologii (w krajach anglosaskich mówi się częściej o semiotyce). Wyrosła ona głównie z rozważań nad językiem, z prób wyjaśnień natury i funkcji znaków językowych oraz ich związków (F. de Saussure). Pewien wpływ na jej rozwój i późniejszy kształt miały neopozytywistyczne badania nad strukturą języka oraz filozofia analityczna (lingwistyczna). Obydwa kierunki filozoficzne były i są ściśle związane z ogólną tendencją filozoficzną końca XIX i XX wieku do podkreślania kategorii symbolu i znaczenia; zwłaszcza ta druga od Ch. Peirce'a i E. Husserla stała się

⁴ Literatura w tym zakresie jest olbrzymia. Wymienimy tylko kilka prac tytułem przykładu: L. Monden. *Le miracle, signe de salut*. Bruges 1960 s. 41-45, 59-98; E. Kopeć. *Walog motywacyjny cudów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. 19:1972 z. 2 s. 99-110; A. Liégé. *Reflexion théologique sur le miracle*. W: *Pensée scientifique et la foi chrétienne*. Paris 1953 s. 206-218; C. Dellling. *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu*. W: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. 3. Aufl. Berlin 1964 s. 389-402; T. Gogolewski. *Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15:1977 fasc. 1 s. 3-18; P. F. Langevin. *La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament*. „*Sciences ecclésiastiques*” 27:1975 s. 161-186; *Les miracles de Jesus*. Pod red. X. Léon-Dufour. Paris 1977.

centrum uwagi filozoficznej. Właściwie zajęły się nią wszystkie nurty filozofii współczesnej (fenomenologia, egzystencjalizm, neopozytywizm, filozofia lingwistyczna, hermeneutyka filozoficzna, strukturalizm) ubogacając jej rozumienie. Temu zainteresowaniu znaczeniem towarzyszyło zainteresowanie językiem, znakami i symbolami, jako że umysł ludzki posiada zdolność symbolizowania (abstrakcyjnego ujmowania wszystkich zjawisk w kategorii symbolu) i wyrażania się w tworcach symboliczno-znakowych przekazujących sens. Neopozytywizm i filozofia lingwistyczna poszły skrajnie w tym kierunku utrzymując, że filozofia zajmuje się nie światem, lecz językiem, nie rzeczami, lecz symbolami⁵. Świat ludzki to świat znaków i symboli (L. Wittgenstein). Aczkolwiek nie wszyscy poszli za tak skrajnym ujęciem filozofii jednak uwyraźnienie problematyki znaków symbolicznych i związanej z nią kategorii znaczenia nie pozostało bez wpływu na inne dyscypliny naukowe.

Na terenie antropologii potrzebę symbolizacji zaliczono do elementarnych potrzeb ludzkich, a tworzenie znaków i symboli do pierwotnych i podstawowych czynności człowieka (C. Lévi-Strauss).

Pragmatystyczne poszukiwania psychologów amerykańskich określały wpływ znaków na postępowanie ludzkie. Pod wpływem badań procesu semiozy przez Ch. Morrisa stała się ona podstawą do właściwej interpretacji form ludzkich działań i ich współzależności, które wyrażają się w znakach jako pośrednikach tych działań. Duży wkład w rozwój nauki o znaku-symbolu wniosła psychologia głębi, która ukazała, że człowiek zachowuje w podświadomości silny związek z pierwotnymi symbolami. C. G. Jung twórca analitycznej teorii osobowości wyróżnia w osobowości człowieka tzw. kolektywną podświadomość z jej archetypami. Archetypy występowały zaś zawsze w formie uosobionej lub symbolicznej przeniósł i stanowiły zasób prastarej wiedzy o najgłębszych związkach między Bogiem, człowiekiem i kosmosem⁶.

Do podobnych wniosków doszła i historia religii wykazując, że we wszystkich epokach historycznych człowiek posiadał zespół czynności symboliczno-znakowych i słów, które wyrażały realną lub pożądaną przezeń więź z Bogiem⁷. Na szczeblu religii naturalnych były one dziełem czło-

⁵ K. Langer. *Nowy sens filozofii*. Warszawa 1976 oraz wstęp do tej pracy pióra H. Buczyńskiej-Garewicz s. 5-40; H. Buczyńska-Garewicz. *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*. Warszawa 1975 s. 17-50.

⁶ *Symbole des Geistes*. Zürich 1948; Tenże. *Der Mensch und seine Symbole*. Olten 1968. Por. Ch. A. Bernard. *Théologie symbolique*. Paris 1978 s. 22-45; H. Buczyńska-Garewicz, jw. s. 110-155. J. Meyerson. *Les fonctions psychologique et les oeuvres*. Paris 1948.

⁷ M. Eliade. *Traktat o historii religi*. Warszawa 1966; Tenże. *Images et symboles*. Paris 1952; Meyerson, jw.; F. Friedman. *Symbol, Myth and History in the Thought Martin Buber*. „The Journal of Religion” 34:1954 s. 1-11; S. Wisse. *Das religiöse Symbol*. Essen 1963 s. 141-210.

wieka, w religii zaś objawionej, zwłaszcza po wcieleniu, Bóg udziela się człowiekowi w znakach, które w pełni odpowiadają naturalnemu zapotrzebowaniu człowieka komunikacji z bytem wyższym poprzez znaki.

Z uwagi na tak znaczącą rolę znaku zaczęto go, z odpowiednimi modyfikacjami, wprowadzać do różnych dyscyplin naukowych: obok wyżej wymienionych do matematyki, estetyki, socjologii, a nawet do biologii i medycyny, która bada fizjologiczne reakcje organizmu na różnorodne znaki-bodźce. Ostatnio szczególne zastosowanie teoria znaku znajduje w teorii informacji, zresztą w ścisłym związku z nią rozwija się. W wyniku uświadomienia sobie roli znaku w życiu ludzkim oraz przenikanie teorii znaku do wielu dyscyplin naukowych próbuje się całe zjawisko kultury ujmować w kategoriach znaków jako nośnikach sensu i warunkach komunikacji międzyludzkiej⁸.

Szerokie zastosowanie kategorii znaku w kulturze współczesnej i do wartościowanie znaczenia przezeń przekazywanego znalazło swój oddźwięk i w teologii rozwijającej się w tym kontekście kulturowym. Widać to szczególnie w sakramentologii, liturgice, teorii cudu, a nawet i w całej teorii apologetyki. Zjawisko to można dostrzec i w chrystologii (Chrystus znakiem Boga) oraz w eklezjologii (Kościół znak Chrystusa)⁹.

Oczywiście, owe próby zastosowania teorii znaku do wyżej wymienionych dyscyplin nie oznaczają, że teorie tychże nauk zostały konsekwentnie opracowane w kategoriach semiologicznych. Jest to wynikiem między innymi tego, że sama semiologia jako nauka o znaku nie została jeszcze jednoznacznie określona i nie osiągnęła dostatecznego stopnia dojrzałości metodologicznej¹⁰. Nie oznacza to wcale, że nie doszła ona do znaczących osiągnięć, z których nie można by skorzystać przy zastosowaniu ich do teorii cudu jako znaku.

Przed przystąpieniem do rozważań zasadniczych — celem uniknięcia nieporozumień — należy zaznaczyć, że poznanie przez znak należy do typu poznania pośredniego, w odróżnieniu od poznania bezpośredniego,

⁸ P. Guiraud. *Semiologia*. Warszawa 1974; U. Eco. *Pejzaż semiotyczny*. Warszawa 1972; R. Carnap. *Symbolische Logik*. Wien 1954; K. Cornell. *The symbolist movement*. New Haven 1952; Z. Cackowski. *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa 1979 s. 532-536.

⁹ Wisse, jw. s. 44-47; Bernard, jw. s. 75-95; K. Rahner. *Kirche und Sakrament*. Freiburg i. Br. 1960; E. Schillebeeckx. *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966; E. Masure. *La grande route apologétique*. Ed. 3. Paris 1938; R. Latourelle. *Le Christ Signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*. „Gregorianum” 47:1966 s. 685-709; J. Grzeskowiak. *Nadzędność znaków osobowych w liturgii*. „Collectanea Theologica” 46:1976 fasc. 4 s. 71-76; Tenże. *Niektóre problemy teologiczne znaku liturgicznego*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32:1979 nr 4 s. 192-205.

¹⁰ Guiraud (jw. s. 6n) wymienia trzy jej koncepcje, choć jest ich niewątpliwie wiele więcej. Powszechnie mówi się, że jest ona w trakcie samookreślenia się.

które jest efektem bezpośrednich doznań zmysłowych, a które nie wykacza poza to, co jest dane w bezpośrednim doznaniu zmysłowym. To bezpośrednio poznanie rozumiane szerzej można też odnieść do bezpośredniej intelektacji danych intelektualnych. W poznaniu pośrednim obok podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego w grę wchodzi jeszcze przedmiot w nim pośredniczący, który może pełnić rolę bądź to narzędzia poznania — wtedy mamy do czynienia z tzw. poznaniem instrumentalnym, bądź znaku. W poznaniu przez znak nie chodzi zatem o poznanie instrumentalne, bowiem poznanie przez znak ma inną, sobie właściwą, strukturę poznawczą. Znak nie może zatem pełnić funkcji pośredniego narzędzia poznawczego jakim może być w poznaniu instrumentalnym¹¹ np. waga, luneta, mikroskop, licznik itp.

Wracając do ustaleń semiologii należy zaznaczyć, że współcześnie odróżnia się w niej w sposób radykalny znak od rzeczy. Znak rozważa się w perspektywie personalistycznej, w której wytwórca znaku pragnie przezeń nawiązać łączność z drugą osobą, chce jej przekazać pewne treści, wzbudzić określone reakcje. Dlatego każdy znak jest nośnikiem pewnego komunikatu, obdarzony specjalnym sensem. Podstawową zatem funkcją znaku, obok łączności, którą nawiązuje jego wytwórca z adresatem, jest przekazywanie określonych informacji¹².

W związku z tym upada jako nieodpowiadający takiej koncepcji znaku dawny podział na znaki naturalne, sztuczne i mieszane, gdyż pierwsza kategoria nie jest nośnikiem sensu zamierzonego do przekazania komuś (nikt nie pali ognia w piecu, by przekazać komuś informację o swym pobycie w domu, chyba, że na mocy specjalnej umowy; tak samo chmura na niebie nie jest znakiem deszczu, ponieważ chmura jako taka nie chce nam przekazać żadnych informacji — może stać się znakiem deszczu w komunikacie meteorologicznym, jeśli nadamy jej takie znaczenie¹³). Na oznaczenie dawniej nazywanych znaków naturalnych używa się dziś nazwy oznaka¹⁴.

W świetle tego co powiedziano już o znaku niezadowolające wydaje się być rozumienie znaku niejako na trzech płaszczyznach: obiektywnej, subiektywnej i teleologicznej. W pierwszym znaczeniu przez znak rozumie się jakąś rzecz, która oznacza inną, niezależnie od wytwórcy i jego odbiorcy; w drugim — jakiś przedmiot przeznaczony dla odbiorcy, który ma go odczytać zaś w trzecim, znakiem jest to, co zostało wytworzone przez

¹¹ Z. Kraszewski. *Logika — nauka rozumowania*. Warszawa 1975 s. 14 n.

¹² Buczyńska-Garewicz, jw. s. 18 n.; Guiraud, jw. s. 29; Kopeć, jw. s. 101 n.

¹³ Guiraud, jw. s. 29; Ecco, jw. s. 56 n.

¹⁴ A. B. Stępień. *Wstęp do filozofii*. Lublin 1976 s. 135. Niektórzy autorowie zachowują jeszcze dawny podział znaków, np. Kraszewski, jw. s. 20 nn.

kogoś w tym celu, by wywołać u drugiego określoną reakcję¹⁵. Właściwie tylko w trzecim znaczeniu można mówić o znaku w ścisłym sensie, gdyż *de facto* znaku nie da się ujmować niezależnie od jego twórcy, odbiorcy i treści, które ma komunikować. Sygnały — najbardziej, wydawałoby się, obiektywne znaki — rozpatrywane niezależnie od wytwórcy, zakodowanych w nich treści i odbiorcy nie mogą pełnić roli znaków, ponieważ z natury swojej mają one albo kierować postępowaniem (np. światła uliczne), albo wzywać do działań lub ich zaprzestania (np. syreny fabryczne). Rozpatrywane niezależnie od woli ich twórcy, treści im nadanych (na mocy konwencji) oraz odbiorcy będą tylko zjawiskami świetlnymi lub akustycznymi, po prostu — rzeczami.

Poprawne określenie znaku — wbrew pozorom — nasuwa spore trudności. Toteż w miejsce przytaczania wielu jego określeń skoncentrujemy się na opisie elementów wchodzących w strukturę znaku i funkcji jakie on pełni, a które są nieodłączne od natury znaku.

Wyjściowo można przyjąć określenie znaku J. Kotarbińskiej w znaczeniu celowościowym, z tym że nie ma potrzeby wyróżniania tego określenia, gdyż struktura każdego znaku zawiera także element teleologiczny, jak zresztą i wszystkie pozostałe elementy czy też określenie dane przez P. Guiraud — znak jest to substancja zmysłowa, której obraz myślowy jest skojarzony w naszym umyśle z obrazem innej substancji i której funkcją jest wywołanie tej ostatniej w celu porozumienia się¹⁶.

Znak zawsze świadczy o zamiarze zakomunikowania komuś jakiegoś sensu. Powstaje pytanie czy zamiar taki jest świadomy. Niektórzy, jak np. przedstawiciele psychoanalitycznej szkoły Lacana, utrzymują, że niekoniecznie, gdyż rozpatrują oni przejawy nieświadomości jako jeden z trybów komunikowania się, jako swoistą mowę. Podobnie zresztą uważają zwolennicy parapsychologii posługującej się pojęciem nieświadomych komunikatów podprogowych¹⁷. Wydaje się jednak, że ów zamiar winien być świadomy i celowo podjęty, gdyż w przeciwnym razie znak nie byłby w pełni nośnikiem sensu i narzędziem dialogu, co najwyżej, tylko przygodnie.

Powyżej wzmiankowana funkcja komunikacji sensu i sama natura znaku implikuje kilka elementów strukturalnych. Mówiąc najogólniej są to: komunikat i jego nośnik, nadawca jego i odbiorca, odniesienie i kod¹⁸.

Pierwsza para elementów dotyczy elementu materialnego, który jest

¹⁵ J. Kotarbińska. *Pojęcie znaku*. „*Studia Logica*” 6:1958 s. 75-143, zwł. 59-65.

¹⁶ Jw. s. 29. Podobnie określa znak Stępień (jw. s. 131) i inni.

¹⁷ Guiraud, jw. s. 30 n.; Buczyńska-Garewicz, jw. s. 110 n. Por. przypis nr 6.

¹⁸ Guiraud, jw. s. 48 n., 9; Grześkowiak (*Niektóre problemy teologiczne znaku liturgicznego* s. 194) wymienia ich pięć.

nośnikiem (medium) pewnego komunikatu (treści). Zatem wszystkie znaki posiadają element znaczący (*significant*) i znaczony (*signifié*), do tego trzeba jeszcze dodać tryb znaczeniowy (*signification*), czyli sposób wyrażania znaczenia przez dany znak. W strukturze znaku stosunek między elementem znaczącym i znaczoną jest zawsze konwencjonalny. Powstaje on zwykle na mocy umowy istniejącej wśród użytkowników znaków, którzy uznają go między tymi dwoma elementami i respektują przy użyciu znaku. Kodyfikacja ta zwykle jest procesem, a jej źródłem najczęściej praktyka. Umowa powyższa ma charakter statystyczny i zależy od liczby jednostek, które ją znają i jej się trzymają w zetknięciu ze znakami objętymi daną konwencją. Konwencja ta może być milcząca lub wyraźna, jednomyślna lub nie, zobowiązująca albo informująca. I tak w kodach drogowych czy notacjach algebraicznych umowa jest niemal absolutna, w przypadku protokołu towarzyskiego — dość silna. Czasem jednak relacja elementu znaczącego do znaczonego jest, dość płynna, a nawet intuicyjna tylko. Wówczas znaczenie znaku nie jest jednoznaczne, a on sam należy do tzw. systemów otwartych, np. dzieła sztuki, które z trudem można opatrzyć mianem kodów, a ich systemy interpretacji należą do różnych hermeneutyk¹⁹.

W związku z tym mówi się o tzw. znakach umotywowanych i arbitralnych. Znak umotywowany jest wtedy, gdy między elementem znaczącym a znaczoną zachodzi stosunek naturalny tkwiący w naturze, natomiast gdy nie ma dostrzegalnego związku między jego elementami mamy do czynienia ze znakiem arbitralnym (nieumotywowanym)²⁰.

Znak, aby mógł skutecznie pełnić funkcję porozumiewania powinien być jednoznaczny tzn. by jeden element znaczący odnosił się do danego elementu znaczonego i odwrotnie (tak jest często w językach naukowych, zwłaszcza nauk formalnych i systemach sygnalizacyjnych). W praktyce jednak w wielu systemach element znaczący odnosi się do wielu elementów znaczonych (np. w kodach poetyckich, w których znak jest otwarty) lub odwrotnie. Tu mamy do czynienia z możliwością odniesienia do wielu kodów, które zachodzą na siebie, zwłaszcza gdy polisemia jest regułą²¹.

Drugą parą elementów wchodzących w strukturę znaku stanowi wytwórca znaku i jego odbiorca. Bez nich nie byłoby znaków. Nie ma znaków samych w sobie, istniejących niezależnie od osób. Znaki pełnią rolę pośrednika, narzędzia porozumienia się twórcy znaku z jego odbiorcą. Jak wspomniano wcześniej, istotnym celem znaku jest przekazanie przez wytwórcę znaku i za jego pomocą nośną pewnego komunikatu dla od-

¹⁹ Stępień, jw. s. 135; Ecco, jw. s. 56 ns.; Guiraud, jw. s. 31 nn.

²⁰ Guiraud, jw. s. 33 nn.; Stępień, jw. s. 136. Dużo uwagi temu zagadnieniu poświęcił F. de Saussure (*Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1961).

²¹ Ecco, jw. s. 57 ns.; Guiraud, jw. s. 9, 56-115;

biorcy indywidualnego czy społecznego. W strukturze znaku istotna jest zatem owa osobowa łączność między nadawcą informacji a adresatem. Jeśli zostaje ona nawiązana wówczas znak spełnia swe zadanie, jeśli zaś owa komunikacja nie nastąpiła, znaczy to, że znak jako nośnik sensu nie został właściwie odczytany, a zatem nie spełnił swej kluczowej funkcji. Przy tym wytwórca znaku (nie musi on za każdym razem tworzyć nowych znaków, może posługiwać się już istniejącymi nadając im odpowiednie znaczenie) zwykle jest nieobecny, jakby ukryty i poprzez dany znak — odczytując jego sens — należy go odszukać, by w pełni zrozumieć wolę nadawcy i jego intencje względem adresata. Problem odczytania znaku przez jego odbiorcę nie jest łatwy. Musi on dokładnie badać znak, a więc relacje zachodzące czy to na zasadzie związku umotywowanego, czy arbitralnego między elementem znaczącym i znaczone. Samo to badanie jednak nie wystarcza; musi on bowiem odnieść znak, a więc rzecz materialną wraz z nadanym jej znaczeniem do kodu, gdyż tylko w jego kontekście może on być właściwie odczytany²².

I tu mamy do czynienia z trzecią parą elementów strukturalnych znaku; odniesieniem i kodem czy mówiąc inaczej, z podwójnym odniesieniem. Czynność odniesienia znaku wynika z jego natury. Znak nie może koncentrować uwagi odbiorcy na elemencie znaczone, bowiem nie jest on rzeczywistością samą w sobie, którą — w strukturze znaku — można rozważać niezależnie od nadanego mu znaczenia, lecz odsyłać musi do elementu znaczącego. Jego zadaniem jest zwrócenie uwagi odbiorcy na znak, sygnalizować mu, że znajduje się w obrębie jego działania oraz wskazywać na inną rzeczywistość, którą on reprezentuje. Gdyby tak nie było przestałby pełnić rolę znaku, byłby bez znaczenia, stałby się po prostu rzeczą.

Ponieważ znaki nie zawsze są jednoznaczne, kiedy element treściowy niejako narzuca się odbiorcy, a ponadto związek tych elementów może być niekiedy luźny i tylko intuicyjny, dlatego winien on być odniesiony do kodu, w świetle którego może być poprawnie zinterpretowany. Odbiorca zatem otrzymujący wraz ze znakiem jakiś komunikat musi go zdekodować, tzn. odtworzyć jego sens na podstawie znaków, z których każdy zawiera elementy tego sensu, czyli pewne wskazówki dotyczące stosunku między danym znakiem a pozostałymi²³.

W zasadzie dla każdej klasy znaków winien istnieć jeden, odpowiedni kod. Czasem jednak przy odczytywaniu znaków trzeba odwołać się do wielu kodów, które umożliwiają ich poprawną i pełną interpretację. Hermeneutyka znaków pozwala im niejako przemówić, a interpretatorom

²² Guiraud, jw.; Stępień, jw. s. 136 n.

²³ Buczyńska-Garewicz, jw. s. 26 nn., 31 n.; Ecco, jw. s. 63 n., 47 ns.; Guiraud, jw. s. 18 n.

odkryć ich sens. Hermeneutyka znaków jest szczególnie ważna przy znakach niewyraźnie skodyfikowanych, nie objętych jednoznaczłą społeczną konwencją czy przy znakach przygodnych. Co prawda i one są w pewnym sensie skonwencjonalizowane i mają charakter społeczny, lecz w sposób luźniejszy i mniej jasny.

Kody powstają zwykle na mocy pewnych konwencji. Są one niezbędne dla poprawnego odczytania sensu danego znaku. On sam zaś wchodzi w zakres kodu. W semiologii mówi się o kodach epistemologicznych, naukowych, estetycznych, poetyckich, technicznych, logicznych itd. Odwołują się one do jakiegoś doświadczenia czy to racjonalnego, czy przeżyciowego, irracjonalnego, na podstawie którego zostały opracowane. Mogą one zatem wyrażać stosunki obiektywne, rzeczywiste, dostrzegalne i sprawdzalne (przynajmniej w założeniu), albo relacje niewidzialne, mało uchwytnie, wymykające się określonym konwencjom (niekiedy taki charakter mają kody poetyckie i estetyczne)²⁴. Warto zaznaczyć, że zwykle kody są przekazywane w postaci słownej i istnieją w określonym języku.

Na podstawie owych elementów strukturalnych można wyróżnić wiele funkcji jakie pełni znak. P. Guiraud czyni to jakby niezależnie od nich, choć w dalszych rozważaniach funkcje znaku wiąże w pewnym stopniu z nimi. Korzysta przy tym z osiągnięć R. Jakobsona, który analizując język wyróżnia sześć funkcji językowych; są to: funkcja odniesienia, emotywna, apelu, estetyczna, fatyczna i metajęzykowa. Według Guiraud funkcje te zachowują swą ważność we wszystkich odmianach komunikowania się, a więc i w komunikowaniu się poprzez znak²⁵.

Funkcja odniesienia jest warunkiem wszelkiego porozumiewania się i określa relację między komunikatem a przedmiotem, do którego on odnosi się. Funkcja emotywna ustala związek nadawcy z komunikatem, zaś apelu stosunki zachodzące między komunikatem a odbiorcą, zresztą każda komunikacja ma na celu wywołanie jakiejś reakcji u odbiorcy i wezwanie go do uczestnictwa (apel może być skierowany do inteligencji adresata albo jego uczuciowości, a najczęściej do całej jego osobowości). Funkcja estetyczna wyraża stosunek, w którym komunikat związany jest z sobą samym (wydaje się, że ta funkcja nie może mieć zastosowania przy cudzie znaku, gdyż nie jest ona narzędziem komunikacji, może mieć natomiast zastosowanie w sztuce, w której odniesieniem jest sam komunikat). Funkcja fatyczna potwierdza, podtrzymuje lub przerywa łączność, pobudza uwagę współrozmówcy. Jest ona nastawieniem na kontakt, a jej celem przedłużenie komunikacji. Wreszcie funkcja metajęzykowa określa sens znaków, które mogą być niezrozumiałe dla adre-

²⁴ Guiraud, jw. s. 14, 51 nn.; Ecco, jw. s. 61 n., 362-391.

²⁵ Jw. s. 10-13; por. H. Markiewicz. *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. T. 2. Kraków 1972.

sata. Odnosi ona dany znak do kodu, z którego czerpie on znaczenie. Niekiedy poszczególne funkcje mogą być bardziej uwyraźnione, jednak wszystkie są związane z naturą znaku. Stąd wydaje się, że owe funkcje należy ściślej połączyć z elementami strukturalnymi znaku, by wynikały z jego struktury.

II. PRÓBA ZASTOSOWANIA KONCEPCJI ZNAKU I JEGO FUNKCJI DO CUDU

Określenie cudu jako znaku Bożego jest typowe dla współczesnej myśli teologicznej, jednak nie zawsze zostały dostatecznie jasno uwyraźnione jego elementy strukturalne. To samo dotyczy funkcji cudu jako znaku. Co prawda zostały one, choć w różny sposób, określone właściwie, ale nie wszystkie w sposób jednoznaczny wynikały z pojęcia cudu jako znaku. Stąd autorzy eksponują różne funkcje cudu. Niniejsza próba ma na celu nie tyle ich usystematyzowanie, ile wyprowadzenie ich ze struktury cudu jako znaku.

Na początku należy zaznaczyć, że cud jako znak w sposób zasadniczy różni się od znaku jako takiego, choć wykazuje strukturalne podobieństwo. Różnica tkwi w specyficzności budowy znaku cudu. Element nośny cudu jako znaku nie pochodzi bowiem z konwencji, któremu nadaje się odpowiednie znaczenie czy to na mocy związku umotywowanego, czy arbitralnego, lecz z Bożego wyboru. Dla nas jest on dany. Element nośny, empiryczny cudu-znaku musi wyróżniać się spośród innych zjawisk swą nadzwyczajnością (odbiegać winien od zwykłego biegu rzeczy, tym samym niejako sygnalizować, że dane zjawisko pełni rolę znaku), ale nie w tym tkwi oryginalność cudu jako znaku, bowiem każdy znak posiada na mocy konwencji cechę odróżniającą go od innych. Cechą charakterystyczną cudu-znaku jest to, że Bóg wybiera daną rzecz czy zjawisko, aby nadać mu charakter znaku poprzez obdarzenie go specjalnym znaczeniem. Tak zresztą utrzymuje wielu autorów²⁶. W związku z tym element nośny (materialny,znaczony) cudu nie musi być sprzeczny z prawami przyrody. Wystarczy, że przewyższa w pewien sposób ich działanie (akceleracja ich działania, udoskonalenie itp.), bowiem istota cudu, podobnie jak znaku, nie tkwi w elemencie znaczącym, ale znaczącym, treściowym, choć bez niego nie byłoby znaku. Zatem teoretycznie rzecz biorąc element empiryczny cudu nie musi przewyższać działania sił przyrody, byleby skądinąd wiadomo było, że został on obdarzony przez Boga sensem specjal-

²⁶ Monden, jw. s. 44 n., 58; F. Taymans. *Le miracle, signe du surnaturel*. „Nouvelle Revue Theologique” 87:1955 s. 237 n.; J. Mouroux. *Discernement et discernabilité du miracle*. „Revue Archéologique” 60:1935 s. 557 nn.;

nym, że Bóg go wybiera dla nadania mu charakteru znaku Bożego przez obdarzenie go sensem w celu zakomunikowania go człowiekowi²⁷.

Należy jeszcze raz mocno podkreślić, że istota cudu jako znaku nie może tkwić w jego elemencie empirycznym — ten jest tylko nośnikiem sensu — lecz w elemencie znaczeniowym, a więc w tym co Bóg pragnie przez ów pośrednik przekazać (funkcja emotywna). Zatem punkt ciężkości rozważań o cudzie winien być przeniesiony z elementu materialnego — który tak mocno akcentowało tradycyjne ujęcie cudu sprowadzające jego istotę do niego — na element znaczeniowy. Dodajmy od razu, że jest on nadprzyrodzony i pochodzi od Boga. Z tego też względu cud należy do rzeczywistości religijnej i tylko w tej perspektywie może być rozważany, a nie na płaszczyźnie nauk przyrodniczych i filozoficznych. Te ostatnie mogą być pomocne w punkcie wyjścia rozważań o cudzie, a mianowicie mogą pomóc w ustaleniu czy element znaczący pełni rolę znaku.

Gdyby podkreślać i analizować tylko fakt cudu, jego stronę fizykalną, byłoby to czysto pozytywistyczne podejście do bogatej rzeczywistości cudu i sprzeczne nie tylko z ujęciem biblijnym, ale także z naturą Pisma św. Pismo św. nie jest opisem faktograficznym i nie relacjonuje samych faktów, ale na ich kanwie ogłasza zbawcze orędzie Boga, ukazuje więc sens Boskich interwencji w historię. Ponieważ cud wchodzi w zakres objawienia Bożego, dlatego też nie może być samym faktem, faktem nagim, tylko wydarzeniem empirycznym, gdyż takich nie zna nie tylko historia święta, ale także historia świecka. Ponadto, gdyby cud był tylko faktem niezwykłym budzącym ciekawość, wówczas podkreślałoby się aspekt spektakularny cudu, a więc świecki. Tym samym wyrzywałoby się cud z kontekstu religijnego i przenosiłoby się go na płaszczyznę niereligijną, na której cudowność, w sensie nadzwyczajności, jest również możliwa, a która często jest wynikiem stosowania odpowiednich technik, jak w magii i iluzji, czy zjawisk parapsychologicznych. Cud jako znak z natury swojej implikuje zbawcze orędzie, stawia pytanie, zaprasza by pójść dalej, szukać niejako co jest ponad nim²⁸.

Ciekawy, a zarazem trudny problem stanowi zagadnienie związku elementu znaczącego i znaczonego, (funkcja odniesienia, jako, że element nośny w znaku-cudzie odsyła do nadanego mu znaczenia). Czy jest on naturalny, czy arbitralny? Widzieliśmy, że w znakach może być albo jeden, albo drugi co nie dyskwalifikuje znaku jako znaku i nie zmienia jego natury. Wydaje się, że bezpieczniej i lepiej jest przyjąć, iż Bóg na-

²⁷ Taymans, jw. s. 232 n.; R. Guardini. *Wunder und Zeichen*. Würzburg 1959 s. 50; Mouroux, jw. s. 558 n.; A. Dondeyne. *Le miracle comme signe de la Providence*. W: *Bivot de la Saoudé. Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*. Tournai 1951 s. 34-45.

²⁸ X. Léon-Dufour. *Conclusion*. W: *Les miracle de Jésus* s. 355-362.

daje cudowi odpowiednie znaczenie. Widać to zresztą na przykładzie cudów Jezusa, który niekiedy objaśnia ich znaczenie nadając im zbawczy sens. Gdybyśmy ograniczyli się do związku tylko naturalnego wówczas z cudu moglibyśmy jedynie wnosić, że Bóg jest Panem natury i że posiada nad nią władzę, a więc, że Bóg transcendentny jest sprawcą cudu. Można by z tego wniosku dedukować dalsze konkluzje, ale nie wynikałyby one wprost z natury cudu jako znaku. Oczywiście mówiąc o arbitralności owego związku elementów cudu rozważanego jako znak nie należy przez to rozumieć całkowitej dowolności ze strony Boga, bowiem nadaje on sens znakom w sposób adekwatny, proporcjonalny do rodzaju elementu empirycznego cudu.

Jaki jest zatem sens cudów? Odpowiedź na to pytanie jest prosta w wypadku gdy Jezus sam albo autor natchniony podał wyraźnie ich znaczenie. Jeżeli nie zostało to wyraźnie określone, to jak się wydaje, zależy to od rodzaju cudu. Poszczególne rodzaje cudów zostały zakodowane w objawieniu Bożym, dlatego konkretny cud należy najpierw zaklasyfikować do takiej, czy innej grupy cudów, a następnie odnieść się do objawienia-kodu, w którym klasy cudów mają określone znaczenie. Nie wydaje się bowiem, aby współcześnie miały się dziać inne cuda pod względem formy i treści, od tych, które występują w objawieniu Bożym.

Tu jawi się problem, jakie są owe klasy cudów zawartych w objawieniu? Dotychczas w apologetyce cuda biblijne dzielono na wskrzeszenia, zwycięstwa nad wołą przeciwników, uzdrowienia opętanych, uzdrowienia fizyczne i cuda nad naturą. Otóż ten podział poddaje się dziś krytyce jako niezupełnie rozłączny i nie w pełni odpowiadający pojęciu cudu jako znaku. Pomijając tu szczegółowe dyskusje i próby podziałów dokonywanych przez M. Dibeliusa, R. Bultmanna i G. Dellinga wskażemy tylko na klasyfikację G. Theissena²⁹, za którym idą A. Steiner³⁰, X. Léon-Dufour³¹ i inni. Wyróżni on cuda-uzdrowienia (w NT — 23), do których zalicza także wskrzeszenia — są one bowiem również powrotem do zdrowia i pełnego życia, podobnie jak uzdrowienia fizyczne, z tym że bardziej widoczne; cuda-egzorcyzmy (6), które są znakami nadejścia Królestwa Bożego; cuda-ocalenia (5) z różnych niebezpieczeństw; cuda-dary (4), w których Bóg przychodzi z pomocą ludziom znajdującym się w różnego rodzaju potrzebach oraz cuda-legitymacje (8) uzasadniające słowa i roszczenia Jezusa-cudotwórcy. Z tego wynika, że każda klasa cudów może mieć nieco inne znaczenie. Przy określaniu znaczenia cudu należy zatem uwzględnić

²⁹ *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelium*. Gütersloh 1974 s. 93 ns.

³⁰ *Wunderergeschichten als literarische Gattung*. W: A. Steiner, V. Weymann n. *Wunder Jesu*. Zürich-Köln 1978 s. 31-34.

³¹ Jw. s. 306-313.

rodzaj cudu i bliżej badać jego znaczenie w świetle objawienia Bożego.

Drugą parę elementów znaku, której nie można od niego oddzielić stanowi: wytwórca znaku i jego odbiorca. Wchodzi ona *par excellance* do struktury cudu jako znaku. Cud bowiem jest Bożym znakiem służącym do nawiązania dialogu z człowiekiem (funkcja fatyczna). Bóg wystosowuje do niego zbawczy apel w celu nawiązania łączności. W znaku-cudzie zwykle Bóg okazuje człowiekowi swoją miłość, wyświadcza mu pewne dobro naturalne, które jest zapowiedzią dóbr wyższych, nadprzyrodzonych płynących z kontaktu z Bogiem, gdyż działa on zawsze w celach zbawczych i w orbitę tego działania chce włączyć człowieka. Co prawda Bóg swoje zaproszenie skierowane do człowieka wyraził już w objawieniu, ale w znaku-cudzie ponawia je, aktualizuje, czyni konkretnym, tym samym objawienie Boże staje się aktualne, obecne w konkretnej sytuacji historycznej. Ta funkcja fatyczna cudu może mieć także na celu podtrzymanie łączności Boga z człowiekiem i jej potwierdzenie.

Cud spełnia swą funkcję znaku-łączności wtedy, gdy zostanie on odczytany przez człowieka i gdy człowiek odpowie na ów apel wiarą, nawiązaniem z Nim zbawczego dialogu. Tu realizuje się funkcja apelu cudu, która polega na tym, że człowiek w zetknięciu ze znakiem odczytuje sens w nim zawarty, a który przekazuje mu wytwórca danego znaku.

Dla pełnego zrozumienia cudu-znaku odbiorca musi odnieść go do kodu, którym jest objawienie Boże. Jak wiemy objawienie Boże zrealizowało się w historii poprzez działania Boga, którymi były zbawcze wydarzenia historii świętej i cuda oraz słowo Boże oznajmujące sens owych zdarzeń i cudów. Stąd cuda wchodzi w strukturę objawienia Bożego, zostały w nim niejako zakodowane i to zarówno pod względem formy, jak i treści. Wynika z tego, że cud nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do objawienia, ale w nim się ono nawet realizowało. Zatem jest on jedną z jego form. Dlatego też tylko w perspektywie objawienia może być on właściwie zrozumiany i zinterpretowany (funkcja metajęzykowa cudu). Jak żaden znak nie może być odczytany bez kodu, co więcej wyizolowany z niego staje się nieczytelny, niezrozumiały, a nawet bezsensowny, niekiedy nie może samoistnie bez innych znaków i kodu spełniać żadnych funkcji (np. jedynie czerwone światło w sygnalizacji drogowej), tak samo i cud; wyizolowany z kontekstu objawienia może być czymś dziwnym, szokującym, ale pozbawionym głębszej treści i sensu.

Miejsce cudu w objawieniu poucza, że Bóg działa w celach zbawczych, a więc religijnych. Jest on łaskawą manifestacją Boga w czynie, bezinteresownym darem Boga, aktem Jego miłości. Ponadto dokonuje się on w kontekście religijno-moralnym. To zakodowanie cudu w Piśmie św. wskazuje, że cuda mogą działać się tylko w takich okolicznościach i posiadać taki sens.

Ponieważ centrum objawienia Bożego jest Jezus Chrystus, dlatego wszystkie cuda winny być odnoszone do Niego. On jest wielkim Cudem-Znakiem miłości Boga. Cuda mogą być w pełni zrozumiałe dopiero na tle i łącznie z osobą Jezusa Chrystusa³². W związku z tym pytanie o cud, o jego sens jest pytaniem o samego Chrystusa. Ponadto cuda winny być rozważane w relacji do zmartwychwstania, gdyż ono jest centralnym wydarzeniem historii świętej. W cudzie jest zawarta, choćby *implicite*, idea Boga żywego, zwycięzcy śmierci, Pana życia, który obdarza życiem. Stąd wiara w zmartwychwstanie jest fundamentem cudu, on ją wyraża³³, a ona jest jego sensem. Bez odniesienia cudu do Jezusa i Jego zmartwychwstania nie można w pełni pojąć jego sensu. Równocześnie cud poucza, że „sprawa Boża trwa” i realizuje się ciągle w historii, że nie jest to rzeczywistość przeszła, historyczna tylko.

Kod do którego odsyła cud-znak tym przewyższa kody naturalne, że te ostatnie powstały na mocy konwencji. Mogą być zatem zmienione w wyniku opracowania nowego kodu. Kod-objawienie jest nam dany przez Boga. Nie powstał na mocy konwencji i nie może być zmieniony. Daje to poczucie stabilności i pewności w odczytywaniu znaków Bożych oraz gwarancję, że sens tych znaków i ich rozumienie nie może być zmienione. Należy tu zaznaczyć, że kod-objawienie ma takie znaczenie jedynie w świetle wiary, gdyż musi on być przyjęty aktem wiary.

Co więcej, nad niezmiennością owego kodu i właściwym interpretowaniem go czuwa Urząd Nauczycielski Kościoła. To zwiększa niewątpliwie pewność odczytania treści znaku-cudu. Zresztą naukę magisterium Kościoła o cudzie, jego „praktykę” w traktowaniu go można uważać za drugi kod, do którego można by również odnosić cud i w jej świetle interpretować go dalej, ustalając jego sens. Oczywiście, w tym wypadku nie chodziłoby o kod jakościowo różny, gdyż urząd nauczycielski Kościoła wyjaśnia jedynie objawienie Boże, niemniej jego interpretacje cudu są przynajmniej znaczące.

Cud-znak, jak widać z powyższych rozważań, pełni wielorakie funkcje: odniesienia, emotywną, apelu, fatyczną i metajęzykową, a które wynikają z jego natury; są bowiem związane z relacjami poszczególnych elementów cudu-znaku. Przy wszechstronnym rozważaniu cudu-znaku — i to każdego — winny być uwzględniane wszystkie. W związku z tym nie można w żadnym wypadku zacieśniać ich jedynie do funkcji dowodowych, jak

³² E. Kopeć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 76; Léon-Dufour, jw. s. 351; Monden, jw. s. 84; Liégé, jw. s. 216 nn.

³³ E. Charpentier. *Miracle? W: Les miracles des l'Evangile*. Paris 1974 s. 5-9; Léon-Dufour, jw. 351; Mówił o tym już i św. Tomasz z Akwinu, ale zawęził nieco zagadnienie utrzymując, że w cudach Jezusa po zmartwychwstaniu objawiała się chwała Zmartwychwstałego. Por. 3 q. 55 a. 6 c.

to czyniła apologetyka tradycyjna. Cud ujmowany w kategoriach znaku wyklucza zresztą użycie go jako dowodu. Wynika to z natury znaku, który dopuszcza zwykle możliwość różnorodnych interpretacji, zależnie od tego czy jest on monosemiczny, czy nie, czy odniesienie elementu znaczącego do znaczonego jest wyraźnie skodyfikowane, czy niewyraźnie, czy przy jego interpretacji odwołuje się do jednego kodu i jednej hermeneutyki, czy do wielu. Zależy też i od odbiorcy znaku, a więc, od jego przygotowania, znajomości danych znaków i kodów, do których znaki się odnoszą, wrażliwości, spostrzegawczości oraz dobrej woli. Gdy te warunki nie realizują się jednocześnie, wówczas może on albo nie dostrzec owych znaków, albo nie zrozumieć ich sensu, albo odnieść do niewłaściwego kodu, albo wreszcie może celowo go źle zinterpretować. Ewentualności te mogą zachodzić również przy spotkaniu człowieka ze znakiem-cudem. Dopiero gdy zostaną one pozytywnie rozwiązane, a adresat cudu właściwie zrozumie jego sens, cud-znak może stać się dla niego motywem, racją czy argumentem nakłaniającym go do decyzji nawiązania łączności z Bogiem, jej podtrzymywania czy pogłębiania. Poza adresatem-interpretatorem cudu (może on być społeczny) nie może stanowić on żadnego argumentu, ani motywu, bowiem nie jest on znakiem istniejącym niezależnie od jego wytwórcy i odbiorcy.

Powstaje jeszcze pytanie, czy odczytanie i zrozumienie sensu znaku-cudu dokonuje się na płaszczyźnie czysto naturalnej, czy z pomocą łaski Bożej. Ponieważ cud-znak ma ontologicznie inną strukturę (jego elementy są jakościowo różne) niż znaki (model znaku jest więc stosowany do niego analogicznie) oraz należy do rzeczywistości religijnej, dlatego dla pełnego uchwycenia jego sensu, którym jest nadprzyrodzone działanie Boga, potrzebna jest łaska, która uzdalnia władze poznawcze człowieka do jego zrozumienia³⁴. Dopiero łącznie z łaską Bożą możliwe jest uchwycenie pełnego sensu cudu i wówczas staje się on skutecznym motywem (dodajmy nie jedynym) przyjęcia apelu Bożego i akceptacji Jego działania, a tym samym mocną przesłanką do uświadomienia sobie racjonalności decyzji odpowiedzi na ów apel. Należy zaznaczyć, że już na płaszczyźnie naturalnej dokonuje się przedrozumienie sensu cudu-znaku, pewne przygotowanie do uchwycenia sensu pełnego, które w pełni dokonuje się pod wpływem łaski. Dopiero wówczas cud staje się racją adekwatną do wykazania wiarygodności objawienia, które jest rzeczywistością *par excellence* nadprzyrodzoną. W innym wypadku — ze względu na różne płaszczyzny — nie mógłby stanowić środka uwiarogodnienia objawienia.

Tak jak przy odczytywaniu cudu jako znaku ostateczne uznanie go zależy nie od dostrzeżenia elementu znaczonego, a nawet i nie od zro-

³⁴ Kopeć. Waler s. 108 n.; Monden, jw. s. 58.

zumienia jego sensu, ale ostatecznie od decyzji człowieka, tak i objawienie Boże akceptuje się nie na mocy oczywistości jego faktów i zrozumienia jego treści, ale na mocy decyzji człowieka uwarunkowanej i wzmocnionej łaską Bożą. Cud zatem nie niszczy wiary, gdyż jej przedmiotu nie dowodzi w sposób oczywisty, ale albo ją umożliwia naprowadzając i nakłaniając do niej³⁵, albo aktowi wiary już zaistniałemu daje motyw czy rację słuszności podjętej decyzji. Ma to duże znaczenie dla procesu uwiarogodnienia i upewnienia się, że decyzja wiary w Boże objawienie nie jest bezpodstawna i naiwna, ale zasadna, choć nie oczywista, gdyż oparta jest na interpretacji znaków Bożych wykluczających oczywistość.

Niniejsze rozważania umożliwiają wyciągnięcie pewnych wniosków dla argumentacji apologetycznej, a nawet dla teorii apologetyki. Przede wszystkim należy odrzucić mit dowodzenia na gruncie apologetyki i teologii. Wiara i dowód to sprzeczność wewnętrzna. Istnieje możliwość tylko uzasadniania i to nie w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż normalnie rzecz biorąc zmierza ono do całkowitego zweryfikowania tez wyjściowych (w tym jest ono równoznaczne z dowodzeniem), ponieważ na terenie teologii i apologetyki nie ma możliwości empirycznego sprawdzania tez. Zresztą, co warto zaznaczyć, całkowite zweryfikowanie tez jest pewnym ideałem uzasadniania, trudnym, a nawet niemożliwym, do osiągnięcia na gruncie nauk przyrodniczych. Mimo, że cud jest w części rzeczywistością empiryczną, to z jednej strony nie w nim tkwi jego istota, a z drugiej strony nie może być użyty jako środek sprawdzający, gdyż jego zaistnienie dokonuje się na mocy wolnej decyzji Boga, a nie na żądanie człowieka (Jezus zdecydowanie odrzucał żądania swych przeciwników domagających się spektakularnych cudów-dowodów). Stąd nie mamy możliwości dowolnego i laboratoryjnego sprawdzania, jak to się dokonuje przynajmniej w niektórych naukach przyrodniczych. Uzasadnienie w apologetyce należy rozumieć w sensie szerszym, jako pewien logiczny proces doboru argumentów mających charakter znaków, które w efekcie prowadzą do osiągnięcia wiarogodności tezy³⁶, a więc do jej racjonalnej akceptacji.

³⁵ W ten sposób widzi funkcje motywacyjne cudu E. Masure (*Le Signe*. Paris 1953 s. 148; *Miracle comme signe*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 43:1959 s. 273-282); Por. S. Grzechowiak. *Semejologiczna koncepcja wiarogodności i apologetyki w ujęciu E. Masure’a*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18:1971 z. 2 s. 53-72.

³⁶ A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Ed. 10. Paris 1968 s. 79; Ch. Perelman, L. Olbrachts-Tyteca. *Traité de l'argumentation*. T. 1-2. Paris 1958; S. Kamiński. *O uzasadnianiu tez filozoficznych*. „Roczniki Filozoficzne” 10:1962 z. 3 s. 37-65.

Inną konsekwencją płynącą z ujmowania cudu jako znaku jest konieczność modyfikacji tzw. znaków czy kryteriów objawienia. Po pierwsze, nie można rozumieć ich jako znaków zewnętrznych w stosunku do objawienia. Wszystkie one — obojętnie jak będziemy je dzielić — poza tzw. kryterium negatywnym, muszą tkwić w samym objawieniu i z niego wynikać. Objawienie Boże jest niewątpliwie rzeczywistością nadprzyrodzoną i zbawczą, która usprawiedliwia się sama w tym sensie, że zawiera wszystkie możliwe na gruncie teologii i apologetyki motywy, racje i argumenty przemawiające za tym, aby uznać ją za wiarogodną. Ani apologetyka, ani teologia nie dają argumentów zewnętrznych znajdujących się poza objawieniem. Argumenty z tzw. patrystyki to nic innego, jak przedstawienie sposobu rozumienia danych objawienia (w tym i argumentów) przez Ojców Kościoła. Tak samo należy patrzeć na wypowiedzi magisterium Kościoła, które chce nam ukazać rozumienie objawienia w konkretnej epoce historycznej; wypowiedzi potępiające mówią tylko, że w ten sposób nie powinno się ujmować danych objawienia. Tak zwane racje rozumowe dawane zarówno w teologii, jak i apologetyce to racjonalna próba uniesprzecznienia tego, co znajduje się w objawieniu. Oczywiście ma to pewną wartość uzasadniającą, gdyż uniesprzecznienie tezy, zwłaszcza wykazanie, że nie sposób jej obalić, już od K. Poppera uchodzi na terenie teorii uzasadnień za najbardziej niezawodny sposób uprawdopodobnienia tezy³⁷.

Na terenie apologetyki i teologii jest to jednak proces dokonujący się nie niezależnie od objawienia, gdyż *de facto* próbuje się wykazać, że dane objawienia są niesprzeczne z rozumem, a więc możliwe do racjonalnej akceptacji, ale dokonuje się to w związku z nim, a nie poza. Z tego wynika, że w procesie ukazywania wiarogodności objawienia należy wydobywać dane — w tym wypadku motywy, racje, argumenty — z objawienia. W apologetyce, by mogły one być adekwatnym środkiem uzasadniającym wiarogodność objawienia muszą mieć charakter cudu, a ten jawi się jako znak. Tym samym wszystkie argumenty winny posiadać charakter znaku, który w istocie jest zakodowany w objawieniu. Konsekwentnie rzecz biorąc wszystkie znaki objawienia winny wypływać z objawienia Bożego. Można potem próbować je uniesprzeczniać rozumowo, rozbudowywać je na podstawie różnego rodzaju teorii znaku, tłumaczyć je, porządkować, porównywać z innymi, głębiej rozumieć, ale nie mogą one uzyskać większej pewności, niż posiadają w objawieniu. Metarefleksja nad nimi jest zatem możliwa, możliwa jest więc apologetyka lub teologia fundamentalna.

Właśnie, która dyscyplina? Gdyby proces uwiarogodnienia objawienia

³⁷ *Logik der Forschung*. Aufl. 2. Tübingen 1966 s. 53.

i przyjęcia go w wierze był procesem czysto naturalnym, bez odwoływania się do danych wiary i łaski, wówczas należałoby się opowiedzieć za apologetyką czysto racjonalną. Jeżeli zaś przyjmiemy, że głównym środkiem uzasadniania, czyli podawania serii racji prowadzących do uwiarogodnienia objawienia Bożego, jest cud i że taki charakter powinny posiadać wszystkie argumenty, wówczas — jak wcześniej o tym mówiono — do uchwycenia sensu tego argumentu potrzebna jest łaska; w tym można widzieć jedną z głównych racji teologiczności apologetyki, a tym samym budowania teologii fundamentalnej³⁸.

Nawet gdy przyjmiemy jako hipotezę roboczą fakt nadprzyrodzonego objawienia, to i wówczas proces sprawdzania tej hipotezy musi dokonywać się na tej samej płaszczyźnie, na której została postawiona hipoteza. Uzasadnianie czy sprawdzenie hipotezy jest niemożliwe na innej płaszczyźnie, gdyż wnioski płynące z tego procesu nie miałyby mocy uzasadniająco-sprawdzającej w stosunku do hipotezy zbudowanej na innej płaszczyźnie, chyba że wnioski wyprowadzałyby się na zasadzie analogii.

To co powiedziano dotąd nie wyklucza możliwości budowania innego typu apologetyki i teologii fundamentalnych stawiających sobie inne cele i zadania oraz przyjmujących inne zasady uzasadniania swych tez. Możliwy jest bowiem pluralizm ich ujęć³⁹. Powyższe wnioski dotyczące modyfikacji argumentacji teologii fundamentalnej, a konsekwentnie i jej teorii, odnoszą się do dyscypliny, która stawia sobie za cel uwiarogodnienie objawienia nadprzyrodzonego, a tym samym danie wierze racji wskazujących na jej racjonalność.

FUNCTIONS OF MIRACLE AS A SIGN

Summary

In the traditional apologetics the functions of miracle were confined only to evidential. The author refutes this, since miracle viewed in the categories of a sign cannot have the functions of a proof, and also proving in the strict sense is impossible in the field of apologetics and theology.

On the basis of P. Guiraud's conception of sign and its function, the author deduces the functions of miracle-sign from its nature. Up till now they have been deduced in a rather free way, either from an analysis of biblical terms defining miracle, or they were deduced from its transcendence, or by applying the category of sign to miracle without analyzing more closely the structure of sign.

Every sign has six structural elements: the denoted and denoting elements,

³⁸ Taką sugestię, niewątpliwie słusznie, wysuwa E. Kopec.

³⁹ M. Rusecki. *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25:1978 s. 32-54.

the producer and recipient, the reference and the code. Hence sign has at least five functions resulting from the relations between particular elements: the function of reference — it refers the material element to the meaning; the emotive function — it defines the relation between the producer and the message, the fatic function — has the role of communication between the producer and the recipient, and the metalinguistic function, defining the sense of the sign, which is done by relating the sign to the code. Miracle viewed as a sign has analogous functions. Hence it follows, that miracle has manifold functions from its very nature. The author concludes, that miracles are coded in the revelation with respect to the form and contents, they go into its structure, they are one of the forms (this decides the question, if theology should still deal with miracles), and this is why miracles should be interpreted on the basis of the code-revelation, which finally defines their sense.