

KS. MARIAN RUSECKI

CUD JAKO ZNAK I SYMBOL

Czy powyższe zestawienie wyrażen określających cud — głównie ze względu na drugi człon tego predyktatu — jest właściwe? Przede wszystkim może on budzić pewne zastrzeżenia, gdyż współczesna literatura teologicznofundamentalna i egzegetyczna pierwszy człon tego dwumianu, a mianowicie cud jako znak, przyjęła za swój i w niej funkcjonuje obecnie w całej rozciągłości¹, zaś z drugiej strony zawsze odzęgnywała się od symbolicznego rozumienia cudu, zwłaszcza takiego traktowania cudów Jezusa.

ZNAK A SYMBOL. ZARYS SEMATYCZNY

Obydwa pojęcia pod względem semantycznym są niedopracowane i wieloznaczne. Nic dziwnego, że stosunek między nimi jest określany w sposób zróżnicowany. Popularnie utożsamia się je. Uważa się je za synonimy, lub że wyrażają one różne aspekty tej samej rzeczy. Większość autorów stoi jednak na stanowisku, że między znakiem a symbolem istnieje różnica. Jeśli zaś idzie o bliższe sprecyzowanie w czym ona tkwi, opinie są rozbieżne, a nawet przeciwstawne.

E. Brunner uważa, że termin „znak” obejmuje znaki tylko konwencjonalne, zaś „symbol” — znaki naturalne². Są jednak autorzy reprezentujący opinię przeciwną. S. Wisse różnicę między nimi widzi w ich istocie. Znak — wg niego — zawiera więcej momentów racjonalnych i logicznych, podczas gdy symbol uwypukla bardziej elementy ludzkie, zwłaszcza emocjonalne. W związku z takim rozróżnieniem funkcje znaku widzi on

¹ Przykładowo wymieńmy kilka prac: L. Monden. *Le miracle signe du salut*. Brugges 1960; E. Masure. *Le miracle comme signe*. RSPT 43:1959 s. 273-282; R. Guardini. *Wunder und Zeichen*. Würzburg 1959; S. Hofbeck. *Semeion*. Münsterschwarzach 1970. Por. *Les miracles de Jesus*. Réd. X. Léon-Dufour. Paris 1977.

² *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*. Tübingen 1914 s. 36-38.

przede wszystkim we wskazywaniu na coś określonego w przestrzeni i czasie i zapowiadaniu tego, zaś symbolu — albo w przypominaniu czegoś mniej znanego, bardziej tajemniczego, albo w wyrażaniu tego³. P. Tillich⁴, podobnie E. Brunner, uważa, że w symbolu rzecz symbolizowana i symbolizująca mają coś wspólnego, w znaku zaś rzecz oznaczana nie musi — i najczęściej tak jest — zawierać w sobie i wyrażać choćby częściowo rzeczywistości oznaczanej. Jak się wydaje, większość semiologów i teoretyków symbolu idzie po tej linii, aczkolwiek dość często symbol zalicza się do pojęciowego gatunku znaku, z tym że uważa się go za „mocny” znak. Właśnie na tej podstawie chce się wysunąć hipotezę, czy nie dałoby się zastosować kategorii symbolu do cudu, i to nie z myślą, aby usunąć czy zastąpić pojęcie cudu jako znaku, ale by ewentualnie uzupełnić je.

Czy semejologiczne ujmowanie cudu i jego funkcji nie jest wystarczające i czy trzeba je uzupełniać kategorią symbolu? Opowiadając się całkowicie za semejologiczną koncepcją cudu i funkcji zeń wynikających, ma się przy tym jedną w zasadzie trudność dotyczącą podstawowej pary elementów strukturalnych znaku w zastosowaniu do cudu. Przyjmując koncepcję znaku w interpretacji personalistycznej jako środka do nawiązania osobowego kontaktu wytwórcy znaku z jego odbiorcą (znak jest nośnikiem pewnego komunikatu w celu porozumienia się), wyróżnia się w nim pierwsze podstawowe złożenie z elementu znaczonego (materialnego) i znaczącego (znaczeniowego). Najczęściej stosunek między nimi jest konwencjonalny. Na ogół znak odsyła do innej rzeczywistości, nie musi jej zawierać w sobie, i najczęściej tak jest.

Aczkolwiek we wszystkich innych elementach strukturalnych cud jako znak funkcjonuje dobrze, w tym jednym punkcie może budzić pewne obawy. Owszem, na terenie teologii fundamentalnej podkreśla się, że cud jako znak w sposób zasadniczy różni się od znaku jako takiego ze względu na swoją specyficzną budowę, bowiem jego element nośny (materialny) nie pochodzi z konwencji, lecz Bożego wyboru, i sam Bóg bezpośrednio lub pośrednio nadaje mu określone znaczenie⁵. Niemniej istnieje ciągle obawa, czy kategoria znaku w sposób jednoznaczny wyraża obecność Boga w cudzie. Wydaje się, że tę funkcję lepiej może wyrazić kategoria symbolu właściwie rozumianego. W tym celu należy najpierw scha-

³ *Das religiöse Symbol*. Essen 1963 s. 29 n.

⁴ *Systematische Theologie*. Bd 1. 2. Aufl. Stuttgart 1956 s. 277 n.

⁵ M o n d e n, jw. s. 44 n., 58; F. T a y m a n s. *Le miracle, signe du surnaturel*. NRT 87:1955 s. 237. Niektórzy z autorów przypisują cudowi pojętemu jako znak funkcję uobecniania Boga. Guardini nazywa go nawet epifanią Boga. Wydaje się, że owa funkcja nie wynika wyraźnie z pojęcia znaku.

rakteryzować pojęcie symbolu w nowym jego rozumieniu i odciąć się od niewłaściwego ujmowania go, by uniknąć w ten sposób niewłaściwych skojarzeń.

OD SYMBOLU REPREZENTACJI DO SYMBOLU UCZESTNICTWA

Termin „symbol” wywodzi się od greckiego słowa *sim-ballein*, które w znaczeniu dosłownym znaczy: rzucić razem. Ujmowany przechodnio oznacza: zgromadzić, połączyć, wymienić, zaś nieprzechodnio: spięcie, łokieć, kolano, połączenie, zebranie, pakt, kontakt.

W znaczeniu rzeczowym symbol w starożytności oznaczał rzecz złożoną z dwóch części należących do różnych osób. Owe części dla osób je posiadających służyły jako znak rozpoznawczy przynależenia do siebie na mocy dawnego paktu, unii czy kontraktu. Równocześnie te dwie części czy to pierścienia, laski, tabliczki czy innego przedmiotu służyły za legitymację dla posłańców, gości i uprawnionych partnerów rokowań⁶. Symbol był więc operatorem paktu społecznego, znakiem rozpoznawczym i mediatorem identyczności. Z tej racji pole semantyczne symbolu mogło być rozciągane na każdy przedmiot, słowo, gest, osobę. Wymieniany w grupie społecznej czy między jednostkami pozwalał się rozpoznać i zidentyfikować bądź to owej grupie, bądź to jednostkom. Właściwie takie rozumienie symbolu w ciągu wieków zostało zagubione.

Ogólnie można powiedzieć, że w kulturze umysłowej naszego wieku przyjęło się określenie podane przez W. L. Warnera, według którego symbol to każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresywnie odnosi się do czegoś poza sobą; a więc jest to coś po prostu funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dziedzinach duchowej działalności człowieka⁷. Stąd symbolem może być jakiś znak, rzecz, gest zastępujący i reprezentujący jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko, zdarzenie czy też ideę abstrakcyjną. W tym znaczeniu jego funkcją jest niejako wyobrażeniowe przywoływanie obecności przedmiotu albo przynajmniej wyobrażenie go sobie, co wywołuje odpowiednie stany emocjonalne. Przy tak rozumianej funkcji symbolu przypomina ona znak wraz z jego funkcją i dlatego sam symbol jest przedstawiany zwykle w formie obrazowej, a jego znaczenie zasadza się na pewnej konwencji. Takie

⁶ Wisse, jw. s. 3-9; L. M. Chauvet. *Du symbolique au symbole*. Paris 1979 s. 38 n.

⁷ *The living and the dead. A study of the symbolic life of Americans*. New Haven 1959 s. 3.

ujmowanie symbolu przyjęło się w wielu dziedzinach wiedzy. Tytułem ilustracji przytoczy się jego rozumienie w literaturze, naukach formalnych i teologii. W literaturze, zwłaszcza 2. połowy XIX i początku XX wieku, rozwinął się kierunek zwany symbolizmem, w którym głównym środkiem ekspresji był właśnie symbol. Był on zresztą reakcją na wcześniej panujący tzw. opisowy naturalizm literacki. W symbolizmie szło bowiem o to, by postacie literackie, przedmioty czy zdarzenia wyrażały treści, które nie zostały wprost opisane, jak to było we wspomnianym wcześniej naturalizmie literackim. Właśnie owe symbole, których ilość w tym kierunku literackim była niezwykle duża, miały wyrażać ukryte treści i ku nim kierować uwagę czytelnika. Jeśli treść symboli nie była zbyt mocno skonwencjonalizowana — a było tak raczej rzadko, gdyż dokonywało się na zasadzie analogii, i to niepełnej — dopuszczały one możliwość wielorakich interpretacji. Zresztą uważano, że zaletą symbolu jest jego wieloznaczność i nieredukowalność do jednego znaczenia⁸. Widoczne to było zwłaszcza w poezji.

W nieco innym znaczeniu funkcjonuje pojęcie symbolu w logice i matematyce. Chodzi w nich bowiem tylko o pewne znaki formalne i ich związki czy raczej reguły operowania nimi, pod które można podstawić dowolne przedmioty czy określone wielkości (np. zmienna x w funkcjach matematycznych). Abstrahuje się zupełnie w nich od treści. Właściwie są to czyste figury reguł języka matematycznego, które jako takie nie mają sensu⁹. Te same uwagi dotyczą również i nauk przyrodniczych (zwłaszcza fizyki i chemii), gdyż idzie w nich o symbole czysto intelektualne, teoretyczne, a nie realnosymboliczne. Posługując się w nich symbolami, nie ma się na uwadze treści ujmowanych empirycznie czy ich zgodności z nimi. Chodzi w nich wyłącznie o oznaczenia czysto teoretyczne i konwencjonalne.

Po linii wspomnianych wyżej koncepcji symbolu szło jego rozumienie w teologii, gdy np. w rozważaniach o Eucharystii stawiano kwestię obecności Chrystusa alternatywnie: realna czy symboliczna? Inne znaczenie symbolu funkcjonowało w teologii w wyrażaniu tzw. symbolu wiary, który miał obejmować całość prawd dogmatycznych. Często posługiwano się jego neoplatońskim ujęciem, według którego symbol to zewnętrzna szata prawd metafizycznych i religijnych, to formuła słowna ujmująca wiedzę tajemną i wprowadzająca w nią.

Przedstawione powyżej w sposób skrótowy pojęcie symbolu jest nie do przyjęcia, gdyż jest ono zawężone do pewnej umysłowej czy znakowej reprezentacji innej rzeczywistości, niekiedy równoznaczne z mitem. Dla-

⁸ T. Todorov. *Theorie du symbole*. Paris 1977.

⁹ Chauvet, jw. s. 42 n.

tego w tym znaczeniu nie nadaje się do tego, by zastosować go do cudu. Co więcej, trzeba się od niego zdecydowanie odciąć, by uniknąć błędnych skojarzeń odnośnie do rzeczywistości samego cudu.

Właściwe zainteresowanie problematyką symbolu notuje się od końca XIX wieku, a szczególne jego nasilenie przypada na lata dzisiejsze. H. Buczyńska-Garewicz uważa nawet — być może z pewną przesadą — że skierowanie nań uwagi jest cechą charakterystyczną filozofii współczesnej¹⁰. Do pełniejszego ujmowania symbolu przyczyniły się nauki filozoficzne, antropologiczne i religioznawcze.

Szczególne zainteresowanie się problematyką symbolu wiąże się w pewnym sensie — podobnie jak to miało miejsce ze znakiem — z kategorią znaczenia, która wysunęła się na pierwszy plan niemal we wszystkich kierunkach filozoficznych XX wieku (pragmatyzm, neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, egzystencjalizm itd.). Towarzyszy temu zainteresowanie się językiem, znakami i symbolami. W niektórych kierunkach filozoficznych, np. w neopozytywizmie i angielskiej filozofii lingwistycznej, za przedmiot badań wzięto nie świat, lecz język, nie rzeczy, lecz symbole jako wytwory językowe. Stąd zadanie filozofii widzi się często w analizowaniu i wyjaśnianiu znaczeń oraz symboli wytwarzanych przez kulturę ludzką.

Koncepcji symbolu i odpowiadającej mu symbolizacji na terenie filozofii jest wiele. Nie sposób nawet wszystkich zasygnalizować. W tym miejscu poda się jedynie dwie, które wydają się być najbardziej charakterystyczne i w pewnym stopniu przydatne dla dalszych rozważań. Wprawdzie filozofię symbolu stworzył E. Cassirer — ostatni przedstawiciel marburskiej szkoły neokantyzmu, ujmującej filozofię na płaszczyźnie teoriopoznawczej, badającej aprioryczne formalne warunki organizacji doświadczenia, które nazwał on formami symbolicznymi, ale tę pominięto, ponieważ tego typu symbolizacja ma charakter filozoficzny i logiczny oraz wypływa z założeń, że filozofia nie bada świata, lecz logiczne struktury myśli wyrażone w symbolach, w których nasza myśl ogarnia świat doświadczenia.

Filozofię symbolu, ale o charakterze psychologicznym, uprawia S. Langer. Idzie ona z jednej strony za Cassirerem, a z drugiej za stwierdzeniem C. Lévi-Straussa, który potrzebę symbolizacji zalicza do elementarnych zapotrzebowań natury ludzkiej, co zresztą już wcześniej głosił A. N. Whitehead. Jej psychologiczne podejście do symbolu częściowo tkwi także w pragmatyzmie amerykańskim. Według niej symbolizacja dokonywana

¹⁰ Por. jej wstęp do polskiego wydania książki: S. L a n g e r. *Nowy sens filozofii*. Warszawa 1976.

przez umysł ludzki jest spontaniczną reakcją psychiki, jakąś bezpośrednią jej potrzebą. To efekt jakby naturalnej egzystencji człowieka, posiada on bowiem zdolność abstrakcyjnego ujmowania wszystkich zjawisk, które poddaje symbolicznej transformacji. Stąd człowiek żyje właściwie w świecie własnych symboli. W efekcie prowadzi to do wniosku, że nie ma rzeczy samych w sobie lub że ich nie poznajemy takimi, lecz nasze tworzy symboliczne. Dla niej symbole stanowią jedyną rzeczywistość świata ludzkiego¹¹.

A. N. Whitehead problem symbolu wiąże ściśle ze znaczeniem i aktywnością podmiotu.

Po linii aktywności podmiotowej idzie E. Husserl. Podobnie jak K. Jaspers określa symbol jako pewną treść pomyślaną, zastępującą inną. Takie podejście do problemu wiąże się ze specyficznym związkiem znaczenia i symbolu, tym samym ze świadomością ludzką. Według niego znaczenie jest wytworem aktywnej świadomości ludzkiej. Jest ono dziełem podmiotu, ludzkiego ja, które w tworzeniu znaczeń, a także symboli, realizuje swą transcendentálną aktywność. Zatem jest ono zależne od podmiotu, jakby funkcją świadomości podmiotowej. Charakterystyczne więc dla jego ujęcia jest potraktowanie podmiotu jako elementu konstytutywnego. Widać to już w tym, że gdy świadomość podmiotowa kieruje się ku przedmiotom, czyni to zawsze w określony sposób. Właśnie już ten sposób zwracania się ku światu jest intencją znaczeniowo-symboliczną aktów świadomych. Znaczenie jest skutkiem aktów intencjonalnych, w których ujmujemy wszystko. Zakres znaczeń i symboli jest zatem tak szeroki, jak szeroka jest aktywność intencjonalna podmiotu¹².

J. Splett, opierając się na inspiracjach K. Rahnera, dokonuje analizy symbolu w znaczeniu antropologicznym. Stwierdza, że symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ale w niej się umiejscawia i zawiera. Staje się ona tu i teraz obecna. Nie roztapia się ona w elemencie symbolizowanym symbolu, lecz zachowuje swój byt, pozostaje tym, czym jest. Zgodnie z antropologicznym rozumieniem symbolu podkreśla moment jego interpersonalności, w której się on realizuje. Polega on nie tylko na tym, że z interpersonalnością wiąże się wolność ludzka, która w sposób konieczny zwraca się do innych osób, lecz na tym, że warunkuje zaistnienie symbolu. Dzięki interpersonalności symbolu istnieje możliwość osobowego odnalezienia się w innym bycie osobowym. Jak pisze autor

¹¹ Jw., zwłaszcza rozdz. „Nowy sens filozofii” s. 41-71 i „Logika znaków i symboli” s. 108-140.

¹² Por. R. Pucci. *Analisi fenomenologica della conoscenza e il simbolo*. W: *Filosofia e simbolismo*. Roma 1956 s. 95-117; Buczyńska-Garewicz, jw. s. 23 nn.

„[...] jak «ja» w «ty», tak samo «ty» w «ja» znajdują swój wyraz w jednym wspólnym symbolu [...]”¹³. Oparta na symbolu wspólność osobowa realizuje się we wzajemnej i równoczesnej aktualizacji. W ten sposób ustalenie symbolu antropologicznego jest równoczesnym jego doświadczeniem, i odwrotnie. Symbol jest więc dwujednym urzeczywistnieniem się wolności¹⁴. K. Rahner symbol tego typu nazywa „symbolem realnym”

Do rewaloryzacji symbolu i pełnego jego ujęcia, choć na innej drodze, doszedł wybitny współczesny historyk religii M. Eliade, który w swych badaniach gruntowniej zajął się między innymi symbolami funkcjonującymi w różnych religiach. Symbol dla niego to niejako przedłużenie hierofanii. Stąd większość symboli religijnych i pierwotnych — jak twierdzi autor — „[...] to coś, co zastępuje przedmioty święte jakiegokolwiek rodzaju lub w nich uczestniczy”¹⁵. W stwierdzeniu tym widać pewną ambiwalencję autora w podejściu do symbolu (dopuszcza on istnienie symbolu w kilku znaczeniach). Jednak większość jego wypowiedzi wskazuje, że ma częściej na uwadze to drugie znaczenie.

Właściwie symbol nie tylko przedłuża hierofanie, czy je zastępuje, ale i powoduje ciągły proces hierofanizacji. Symbol staje się więc zdaniem objawiającym rzeczywistość świętą lub kosmologiczną — w zależności od tego, z jakimi symbolami mamy do czynienia — której żadne inne przejawy *sacrum* nie mogłyby objawić w ten sposób. Eliade jest zdania, że terminu symbol winno używać się tylko w odniesieniu do tych symboli, które przedłużają hierofanię lub do stanowiących samo „objawienie” nie dające się lepiej wyrazić w żadnej innej formie magiczno-religijnej (np. ryt, mit itp.). Mimo takiego stanowiska dopuszcza również istnienie symbolu w sensie szerszym. W tym znaczeniu symbolem może być wszystko (lub wszystko może spełniać rolę symbolu), poczynając od najprymitywniejszej kratofanii, a kończąc na osobie Jezusa Chrystusa, którego — jak pisze Eliade — z pewnego punktu widzenia można uważać za symbol cudu wcielenia się bóstwa w człowieczeństwo.

Prawdą jest, że obydwie znaczenia symbolu podane przez Eliadego funkcjonują na terenie etnologii i historii religii oraz że wyrosły one z doświadczenia magiczno-religijnego całej ludzkości, niemniej druga sygnifikacja symbolu jest za szeroka i zaciera specyfikację symbolu religijnego. To spostrzeżenie o tyle jest słuszne, że sam Eliade utrzymuje, iż ze-

¹³ *Symbol*. W: *Herders Theologisches Taschenlexikon*. Freiburg im. Br. 1973. s. 189 n. Por. K. Rahner. *Zur Theologie des Symbols*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd 4. Einsiedeln 1960 s. 275-311.

¹⁴ Splett, jw. s. 189.

¹⁵ *Traktat o historii religii*. Tłum. pol. Warszawa 1966 s. 439-441, 32.

spolenie się hierofanii z symboliką, która znajduje się u jej podstaw, było dla mentalności archaicznej czymś oczywistym i jakby pierwotnym¹⁶.

Bazując na węższym rozumieniu symbolu można powiedzieć, że przedłuża on dialektykę hierofanii i przekształca przedmioty w coś innego od tego, czym są dla doświadczenia świeckiego. Tym samym przedmioty te stają się symbolami, przekraczają własne granice i wyrażają rzeczywistość transcendentną.

Z dotychczasowych rozważań o symbolu jasno wynika, że jednoczy on w sobie dwa elementy: symbolizowany i symbolizujący. Winny być one uwzględniane zawsze, i to równocześnie. Nie można pomijać któregokolwiek z nich bez narażania symbolu na zniszczenie. Jeśli pominie się element symbolizujący, co grozi najczęściej, wówczas staje się on jakimś idolem, rodzajem fetyszu i bałwochwalstwa. Powstaje problem, czy są one homogenne, czy heterogenne? Gdyby szło o znak, odpowiedź na powyższe pytanie byłaby względnie prosta, gdyż zawiera on i podaje znaczenie heterogenne w stosunku do elementu materialnego, a jego funkcją jest przywoływanie go (*appler à venir — en — présence*), natomiast w symbolu problem ten jest bardziej skomplikowany. L. M. Chauvet, E. Ortiqes i inni opierając się głównie na analizie symbolu antycznego utrzymują, że jednoczy on dwa elementy tego samego rodzaju¹⁷. Faktycznie, bazując na tym materiale czy w ogóle na symbolach naturalnych, można by opowiedzieć się właśnie za taką interpretacją. Rzecz wygląda nieco inaczej, gdy weźmiemy pod uwagę symbole religijne. Gdyby przyjął dla nich taki wariant hermeneutyczny, wówczas nie zawierałyby i nie wyrażały niczego więcej, niż na to wskazuje czynnik symbolizowany. Tymczasem symbole religijne choć posiadają taką samą strukturę, to jednak zawartość treściowa jego elementów jest inna. Stąd można mówić o specyficznej strukturze symbolu religijnego. Polega ona na tym, że jakaś rzecz zostaje włączona czy zjednoczona z rzeczywistością transcendentną. Na tej podstawie doświadczenie symboliczne — według C. Lévi-Straussa — rodzi się z tego, że człowiek znajduje się w obliczu nadwyżki znaczeniowej¹⁸. Na podobnym stanowisku stoi P. Tillich. Analizując formy objawienia Bożego, które uważa za formy symboliczne, stwierdza, że symbol jest czymś „więcej” niż to, co jest w nim dostrzegalne i ujmowalne¹⁹. Idąc po tej linii M. Blanchot wyjaśnia, że symbol wprowadza

¹⁶ Jw. s. 443. Por. L. Lévy-Bruhl. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris 1938.

¹⁷ Chauvet, jw. s. 38 n. Por. E. Ortiqes. *Le discours et le symbole*. Paris 1962 s. 65 n.

¹⁸ Por. jego wstęp do pracy M. Maussa (*Sociologie et anthropologie*. Paris 1950).

¹⁹ *Religiöse Verwirklichung*. 2. Aufl. Berlin 1930 s. 88-109.

nas w inny region, ku któremu brak dostępu. Przez symbol dokonuje się jakby nagły skok, zmiana poziomu, a nie tylko przejście z jednego sensu do drugiego jakiegoś obszerniejszego bogactwa znaczeń; jest to raczej przejście do tego, co jest inne i co jawi się jako inne niż wszystkie sensy możliwe, gdyż jest to po prostu rzeczywistość zawierająca ten inny świat, do którego wchodzimy właśnie poprzez symbol²⁰. Można tu przytoczyć również racje podane przez Eliadego, według którego symbol zespała się z hierofanią i jest jej manifestacją oraz wyrazem *sacrum*. Przez niego mamy właśnie dostęp do *sacrum*.

Zatem symbol religijny scala dwa różne elementy, które są heterogenne w stosunku do siebie.

Ciekawe spostrzeżenia daje w tym względzie L. Novalis, który utrzymuje, że symbol nie jest środkiem do celu, lecz celem samym w sobie, że jest autoteliczny. Tym samym symbol nie odsyłałby do żadnej idei, która byłaby zewnętrzna. Jego sens byłby zawarty w nim samym²¹. Chauvet autotelizm i nieprzechodniość symbolu uważa za czystą ideologię romantyczną. Wydaje się, że Novalis jednostronnie przeakcentował immanencję symbolu. Prawdą jest, że zawiera i wyraża on inną rzeczywistość, ale właśnie ona pochodzi z zewnątrz, co widać wyraźnie przy symbolach religijnych. Ta inna rzeczywistość jest niedostępna poznaniu zmysłowemu. Aby ją uchwycić, potrzebna jest wiara i autorytet religijny, który wprowadza w teologiczne znaczenie symbolu będące rzeczywistością sakralną, a więc i heterogenną.

Powstaje jeszcze inny nieco trudniejszy problem, a mianowicie: czy symbol istnieje tylko w momencie jego powstawania, czy też trwa on ciągle i zachowuje ustawicznie swoją wartość? Sprawa byłaby w zasadzie prosta przy tradycyjnym rozumieniu symbolu, gdyż pozytywna odpowiedź na drugi człon tego pytania jest oczywista. Przy nowym jego ujmowaniu, zwłaszcza przy specyfice symbolu religijnego, rzecz komplikuje się.

Chauvet idąc za Ortiqes i Blanchot utrzymuje, że symbol w zasadzie istnieje tylko w momencie jego powstawania, ponieważ symbol funkcjonuje jako rzeczywistość żywa, jako akt enuncjacji i komunikacji, poza którym jakby nie istniał²². O ile to ujęcie dobrze oddaje moment powstawania symbolu jako aktu komunikacji czy enuncjacji w symbolach lingwistycznych, a także zespolenia i uczestnictwa w nim dwóch rzeczywistości, o tyle pomija jego wymiar historyczny. Zwraca na to uwagę K. Rahner. Co prawda ma on na uwadze symbol w znaczeniu antropolo-

²⁰ *Le livre à venir*. Paris 1971 s. 130.

²¹ Por. Todorov, jw. s. 207.

²² Chauvet, jw. s. 48 n.; Blanchot, jw. s. 131; Todorov, jw. s. 205 n.

gicznym; jednak — jak się wydaje — ową historyczność symbolu można rozszerzyć na każdy symbol religijny. Właśnie dzięki temu istniałaby możliwość badań typu empiryczno-historycznych nad symbolami. To stanowisko zda się potwierdzać M. Eliade, który niejako obiektywizuje symbole. Według niego symbolika religijna istnieje niezależnie od tego, czy się ją aktualnie rozumie, czy nie. Co więcej, zachowuje ona swą wartość mimo degradacji czy zapomnienia. Jako dowód przytacza fakt, że symbole prehistoryczne mimo zapomnienia i zatracenia w ciągu wieków ich pierwotnego sensu, zachowały swą wartość. Dzięki temu możemy je na nowo odkrywać i odczytywać²³.

J. Splett zwraca jeszcze uwagę na eschatologiczny charakter symbolu teologicznego. Wychodząc ze stwierdzenia, że wszystkie rzeczy zostały stworzone ku chwale Boga i jako takie są one wszystkie na swój sposób *vestigia Dei*, czyli widzialnym objawieniem się Jego niewidzialności (Rz 1, 20), dochodzi do wniosku, iż stają się one symbolami. Z objawienia Bożego wiemy, że cały kosmos ma uczestniczyć w chwale zbawienia, ma stać się „nową ziemią” i „nowym niebem” Ta nowa ziemia nie będzie końcem symbolu, lecz jego pełną realizacją, gdyż będzie to łączenie się królestwa człowieka i królestwa Bożego, królestwa Syna i Ojca (1 Kor 15, 18). W tym właśnie zjednoczeniu widzi ostateczną realizację symbolu teologicznego i podstawę eschatologicznej teologii²⁴.

Jak przedstawia się kwestia rozpoznania symbolu?

Aczkolwiek temu zagadnieniu nie poświęca się zbyt wiele uwagi w literaturze, to jednak opinie autorów w tym względzie są bardziej jednomyślne. Raczej powszechnie uważa się, że symbolu nie można poznać w sposób wyłącznie dyskursywny ze względu na jego strukturę, dokładniej mówiąc ze względu na zawierany przezeń element misteryjny. W tym wypadku intelektualne władze poznawcze byłyby nieadekwatne do przedmiotu poznawanego. Ortiques idzie jeszcze dalej i utrzymuje, że wszelka próba dyskursywnego wyjaśniania symbolu degraduje go²⁵. W jego opinii nie może być on przedmiotem studium naukowego. Wydaje się, że jest to stanowisko nieco skrajne, niemniej musimy zdawać sobie sprawę z tego, że faktycznie nie można go poznać w sposób wyczerpujący. Pozostanie on zawsze pewną tajemnicą. Chyba najlepiej i najadekwatniej ujmujemy go w doświadczeniu religijnym, oczywiście gdy idzie o symbol religijny, w którym zaangażowany jest cały człowiek.

Równocześnie, co warto podkreślić, symbolu nie można izolować z kontekstu innych symboli, z którymi jest bardzo mocno związany.

²³ Jw. s. 443.

²⁴ Jw. s. 191 n.

²⁵ Ortiques, jw. s. 49 n.; Blanchot, jw. s. 131; Eliade, jw. 433-436.

Symbol sztucznie wyizolowany nie może być głębiej zrozumiany, gdyż jego treść staje się jakby uboższa. Winno się go poznawać i interpretować na tle całego systemu symbolicznego. Tak jak symbol ujawnia podstawową jedność różnych sfer rzeczywistości i jawi się jako całość, tak winien być odczytywany w swej całości przez człowieka całkowicie zaangażowanego w doświadczeniu symbolicznym. Ono tworzy niejako myślenie symboliczne umożliwiające podmiotowi poznającemu — jak pisze Eliade — swobodne poruszanie się na różnych płaszczyznach rzeczywistości, by je poznawać i w nich uczestniczyć²⁶.

Rozumiejąc symbol, zwłaszcza religijny, w sposób powyżej zarysowany, należy odróżniać go od alegorii (obrazowe przedstawienie pojęcia), obrazu (poglądowe przedstawienie czegoś), archetypu zarówno w znaczeniu psychoanalitycznym, jak i religioznawczym czy antropologicznym, a także znaku, choć z tym ostatnim ma najwięcej wspólnego²⁷.

FUNKCJE SYMBOLU W CUDZIE

Niewątpliwie sprzyjającą okazją podjęcia tego typu próby jest współczesne zainteresowanie problematyką symbolu w kulturze współczesnej. Kategoria symbolu jest właściwie obecna wszędzie. Niestety, w wielu dziedzinach funkcjonuje ona w przestarzałym sensie, dlatego też w takim ujęciu jest nieużyteczna dla podjętego tu celu; chodzi o pojęcie symbolu, jakie istnieje w literaturze, sztuce, psychologii, logice, matematyce, naukach przyrodniczych, a nawet to będące dotąd w użyciu w teologii. W naszym przypadku bardziej przydatne będzie to wypracowane w filozofii, antropologii i naukach religioznawczych.

W sensie ontycznym cud jako symbol łączy w sobie i zespala dwie rzeczywistości: naturalną i nadnaturalną, boską i ludzką. Pisze się tu świadomie o tym, że ze strony naturalnej, stanowiącej element symbolizowany, w strukturę cudu wchodzi rzeczywistość ludzka, gdyż w cudzie przedmiotem i celem jego działań jest właśnie osoba ludzka. Teoretycznie rzecz biorąc element symbolizowany w cudzie mogą też stanowić i rzeczy (w dawnym nazewnictwie cuda nad naturą), ale chyba dzieje się to rzadko, gdyż na ogół natura fizyczna nie jest w ścisłym sensie przedmiotem zbawczych działań Boga. Jest nim natomiast zawsze człowiek, którego Bóg także zbawia poprzez działanie cudowne.

Dobrze ten aspekt oddaje interpersonalna struktura cudu-symbolu. Należy przyznać, że również cud ujmowany jako znak był interpretowany

²⁶ Jw. s. 446, 448.

²⁷ W i s s e, s. 29-39. Autor przeprowadza tu szczegółowe dystynkcje, jednak bazuje na nieco przestarzałym ujęciu symbolu.

personalistycznie: Bóg poprzez cudowne znaki nawiązywał kontakt z człowiekiem w celach zbawczych. Cud był znakiem „Kogoś” dla „kogoś” — jak to lapidarnie wyraził J. Mouroux²⁸. Wydaje się, że kategoria symbolu w zastosowaniu do cudu jeszcze bardziej pogłębia ów personalizm cudu-znaku, bowiem w cudzie jako symbolu dokonuje się bezpośrednie spotkanie osoby czy grupy osób doznających cudownych działań boskich z Bogiem. Co więcej, w nim osoba ludzka jakby odnajdywała pełnię swego bytu, realizowała swą wolność, swą osobowość, a Bóg „odnajdywałby” swoje zbawcze działanie w człowieku. Ludzkie „ja” odnajdywałoby się w boskim „Ty”, a boskie „Ty” „odnajdywałoby” się w człowieku jako autor ludzkiego zbawienia. W ten sposób Bóg nie tylko nie byłby daleki od człowieka, ale w cudzie niejako stawałby się spleciony z jego dziejami. Tworzyłby niejako swego rodzaju „ludzką wspólnotę”, a cud stawałby się socjotwórczą wspólnotą wiary.

Takie spojrzenie na cud dobrze tłumaczy wolne działanie Boga i wolne współuczestniczenie człowieka w cudownym działaniu Boga. Bóg w cudzie nie działa arbitralnie, niezależnie od woli człowieka czy wbrew niej, ale jest niejako „uzależniony” od jego postawy: prośby o pomoc, otwartości na przyjęcie zbawienia, dobrej woli, oczekiwania na interwencję Boga itp.

Personalistyczne widzenie struktury cudu-symbolu uwalnia go od rzeczowego traktowania. Nie jest on rzeczą, a nawet tylko znakiem, lecz realnym spotkaniem się bytu ludzkiego z Boskim. Bóg w cudzie jakby dokonywał „nowego wcielenia” w człowieka, a człowiek uczestniczy w życiu Boskim. Cud-symbol łączy więc dwie różne rzeczywistości: Boską i ludzką, które nie są homogenne, lecz innego rzędu.

Osoba ludzka (czy grupa osób) stanowiąca w cudzie jego element składowy, symbolizowany, musi doznać na sobie szczególnego działania Boga w postaci np. łaski uzdrowienia, wskrzeszenia, ocalenia, pomocy, daru itp., co manifestuje się na zewnątrz i jest dostrzegalne w widocznych i niezwykłych skutkach. Uposażona niejako w zewnętrznie widzialny dar boski staje się elementem symbolizowanym cudu-symbolu. Bóg będąc czynnikiem symbolizującym „wchodzi” jakoby w byt ludzki, w szczególną unię z nim, zawiera zbawczy pakt. Gdyby Bóg działał cud na rzeczach, wówczas też szłoby o dobro dla człowieka i nawiązanie z nim kontaktu za pomocą tegoż znaku. Wydaje się, że w tym wypadku bardziej odpowiednim pojęciem dla jego określenia byłaby nazwa znaku.

Koncepcja cudu jako symbolu wyraża dobrze realną obecność Boga w nim. Nie byłaby to obecność tylko przyczynowa, a więc jako przyczyny powodującej skutek niezwykły, ale faktyczna obecność Boga współkonstytuującego cud-symbol. Obecność Boga w cudzie-symbolu nie byłaby

²⁸ *Je crois en Toi*. Paris 1965 s. 30-33, 65.

także tylko znaczeniowa w sensie idei intelektualnej, lecz realnie działającego Boga w cudzie. Bóg, będąc w nim obecny, nie roztopia się w ludzkim bycie, zachowuje odrębność bytową swego bytu boskiego. Tym samym cud-symbol unikałby niebezpieczeństwa swego rodzaju panteizmu. Dzięki faktycznej obecności Boga w cudzie człowiek (czy grupa osób) doznający cudu wchodziłby w realne uczestnictwo w Boskiej naturze; jednocząc się z Nim w cudzie doświadczaliby zbawienia, a ono przybierałoby kształt historyczny. Oczywiście to uczestnictwo człowieka w Bogu objawiającym się w cudzie dokonywałoby się inicjacyjnie przez wiarę. Ta stawałaby się aktem intencjonalnym zwróconym ku swemu realnemu przedmiotowi, którym jest Bóg działający, w tym przypadku w cudzie. Dla innych osób (np. świadków cudu czy ludzi słyszających relacje o cudzie) cud-symbol stanowiłby rodzaj objawienia Bożego w znaku czy dziele Bożym (teofania cudu).

Jeśli przyjąć za prawdę, że symbol istnieje nie tylko w momencie jego powstawania, ale trwa w swoim bycie, oraz że ciągle zachowuje swoją wartość, wówczas w zastosowaniu go do cudu pozwoliłby na przewyżczenie błędu L. Bautaina. Utrzymywał on bowiem, że cuda Jezusa miały wartość tylko dla bezpośrednich świadków i to na mocy dodatkowego objawienia Bożego. Nadto winni oni wierzyć, by mogły dla nich być motywem wiary. Wydaje się, że współcześnie do tej opinii zbliża się X. Léon-Dufour, który pisze: „Cud nie może być przekazywany jako „dowód” ponadczasowy, ale pojawia się jako „znak” doskonale przystosowany do ludzi, niekoniecznie jednak do ludzi wszystkich czasów”²⁹.

Wydaje się, że cud traktowany jako znak-symbol istniałby nie tylko w momencie jego zaistnienia, ale trwałby i zachowywałby swoją wartość zawsze w chrześcijaństwie. Tym samym oddziaływałby nie tylko na bezpośrednich świadków. Byłby źródłem permanentnej hierofanizacji. Jak to bliżej rozumieć? Czy cud zaistniałby jedynie w momencie jego powstania i później byłby przekazywany jako fakt doktrynalny i historyczny ukazujący nam teologiczne znaczenie? Rozwiązując ten problem można posłużyć się analogią wziętą z objawienia Bożego; tak jak objawienie jest faktem przeszłym i rzeczywistością, która trwa, realizuje się w historii i jest ciągle aktualna, tak samo i cud jako rzeczywistość znakowo-symbolowa trwa i aktualizuje się w historii. Tym samym zachowuje ona swoją wartość dla wszystkich, którzy są zdolni do dostrzegania działań Boskich w świecie.

W opinii fundamentalistów i egzegetów cuda, zwłaszcza cuda uzdrowień i wskrzeszeń, wyrażają ideę nowego stworzenia, które będzie udziałem

²⁹ *Jak mówić dzisiaj o cudach*. Tłum. pol. ŻM 26 : 1976 nr 7/8 s. 33 n.

łem wszystkich zbawionych w czasach eschatycznych; są one jego antycypacją. Posługując się kategorią znaku uważano, że zapowiadają one erę eschatyczną. Idea ta znajduje swoje potwierdzenie i pogłębienie w kategorii symbolu zastosowanej do cudu. On również zapowiada ostateczną pełnię bytu ludzkiego w Bogu, tym bardziej zasadnie, że jest już jej zapoczątkowaniem. M. Eliade powstanie symboli, zwłaszcza archetypów antropologicznych o charakterze religioznawczym, wiąże z ideą raju utraconego, ku któremu kierują się tęsknoty i marzenia ludzkie, by wrócić i posiadać to, co już się posiadało³⁰. Jeśliby tę interpretację uznać za wiarygodną, wówczas idea cudu-symbolu spinałaby niejako pierwotne stworzenie człowieka przez Boga i bycie z Nim oraz zapowiadała nową jego egzystencję w eschatycznym zjednoczeniu z Bogiem.

W jaki sposób dokonuje się rozpoznanie cudu-symbolu? W tej kwestii nie ma większych różnic z religijnym poznaniem cudu jako znaku. Analogicznie jak przy religijnym rozpoznaniu cudu, tak i przy rozpoznaniu cudu-symbolu musi być on brany w strukturalnej całości, a więc dwa jego elementy: symbolizowany i symbolizujący, gdyż one stanowią o cudzie-symbolu. Stąd jasne się staje, że branie pod uwagę jedynie elementu symbolizowanego jest niewystarczające, a nawet wypaczające go. W związku z tym nauki przyrodnicze nie mogą uchodzić za kompetentne w kwestii, czy cud zaistniał, czy też nie. Nauki przyrodnicze i filozoficzne wchodzące w proces naukowego rozpoznania cudu, którego potrzeby nie sposób zanegować i odrzucić, badałyby tylko szatę zewnętrzną symbolu-cudu nie docierając przy pomocy swych metod do czynnika symbolizującego. Niemniej pomagają w ustaleniu elementu symbolizowanego w aspekcie jego niezwykłości i naturalnej niewytłumaczalności, choć ten czynnik cudu — jak wiemy z literatury przedmiotu — nie musi w sposób absolutny przewyższać sił natury, byleby skądinąd było wiadomo, że Bóg wybiera go i używa do zbawczych celów³¹.

Właściwym podmiotem rozpoznania cudu-symbolu jest człowiek religijny. On bowiem może być partnerem Boga, który go wzywa do zbawczego dialogu w cudzie. Oczywiście podmiot poznający winien posiadać pewne dyspozycje religijno-moralne, o których wspomniano już wcześniej, a które są omówione wyczerpująco w literaturze przy rozpoznaniu religijnym cudu jako znaku lub przy kontekście religijnym cudu; nie ma więc potrzeby powtarzania tego.

Wydaje się, że w kwestii rozpoznania cudu-symbolu należałoby wprowadzić pewne dystynkcje, a mianowicie na tych, którzy doświadczają

³⁰ *Sacrum, mit, historia*. Tłum. pol. Warszawa 1970. Por. A. Vergote. *Interpretation du langage religieux*. Paris 1974 s. 68 nn.

³¹ T a y m a n s, jw. s. 232 n.; G u a r d i n i, jw. s. 50; M o u r o u x, jw. s. 29-35.

cudownych działań Boskich na sobie, a więc tych, którzy współkonstytuują cud-symbol, i świadków cudu.

Doznający cudu niejako bezpośrednio doświadczają działania Boga i Jego obecności. Oni prawdopodobnie na mocy specjalnej łaski uzdalniającej ich władze poznawcze mają bezpośrednią intelেকcję, odczucie i przeżycie obecności Boga. Posiadają tego pewność absolutną, jakiej nikt inny nie może osiągnąć.

Dla świadków i innych osób cud-symbol jawi się jako pewien znak, który należy interpretować albo na podstawie świadectwa osób doznających na sobie cudu (tu należałoby stosować kryteria wiarogodności ich świadectw, czyli kwalifikacje religijno-moralne), albo świadectwa Boga oznajmującego sens swojej interwencji, jak to jest w przypadku wielu cudów Jezusa, albo przez odnoszenie ich do kodu interpretacyjnego, którym jest objawienie Boże (ostatnia ewentualność odnosi się zwłaszcza do cudów późniejszych). Wydaje się, że najlepszym sposobem zdobycia najwyższego stopnia pewności, jaki jest możliwy przy rozpoznaniu cudu, jest interpretowanie go w świetle owych trzech możliwości (jeśli wszystkie występują równocześnie; często brakuje pierwszej czy drugiej, zwłaszcza przy cudach pozabiblijnych), bowiem przy autentycznym cudzie-symbolu powinny być one zbieżne. Podmiot poznający winien odznaczać się pewną aktywnością. Polega ona na tym, żeby w interpretacji cudu-znaku i symbolu powiązać elementy znaczone ze znaczącym, symbolizowany z symbolizującym, gdyż nie jawią się one w sposób oczywisty zwłaszcza dla świadków cudu. W tym procesie realizowałyby się swego rodzaju aktywność intencjonalna podmiotu — jak ją nazywa K. Jaspers — która kierowałaby się ku swemu przedmiotowi, w tym wypadku cudowi, w określony sposób: z intencją znaczeniowo-symboliczną. Nie chodzi przy tym, by podmiot był aktywny w tworzeniu cudu znaku i symbolu, ale by był twórczy w odczytywaniu i interpretowaniu danej rzeczywistości. Należy dodać, że cud jako znak i symbol mimo procesu rozpoznawania zarówno religijnego, jak i naukowego pozostanie dla nas zawsze pewną tajemnicą, której nie wyczerpie się w procesie poznania dyskursywnego czy w doświadczeniu religijnym.

Warto tu jeszcze zasygnalizować, że w procesie rozpoznania naukowego cudu należy w szerszym stopniu uwzględniać różnego rodzaju nauki o człowieku, bowiem Bóg w historii działa bardziej przez osoby niż przez rzeczy, tym bardziej że człowiek doświadczający cudu zwykle wchodzi w jego strukturę.

Jaki jest walor motywacyjny cudu-symbolu? Przede wszystkim trzeba jasno powiedzieć, że cud nie jest i nie może być dowodem prawdy objawionej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie jest też argumentem zewnętrznym w stosunku do objawienia. Należałoby powiedzieć raczej, że jest

rzeczywistością tego samego rzędu co objawienie Boże. Cuda biblijne wchodzi bowiem w jego strukturę; są jedną z jego form. Na tej zasadzie można powiedzieć, że cuda-symboly aktualizują objawienie Boże w historii. Równocześnie cud musi być rozpatrywany w kontekście objawienia. Tylko w ten sposób może być on głębiej rozumiany, co zwiększa jego walor. Podobnie jak symbol wyizolowany ze swego systemu symbolicznego może być ubogi w treść, niezrozumiały, a nawet dziwaczny, tak samo cud-symbol. Zatem musi być on odnoszony do objawienia Bożego, z którego można odczytać nie tylko głębszą jego treść, ale i strukturę. Tym bardziej jest to konieczne, że element symbolizujący nie jawi się w sposób widzialny, poznawalny zmysłowo. Może być on oczywisty dla doświadczających na sobie cudownego działania Boga w sposób bezpośredni. Na mocy tego cud może mieć dla nich walor absolutny, gdyż posiadają tego rodzaju pewność. On aktualizuje dla nich zbawcze dzieło Boże, czyni je godnym najwyższej wiary, pełnego zaufania przyłgnięcia do Boga i zjednoczenia się z Nim. Jednak zachowują oni — co wynika ze struktury cudu-symbolu — pełną wolność w opowiedzeniu się za Bogiem.

Dla świadków cudu i ludzi wszystkich pokoleń walor cudu-symbolu jest taki sam, jak cudu ujmowanego w kategoriach znaku. Do jego dostrzeżenia potrzebne są określone dyspozycje religijno-moralne, które nie muszą być utożsamiane z wiarą religijną. Cuda-znaki poprawnie zinterpretowane albo na nią naprowadzają, czyniąc jej przedmiot wiarygodnym, albo ją umacniają, gdy podmiot poznający posiadał już wiarę. Pewność uzyskiwana z interpretacji cudu-znaku jest pewnością wolną i dlatego walor cudu ujmowanego czy to w kategoriach znaku, czy symbolu nie ma charakteru absolutnego, ale prawdopodobny, naprowadzający, ukazujący. Decyzja uznania w tym wydarzeniu rzeczywistości Boskiej pozostaje wolna i niewymuszona.

We wnioskach końcowych można — jak się wydaje — postulować, by koncepcję cudu jako znaku uzupełnić kategorią symbolu, a to z tego względu, że ona wydaje się jeszcze lepiej wyrażać niektóre funkcje cudu. Przede wszystkim strukturalnie ukazuje realną obecność Boga w cudzie-symbolu; zachowuje on trwałą wartość dla chrześcijaństwa, ponieważ aktualizuje objawienie Boże w czasie. Nadto pogłębia personalne rozumienie cudu, ukazując strukturalne uczestnictwo w nim osoby ludzkiej; jest to dalsze odrzeczowanie cudu. Wreszcie uwypukla ideę nowego stworzenia eschatycznego, które zapoczątkowuje się w cudzie przy równoczesnym nawiązywaniu do pierwotnego stworzenia.

Należałoby jeszcze skorelować pojęcie cudu jako znaku z cudem-symboliem, ale to jest problem, który wymaga odrębnego studium.

A MIRACLE AS A SIGN AND SYMBOL

Summary

In the theological-biblical literature the category of a sign has been accepted to define a miracle. According to the author a sign, which by nature refers to another reality, does not express the presence of God in a miracle too well. Therefore, he makes a hypothesis that the notion of a miracle as a sign should be supplemented with the category of a symbol in the more recent understanding. Rejecting the traditional interpretation of a symbol as connoting another reality, sometimes tantamount to a myth, the author discusses the notion of a symbol as combining two heterogeneous realities. In terms of this interpretation the notion contains and expresses another reality.

In that sense it could be helpful in defining a miracle, which would be a union of God and man, because in a miracle God acts first of all in man, through man and for man. Through the extraordinary and visible action of God man would enter the specific union with God and would become a new being.