

KS. MARIAN RUSECKI

ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA TEOLOGICZNE ROZUMIENIE CUDU I JEGO FUNKCJI

Pierwszym teologiem starożytności chrześcijańskiej, który szerzej zajął się problemem cudu, był św. Augustyn. Jego myśli dotyczące tej problematyki, choć są porozrzucane w różnych dziełach i wypowiedane w kontekście rozważanej w danym momencie kwestii, tworzą w istocie pewną koncepcję, która jest w zasadzie zwarta, spójna i konsekwentna. M. Winkelmann zauważa, że Augustynowe pojęcie cudu i funkcji, jakie on pełnił, legło u podstaw wszystkich innych koncepcji cudu, a nawet, że wszystko to, co powie o cudzie późniejsza refleksja filozoficzna lub teologiczna, będzie w gruncie rzeczy rozwijaniem i modyfikowaniem tego, co on powiedział w sposób wyraźny lub niewyraźny¹. Pogląd ten znajduje wielu zwolenników. Augustyn był teologiem, filozofem, egzegetą, historykiem, kaznodzieją, duszpasterzem i każdy z tych aspektów jego zainteresowań i działalności wywarł pewne piętno na jego koncepcji cudu. Jednakże można spotkać także opinie, że Augustyn zawęził i minimalizował funkcje motywacyjne cudu i w ogóle jego rolę w chrześcijaństwie².

Nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście minimalizował lub deprecjonował rolę i znaczenie cudu w chrześcijaństwie? Jeśli tak, to w jakim stopniu i co warunkowało taką jego postawę? Jeśli jest prawdą, że jego wpływ na późniejszy rozwój problematyki cudu był tak wielki, to czy nie można podejrzewać, że argument z cudu ustawił on we właściwych proporcjach? Na tle jego twórczości i wielu interpretacji, niekiedy przeciwnych, a nawet sprzecznych, nasuwają się i inne pytania wymagające bardziej jednoznacznych odpowiedzi. Do nich należą przede

¹ *Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung.* München 1977 s. 32.

² X. Léon-Dufour. *Approches diverses du miracle.* W: *Les miracles de Jésus.* Red. X Léon-Dufour. Paris 1977 s. 12; Por. M. und E. Keller. *Der Streit um die Wunder.* Gütersloh 1968.

wszystkim: czy cud w rozumieniu św. Augustyna jest faktem naturalnym — jak chce tego chyba większość jego komentatorów — czy nadprzyrodzonym? Augustyn eksponował w cudzie również kategorię znaczenia, niedostatecznie dostrzeganą w literaturze przedmiotu, w której, zwłaszcza w czasach nowożytnych, główna myśl koncentruje się na Augustynowej filozofii cudu. Właśnie kategoria znaczenia pozwala dostrzec u niego znakową koncepcję cudu oraz to, że był on dla niego faktem o charakterze nie tylko psychologiczno-religijnym, ale i teologicznym. Ten właśnie charakter cudu decyduje o tym, że należy go widzieć w perspektywie objawienia i wiary, co podkreślał Biskup Hippony. Widział on poza tym cud w perspektywie kultu religijnego, na co dotąd zwracano zbyt mało uwagi.

1. PROBLEM CUDÓW W KOŚCIELE

Zwolennicy poglądu, że św. Augustyn minimalizował, a nawet deprecjonował funkcję motywacyjną cudu i jego znaczenie dla chrześcijaństwa, powołują się na najwcześniejsze utwory Afrykanina, a mianowicie na *De vera religione* (387-391) i *De utilitate credendi* (391-392). Trzeba przyznać, że do czasu przyjęcia święceń kapłańskich (391) pogląd Augustyna na zagadnienie cudów był względnie sceptyczny, twierdził on bowiem, iż jedynie w Kościele pierwotnym cuda były konieczne. One warunkowały wówczas szybki rozwój wiary w Chrystusa; wiara była wtedy jeszcze dość słaba, a zasięg chrześcijaństwa bardzo niewielki. Zatem potrzebne było, aby Bóg w sposób pedagogiczny, zgodnie ze swoim zbawczym planem, prowadził ludzi poprzez cuda widzialne do niewidzialnej rzeczywistości boskiej. One przyczyniały się do powstawania wiary i jej dynamicznego rozwoju w wymiarze indywidualnym i społecznym. Stąd — jak stwierdził autor — na początku rozwoju chrześcijaństwa było ich wiele³ (można stąd wywnioskować, choćby w sposób pośredni, że Augustyn widział w cudzie ważki argument wiarygodności głoszonej przez Kościół pierwotny nauki, jak i uwierzytelnienia wiary w boskie i zbawcze posłannictwo Jezusa Chrystusa). Uważał bowiem, że za jego czasów chrześcijaństwo wyszło już niejako ze stanu zarodkowego i osiągnęło wyższe stadium rozwoju zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego, dlatego też cuda na tym etapie są niepotrzebne. Stąd początkowo utrzymywał, że za jego czasów cudów już nie było⁴.

³ *De vera rel.* 25, 47; *De util. cred.* 16, 34.

⁴ Por. P. de Vooght. *Les miracles dans la vie de saint Augustin*. „Revue de Théologie Ancienne et Médiévale” 11:1939 s. 5-16; F. Rodé. *Le miracle dans la controverse moderniste*. Paris 1965 s. 145.

Zresztą gdyby nawet działy się często — sądził wówczas — stawałyby się faktami banalnymi, jak inne zjawiska naturalne, i nie wzbudzałyby większego zainteresowania człowieka.

Augustyn w tym czasie opowiadał się za drugorzędną rolą cudu w religii chrześcijańskiej. Twierdził, że cuda, które działy się na początku głoszenia Ewangelii, były dopuszczone przez Boga ze względu na słabość człowieka. Co więcej, twierdził, że chrześcijanin tym mocniejszy jest w wierze, im mniej szuka i potrzebuje cudów jako podstawy swej wiary⁵.

Warto zaznaczyć, że prezentowany pogląd Augustyna był w znacznym stopniu uwarunkowany sceptycyzmem epoki co do cudów fizycznych. Równocześnie chciał on zwrócić uwagę na totalny cud natury, co konsekwentnie eksponował w całej swej twórczości⁶. Niemniej bronił także autentyczności cudów ewangelijnych przeciw zarzutom pogańskim oraz występował przeciw tym, którzy przeczyli możliwości cudu⁷.

Jego stanowisko wobec cudu uległo znacznej zmianie na pocz. V w., gdy zostały odnalezione groby św. Stefana i Piotra oraz Protazego i Gęrwazego i gdy na ich grobach oraz wielu innych męczenników stwierdził dokonywanie się wielu cudów. Na groby męczenników odsyłał nawet chorych⁸. W *De civitate Dei* napisze dalej, „także i teraz bowiem dzieją się cuda w imię Chrystusowe; cuda dokonywane czy to przez sakramenta Jego, czy przez modlitwy, czy przez relikwie świętych Jego [...] choć te nie mają takiego rozgłosu jak cuda opisane w Piśmie św.”⁹ Te cuda, które dzieją się w Kościele i dzać będą, dokonują się według woli tego samego Boga¹⁰.

Cuda dokonujące się w Kościele były rzeczywiście mało znane i szybko ulegały zapomnieniu, a ludzie chętnie słuchali opowiadań o nich, co powodowało w nich wzrost wiary i zapału religijnego, polecił więc, by spisywać w specjalnych *Libri miraculorum* wszystkie „znaki mocy Bożej podobne do dawniejszych” Winny one być nadto czytane w czasie spra-

⁵ „Quamvis itaque multa Dominus visibilia miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusquam primordiis tactescentibus germineret, et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret (tanto est fortius, quanto magis iam ista non quaerit), tamen illud quod promissum speramus invisibiliter voluit expectari ut justus ex fide viveret” (*De pecc. mer. et rem.* II, 32, 52; por. *Contra litt. Pel.* II, 55, 126).

⁶ „Nonne admirandus est quotidianus cursus ipse naturae. Omnia miraculis plenus sunt, sed assiduitate viluerunt” (*Sermo* 247, 2); „Quis est enim qui considerat opera Dei quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non obstupescit obruiturque miraculis” (*Tract. in Joan.* VIII, 1).

⁷ R o d é, jw. s. 145; *De civ. Dei.* 10, 12.

⁸ *De civ. Dei.* 22, 8, 2; *Confess.* 9, 7, 16; *Sermo* 286, 5; *Retract.* 1, 13, 7.

⁹ *De civ. Dei.* 22, 8, 1.

¹⁰ *De civ. Dei.* 22, 8, 22; 10, 12.

wowania liturgii¹¹. W ciągu dwóch lat w Hipponie Królewskiej, gdzie zbudowano kaplicę poświęconą św. Szczepanowi, spisano ponad 70 cudów, a w Kalmie, gdzie rejestr cudów prowadzono dłużej, było znanych znacznie więcej¹².

Pod wpływem ewolucji, jaką przeszedł w poglądach na istnienie i potrzebę cudów w Kościele, przyznał im znaczną wartość motywacyjną wiarygodności chrześcijaństwa.

2. CUD FAKTEM NATURALNYM CZY NADPRZYRODZONYM?

Zanim przejdziemy do omówienia funkcji motywacyjnej cudu w rozumieniu św. Augustyna, krótko rozważmy samo pojęcie cudu, gdyż funkcja jest nim uwarunkowana, a ponadto w tej kwestii panuje wiele nieporozumień. Chodzi przede wszystkim o ustalenie, czy cud w jego ujęciu jest faktem naturalnym jak wszystkie zdarzenia natury, a nawet od nich mniejszym, czy też faktem boskim? Opinie komentatorów Augustyna w tym względzie są dość rozbieżne i nie zawsze zgodne z myślą Afrykanina.

J. Martin powołując się na *De utilitate credendi* oraz na rozdz. III *De Trinitate* stwierdza, że cud rozważany sam w sobie nie posiada nic nadnaturalnego. Tak jak wszystkie zjawiska naturalne pochodzi od Boga. Działanie Boże w cudzie nie jest ani mocniejsze, ani wyraźniejsze, ani nawet bardziej bezpośrednie. Według niego między cudami a zjawiskami naturalnymi zachodzą jedynie drobne i zewnętrzne różnice dotyczące szczegółów, np. sposobu ich zaistnienia, manifestacji¹³.

A. Loisy na podstawie analizy tych samych tekstów Augustyna oraz *De civitate Dei* uważa również, że pod względem struktury fizycznej obydwa rodzaje fenomenów nie różnią się od siebie, gdyż dzieją się zgodnie z wolą Boga. Cud, dziejąc się według woli Boga, nie może być ponadto przeciwny naturze. Owszem, jako fakt niezwykły przekracza on — ale tylko i wyłącznie — oczekiwanie widza; *de facto* stwarza go dopiero wiara¹⁴.

¹¹ *De civ. Dei.* 22, 8, 21; por. Vooght, jw; A. Stolz. *Zu den Wunderkapiteln im XXII. Buch der Civitas Dei.* „Theologie und Glaube” 18:1926 s. 843-855.

¹² *De civ. Dei.* 22, 8, 21.

¹³ *Saint Augustin.* Paris 1901 s. 317-319.

¹⁴ *Les preuves et l'oconomie de la Révélation.* „Revue du clerge français” 6:1900 s. 128 n.

Jeszcze dalej idzie A. Sabatier, który sądził, że Augustyn zredukował cud do zjawiska, które nas dziwi jedynie z racji naszej ignorancji; w istocie swej jest czynem czysto naturalnym¹⁵.

Zbliżone stanowisko reprezentuje E. Le Roy, który uważa, że Augustyn określając cud jako fakt nadzwyczajny, nie dążył do ustalenia tego, czy jest on fenomenem przeciwnym naturze, czy zawiesza on jej prawa. Nadzwyczajność zjawiska cudownego Augustyn widział nie w materii cudu, lecz w formie, czyli w znaczeniu religijnym. Cud jest faktem znaczącym tylko w porządku religijnym. Le Roy uzasadnia swoją interpretację tym, że Augustyn kładł duży nacisk na znaczenie cudu oraz na to, że cuda dokonują się zawsze w kontekście religijnym i pozostają w relacji do objawienia, którego są symbolami¹⁶.

W nowszych czasach pogląd, że cud nie różni się ontologicznie od zjawisk naturalnych, reprezentował P. de Vooght, który wpłynął na dalszą filozoficzną interpretację cudu w ujęciu Augustyna¹⁷. Kontynuowali ten pogląd F. M. Brazolle¹⁸ i R. M. Grant¹⁹. Także M. Winkelmann, który choć normalnie zwraca uwagę na teologiczny charakter cudu, to jednak przy rozważaniu poglądów Augustyna całą uwagę koncentruje na relacji cudu do praw przyrody²⁰. Zaważyli oni w sposób decydujący na filozoficznej interpretacji cudu w ujęciu Augustyna.

Na jakich racjach opierają się powyższe interpretacje i czy są rzeczywiście zgodne ze źródłami, czy można je przyjąć bez zastrzeżeń?

Wydaje się, że wywodzą się one z Augustynowej specyficznej koncepcji filozofii natury zawartej głównie w III rozdz. *De Trinitate* i w *De Genesi ad litteram* nie interpretowanej jednak w świetle całokształtu poglądów — zwłaszcza teologicznych — Biskupa z Hippony.

Święty Augustyn wyróżnił w naturze dwa podstawowe rodzaje fenomenów: zjawiska naturalne i nadzwyczajne, czy — mówiąc inaczej — Bóg działa w naturze w dwojaki sposób; przez ustawiczne immanentne prawidłowości natury i nieregularne bezpośrednie wkraczania w naturę²¹.

¹⁵ *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Ed. 10. Paris 1937 s. 75 n.

¹⁶ *Essai sur la notion du miracle*. „Annales des philosophie chrétienne” 153:1906-1907 s. 26 n., 229 n., 234; tenże. *Le problème du miracle*. „Bulletin de la société française de philosophie” 12:1912 s. 85-168.

¹⁷ *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin*. „Revue de Théologie Ancienne et Médiévale” 10:1938 s. 317-343.

¹⁸ *Dottrina del miracolo in S. Agostino*. Romae 1964, zwłaszcza s. 86 n.

¹⁹ *Miracle and Natural Law in graeco-roman and early christian Thought*. Amsterdam 1952 s. 217-220.

²⁰ Jw. s. 32-36.

²¹ *De Trinit.* III, 9, 19; Winkelmann, jw. s. 33.

Pierwszy ze względu na jego powszechność i codzienność, np. następstwo nocy i dni, rytm pór roku, nie wzbudza u przeciętnego człowieka zdziwienia i głębszej refleksji, co dodatkowo uwarunkowane jest zwykle małą wrażliwością duchową²². Jednak wśród zjawisk naturalnych zdarzają się wydarzenia rzadkie i zadziwiające, np. zaćmienie słońca lub księżyca, pojawianie się komet i nowych gwiazd, które dziwią z racji nieznanych przyczyn je powodujących. Normalnie są one znane tylko badaczom przyrody. Z czasem jednak mniej dziwią, gdy poznaje się je lepiej. Ta olbrzymia ilość fenomenów naturalnych została zakodowana — zdaniem św. Augustyna — w specjalne *semina* (zarodki — teoria ta została przez Augustyna przejęta od stoików, a nawet od Anaksagorasa), które rozwijają się według określonego mechanizmu wewnętrznego warunkującego wszystkie naturalne procesy przyrody bez specjalnej interwencji Boga, chociaż Bóg, jako roztaczający opiekę nad światem i nim kierujący, zawarł w nich wszelką potencjalność przechodzącą w określonych warunkach w akt realizacji — w sposób opatrnościowy czuwa nad ich realizacją. *Rationes seminales* są jakby jądrem natury właściwym światu wegetatywnemu oraz zwierzęcemu; rodzą skutki z niezmienną regularnością²³.

Obok tych *rationes seminales* istnieje jeszcze inna grupa zarodków, jakby zarodki zarodków (*semina seminalia*), które są niejako wcześniejsze i warunkują początkowe stadium procesu działania zarodków zwykłych. „Zarodki zarodków” to jakby pierwotne, potencjalne, potężne i tajemnicze siły aktualizujące się pod wpływem rozkazu Stwórcy. Tylko wola Boża i moc Najwyższego może je zaktualizować; później Bóg tej siły aktualizującej może udzielać aniołom lub pewnym ludziom. Właśnie wśród tych „zarodków zarodków” mają się także znajdować „nasiona cudów”.

W jaki sposób działają owe zarodki i modyfikują bieg ewolucji naturalnej?

Tu najprawdopodobniej istnieje źródło rozbieżnych interpretacji cudu w ujęciu Augustyna. Zwolennicy opinii, że cud w rozumieniu Augustyna niewiele różni się od zjawisk naturalnych, utrzymują, że fenomen cudowny rozwija się jakby w sposób naturalny właśnie na mocy owych *semina miraculorum*; przy tym całkowicie pomijają Boży impuls w zak-

²² *De Gen. ad litt.* 9, 17; *De Trinit.* III, 9, 19; I, 4, 19; *Sermo* 242, 1.

²³ *De Trinit.* III, 8, 13; por. E. Nourry. *Le miracle d'après saint Augustin*. „Annales de philosophie chrétienne” 3: 1903 s. 380 n.; Rodé, jw. s. 147 n.; Winkelmann, jw. s. 33; Vooght. *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin* s. 337 n.; M. Straszewski. *Filozofia świętego Augustyna na tle epoki*. Kraków 1922.

tywizowaniu tychże zarodków²⁴. Inni podkreślają ekwiwalentny udział Boga albo upoważnionych do tego aniołów lub ludzi, którzy ograniczają się jednak do stworzenia odpowiednich okoliczności, w których owe zarodki mogą przejść w akt-cud, a dalej sama natura jakby samorzutnie kształtuje fenomen cudowny. Co prawda, jak zaznacza Rodé, aktualizacja *semina miraculorum* nie jest naturalna, ale ich współudział w ostatecznym konstytuowaniu cudu jest duży i nie można go pominąć²⁵.

Wydaje się, że najlepiej, tzn. zgodnie z intencją Augustyna, tę kwestię rozwiązuje E. Nourry. W odniesieniu do bytów naturalnych uważa, jak i inni, że w *rationes seminales* znajduje się wirtualnie wszelka potencjalność natury, a wszystko to, co się staje w świecie posiada swoją rację bycia w przyczynie pierwotnej zwanej *semina seminalia*. Zaprzecza on jednak jakoby brały one aktywny udział w powstawaniu cudu. Odwołując się do Pisma św. wyjaśnia, że tajemnica łaski, do której zalicza Nourry cud, nie jest zawarta we wszechświecie bądź w naturze, lecz w Bogu. Zatem cuda nie mogą mieć swego źródła w *semina seminalia*. Cuda są w naturze tylko w tym sensie, że stanowią część stworzenia, ale w rzeczywistości należą — jak pisze — do porządku specjalnego, a mianowicie nadprzyrodzonego, a więc łaski²⁶. Słusznie dalej wyjaśnia, że Bóg złożył w rzeczach nie tyle nasiona cudów, ile dysponował je niejako do bycia przedmiotem działań boskich i w rzeczywistości są one raczej bierne. Odnośnie do tego ostatniego stwierdzenia można mieć pewne zastrzeżenia, gdyż Bóg w swoim działaniu wykorzystuje niekiedy działanie sił przyrody, które udoskonala.

Należy przyznać, że takie rozumowanie, choć niewyraźne, występuje u Augustyna²⁷. Stąd można powiedzieć, że w ujęciu Augustyna Bóg w swoim działaniu nie jest zdeterminowany złożonymi w naturze potencjalnościami, a ostatecznie racją Jego wkroczeń w historię i naturę, a więc i ukrytych przyczyn zdarzeń, jest Jego zbawcza wola i ekonomia zbawienia, którą konsekwentnie realizuje²⁸. W związku z tym należy stwierdzić, że nie ma podstaw interpretacja Schwalma i innych, którzy uważali, iż według Augustyna cud dzieje się przeciw prawom natury²⁹.

²⁴ Tak utrzymują: Martin, Loisy, Vooght, Grant, Brazzole i inni.

²⁵ Jw. s. 146 n.; por. *De Trinit.* III, 8, 13; III, 9, 17; *De Gen. ad litt.* 6, 14; 9, 16-18.

²⁶ Jw. s. 382 n., 385 n.

²⁷ *Sermo* 247; *Epist.* 120; *Contra Faust.* 26; *De Gen. ad litt.* 9, 18; *De civ. Dei.* 22.

²⁸ Najczęściej mówi o tym w *De civ. Dei*, np. 10, 8; 10, 16, 1; 22, 5, 1; zob.

A. Pincherle. *La formazione teologica di san Agostino*. Roma 1948.

²⁹ M. B. Schwalm. *Les illusions de l'idéalisme et leur danger pour la foi*. „Revue thomiste” 4:1896 s. 433 n.; tenże. *La crise de l'apologétique*. „Revue thomiste” 5:1897 s. 252 n., tenże. *L'acte de la foi est-il raisonnable?* „Revue thomiste” 4:1896 s. 36-63.

Augustyn bowiem w sposób jednoznaczny utrzymuje, że cokolwiek dzieje się z woli Boga nie może dźiać się przeciw naturze, a wolą Boga jest podtrzymywać w istnieniu wszystko, co stworzył. Cud jest przeciwny jedynie naszemu doświadczeniu natury, a więc naszemu poznaniu jej³⁰. Zatem nie ludzkie pojęcia możliwości i niemożliwości usprawiedliwiają rację cudu, ale — Augustyn dał argument teologiczny — Boża wszechwiedza i mądrość³¹. Ograniczony umysł ludzki nie może Bogu wyznaczać granic Jego działania, tym bardziej natura³². A więc według św. Augustyna cuda należą do porządku religijnego i teologicznego.

Na potwierdzenie słuszności tego wniosku można przytoczyć jeszcze następujące fakty, które wydają się przesądzać sprawę w tym względzie. Otóż św. Augustyn do problemu cudu podchodził historiozbowczo. Rozumieć to należy nie tylko w tym sensie, że zaistnienie cudu co do czasu i miejsca dokonuje się według nieodmiennego Bożego planu zbawienia, który jest od wieków zawarty w Bogu i jako taki jest on już w Nim zrealizowany³³, ale i w tym znaczeniu, iż przez cuda Bóg realizuje swój zbawczy plan w historii. Na przykładzie cudów starego przymierza pokazuje Augustyn, jak przy ich pomocy Mojżesz wyprowadza naród wybrany z niewoli egipskiej, i prowadzi przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Dzięki nim plan Boży zostaje dokonany i żadne wrogie siły nie mogły go unicestwić³⁴. Augustyn wykazał również, że Bóg przez swoje zbawcze obietnice przygotowywał naród wybrany na przyjście Syna swojego na świat, a słowo obietnicy było umacniane licznymi wydarzeniami cudownymi. Wreszcie sam Jezus wypełnił obietnice Boże; czynił również cuda z jednej strony dla uwierzytelnienia swego zbawczego posłannictwa, a z drugiej, by wypełnić Pisma³⁵.

Augustyn także centralne wydarzenie zbawcze, jakim jest fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przepowiadany przez Apostołów, usprawiedliwiał cudami przez nich dokonywanymi: „[...] że za pośrednictwem

³⁰ *De civ. Dei.* 21, 8; *Contra Faust.* 26; M. und E. Keller, jw.

³¹ *De civ. Dei.* 21, 8; *De Trinit.* III, 9, 16-18; por. Winkelmann, jw. s. 35 n.

³² *De civ. Dei.* 21, 8; por. P. Boglioni. *Miracle et Merveilleux religieux chez Gregoire le Grand. Théorie et thèmes.* Montis Regii 1974 s. 30; R. A. Markus. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge 1967 s. 400 n.

³³ Por. Cz. Bartnik. *Myśl historyczna.* EK 1 1107-1109; J. Guittou. *L'actualité de saint Augustin.* Paris 1955; tenże. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin.* Paris 1933.

³⁴ *De civ. Dei.* 10, 8; *Retract.* 2, 43, 2; *De Trinit.* III, 5, 11.

³⁵ *De civ. Dei.* 22, 7; por. E. T. Selle. *Augustin the Theologian.* New York 1970; J. B. Bavel. *Recherches sur la christologie de saint Augustin.* Fribourg 1954; E. Franz. *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin.* Bonn 1956.

tak mało znaczących świadków [Apostołów — uw. M. R.] Boskość przemówiła do przekonania świata w sposób bardziej zadziwiający. Bo środki przekonywania o tym [zmartwychwstaniu — uw. M. R.], co oni głosili, zawierały się nie w słowach, ale w dokonywanych przez nich cudach”³⁶. Wymienia listę cudów z *Dziejów Apostolskich*, które czynili dla uwiarygodnienia przepowiadanej przez siebie nauki o zmartwychwstaniu³⁷.

Augustyn więc podkreślał, że cuda odgrywają ważną rolę w historii zbawienia; z jednej strony są wyrazem Bożego planu zbawienia i jego realizacją, a z drugiej ważkim argumentem uwiarogodnienia tejże historii, zwłaszcza jej centralnych wydarzeń zbawczych, w powiązaniu z którymi zawsze występują i w świetle których same nabierają właściwego teologicznego znaczenia.

Biskup Hippony uważał cud także za tajemnicą i to nie ze względu na naszą ignorancję, jak chciałby A. Sabatier, czy że jest czasowo niewyjaśnialny z racji naszej znikomej jeszcze znajomości natury, ale przede wszystkim, iż jest dziełem Bożym, którego w pełni, bez reszty pojąć nie można. Pojęcie tajemnicy w jego rozumieniu to objawienie w historii zbawczego planu Boga, Bożych tajemnic. W tym można by się nawet dopatrywać teofanicznego charakteru cudu³⁸. Tę myśl Augustyn eksponował jednak niezbyt często. Najwyraźniej uczynił to w 22 księdze *De civitate Dei* i kazaniach wielkanocnych (320-324), gdzie cuda rozumie jako znaki obecności Bożej.

Wreszcie można wskazać jeszcze jedną rację sygnalizowaną już przez E. Nourryego, a mianowicie, że cud według Afrykanina należy do porządku łaski. Jego wypowiedzi na ten temat nie są jednoznaczne, bowiem mówił niekiedy — zgodnie ze swym symbolicznym podejściem do rzeczywistości — że cud jest figurą łaski, częściej zaś, że łaska Boża towarzyszy cudownym fenomenom zewnętrznym i równocześnie działa we wnętrzu duszy człowieka³⁹. Z tego wynika, że cudu w grucie rzeczy nie można pojąć bez udziału łaski. Ona powoduje odczytanie działania Bożego w cudzie. Dopiero wtedy cud może być skutecznym argumentem.

³⁶ *De civ. Dei.* 22, 5, 2.

³⁷ *De civ. Dei.* 22, 7; 22, 5, 2; 22, 10; por. J. Straub. *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches.* „Historia” 1:1950 s. 52-81.

³⁸ *Sermo* 320; *De civ. Dei.* 22, 8, 23; *De Trinit.* III, 11, 22-23; por. C. Couterier. *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin.* „Etudes augustiennes” 8:1953 s. 163-274.

³⁹ *De Gen. ad litt.* 9, 18; *Sermo* 98; 247; Nourry, jw. s. 382-385; por. T. Salgueiro. *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien.* Porto 1925; A. Mandouze. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.* Paris 1968.

Przytoczone racje wyjaśniają jego stwierdzenie, często eksponowane w literaturze, że cuda fizyczne nie muszą być większe od fenomenów naturalnych⁴⁰, a nawet, iż cała natura jest większym cudem od poszczególnych cudów fizycznych⁴¹, choć te — jako wydarzenia względnie rzadkie — zwracają na siebie większą uwagę człowieka.

Święty Augustyn na trzech przykładach, a mianowicie, rozmnożenia chleba i normalnego wzrostu zboża, z którego później produkuje się chleb⁴², cudu w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus przemienił wodę w wino podczas, gdy proces wzrostu winogron, z których produkuje się wino został przez Boga przewidziany i zakodowany w naturze⁴³ oraz przy porównywaniu cudu wskrzeszenia z narodzinami dziecka⁴⁴, wykazywał, iż te drugie w porównaniu z pierwszymi są większe, ale miał na uwadze aspekt ontologiczny; natomiast w przypadku cudów fizycznych bardziej ich aspekt psychologiczny i teologiczny. W tym sensie mówił Grant, że Augustyn odkrył w człowieku zdolność dziwienia się, a nawet osłupienia, wobec tych faktów⁴⁵.

Z rozważań tych można wyciągnąć wniosek, że Augustyn wyróżnia jakby dwa rodzaje cudów: jeden to cała natura, drugi zaś stanowią cuda fizyczne. Wspomniano już kilkakrotnie, że w tych drugich akcent pada na ich niezwykłość i rzadkość, co wywołuje u człowieka określone reakcje psychiczne, jednakże należy mocno podkreślić, iż Augustyn uważał je jedynie za punkt wyjścia procesu, który winny one zapoczątkować. W żadnym wypadku nie chodzi mu o to, by cuda zaspokajały ciekawość człowieka; taki skutek powodują jedynie formuły i sztuczki magiczne, które Augustyn zwalczał zdecydowanie⁴⁶, ale mają one prowadzić do rozpoznania, rozważania i kontemplacji dzieł Boga, a w konsekwencji samego Boga⁴⁷. Do tego winny na równi, jak się wydaje, prowadzić: totalny cud natury z racji jego wielkości ontologicznej nieporównywalnej z niczym innym i cuda fizyczne rzucające się w oczy człowieka i posiadające teologiczne znaczenie. Wniosek ten jest zasadny o tyle, że Augustyn uważał cud natury i cuda fizyczne, jak już to wykazywano, za bezpośrednie dzieła samego Boga. On jest ich autorem

⁴⁰ Por. np. Sabatier, jw. s. 75 n.; Winkelmann, jw. s. 34.

⁴¹ Najczęściej autorzy powołują się na następujące teksty Biskupa Hippony: *De civ. Dei.* 10, 12; 10, 16-18; 21, 7, 1; 21, 8, 3; *Sermo* 126, 3-4; 130, 1; 247, 2; *De utilit. cred.* 16, 34; *Tract. in Joan.* 8, 1; 9, 1; 24, 1.

⁴² *Tract. in Joan.* 24, 1.

⁴³ *Tract. in Joan.* 8, 1.

⁴⁴ *Tract. in Joan.* 8, 1; zob. *De Trinit.* III, 2, 7; III, 4, 9; III, 5, 11.

⁴⁵ Jw. s. 15; por. Boglioni, jw. s. 15 n.

⁴⁶ *De civ. Dei.* 10, 10; 10, 12; 10, 18; 20, 19, 4; *De Trinit.* III, 7, 12.

⁴⁷ *Sermo* 98, 3; 130, 1; *Tract. in Joan.* 24, 1-2.

i dysponentem. Natura przez niego stworzona posiada pewną autonomię. Jest jednak od Niego zależna i On sprawuje nad nią opatrnościowe rządy. Innymi słowy — obydwaj rodzaje cudów posiadają swoje znaczenie i pełnią ważną rolę w ekonomii zbawienia.

3. KATEGORIA ZNACZENIOWA CUDU

Święty Augustyn podkreślał element znaczeniowy cudów, który często jest zapoznawany przez jego komentatorów. Wskazywał on jednoznacznie, że cuda poprzez niezwykłą i niecodzienną sferę empiryczną prowadzą do poznania boskiej rzeczywistości niewidzialnej. Bóg nie czyni cudów dla nich samych, czyli nie są one celem działania samym w sobie, lecz są środkiem dla obwieszczenia zbawczych Jego intencji⁴⁸. Zatem w jego ujęciu cud jest faktem, z którym złączone jest pewne znaczenie będące jego sensem. Słusznie zauważa Le Roy, że u Augustyna kategoria religijnego znaczenia — bo tylko o takiej można mówić u niego — stanowi integralną część cudu, bez której niezwykły fakt empiryczny nie byłby w ogóle cudem⁴⁹.

W pewnym sensie na kategorię znaczeniową cudu wskazują już terminy, których używał św. Augustyn na określenie cudu. Są to: *monstra* — znaczące okazy, które oznaczając coś, równocześnie wskazują na coś innego, względnie na to co oznaczają; *ostenda* — szczególne objawienia; *portenta* — prorocze zjawiska, które ukazują coś naprzód, zapowiadają; *prodigia* — wieszczce znaki mówiące coś na przyszłość i dalszy czas, zapowiadające coś nieznanego⁵⁰. Z terminów tych wskazujących zarówno na znaczenie faktów cudownych, jak i ze względu na znaczenie, które wiązał Augustyn z nimi, można wnosić, że rozumie on cud w kategoriach znaku, aczkolwiek formalnie bardzo rzadko używał tego pojęcia na określenie cudu. Niemniej elementy znaku, a więc materialny, którym jest zadziwiający fenomen niezwykły oraz treściowy, będący jego znaczeniem, występują bardzo wyraźnie u niego⁵¹.

Skoro jesteśmy przy kategorii znaczenia warto jeszcze podkreślić, że u Augustyna ona właśnie specyfikowała cud, a nie jego niezwykłość

⁴⁸ *Tract. in Joan.* 8, 1; *De civ. Dei.* 10, 9.

⁴⁹ Jw. s. 234 n; por. Rodé, jw. s. 143 n.; H. I. Marrou. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Ed. 2. Paris 1949 s. 233 n., 273 n., 447 n., 454-457.

⁵⁰ *De civ. Dei.* 21, 8, 5; Inne określenia zob. A. van Hove. *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique.* Paris 1927 s. 28.

⁵¹ *Tract. in Joan.* 24, 1-2; *Sermo* 130, 1; 247, 2; *Enarr. in Ps.* 90, 2, 6; 110, 4; *De civ. Dei.* 21, 7, 1; 21, 8, 3; 22, 10; *De util. cred.* 16, 34.

fizykalna. Dlatego przy porównywaniu cudów chrześcijańskich z pogańskimi nie należy zwracać uwagi na sferę empiryczną, gdyż ta niekiedy może być nawet podobna, ale na ich cel, który jest zawarty i wyrażany właśnie w znaczeniu komunikowanym nam przez Boga lub Jego wysłanników⁵².

Niekiedy św. Augustyn, zgodnie z ogólną patrystyczną koncepcją alegorycznego interpretowania Pisma św. i swoim symbolicznym podejściem do rzeczywistości, dawał symboliczną wykładnię cudów biblijnych i dziejących się aktualnie w Kościele, którą wykorzystywał dla celów pedagogiczno-moralnych: choroba, zwłaszcza ślepotą, trąd, głuchota oznaczają grzech, uwolnienie od niej łaskę Bożą, o którą należy usilnie zabiegać. Poprzez cuda Bóg wychowuje też ludzkość, gdyż niekiedy nagradza uczciwe życie już tu na ziemi lub do niego wzywa; niekiedy ukrywa przed nią tajemnicę swej woli, by ujawnić ją w stosownym czasie, niekiedy zaś karze⁵³.

Aspekt pedagogiczno-moralny cudów jest widoczny dość wyraźnie w jego kazaniach, w których mówił także o wyższości cudów moralnych i wewnętrznych nad fizycznymi. Wskazywał też, że cud nie powinien prowadzić ani taumaturga, ani doświadczającego cudownego działania Bożego do pychy, co często dostrzegał u heretyków, zwłaszcza donatystów. Prawdziwy cud winien raczej rodzić pokorę i miłość dążącą do zjednoczenia z Bogiem⁵⁴.

4. CUD A OBJAWIENIE I WIARA

Święty Augustyn widział także cud w perspektywie objawienia, w stosunku do którego pełni on ważną rolę. Z jednej strony cud potwierdza objawienie słowne. W Starym Testamencie objawienie Boże, które obejmowało zwłaszcza teofanie, Prawo i obietnice i stanowiło ekonomię Bożą, zostało ugruntowane w historii przez wielkie cuda⁵⁵. Augustyn szczegółowo zilustrował to stwierdzenie analizując powołanie Abrahama na ojca narodu wybranego, z którym Bóg zawarł zbawcze przymierze. Jemu też zlecił swoje obietnice dotyczące nie tylko jego samego, ale i dziejów pokoleń wywodzących się od niego, które będą partnerami w realizacji planu zbawienia. Analogicznie znaki cudowne towarzyszyły nadaniu Prawa i zawarciu przymierza na Synaju. Utwierdzały one boski autorytet tego Prawa, a obietnice Boga czyniły wiary-

⁵² *De civ. Dei.* 10, 12; 10, 16, 2. *De Trinit.* III, 8, 14; III, 9, 20.

⁵³ *Epist.* 78, 3; zob. *Boglioni*, jw. s. 91.

⁵⁴ *Tract. in Joan.* 13, 17; *Sermo* 2, 2-5; 88, 2-3.

⁵⁵ *De civ. Dei.* 10, 7; 10, 8; 10, 13.

godnymi⁵⁶. Świętość i boskie pochodzenie Prawa i obietnic były potwierdzane również przez Boga, gdy przenoszono arkę przymierza do Ziemi Obiecanej. Także cuda Jezusa uwierzytelniały Jego naukę.

Równocześnie św. Augustyn widział obustronną zależność nauki od cudu i cudu od nauki. Z jednej strony cuda weryfikują naukę, a z drugiej ona weryfikuje cuda. Chodzi mianowicie o to, że orędzie cudu winno być zgodne z nauką objawioną; gdyby było ono jej przeciwne, wówczas choćby cuda były nie wiadomo jak niezwykle, należy je odrzucić jako fałszywe i czynione przez demona lub Antychrysta⁵⁷. Bez związku z prawdziwą nauką pozostają cuda pogańskie i dlatego są one tylko „dziwami”, sztuczkami magicznymi, niezwykłościami, widowiskami⁵⁸. Tego nie można przypisać cudom chrześcijańskim, gdyż są związane z nauką Bożą spisaną w najprawdziwszej księdze, czyli w Piśmie św.

U Augustyna można znaleźć jeszcze głębsze uzasadnienie związku cudu z nauką objawioną, a mianowicie ściśle dogmatyczne. Według niego każde wypowiedziane słowo Boga staje się czynem, a każdy Jego czyn jest słowem przemawiającym do nas. Jak słusznie zauważa H. Thielicke, cud według Augustyna jest ciałem słowa, a słowo jest duszą cudu⁵⁹. Cud jest więc jakby słowem widzianym z zewnątrz, zaś słowo cudem widzianym od wewnątrz. Słowo i cud są niejako dwoma aspektami tego samego zdarzenia, dlatego Bóg przemawia do nas również przez swoje boskie dzieła. Zatem związek cudu z objawieniem — choć Augustyn temu problemowi nie poświęcał zbyt wiele miejsca — nie jest zewnętrzny czy luźny, ale wewnętrzny i w gruncie rzeczy nierozdzielny. Co więcej, ów związek decyduje, że obydwie te dziedziny stanowią Boże objawienie, wręcz się utożsamiają pod pewnym względem.

Cud według św. Augustyna pełni również funkcję uzasadniającą bóstwo Jezusa z Nazaretu. Zagadnienie to wiąże się ściśle z kwestią objawienia, gdyż Jezus jest pełnią objawienia. Objawienie dokonane przez Niego jest nadprzyrodzone tylko pod warunkiem, że On sam jest boskim legatem. Augustyn stwierdził lapidarnie, że cuda dowiodły, iż Jezus jest Bogiem⁶⁰. Równocześnie dowodową siłą cudu w tej kwestii widział on w połączeniu tego argumentu z argumentem biblijnym. Mianowicie proroctwa jako „najgodniejsze wiary obietnice Boże” poprzedziły Jego przyjście. Patriarchowie musieli w nie wierzyć jako mające się na Nim spełnić. Dla nas obietnice te, jako zrealizowane, stanowią

⁵⁶ *De civ. Dei.* 10, 13; 10, 17.

⁵⁷ *De Trinit.* III, 9, 22; III, 11, 26; *De civ. Dei.* 20, 19, 4; 10, 12; 10, 16, 1.

⁵⁸ *De Trinit.* III, 7, 12; *De civ. Dei.* 10, 10; 10, 12; 10, 16, 2; 10, 18; 20, 19, 4; 22, 10.

⁵⁹ *Theologie der Anfechtung.* Tübingen 1949 s. 113.

⁶⁰ *De Civ. Dei.* 10, 17; por. Straub, jw. s. 52-81.

ważny motyw wiary w bóstwo Chrystusa, zostały potwierdzone licznymi Jego cudami⁶¹. W ten sposób wiara w Jego bóstwo ma dostateczne ugruntowanie i jest w pełni krytyczna. Wniosek ten wzmacnia krytyką próby deifikowania Romulusa założyciela Rzymu. Owszem — przyznaje Augustyn — został on policzony w poczet bóstw, ale na jakiej podstawie? Przecież żadne znaki cudowne nie dowodzą tego, gdyż nie czynił żadnych, co przyznaje sam Liwiusz⁶². A więc Augustyn w cudzie widzi także argument na wykazanie bóstwa Chrystusa.

Kwestia relacji cudu do wiary była już wspomniana. Na podstawie tego, co do tego momentu na ten temat powiedzieliśmy, można stwierdzić, że dla Augustyna cud rozumiany religijnie i teologicznie prowadzi do wiary — choć samego procesu jej powstawania pod jego wpływem nie analizuje — ale nie jest ona prostą, mechaniczną konsekwencją faktu cudownego, tym bardziej nie powstaje ona tylko pod wpływem strony empirycznej cudu. Zapewne dla niektórych ludzi, którzy uchwycili sens cudu i przyjęli działanie łaski Bożej z nim związanej, może on stanowić wystarczający motyw wiary. Jednak — i to jest właściwy pogląd Augustyna — głównym motywem wiary jest Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek. Kilka razy podkreślał, że podwaliną wiary jest Chrystus⁶³. Cud, który do Niego prowadzi, winien być ujmowany w łączności z Nim. Ponadto, jak widzieliśmy, Augustyn rozważał cud w połączeniu ze słowem Bożym, uzasadniał go argumentem biblijnym i zmartwychwstaniem, co świadczy o tym, że nie może być on odrywany od objawienia Bożego, ale powinien być zawsze łączny z nim. Dopiero w tej perspektywie sam cud staje się w pełni zrozumiały i może stanowić środek prowadzący do wiary oraz gwarant Bożej prawdy.

Augustyn stwierdził, że cud prowadzi nie tylko do wiary, ale winien doprowadzać także do kultu i uwielbienia Boga. Ta funkcja cudu zdaje się być niejako syntezą jego myśli w zakresie funkcji cudu w ogóle, gdyż implicite zawiera je w sobie.

5. CUD A KULT RELIGIJNY

W rozważaniach na temat kultu religijnego Augustyn zwracał uwagę na dwa aspekty zagadnienia religijnego charakteru i funkcji cudów. Według niego doprowadzają one z jednej strony do wyznawania wiary w jednego Boga i oddawania Mu czci, a z drugiej do składania ofiar

⁶¹ *De Civ. Dei.* 22, 6, 1; 22, 8, 1; 10, 17; *De Trinit.* III, 8, 15; III, 10, 20-21.

⁶² *De Civ. Dei.* 22, 6, 1.

⁶³ *De Civ. Dei.* 21, 26, 1.

prawdziwemu Bogu, który manifestuje swą moc, mądrość i dobroć w fenomenach cudownych.

Gdy chodzi o aspekt pierwszy, to na przykładzie cudów Starego Testamentu wykazał od strony pozytywnej, że doprowadzały one do oddawania czci Jedynemu Bogu Izraela. Jako kanwę swych rozważań na ten temat wziął on ogólne prawo rozwoju religii, w którym cud odgrywa znaczną rolę; uważa bowiem, że niezwykle znaki czynione przez bóstwa pogańskie obligowały także do oddawania im czci⁶⁴. W religii objawionej cud nie posiada siły przymuszającej, ale winien również prowadzić do oddawania czci Bogu. Także prawdziwi taumaturdzy nigdy nie powinni przyjmować czci ze względu na dokonane przez siebie cuda (które zawsze są dokonywane w imię i mocą Boga sprawującego pieczę nad światem i losami ludzkimi), lecz winni wskazywać na Boga, któremu ostatecznie należny jest hołd najwyższy jako sprawcy wszystkiego. Taką postawę dostrzegał faktycznie u aniołów (niezbuntowanych), którym Bóg zlecił swoje orędzie, by oznajmili je światu i ludziom⁶⁵ oraz w postawie św. Pawła i Barnaby⁶⁶ i wielu świętych. Zresztą w tym, by Bogu oddawano cześć najwyższą widział on cel cudu; pisał bowiem wyraźnie „[...] chce On duszę, Ignącą jeszcze do rzeczy widzialnych, pobudzić do oddawania czci sobie jako Niewidzialnemu”⁶⁷.

Od strony negatywnej cuda chroniły naród wybrany, a niekiedy i narody ościenne, przed bałwochwalstwem i politeizmem⁶⁸. Właśnie cuda złych duchów chciały odciągnąć ludzi od czczenia jednego Boga i doprowadzić do kultu fałszywych bogów⁶⁹.

Prawdziwe cuda winny doprowadzać również do składania ofiar Bogu. Ofiara jako istotny fakt religijny i kultyczny pozostaje ściśle związana z aktem uwielbienia Boga, jest jego wyrazem. Cuda, tam gdzie rzeczywiście się dzieją, ponieważ są świadectwem dawanym przez Boga na rzecz prawdziwej religii, nakłaniają do składania ofiar samemu Bogu, a nie żadnym istotom ziemskim, piekielnym czy nawet niebiańskim, do czego wiodą cuda fałszywe. Tę kwestię, że ofiary nie mogą być składane nikomu poza jedynym Bogiem prawdziwym i niewidzialnym, podkreślał Augustyn bardzo mocno i wracał do niej dość często⁷⁰. Bóg sam pouczał o tym, a przypominały to angelofanie i prorocy, przy czym,

⁶⁴ *De Civ. Dei.* 10, 18.

⁶⁵ *De Civ. Dei.* 10, 19; 22., 9; *De Trinit.* III, 1, 5-6.

⁶⁶ *De Civ. Dei.* 10, 19; 22, 9.

⁶⁷ *De Civ. Dei.* 10, 12; por. 22, 9-10.

⁶⁸ *De Civ. Dei.* 10, 10; 10, 16, 2; por. Stolz, jw.

⁶⁹ *De Civ. Dei.* 22, 10.

⁷⁰ Np. *De Civ. Dei.* 10, 17; 10, 19.

co godne jest podkreślenia, naukę tę potwierdzali licznymi cudami⁷¹. Postawę zgodną z tą nauką zachowywali święci mężowie Boży. Ilustracją tego może być postawa św. Pawła i Barnaby, którzy po dokonanym cudzie odrzucają ofiary, jakie chcą im złożyć Likaończycy i nakazują, by w ten sposób oddać hołd samemu Bogu⁷².

Biskup Hippony podkreślał, że ofiary materialne winny być tylko znakami ofiar duchowych. Bóg jako Bóg nie potrzebuje żadnych ofiar. One mają tylko znaczenie dla ludzi je składających, gdyż przez nie poświęcają się Bogu, oddając Mu w ten sposób wyższą cześć. One mają ostatecznie rozpalić w nich miłość Boga i doprowadzić do zjednoczenia z Nim⁷³. A więc ofiary, do których składają także cuda, prowadzą do Boga, dlatego św. Augustyn akcentował nie tyle ofiary zewnętrzne i materialne, ile wewnętrzne i duchowe, tzn. by przez te pierwsze oddać się całkowicie Bogu do Jego dyspozycji, aby mógł On w pełni prowadzić człowieka swoją drogą do zbawienia⁷⁴. Idealnym modelem ofiary, a więc najdoskonalszym cudem zarazem, jest Jezus Chrystus, który będąc Bogiem stał się zarazem sługą i ofiarą, bowiem jako najwyższy kapłan ofiarował siebie samego Bogu dla naszego zbawienia⁷⁵.

*

W świetle powyższych rozważań można ustalić kilka wniosków, które nie były wystarczająco akcentowane w dotychczasowych opracowaniach. Przede wszystkim należy stwierdzić, że cud według św. Augustyna nie jest faktem, który powstaje w wyniku naturalnych procesów rozwojowych *rationes seminales* czy *semina miraculorum*, lecz fenomenem nadprzyrodzonym i czynem Boga wyrażonym w empirycznej rzeczywistości świata, który realizuje odwieczny zbawczy plan Boga, a więc przynależy ściśle do porządku zbawienia.

Biskup Hippony rozróżnia dwa rodzaje cudów: cud globalny całej natury, czyli stworzenie i utrzymywanie w ciągłym funkcjonowaniu świata oraz cuda fizyczne, które zdarzają się od czasu do czasu przez co budzą większe zainteresowanie. Pod względem ontologicznym cud pierwszy jest zdecydowanie większy, natomiast pod względem psycholo-

⁷¹ *De Civ. Dei.* 10, 18; 10, 19; *De Trinit.* III, 1, 6.

⁷² *De Civ. Dei.* 10, 19; 10, 12.

⁷³ *De Civ. Dei.* 10, 17.

⁷⁴ *De Civ. Dei.* 10, 19.

⁷⁵ *De Civ. Dei.* 10, 20; por. J. E. Sullivan. *The Image of God.* Dubrique 1963; F. Cayré. *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin.* Paris 1933; M. Huftier. *La charité dans l'enseignement de saint Augustin.* Paris 1960.

gicznym drugie przewyższają cud pierwszego rodzaju. Nie oznacza to, by Augustyn nie doceniał albo lekcewał cudów fizyczne; zawsze bronił historyczności i waloru dowodowego cudów biblijnych i dziejących się w pierwotnym Kościele, które zresztą warunkowały rozwój chrześcijaństwa. Jednak w swoich pierwszych dziełach odnosił się sceptycznie do cudów dziejących się w późniejszym Kościele i ich waloru dowodowego; około roku 400 zmienił radykalnie ten swój pogład.

Z analiz myśli Afrykanina widać wyraźnie, że akcentował on nie tyle stronę fizyczną cudu — ta stanowiła jedynie punkt wyjścia, rodzaj zaproszenia — ile teologiczne znaczenie z nimi związane. Funkcję motywacyjną cud może spełniać dopiero wówczas, gdy uchwyci się jego sens, a nie gdy dostrzeże się tylko fenomen niezwykły.

Na teologiczne znaczenie cudu i jego walor wskazuje przede wszystkim słowo Boże, które jest z nim ściśle związane: cud w wymiarze empirycznym jest jakby ciałem a słowo Boże jego duszą. Augustyn rozpatrywał zazwyczaj cud w perspektywie objawienia Bożego, którego on stanowi część i motyw zarazem, a przede wszystkim w perspektywie Chrystusa, gdyż cud zawsze wskazuje na Niego i doń prowadzi, a równocześnie potwierdza Jego zbawczą misję, a nawet bóstwo. Funkcję tę pełni zawsze w połączeniu z łaską Bożą, która oświeca człowieka i usposabia do przyjęcia orędzia Bożego w wierze oraz uznania zbawczego wydarzenia w Chrystusie. Ponadto moc dowodową cudu widział Augustyn w połączeniu z argumentem biblijnym i zmartwychwstaniem.

Tak ujmowana funkcja motywacyjna cudu przez św. Augustyna stanowi z jednej strony punkt szczytowy myśli patrystycznej, a z drugiej wywrze olbrzymi wpływ na rozwój tej problematyki, choć z czasem bogata myśl Afrykanina w tej kwestii została zacieśniona do funkcji psychologiczno-religijnej, co było niewątpliwie pewnym jej zubożeniem. Współczesna teologia odkrywa na nowo teologiczny sens cudu u Biskupa Hippony.

THEOLOGIQUE RAISONNEMENT DE SAINT AUGUSTIN SUR LE MIRACLE ET SA FONCTION

R é s u m é

L'auteur arrive d'après l'analyse des opinions de l'évêque d'Hippone aux quelques conclusions pas assez exposés dans la litteratue jusqu'ici. Surtout il souligne que le miracle selon st. Augustin n'est pas le fait né par le résultat de naturels procès évolutionnaires „rationes seminales” ou „semina miraculorum” mais un phénomène surnaturel et l'action de Dieu exprimé dans la réalité du monde qui réalise

l'oeconomie de Dieu; il appartient alors à l'ordre du salut. St. Augustin distingue 2 sortes de miracles: le miracle global de toute la nature, c'est-à-dire de la création et de maintenir dans l'incessant fonctionnement du monde et les miracles physiques qui arrivent de temps en temps, par quoi ils éveillent l'intérêt du point de vue psychologique. Sous l'égard ontologique, le premier miracle est décidément plus grand, sous l'égard psychologique, les miracles physiques éveillent plus grand intérêt parce qu'ils sont rares.

Cela ne signifie pas qu'il néglige ce deuxième sorte de miracles; toujours il défendait l'historicité et la valeur de preuve des miracles bibliques et qui avaient lieu dans l'Eglise primodiale et qui conditionnaient le développement du christianisme. Justement seulement dans ses oeuvres primodiales il se rapporte d'une façon sceptique aux miracles et à leur valeur de preuve ayant lieu dans l'Eglise postérieure; environ de l'an 400 il a changé son opinion reconnaissant leur grande quantité et l'importance pour la naissance de la foi.

Analysant la pensée de l'Africain on voit nettement qu'il accentuait pas tant la côté physique du miracle — celle-ci était seulement le point de départ causant l'intérêt et elle est comme une invitation pour aller plus loin — que l'importance théologique liée avec lui. Le miracle ne peut remplir la fonction motive que lorsqu'on saisira son sens et non pas par percevoir seulement un phénomène extraordinaire.

L'importance théologique du miracle et sa valeur de preuve est montré surtout par la parole de Dieu qui est étroitement liée avec lui; le miracle dans la dimension empirique est comme le corps du miracle et la parole de Dieu son âme. Augustin considère le miracle toujours dans la perspective de toute la révélation de Dieu dont il est une partie et son motif, et surtout dans la perspective du Christ car le miracle L'indique toujours et conruit chez Lui et à la foi affirme sa mission salutaire et même la divinité. Il exerce cette fonction en liaison avec la grâce de Dieu qui éclaire l'homme et l'incline à recevoir la proclamation de Dieu en foi et la reconnaissance d'événement salutaire en Christ. Grâce à cela le miracle conduit à rendre les honneurs et à faire les sacrifices à Dieu. Il vaut encore mentionner que Augustin voit la puissance de motivation du miracle en rapport avec l'argument biblique et la Résurrection du Christ.

La fonction motive prise ainsi est d'une part le point extrême du développement de la pensée patristique et de l'autre influence énormément sur le développement postérieur de cette problématique quoique parfois elle sera serrée de plus en plus à la fonction psychologico-religieuse ce qui sera un appauvrissement de sa pensée.