

KS. MARIAN RUSECKI

PROBLEM DOWODZENIA Z CUDU W "DRUGIEJ SZKOLE AUGUSTYŃSKIEJ"

W wielu opracowaniach zwykle pisze się, że w okresie średniowiecza ukształtowała się i była nicomal powszechnie przyjmowana filozoficzno-obiektywna koncepcja cudu, która miała zapanować w teologii na długie wieki, prawie że do naszych czasów¹. Wiązały się z nią zasadnicze konsekwencje dla funkcji motywacyjnej cudu. Jeżeli w tym ujęciu cudu podkreślało się, że jest on faktem nadzwyczajnym przekraczającym cały porządek rzeczywistości stworzonej i jako taki musi pochodzić od Boga, jako jego przyczyny sprawczej, to dla funkcji motywacyjnej oznaczało to, że cud jako fakt nie mogący pochodzić od przyczyn naturalnych i przekraczających całkowicie porządek natury stworzonej musi być ewidentnym dowodem prawdy objawionej, czyli prawdziwości nauki chrześcijańskiej². Rozumowanie to wynikało także z przekonania, że tylko religia chrześcijańska jest religią objawioną i udowodnioną poprzez fakty cudowne oraz że inne są religiami czysto naturalnymi, a nawet fałszywymi³.

Autorzy głoszący te poglądy powoływali się często na to, że już św. Anzelm rozpoczął definiowanie cudu w odniesieniu do Przyczyny Pierwszej, z czym częś-

¹ Por. A. V a n H o v e. *La doctrine du miracle chez St Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Paris 1927 s. 30-32 oraz 37-40; R. A u b e r t. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain 1958. Ed. 3 s. 62-71; H. T a n q u e r e y. *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*. Parissis-Tornaci-Romae 1937. Ed. 24 s. 180-207; E. K o p e ć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 70 n.

² Por. F. R. G a r r i g o u L a g r a n g e. *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars apologetica. De Revelatione per Ecclesiam proposita*. Romae-Parissis 1918. T. 2 s. 49-56, 58-63 oraz 82-92; A. v o n S c h m i d. *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*. Freiburg im. Br. 1900 s. 57-77; H. L. J a n s s e n s. *De vi demonstrativa miraculorum*. "Ephemerides Theologiae Lovaniensis" 1:1924 s. 15-35.

³ Por. H. H i l l a i r e. *La religion démontrée*. Paris. Ed. 12 (b.r.w.); M. N i c o l a u (*Sacrae Theologiae Summa*. T. 1. *Theologia Fundamentalis*. Matrilli 1953. Ed. 3 s. 343) rozważania na temat możliwości cudów w innych religiach zatytułował *De falsis miraculis quae feruntur et de miraculis falsarum religionum*.

ciowo wiązało się wyprowadzenie wniosków dla funkcji motywacyjnej, oraz że po tej linii rozumowania szli niektórzy myśliciele tego czasu, a zwłaszcza Abelard, Wilhelm z Auxerre, Wilhelm z Owernii, Piotr Damian, Hugo od św. Wiktora, Aleksander z Hales i Albert Wielki – mistrz św. Tomasza z Akwinu⁴. Właściwie Doktora Anielskiego uważa się za tego, który miał dokonać definitywnej filozoficznej obiektywizacji cudu, polegającej na wyeksponowaniu jego transcendencji fizycznej i wyprowadzeniu z niej funkcji dowodowej cudu, która miała uzasadniać w sposób niepowątpiewalny nadprzyrodzony charakter nauki objawionej, będącej w depozycie chrześcijaństwa. Tak pojętą ideę cudu i dowodzenia zeń mieli rozwijać komentatorzy Tomaszowi, a głównie A. Trionfi i R. Holcot, który poglądy swego mistrza interpretował w duchu racjonalistycznego determinizmu⁵. W tym duchu miało się wypowiadać wielu późniejszych autorów.

Pomijając fakt, że późniejsze interpretacje poglądów autorów tego okresu, podobnie jak i św. Tomasza, były jednostronne i nie uwzględniały w dostatecznym stopniu całokształtu ich nauki o cudzie i funkcji motywacyjnej, to jednak trzeba stwierdzić, iż do XV wieku w większym stopniu rozpowszechniane i przyjmowane były poglądy św. Augustyna na te kwestie. Co więcej, poprzednicy św. Tomasza, a nawet on sam i w pewnym stopniu jego komentatorzy odwoływali się do intuicji i twierdzeń Augustyna, jakkolwiek nie zawsze były one wykorzystywane w duchu Biskupa z Hippony. Oczywiście nie oznacza to, że szkoła tomistyczna nie wypracowała własnego oryginalnego ujęcia dowodzenia z cudu, o czym już mówiono na początku tych rozważań. Należy przyznać, że odkąd zaczęto wprowadzać filozofię arystotelesowską, zwłaszcza metafizykę do wykładni prawd wiary chrześcijańskiej, powstała dwojakiemu rodzaju sytuacja; z jednej strony powoli zaczęła zmniejszać się rola augustyńskiej myśli filozoficznej i teologicznej, a z drugiej przenikała ona także do wykładni myśli teologicznej na siatce pojęć filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, ale nie tylko. W okresie średniowiecznym, obok koneksji augustynizmu z arystotelizmem, można mówić o jego powiązaniach z awerroizmem oraz o różnych odmianach augustynizmu np. bonawenturiańskim, neoplatońskim, nominalizującym, racjonalizującym, realistycznym, tradycyjnym, itp.⁶

Z tego już wynika, że wpływ św. Augustyna w średniowieczu był bardzo duży i większość autorów korzystała z jego myśli, choć różnie je interpretowała. W

⁴ Por. Van Hove, jw. s. 26-38; M. Rusecki. *Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu*. RTK 26:1979 z. 3 s. 101.

⁵ Por. F. Desiderio. *Il valore probativo del miracolo negli scolastici*. Roma 1954 s. 73-75.

⁶ Por. S. Swieżawski. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 4. Bóg. Warszawa 1979 s. 57-77.

tym sensie, w znaczeniu dość szerokim, można mówić o "drugiej szkole augustyńskiej"⁷ (XII – XIV w.) – do której należeli przede wszystkim franciszkanie, ale niekiedy i dominikanie – w odróżnieniu od pierwszej szkoły stworzonej przez samego Biskupa z Hippony i jego bezpośrednich uczniów. Ogólnie można stwierdzić, że augustynizm tego czasu miał więcej zwolenników niż poglądy Doktora Anielskiego, do czego mogło się przyczynić też i potępienie nauczania Tomaszowego, choć nie tylko. Poglądy augustyńskie w średniowieczu pozostawały jednakże w znacznej opozycji wobec tomizmu. To, co ogólnie powiedziano o augustynizmie średniowiecznym odnosi się także do problematyki cudu i funkcji motywacyjnej.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie rozumienia zagadnienia dowodzenia z cudu w augustyńskim nurcie myślowym średniowiecza, które na gruncie polskiej myśli teologicznej nie jest w zasadzie znane, tym bardziej, że jak już wspomniano w literaturze przedmiotu zwrócono uwagę na tomistyczne rozumienie dowodzenia z cudu. Ponieważ jest wielu przedstawicieli augustynizmu średniowiecznego na terenie teologii, dlatego w tym miejscu ograniczymy się do omówienia poglądów autorów najbardziej reprezentatywnych, aby przynajmniej w sposób ogólny scharakteryzować problem uzasadniania racjonalnych podstaw wiary, a tym samym i wiarygodności objawienia chrześcijańskiego.

I. KONTEKST HISTORYCZNY KSZTAŁTOWANIA SIĘ PROBLEMATYKI

W średniowieczu zaistniały przyczyny warunkujące potrzebę obiektywizacji argumentu z cudu. Znany jest fakt, że w okresie patrystycznym nie zajmowano się zbyt często i systematycznie problematyką cudu i jego funkcji motywacyjnej⁸, co oczywiście nie oznacza, iż była ona nieobecna w refleksji teologicznej i filozoficznej, uwarunkowanej najczęściej konkretnymi potrzebami.

W związku z tym problematyka pojęcia cudu i jego funkcji dowodowej nie kształtowała się wyraźnie. Dochodziło nawet do bardzo rozbieżnych interpretacji. Od Grzegorza Taumaturga i Grzegorza Wielkiego – który w znacznym stopniu szedł za myślą Augustyna, ale uwarunkowany trudnymi sytuacjami historycznymi swego czasu, zwracał głównie uwagę na pedagogiczno-moralne funkcje cudu, co

⁷ Nazwę tę przyjmuje się często zamiennie wobec "starej szkoły franciszkańskiej", "średniowiecznego augustynizmu" czy "neoaugustynizmu". Wydaje się jednak, że jest ona najbardziej stosowna, bowiem obejmuje w pewnym stopniu szkołę franciszkańską i neoaugustynizm.

⁸ Por. K o p e ć, jw. s. 69; A. F r i d r i c h s e n. *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*. Paris 1925; H. S c h l i n g e n s i e p e n. *Die Wunder des Neues Testamentes. Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. Gütersloh 1933; M. R u s e c k i. *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*. RTK 26:1979 z. 2 s. 29-40.

nie oznacza, że nie występowały u niego i inne funkcje cudu⁹ – rozpoczęła się moralistyczna interpretacja cudu. Cud rozpatrywano głównie w funkcji nagrody czy kary za postępowanie moralne dobre lub złe. Nie zwracano większej uwagi czy w przypadku cudu chodzi o zjawiska niezwykle o charakterze czysto naturalnym czy ściśle nadprzyrodzonym, czy też tylko opatrnościowym. W następstwie tego zacierała się coraz bardziej granica między zjawiskami naturalnymi a nadprzyrodzonymi. W związku z tym w definicjach cudu coraz bardziej eksponowano element teratyczny podkreślający nadzwyczajność empiryczną zjawiska cudownego, która była najłatwiej uchwytana. Mniej interesowano się treścią wewnętrzną znaków cudownych. Rozbudowywano zatem ten element cudu, który sam z siebie niejako miał pełnić funkcje pedagogiczne, czyli zachęty do praktykowania czynów dobrych i ćwiczenia się w cnocie, za co oczekiwała nagroda już w życiu doczesnym oraz unikania postępowania sprzecznego z przykazaniami Bożymi, bowiem wynikiem tego miały być różnego rodzaju kary "cudowne" doświadczane w historycznej egzystencji konkretnego człowieka. Głoszenie tego typu interpretacji dzieł Bożych było niemal powszechne począwszy od Grzegorza Wielkiego i trwało nie tylko poprzez średniowiecze, ale i o wiele dłużej¹⁰. Znalazło to swój wyraz w kaznodziejstwie nie tylko tego okresu.

Także filozofowie arabscy przyczynili się, choć od strony negatywnej, do procesu obiektywizacji pojęcia cudu. Najpierw Jan Szkot Eriugena pozostający pod wpływem neoplatonizmu i panteizmu emanacyjnego twierdził, że cuda – będące dziełem współpracy Boga i stworzenia – dają światu nową aktywność i szczególne ukierunkowanie ku ujawnianiu się Boga, jako że zarówno świat, jak i cud partycypują w Bogu i Go objawiają. Następnie Mojżesz Majmonides, Alfarabi i Awicenna utrzymywali, że cud aktualizuje możliwości zakodowane przez Boga w naturze, dokonuje się to w momencie chcianym przez Boga na skutek słowa czy gestu proroka. Cud w swej istocie jest efektem natury chcianym

⁹ Por. Grzegorz z Tours. *De miraculis beati Andreae Apostoli*. PL 71 col. 705-1102; Grzegorz Wielki. *Dialogorum libri IV. De vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animorum*. Wyd. krytyczne U. Morica. W: *Fonti per la Storia d'Italia*. Roma 1924; *Moralium libri XXXV sive expositio in librum Job*. PL 75 col. 515-1162 (libri I-XVI) i 76 col. 9-782 (libri XVII-XXXV); P. Bogliani. *Miracle et merveilleux religieux chez Gregoire le Grand*. Montis Regii 1974; M. Rusecki. *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*. RTK 30:1983 z. 2 s. 33-49. Należy zauważyć, że często w omawianiu poglądów Grzegorza Wielkiego pomijano inne funkcje cudu i redukowano je do czysto pedagogicznych.

¹⁰ Por. A. Poncelet. *Index miraculorum B.V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*. "Analecta Bollandiana" 12:1902 s. 241-360; P. Roussel. *Le sens du merveilleux à l'époque féodale*. "Le moyen-âge" 62:1956 s. 25-37; S. Rosik. *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*. Lublin 1980 s. 49-57.

jedynie przez Opatrzność i wskazuje tylko na to, że Bóg jest autorem wszystkich rzeczy¹¹.

Nic dziwnego, że wobec niewyraźnego odróżnienia cudu od nadzwyczajnych zjawisk natury istniała potrzeba dokładniejszego określenia natury cudu i jego przyczyny sprawczej. Proces interpretacji cudu na siatce pojęć metafizycznych – jak wspomniano o tym – rozpoczął się od św. Anzelma i został ukończony przez św. Tomasza.

Tomasz tworząc syntezę na bazie dotychczasowego dorobku, w którym z jednej strony nie odróżniano wyraźnie zjawisk cudownych od naturalnych, a niekiedy podchodzono do nich bezkrytycznie, z drugiej zaś strony interpretowano je panteistycznie, podkreślił mocno transcendencję fizykalną cudu i na niej oparł jego walor dowodowy. Cud według niego to fakt niezwykle, całkowicie przekraczający możliwości sprawcze natury i jako taki pochodzący od Boga jako przyczyny sprawczej¹². Cuda jako znaki najbardziej oczywiste nadnatury są argumentami czy wprost dowodami zmuszającymi do przyłgnięcia i bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary. To wymuszanie wiary zarówno u ludzi, jak i demonów jest efektem oczywistości siły dowodowej cudu. Należy mocno podkreślić, że Tomasz z Akwinu mówiąc o sile dowodowej cudu i jej skuteczności wobec wiary miał na uwadze wiarę naturalną, którą odróżniał od nadprzyrodzonej, stosownie zresztą do przyjmowanej przez niego podwójnej wiarygodności rozumowej i ubogaconej łaską. Dla wiarygodności pierwszej cud jest najważniejszym kryterium i motywem, bez niego wiara ta nie mogłaby zaistnieć. On sprawia, że wiarygodność staje się w pełni racjonalna i oczywista. Dzięki temu prowadzi wprost do naturalnej akceptacji prawd wiary. Gdy chodzi natomiast o wiarę nadprzyrodzoną to rola cudu polega na czym innym. Motywem formalnym tej wiary nie jest cud, ale powaga Boga objawiającego i łaska, która powoduje jej zaistnienie. Przed aktem decyzji wiary cud może spełniać rolę przygotowawczą, skłaniającą do niej. Obok cudu w grę mogą wchodzić inne motywy, odgrywające niekiedy ważniejszą nawet rolę niż cud¹³.

Komentatorzy taumatycznej myśli Tomaszowej nie zawsze wyraźnie odgraniczali cud w funkcji dowodowej w stosunku do wiary naturalnej oraz wobec wiary nadprzyrodzonej. Z czasem owo rozróżnianie zaczęło się zacierać i akcentowano głównie dowodową funkcję cudu wobec wiary naturalnej jako jedynej.

¹¹ Por. Van Hove, jw. s. 36 n.; Rusecki. *Rola motywacyjna cudu* s. 100.

¹² Główne teksty o cudzie św. Tomasz z Akwinu zamieścił w: STh I q. 105 a. 6-8; II-II q. 5 a. 2, q. 178 a. 2-3; III q. 43-44; De Pot. q. 6; SCG 3 a. 98-100. Por. Van Hove, jw.; A. Gottardi. *La Discernibilità del Miracolo e il suo valore probativo*. Venezia 1936; R. Auber, jw. s. 62-71.

¹³ Por. II-II q. 1 a. 5, q. 5 a. 2, q. 178 a. 1; Quodl. 2 q. 4 a. 1; De Verit. q. 14 a. 9; SCG 6. Por. Rusecki. *Rola motywacyjna cudu* s. 102 n.; Garrigou-Lagrange, jw. s. 41.

Musiało to spowodować reakcje kwestionujące tego typu podejście do cudu w funkcji dowodowej.

Obok nurtu tomistycznego w średniowieczu rozwijał się bardzo intensywnie augustyński system myślowy, który był chyba dominujący w XII – XIV wieku. Początkowo scholastycy tego czasu – nawet ci, którzy uważali cud za bezpośredni fakt boski – w rozumieniu cudu i jego funkcji motywacyjnej szli za św. Augustynem i pragmatyką ówczesnego Kościoła i widzieli w nim zadziwiający znak boskiego działania; zwraca on w ten sposób uwagę człowieka na swoje działanie i wzywa go do wiary. Taką pogląd reprezentowali między innymi: Beda Czcigodny, Strabon, Piotr Damfian, Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, św. Bernard, który był najbardziej "augustyński" spośród nich. Według niego cud poprzez swoją nadzwyczajność budzi uśpione codziennym biegiem zdarzeń serca i stanowi apel do rozważania spraw Bożych oraz do wiary, którą także ożywia i podtrzymuje¹⁴.

W zakresie funkcji motywacyjnej cudu w tym duchu wypowiadali się także ci autorzy, którzy zaczęli pojęcie cudu rozważać w kategoriach metafizycznych (np. Ryszard od św. Wiktora, Abelard, Aleksander z Hales, Albert Wielki) chociaż występują u nich już wypowiedzi idące w kierunku wzmocnienia i poszerzenia funkcji motywacyjnej cudu jako środka gwarantującego prawdziwość nauki objawionej¹⁵.

W tym kontekście kształtowały się poglądy głównych przedstawicieli średniowiecznej szkoły augustyńskiej – gdy idzie o problematykę uzasadniania z cudu – którym chcemy poświęcić niniejsze rozważania. Mamy tu na myśli Henryka z Gandawy († 1293), Jana Dunsza Szkota († 1308), Gwidona Terreni († 1342) i Giovanniego Baconthorpa († 1348). Wpływ omawianego kontekstu na ich poglądy wyraził się przede wszystkim w tym, że doprecyzowali w duchu augustyńskim pojęcie cudu, korzystając przy tym z wyników filozoficznej refleksji nad nim, ale pozostawały one w pewnej opozycji do poglądów Tomasza, zwłaszcza w odniesieniu do funkcji dowodowej cudu.

II. HENRYK Z GANDAWY

Henryk z Gandawy jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli paryskiej szkoły franciszkańskiej o orientacji neoaugustyńskiej. Jest myślicielem głęboko zaangażowanym w problemy swojej epoki, zwłaszcza w spory filozoficzno-teolo-

¹⁴ Por. Św. B e r n a r d. *De consideratione* q. 1 V a. 4; *Petrus Venerabilis. Tractatus contra Judeos* 4.

¹⁵ W tym duchu poglądy tych autorów omawia Van Have (jw. s. 26-38). Por. R u s e c k i. *Rola motywacyjna cudu* s. 101.

giczne. Pozostając pod wpływem Augustyna odnowił jego woluntaryzm głosząc pierwszeństwo woli jako władzy czynnej przed rozumem jako władzy biernej oraz miłości nad poznaniem. Te założenia filozoficzne nie pozostały bez wpływu na poglądy teologiczne, w których minimalizował również rolę poznawczą rozumu, a tym samym i wartość dowodów racjonalnych¹⁶. Nie znaczy, że je odrzucał całkowicie. Szedł zresztą w tym za św. Augustynem opierając się zwłaszcza na jego *De utilitate credendi* i *De vera religione*.

Nie ograniczał się jednak do powtarzania poglądów Biskupa z Hippony, ale twórczo je przepracowywał, dostosowując do ducha czasu. Prawdopodobnie on pierwszy dostrzegając proces dechrystianizacji życia przenosi punkt ciężkości w rozważaniach o wierze. O ile dotąd – niewątpliwie za św. Tomaszem – zagadnienie wiary, w tym i jej genezy, rozważano wśród cnót wlnych, co będzie jeszcze kontynuowane przez Tomaszowych komentatorów XVI i XVII-wiecznych, a nawet neoscholastycznych, to Henryk z Gandawy przenosi je do części wstępnej teologii i kładzie akcent przede wszystkim na genezę aktu wiary¹⁷. Wiernego kontynuatora w tym względzie będzie mieć w Dunsie Szkocie, jednakże rozwój tej problematyki będzie dość powolny.

W swoim głównym dziele *Summa* dał co prawda krótki wykład o cudzie, ale głęboki i niezwykle trafny. Omawiając znaki wiarygodności objawienia, wśród których cud odgrywa zasadniczą rolę, stwierdza – podobnie jak Piotr Olivi i Piotr z Ailly, na których się powołuje – że cud nie może służyć za przesłankę do budowania sylogizmów, bowiem jest on konkretnym znakiem działania Bożego. W nim manifestuje się sam Bóg¹⁸. Zadaniem cudów jest nie demonstracja mocy Bożej, lecz doprowadzenie człowieka do osobowego kontaktu z Bogiem; mają one nie tyle umożliwiać mu stwierdzenie interwencji boskiej w historię, ile jej doświadczenie i przyłgnięcie do rzeczywistości nadprzyrodzonej. W tym sensie cud staje się formą objawienia i jego aktualizacją. Zatem jego znaczenie jest szersze niż tylko dowodowe. Ostateczną bowiem podstawą wiary – i to permanentną oraz trwałą – jest sam Jezus Chrystus. Jak pisze, "świadectwo Ojca, boski fundament wiary, którym jest Jezus Chrystus nie zniknęło wraz z Jego wniebowstąpieniem, ale trwa w czasie, a w Kościele przede wszystkim, który zresztą sam partycypuje w tym Fundamencie"¹⁹. Ten Fundament, czyli Jezus Chrystus musi być ciągle obecny i działający, jest On bowiem podstawą wiary.

Ujawnia się On i działa w dwojaki sposób; zwyczajny i nadzwyczajny. W pierwszym ujawnia się i działa poprzez osobowych świadków, którzy w Jego

¹⁶ W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1970. Wyd. 7. s. 270.

¹⁷ Por. A u b e r t, jw. s. 649.

¹⁸ *Summa quaestionum ordinariarum* q. 2 a. 9. Por. D e s i d e r i o, jw. s. 49.

¹⁹ *Summa* q. 3 a. 9; q. 2; q. 9. Por. A u b e r t, jw. s. 733.

imieniu przepowiadają, zwłaszcza w ich świętości oraz w nauce objawionej, nieporównywalnej z żadną inną. W drugim zaś w cudach. Dzięki temu Kościół partycypuje w różnoraki sposób w swoim Fundamencie wiary. Poprzez owe sposoby partycypacja ta nie jest tylko logiczna, ale i ontologiczna i to nie tylko w przeszłości, ale i obecnie. Cud więc, podobnie jak i inne znaki wiarygodności, pełni równocześnie funkcję objawiania się Boga w znakach; jest jednym ze sposobów objawiania Chrystusa i zarazem Jego świadectwem autentyczności owego objawiania się. Z tego też można wyciągnąć wniosek, który Autor zresztą sugeruje, że pełny cud uzyskuje walor motywacyjny dopiero w powiązaniu z Chrystusem, w którym implikują się wszystkie argumenty. Właściwie dopiero wtedy staje się on środkiem uzasadniającym wiarygodność objawienia chrześcijańskiego²⁰.

Powołując się na Ryszarda od św. Wiktora stwierdza, że na podstawie argumentowania ze znaków i cudów osiągamy pewność zwykłą wiarygodności objawienia. W zasadzie jest ona wystarczająco duża, by wykluczyć podstawy do rozumnego wątpienia. Mimo że Henryk z Gandawy utrzymuje, iż są one znakami skutecznymi w uzasadnianiu wiarygodności objawienia, to jednak uważa, że nie można przy ich pomocy osiągnąć oczywistości wiarygodności. Ponadto nie są one – co wyraźnie stwierdza – racją formalną wiary; jest nią Chrystus, czy mówiąc inaczej, autorytet Boga objawiającego się. W tym sensie wiara w porządku poznania daje najwyższy stopień pewności, tym bardziej, że jest ona potwierdzona cudami i znakami²¹.

Cuda zatem wskazują na ów boski autorytet, uzasadniają nadprzyrodzony charakter nauki objawionej ponieważ są znakami przekraczającymi siły natury. Jednakże zalicza je do motywów o charakterze perswazyjnym, indukcyjnym i naprowadzającym (*ratio inducens, inductiva*). W odróżnieniu od wiary naturalnej w wierze chrześcijańskiej nie może chodzić o dowodzenie wniosku z oczywistością, gdyż w takim przypadku należałoby przyznać rozumowi zdolność dowodzenia na podstawie cudu z oczywistością, a więc i z koniecznością przyjęcia na jego mocy każdej prawdy zawartej w Symbolu wiary. Tymczasem rozum na podstawie argumentów prawdopodobnych, jakie stanowią i cuda, może nas nakłaniać do uwierzenia. Owe argumenty poprzez rozum mogą wpływać na wolę człowieka, by udzieliła zgody na przyłgnięcie do przedmiotu wiary, tym bardziej, że wiara jest zawsze wolnym przyjęciem przez intelekt prawd objawionych. Nie może być zatem wymuszona przez znaki – które z natury nie mają takiego charakteru – gdyż traciłaby charakter aktu zasługującego. Równocześnie znaki te wystarczają do tego, aby wiara była aktem rozumnym i roztropnym²².

²⁰ *Summa* q. 3 a. 3; *Quodlibet* 18 q. 14.

²¹ *Summa* q. 2 a. 9. Por. A u b e r t, jw. s. 740 n.

²² *Summa* q. 3 a. 9. Por. D e s i d e r i o, jw. s. 50 n.

Henryk z Gandawy broni więc usilnie, podobnie jak św. Augustyn, wolnego i zasługującego charakteru wiary. Stąd nie przecenia siły dowodowej cudu. Wydaje się, że to zagadnienie ustawia we właściwych proporcjach.

III. JAN DUNS SZKOT

Ze względu na subtelne spekulacje, jakie cechowały jego metafizykę i teologię zyskał sobie przydomek Doctor Subtilissimus. Szkot usiłował pogodzić w pewnym stopniu augustynizm z tomizmem. Mimo że pozostawał pod wpływem wielu idei filozoficzno-teologicznych św. Tomasza, to jednak większy wpływ miał na niego św. Augustyn, zwłaszcza gdy chodzi o epistemologię, psychologię i teologię, którego myśli nie raz tylko naszkicowane twórczo rozwijał. Korzystał zresztą z całego dorobku myśli filozoficznej i teologicznej; inspirowała go także w dużym stopniu myśl Awicenny, Bonawentury i Henryka z Gandawy. Jednakże w stosunku do tradycji zarówno augustyńskiej, jak i tomistycznej, umiał być krytyczny, jak zresztą również wobec paryskiej szkoły franciszkańskiej reprezentującej neoaugustynizm, z którą był najściślej związany (Jan Peckham, Wilhelm de la Mare, Ryszard z Mediavilla, Henryk z Gandawy; bazowali oni głównie na neoplatońskiej metafizyce w interpretacji Awicenny). Ich osiągnięcia przepracowywał twórczo dając oryginalne własne rozwiązania²³. Od niego wywodzi się nowy nurt interpretacyjny myśli chrześcijańskiej zwany skotyzmem, który głównych kontynuatorów będzie mieć wśród franciszkanów.

W teorii poznania Szkot przyznawał priorytet wierze i woli nad rozumem, intuicji nad abstrakcją. W związku z tym przyjmował, że prawdy wiary nie tyle są, czy mogą być dowodzone, ile afirmowane w wierze. Podkreślał przy tym czynny charakter woli oraz jej autonomię wobec rozumu. Akty woli nie są przyczynowo zależne od poznania – jak chciał Tomasz – niemniej poznanie intelektualne i racje dawane przez rozum są warunkiem niezbędnym wolnego afirmowania prawdy²⁴.

W świetle tych założeń widać, że proces racjonalnego dowodzenia prawd wiary nie jest dla niego najistotniejszy. Jest on niejako wtórny w stosunku do ich afirmacji w wierze, bowiem zasadniczą rolę odgrywa tu intuicja. Nie znaczy to jednak, że go lekceważy. Zresztą w tym względzie chce iść nową, własną drogą. Podczas gdy św. Tomasz mocno nalegał, że samo przyzwolenie na akt wiary nadprzyrodzonej nie jest owocem działanego cudu lecz opiera się na

²³ Por. T a t a r k i e w i c z, jw. s. 270-274.

²⁴ M. G r a b m a n n. *Augustynismus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*. W: *Mittelalterliches Geistesleben*. T. 2. München 1936 s. 35-62.

autorytecie Boga, to Szkot uważał, iż nadprzyrodzone prawdy można przyjąć także wiarą naturalną. Rozróżnia on bowiem dwojakiego rodzaju wiarę: naturalną i nadprzyrodzoną. Ta druga jest następstwem pierwszej. *Fides acquisita* poprzedza i przygotowuje akt wiary nadprzyrodzonej, która jest jednak wlaną. Ostatecznie *fides acquisita* i *fides infusa* zlewają się w jeden akt²⁵.

Jeśli chodzi o racjonalne podstawy aktu wiary to – jak się wydaje – dotyczą one wiary naturalnej, nabytej, która nie jest jeszcze połączona z miłością; wiara bowiem włana jest udzielana razem z miłością. Z czterech argumentów, jakie stanowią podstawę racjonalną wiary naturalnej interesuje nas czwarty, który dotyczy argumentu z cudu. Wychodzi on ze słów św. Pawła o wierze powstającej ze słuchania (Rz 10, 4). Zawierzenie głoszącemu jest naturalne i nie wymaga ono jeszcze od człowieka doskonałości choćby naturalnej. Jednakże to zawierzenie może być jeszcze słabe i niepełne. Staje się ono mocniejsze i pewniejsze, gdy audytor słysząc głosiciela prawdy Bożej widzi równocześnie stający się cud, który będąc faktem boskim potwierdza jego przepowiadanie jako autentyczne. Wniosek ten jest tym bardziej zasadny, że Bóg nie może potwierdzać fałszywej nauki²⁶.

Podobnie jak inni scholastycy, zwłaszcza orientacji tomistycznej, omawiany autor poświęca wiele uwagi kwestii niemożliwości nadużycia argumentu z cudu. Pośrednio można stąd wnosić, że cud jako fakt zdziałany przez Boga może i faktycznie potwierdza boską genezę nauki głoszonej przez Kościół²⁷.

Przy rozważaniu kwestii niemożliwości nadużycia argumentu z cudu porusza jeszcze zagadnienie ewentualnych "cudów Antychrysta", które mogłyby być wykorzystane dla zwodzenia ludzi, a tym samym potwierdzałyby fałszywą naukę. Trudność tę – zgodnie ze średniowiecznym zwyczajem rozważania nie tyle stanu faktycznego i historycznego, ile hipotetycznego – rozwiązuje w następujący sposób; Chrystus jako wszystko wiedzący przewidział i tę ewentualność i dlatego ostrzegł ludzi, by nie wierzyli w nie jako znaki świadectwa Bożego, ani z ich powodu, zwłaszcza gdyby nauka przez niego głoszona była sprzeczna z objawioną. W rozumowaniu tym można dostrzec uzasadniającą współzależność cudu i nauki. By na danym odcinku uniknąć wszelkich nieporozumień i niejasności Duns Szkot odmawia również demonom możliwości czynienia cudów, które przekraczają ich moc – co przed nim było dość często przyjmowane²⁸.

²⁵ III Sent. d. 23. Por. K. Pfeiffer. *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik*. Aschaffenburg 1936 s. 15.

²⁶ III Sent. d. 23; Pfeiffer, jw. s. 15 n.

²⁷ I Sent. Prol. q. 2; III Sent. d. 23 q. 1.

²⁸ Por. tamże oraz Desiderio, jw. s. 46 n.

Cud więc według Szkota nie może potwierdzać fałszu. Dowodzi tylko prawdę. W tym sensie staje się on racją przyzwolenia i akceptacji przedkładanych prawd. Co więcej, cud należy – jego zdaniem – nie tylko do motywów wiarygodności, ale i do motywów wiary, to jednak dotyczy – o czym trzeba pamiętać – wiary naturalnej, a więc niedoskonałej. Zresztą i sam cud nie jest na tym poziomie odbierany w całym jego bogactwie treściowym, ale jakby tylko w jego wymiarze zewnętrznym, fenomenalnym, gdyż wiara naturalna nie jest jeszcze formowana przez miłość. Dopiero gdy to nastąpi, a więc gdy wiara naturalna połączy się z wiarą wlaną, wówczas zmienia się i optyka widzenia cudu i jego funkcji.

Nabiera on wówczas wymiaru chrystologicznego i zbawczego i jest widziany w ramach boskiej ekonomii zbawienia. Analizując głównie ewangelię św. Jana, zwłaszcza teksty mówiące o jedności Chrystusa z Ojcem i dziełach, które spełnia z Jego zlecenia, stwierdza, że pełnią one podwójne funkcje. Z jednej strony świadczą o boskim posłannictwie Jezusa z Nazaretu, a z drugiej objawiają w Nim Boga. Implikacje teofanijności cudu są zdecydowanie dalsze. Zgodnie bowiem z jego teologiczną metafizyką oraz poglądem, że w Bogu istnieje jeden odwieczny plan stworzenia i zbawienia, który obejmuje absolutnie cały wszechświat i wszystkie zdarzenia w nim zachodzące, i to nawet w najdrobniejszych szczegółach, cud jest wyrazem tejże ekonomii zbawienia i jej realizacją, jest przede wszystkim manifestacją miłości Bożej²⁹.

Nie może on być rozumiany jako korekta funkcjonowania natury, gdyż to sprzeciwiałoby się odwiecznemu planowi Boga. Co więcej, należąc do ekonomii Bożej ujawnia i czyni ją czytelniejszą. Właściwie jedynym i absolutnym wydarzeniem miłości Boga *ad extra* jest Chrystus. Prymat miłości Boga w Chrystusie wyraża się przede wszystkim we Wcieleniu, gdyż człowieczeństwo Chrystusa zostało przeznaczone do chwały niezależnie od grzechu Adama. Przeto chwała Chrystusa jest najwyższym dobrem boskiej ekonomii³⁰. Jej zostało wszystko podporządkowane. Cuda również. One manifestują boską chwałę Jezusa na ziemi, na nią równocześnie wskazują i do niej prowadzą. Ożywia je zawsze miłość Boga, która przejawia się we wszystkich dziełach Bożych realizujących odwieczny plan zbawczy.

²⁹ Por. *Ordinatio* I d. 17 q. 3; E. G i l s o n. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952; E. F. W i e c z o r e k. *Nauka Jana Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*. RTK 9:1962 z. 2 s. 37-59; K. M a r c i n i a k. *Jan Duns Szkot († 1308) W: Drogi zbawienia*. Poznań 1970 s. 413, 416.

³⁰ Por. M a r c i n i a k, jw. s. 414.

IV. GWIDO TERRENI

Z punktu widzenia interesującej nas problematyki najwybitniejszym przedstawicielem nurtu augustyńskiego w XIV w. był Gwido Terreni. Daje on względnie wszechstronny wykład o cudzie i jego funkcjach. Głównym problemem, którym zajmował się było: "Utrum miracula possint probare quod Christus fuit Deus"³¹.

Podobnie jak inni augustynicy tak i on sprzeciwia się przecenianiu dowodu z cudu, który w nurcie myśli Tomaszowej ukazywano jako dający najwyższą pewność i posiadający charakter naukowy. Swój sprzeciw uzasadnia częściowo podobnymi racjami (choć przytacza ich znacznie więcej), jak to czynił Durandus i inni augustynicy, a więc, że byłby on sprzeczny z zasługującym i nadprzyrodzonym charakterem wiary oraz niewiarą części Żydów i pogan wobec cudów czynionych przez Jezusa, Apostołów i ich następców. Tego faktu nie można jego zdaniem wytłumaczyć tylko brakiem dyspozycji intelektualnych czy wolitywnych; gdyby bowiem dowodzenie z cudu prowadziło do oczywistości prawd wiary, to wówczas ona usunęłaby wszelkie uprzedzenia czy zastrzeżenia wobec niej. Ponadto Apostołowie, którzy byli tak mocno związani z Chrystusem i świadkami wielu Jego cudów nie zwątpiliby w Niego w czasie męki. Z tego można wyciągnąć wniosek – stwierdza Gwido Terreni – że same cuda nie wystarczyły do wytworzenia w nich niezłomnego przekonania o Jego bóstwie³². Inną rację widzi on w przedmiocie wiary, który jest, i mimo dowodzenia apologetycznego, pozostaje zawsze niejasny. W związku z tym nie można go pogodzić z oczywistością wiarygodności, do której miałby prowadzić cud. Wreszcie, gdyby cud prowadził do oczywistości nie potrzebne byłyby inne argumenty dla uwiarygodnienia objawienia Bożego³³.

Po tych wstępnych rozważaniach omawiany autor przechodzi do spraw zasadniczych dotyczących pojęcia cudu i jego rozpoznania oraz funkcji, jakie on pełni.

Idąc za św. Augustynem przyjmuje, że cud nie musi przekraczać sił natury. Stąd bezpośrednie pochodzenie cudu od Boga nie jest – jego zdaniem – oczywiste (mówi także, że mogą istnieć byty pośrednie czyniące cuda). Nawet wskrzeszenie zmarłego nie może prowadzić do takiego wniosku, gdyż trudno jest jednoznacznie rozpoznać zdarzenie cudowne. Hipotetycznie przyjmuje, że szatan może niejako przybrać ciało zmarłego i symulować wskrzeszenie dla zwiedzenia ludzi. Dla tych samych powodów nawet zmartwychwstanie Chrystusa nie może

³¹ *Quodlibet* fol. 183 v – 185 v.

³² *Quodlibet* fol. 183 v, 2 col.; fol. 184 v, 1 col.

³³ *Quodlibet* fol. 184 v, 1 col.

stanowić oczywistego dowodu Jego boskiej misji³⁴. Stąd też cud jest nie tyle dowodem o charakterze naukowym, ile zwykłym znakiem o charakterze indukcyjnym (i to raczej negatywnym – *removens prohibens*), który należy interpretować. Prowadzi on co najwyżej do prawdopodobieństwa.

Tego wymaga także natura wiary, która jest aktem wolnym. Nie jest ona do pogodzenia z oczywistością dowodu, czy oczywistością znaku. Ten problem występował zresztą z całą ostrością u wszystkich zwolenników Augustyna. Jak zauważa Desiderio nie bardzo umieli oni pogodzić doskonale dowodzenie wiarygodności z niejasnością przedmiotu wiary i dlatego negowali pierwsze, by ocalić drugie. Stąd Terreni – podobnie jak Augustyn – cud uważa za prosty znak, który usuwa przeszkody w drodze do wiary, usposabia człowieka i w pewnym sensie skłania go do niej. Nie daje on oczywistości, bo ta wymuszałaby wiarę, a jej jedyną przyczyną jest Bóg, czy mówiąc za nim dokładniej łaska Boża i cnota wlana³⁵. Cud sam z siebie nie może prowadzić do pełnego przyzwolenia wiary i dlatego jego skuteczność – co warto zauważyć – jest pełniejsza gdy łączy się z innymi argumentami³⁶. Desiderio w tym miejscu wymienia wzniosłość i racjonalność doktryny chrześcijańskiej – to jednak, co zresztą sam wspomniany autor dostrzega w innym miejscu – Terreni łączy cud przede wszystkim z argumentem z proroctw. Za Augustynem stwierdza, że sam Chrystus często odwoływał się do mesjańskich proroctw Starego Testamentu i wskazywał na ich realizację przez siebie. Należy tu zauważyć, że stanowisko Gwidona Terreniego w tym względzie jest trochę dwuznaczne; z jednej strony stwierdza, że cuda Jezusa są także wypełnieniem proroctw i w tej perspektywie nabierają większej siły motywacyjnej, a z drugiej, że są one jakby niższe rangą od proroctw. Píše bowiem, że Chrystus odwoływał się do proroctw dla wykazania swego mesjaństwa, jakby cuda nie wystarczały. Wydaje się jednak, że druga interpretacja jest mocniej osadzona w myśli Terreniego.

Widać to choćby w tym, że grzech Żydów, którzy nie uwierzyli Chrystusowi tkwi nie w tym, że nie ulegli oczywistości Jego cudów, ale w tym, że nie dali wiary Pismu św. oraz w klasyfikacji motywów wiary jaką podaje. Otóż cuda klasyfikuje on najniżej jako argument pomocniczy dla innych racji, które prowa-

³⁴ *Quodlibet* fol. 184 v, 1 col. oraz *Desiderio*, jw. s. 60.

³⁵ "Non videtur mihi quod miraculorum operatio sit medium evidens et demonstrativum faciens scientiam, quod Christus fuit vere Deus, licet sit signum inducens ad credendum, unde vocantur signa miracula, quia inducunt ad credulitatem... Ex quo doctrina (Christi) non docet aliquid contra bonos mores et per miracula roboratur, satis debebant moveri auditores ad credendum Christo... et quod non ponerent obicem per incredulitatem sed se disposerent et sic dispositis infunderetur fides et gratia per quam traherentur ad Christum. Ista est tractus de quo dicit Jo 6" nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit eum" (Fol 183 v, 1 col. in fine et 2 col. in princ.).

³⁶ Por. *Desiderio*, jw. s. 62 n.

dzą do wiarygodności, następnie umieszcza prorocstwo względnie Pismo św. jako argument wystarczający dla zdobycia pewności lecz niedowodliwy w ścisłym sensie i wreszcie wiarę wlaną, która daje nie tylko mocne przyzwolenie, ale i pewność³⁷.

Aczkolwiek to stanowisko jest u niego wiodące, to jednak można także znaleźć teksty przemawiające za pierwszą interpretacją. Pisze on bowiem, że cud jako znak prosty, prawdopodobny i indukcyjny musi być wzmocniony przez świadectwo Pisma św. Jednakże obydwie te argumenty nawet razem wzięte nie powodują, jego zdaniem, mocnego przyłgnięcia do przedmiotu wiary, gdyż do tego konieczna jest wiara wлана.

To ostatnie stwierdzenie związane jest z tym, że według omawianego autora pełne rozpoznanie cudu związane jest z łaską Bożą i wiarą. Wiara uprzednia nie musi być jeszcze doskonała, ale jej wpływ jest konieczny, gdyż dopiero w jej świetle cud staje się wyrazisty i może pełnić funkcję motywacyjną; bez niej siła tej ostatniej jest słaba.

V. GIOVANNI BACONTHORP

Aczkolwiek początków skrajnego determinizmu racjonalistycznego aktu wiary A. Gardeil dopatrywał się u Roberta Holcota, to jednak można się go dopatrywać już u Giovanniego Baconthorpa. Jak zauważa Desiderio, w poglądach filozoficznych nie należy on do nurtu tomistycznego, ale w kwestii cudu podziela w wielu punktach stanowisko Doktora Anielskiego³⁸. Można chyba dodać, że gdy chodzi o siłę dowodową cudu zdecydowanie wzmacnia stanowisko Akwinaty, a nawet interpretuje je jednostronnie w tym sensie, że dowodowi z cudu przyznaje charakter absolutny. Jego zdaniem, Żydzi musieli uznać bóstwo Jezusa z Nazaretu, ponieważ tylko Bóg może czynić cuda, a Chrystus je czynił i to na ich oczach³⁹. Powyższe stwierdzenie, dla niego oczywiste, dodatkowo jest wzmocnione faktem, że cuda Jezusa – w odróżnieniu od cudów szatańskich, które były fikcyjne – były absolutnie prawdziwe oraz "długotrwałe" tzn., że skutki ich trwały długo w czasie, a ponadto były ukierunkowane na cel święty⁴⁰.

U Baconthorpa godna zauważenia jest teleologia cudu i to w znaczeniu religijnym, co tak mało było podkreślane przez innych scholastyków tego okresu.

³⁷ *Quodlibet* 185 v, 2 col.; Desiderio, jw. s. 64-66.

³⁸ Desiderio, jw. s. 65 n.

³⁹ Desiderio, jw. s. 70.

⁴⁰ "I miracoli di Christo sono veri miracoli, ossia non fittizi o di breve durata, ma con effetto permanente e diretti a scopo santo" (Desiderio, jw. s. 70).

Niestety i on nie rozwinął szerzej tego zagadnienia, które nie jest ponadto jednoznacznie rozumiane. Z jednej strony bowiem akcentował bardzo mocno funkcję dowodową cuda, a jednocześnie nie sprecyzował bliżej na czym polega ów jego święty cel. Chyba najwłaściwsze byłoby takie jego rozumienie, że przez cuda Bóg prowadzi do nawrócenia i zachowywania nakazów moralnych danych przez Stwórcę, które prowadzą do doskonałości. Interpretacja ta wydaje się być słuszna o tyle, że jak pisze Baconthorp zarówno szatan, jak i Antychryst, czynią czy będą czynić znaki zwodzące oparte na kłamstwie, a celem ich nie jest i nie będzie respektowanie prawa Bożego⁴¹.

Kwestią otwartą pozostaje u niego także i samo rozumienie pojęcia dowodu z cudu; czy ma on charakter czysto naukowy czy filozoficzny, czy teologiczny wreszcie? Prawdopodobnie – mimo wszystko – najbliższe intencji autora byłoby jego filozoficzno-teologiczne rozumienie, chociaż sprawa nie jest dość jednoznaczna.

Omawiając cuda ewangelijne, zwłaszcza w ewangelii Jana, wskazuje na ich niejako bezpośrednią oczywistość. One jakby wskazywały wprost i bezpośrednio na ich przyczynę, którą jest Bóg. W świetle cudownych czynów Chrystusa przy Jego równoczesnej autodeklaracji, że jest Bogiem, autor pyta retorycznie, czy można wątpić, że cuda uczynione przez Jezusa nie dają takiej oczywistości, która mogłaby zmusić człowieka do dania przyzwolenia mocnego i pewnego w akcie wiary⁴². Z tego stanowiska można wnosić, że akt wiary jest uwarunkowany tylko siłą dowodową cuda, która niejako mocą swej oczywistości go powoduje, a siła dowodowa cuda opiera się na bezpośredniej oczywistości faktu cudownego i jego transcendencji fizycznej.

Autor uwypukla także jeszcze inny moment leżący u podstaw dowodu z cudu, a mianowicie, boskie zarządzenie. Ten argument wskazuje, że cuda dziejące się tylko z przyzwolenia Bożego należą do ekonomii Bożej. To wskazywałoby także na ich teologiczny charakter. Jednakże tego aspektu cudów autor nie rozwija szerzej w tym kierunku. Rozumowanie to prowadzi go raczej do wyciągnięcia wniosku, że Antychryst nie może czynić cudów, gdyż Bóg nie da mu na to swego przyzwolenia. Stąd dowód z cudu nie może być nadużywany, a tym samym jego walor jest niemal absolutny. Dzięki temu cuda mogą przymuszać do wiary.

⁴¹ "Nullus dicens se esse Deum missus est facere miracula cum effectu perdurante, et ad legem Dei perducentia. Dico "facere miracula" propter Luciferum qui voluit esse Deum et tamen non fecit miracula, sed statim proiectus est in infernum. Dico "cum effectu perdurante" propter Antichristum qui dicet se esse et facit figmenta... Dico "prudencia ad legem Dei" quia licet diaboli et Antichristus multiplicia faciunt figmenta, tamen non ut perducant suos sectatores ad legem Decalogi... Sed notiorum est nobis quod Christus dicens se esse Deum fecit miracula convertantia populorum, quae conversio adhuc perdurat, et per miracula sua perduxit homines ad servandam legem Dei" (*Questiones* in 4 lib. sent. Prol. q. 4 a. 2).

⁴² Jw. a. 5; a. 11.

Ponadto zachowały one swoją wartość po wszystkie czasy – co zresztą przyjmują niemal wszyscy scholastycy orientacji tomistycznej – tym samym niejako intuicyjnie odpowiada na późniejszy błąd Herdera i Bautaina, którzy utrzymywali, że cuda posiadały swój walor pozytywny tylko w momencie ich zaistnienia i jedynie dla bezpośrednich świadków⁴³.

VI. KONKLUZJE

Z przeprowadzonych rozważań można wyprowadzić kilka ważnych wniosków odnośnie do problemu dowodzenia z cudu, a które mogą zmodyfikować utarte opinie w tej kwestii. Najpierw jednak trzeba stwierdzić, że przyjmowany dotąd pogląd jakoby zagadnieniem dowodzenia z cudu w średniowieczu zajmowali się przede wszystkim scholastycy orientacji perypatetyckiej i tomistycznej nie jest słuszny wobec olbrzymiej ilości zwolenników myśli augustyńskiej; każdy z nich w mniejszym czy większym stopniu nawiązywał do tej problematyki.

Tak zwana "druga szkoła augustyńska" nie była szkołą jednolitą i krzyżowały się w niej różne kierunki, co widać także w podejściu do problematyki uzasadniania z cudu. Niektóre nawiązywały wyraźnie do poglądów św. Augustyna (Henryk z Gandawy, Gwido Terreni), inne próbowały dawać oryginalne własne rozwiązania (Jan Duns Szkot) lub też godzić augustynizm z tomizmem (Giovanni Baconthorp, pewne elementy takiego podejścia można dostrzec i u Dunsza Szkota). Cechą charakterystyczną przedstawicieli tej szkoły była dążność do twórczego rozwijania myśli Augustynowej przy równoczesnym uwzględnianiu osiągnięć różnych szkół i systemów filozoficznych czy teologicznych. Dzięki temu w problematyce cudu doszło do większej precyzacji pojęcia cudu (w niniejszym artykule nie poświęcono temu większej uwagi) oraz twórczego rozwinięcia zagadnienia funkcji motywacyjnej.

Mimo uwzględniania w pewnym stopniu dorobku myśli Tomaszowej w kwestii cudu, średniowieczni przedstawiciele augustynizmu czy neoaugustynizmu pozostawali jednak w zasadniczej opozycji wobec filozoficznego podchodzenia do cudu i jego funkcji motywacyjnej. Z wyjątkiem Giovanniego Baconthorpa niemal wszyscy sprzeciwiali się zdecydowanie absolutyzacji dowodzenia z cudu, na mocy której wiara miała być prostym następstwem, niejako wnioskiem sylogistycznym stwierdzonego faktu cudownego, broniąc tym samym wolności decyzji wiary i jej zasługującego charakteru. Funkcję motywacyjną cudu widzieli raczej jako apel, wezwanie – ale umotywowane przezeń zarazem – do wiary. Cud jest widziany

⁴³ Por. M. R u s e c k i. *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice 1988 s. 67.

przez nich jako znak zapraszający, nakłaniający, ale nie wymuszający wiary. Wprawdzie św. Tomasz przyznawał taką siłę dowodową cudowi w odniesieniu tylko do wiary i wiarygodności naturalnej, co często pomijali jego komentatorzy, to jednak trzeba powiedzieć z dzisiejszego punktu widzenia, że zarówno Tomaszowe rozróżnienie funkcji motywacyjnej cudu w stosunku do tzw. wiary naturalnej w prawdy objawione i nadprzyrodzonej, jak i przejęte przez Dunsza Szkota, było rozróżnieniem sztucznym i nie odpowiadającym genezie wiary konkretnego człowieka. W świetle tego, co dotąd już powiedziano, może stać się jasne, dlaczego użyto w tytule niniejszego opracowania wyrażenia "problem dowodzenia".

Dla funkcji motywacyjnej cudu ważne są tutaj momenty dość wyraźnie dostrzegane w omawianej szkole. Pierwszym jest łączenie argumentu z cudu i jego siły z innymi argumentami wiarygodności, a zwłaszcza z biblijnym, choć nie tylko. Drugi stanowi fakt wiązania motywacyjnej funkcji cudu z Chrystusem jako ostateczną racją i podstawą wiary. Trzecim wreszcie jest widzenie cudu w jego funkcji motywacyjnej w ramach ekonomii zbawienia. Z tej też racji omawiani w tym miejscu tylko przykładowo autorzy widzą cud w funkcji objawiania ekonomii zbawczej, jej realizacji oraz zaświadczenia o jej realności.

Aby właściwie docenić i ocenić wkład omawianej szkoły do problematyki funkcji motywacyjnej cudu należałoby jeszcze przeanalizować jej rozwój do czasów obecnych. Ponieważ przekracza to ramy niniejszej rozprawy, niech mi będzie wolno w sposób uproszczony stwierdzić, że do podobnych wniosków po wielu wiekach mozolnych poszukiwań dochodziła teologiczna refleksja wieku XX, a właściwie jego drugiej połowy.

Ze względu na bogactwo przemyśleń autorów "drugiej szkoły augustyńskiej" oraz w znacznym stopniu pionierskość ich myśli odnośnie do problematyki cudu i jego funkcji motywacyjnej powyższe opracowanie może być uważane jedynie za sygnałne i postulujące monograficzne opracowanie powyższego tematu. Mogłoby ono wypełnić znaczną lukę w znajomości tego okresu odnośnie do problematyki dowodzenia z cudu oraz właściwie ocenić nowość współczesnych opracowań w tym względzie nawiązujących do myśli biblijnej i patrystycznej, a pomijającej okres przejściowy, w którym dokonało się tak wiele.

THE PROBLEM OF THE PROOF
BY WAY OF A MIRACLE IN THE SECOND AUGUSTINIAN SCHOOL

S u m m a r y

In the theological-fundamental literature the opinion that in the Middle Ages there was known only the Thomistic conception of a miracle and proving by way of it, has long been advocated. As it has been proved in the present treatise such a view is false. This conception gained greater applause since the end of the 15th century. In the 12th, 13th and 14th centuries there were decisively more advocates of St Augustine's thought which thought was creatively developed by many authors (Anselm, Richard of St Victor, Hugo of St Victor, Alexander Hales, William of Auvergne, William of Auxerre, Bonaventura). The Augustinianism of the Middle Ages, using peripathetic and other philosophies to a greater extent, had many types: Bonaventurianism, neo-Platonic, nominalistic, rationalistic, realistic, and traditional which had repercussions in the understanding of a miracle and its motivative function in authors whose standpoints have been discussed here: Henry of Gent († 1293), John Duns Scotus († 1308), Gvidon Terreni († 1342) and Giovanni Baconthorp († 1348).

The standpoints of those authors show some common characteristics: opposition to an apodictic understanding of proving by way of a miracle, the defence of freedom and rewards of faith (Baconthorp slightly differed in this point), joining the argument by way of a miracle with the person of Jesus who is a main basis of faith and other arguments; considering the motivative function of a miracle in the history-salvatory perspective, paying greater attention to the theological understanding of the function of a miracle, creative and original development of the thought of the bishop of Hippon. A lot of this kind of justifying by way of a miracle would be disclosed by fundamental theology in our age.

Translated by Jan Klos