

UNIwersytet Karola w Pradze

Wydział Teologii katolickiej

Katedra fundamentalnej i dogmatycznej teologii

Piotr Adamczyk

PROBLEMATYKA CUDU W RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Praca Magisterska

Promotor dr Bogdan Pelc

PRAGA 2007

Chciałbym podziękować promotorowi dr Bogdanowi Pelcowi za pomoc i cenne rady przy pisaniu pracy.

Ogłaszam:

Ogłaszam, że tą magisterską pracę napisałem sam, a wszystkie źródła, z których korzystałem, zawarte są w bibliografii.

W Pradze dnia 16.04.2007r.

Spis treści

Wstęp	2
1. Definicja cudu.....	3
1.1 Pojęcie cudu u św. Augustyna	3
1.2 Pojęcie cudu u św. Tomasza.....	10
1.3 Współczesna definicja cudu.....	14
2. Problematyka i egzystencja cudu w tradycji Judeo – Chrześcijańskiej	18
2.1 Funkcja cudu w Starym Testamencie.	18
2.2 Funkcja cudu w Nowym Testamencie.....	21
3. Występowanie zjawisk cudownych w religiach etnicznych	25
3.1 Zagadnienie cudu w religii greckiej.....	25
3.2 Zjawiska cudowne u królów, szamanów, joginów.....	29
3.2.1 „Cuda królów”	29
3.2.2 „Cuda szamanów”	37
3.3.3 „Cuda joginów”	43
3.3 Cuda magiczno – mityczne	46
3.3.2 „Cuda magiczne”	46
3.3.3 „Cuda” mityczne	52
4. Zagadnienie występowania cudu w buddyzmie.....	56
4.1 Zjawisko buddyzmu – czy buddyzm jest religią.....	56
4.2 Walor ksiąg buddyjskich	67
4.3 Problematyka Taumaturgicznej Świadomości Buddy – Budda sam	69
4.4. Egzystencja cudów w buddyzmie	71
5. Problematyka cudu w Islamie	76
5.1 Zjawisko Islamu i proroka Mahometa	76
5.2 Stosunek Mahometa do pojęcia cudu i jego funkcji.....	82
5.3 Islam o cudzie	88
Zakończenie	96
Wykaz skrótów	99
Bibliografia	100
ABSTRAKT	102

WSTĘP

Cud powinniśmy rozumieć jako znak Bożego działania, który należy do podstawowych pojęć nie tylko w chrześcijaństwie. Historia religii potwierdza, że we wszystkich religiach, które były badane, istnieją znaki Boga, które można by uznać za cuda. Najczęściej kryje się pod nim fakt oczekiwania na nadzwyczajną ingerencję Boga w zagrożeniach i trudnych sytuacjach, w jakich znajduje się człowiek lub społeczeństwo. Ponieważ nadzwyczajnego i szybkiego skutku nie można oczekiwać od normalnie działających sił natury. Ludzie ufają, że może go spowodować Bóg jako stwórca i panujący nad całym stworzonym porządkiem. W wielu religiach istnieje przekonanie, że Bóg może czynić cuda osobiście lub przez wybranych ludzi.

Temat ten zainteresował mnie, ponieważ w dzisiejszym świecie każdy człowiek wierzący w sytuacji zagrożenia oczekuje pomocy od Boga. Dlatego postawiłem sobie pytanie „czy cuda dzieją się tylko w religii chrześcijańskiej?”. Problematyka ta wydała mi się fascynująca jeszcze z jednego względu. Współcześni młodzi ludzie interesują się religiami pozachrześcijańskimi i wszelkiego rodzaju zjawiskami nadzwyczajnymi i paranormalnymi. W pierwszym i drugim rozdziale przedstawiony został cud w religii chrześcijańskiej, ukazane jest pojęcie cudu u św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Przedstawiono również cud w Starym i Nowym Testamencie. W rozdziale trzecim omówiono niezwykle zjawiska uchodzące za cudowne w religiach etnicznych, będą przedstawiane niezwykle fenomeny uchodzące za cudowne, które występują zarówno w religiach plemiennych jak i narodowych. Chodzić tu będzie o niezwykle dokonania królów, szamanów, joginów, magów dziejących się w „praczasach”. Rozdział czwarty i piąty poświęcone będą problemowi cudów w religiach uniwersalnych, a za takie obok chrześcijaństwa w opinii religioznawców uznawane są buddyzm i islam. Te religie uniwersalne zasługują na odrębne omówienie ze względu na ich znaczenia w dziejach religii w ogóle.

1. Definicja cudu

Augustyn twierdził, że cud prowadzi nie tylko do wiary, ale winien doprowadzić także do kultu i uwielbienia Boga. Ta funkcja cudu zdaje się być niejako syntezą jego myśli w zakresie funkcji cudu w ogóle, gdyż implicytnie zawiera je w sobie. W świetle tych rozważań można ustalić kilka wniosków, należy przede wszystkim stwierdzić, że cud wg Augustyna nie jest faktem, który powstaje w wyniku naturalnych procesów rozwojowych 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 wyróżnia 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 to budzą większe zainteresowanie i prowadzą do Boga¹. Pod względem ontologicznym cud pierwszy jest zdecydowanie większy, natomiast pod względem psychologicznym drugie przewyższają cud pierwszego rodzaju. Nie oznacza to, by Augustyn nie doceniał albo lekcewał cudów fizycznych. Zawsze bronił historyczności i waloru dowodowego cudów biblijnych oraz 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 prebatoryjnego około roku 400 zmienił radykalnie swój pogląd².

Z analizy myśli Augustyna widać wyraźnie, że akcentował on nie tyle stroną fizyczną cudu – ta stanowiła jedynie punkt wyjścia, rodzaj pewnego zaproszenia – ile teologiczne znaczenie z nim związane.

1.1 Pojęcie cudu u św. Augustyna

Wielkim teologiem starożytności chrześcijańskiej, który zainteresował się problemem cudu był św. Augustyn. Jego myśli dotyczące cudu są porzucane w różnych dziełach i wypowiedzane w kontekście rozważanej w danym momencie kwestii, tworzą w istocie pewną koncepcję, która jest w zasadzie zwarta, spójna i konsekwentna³. Da się zauważyć, że

¹ Por. RUSECKI Marian: Cud w Chrześcijaństwie, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996, 60.

² Por. tamże, 62.

³ Por. tamże, 41.

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 przekazał w sposób wyraźny lub niewyraźny. 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 motką także opinie, że Augustyn zawęził i zminimalizował funkcje motywacyjne cudu i w ogóle jego rolę w chrześcijaństwie. 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 postawę⁴.

Na tle jego twórczości i wielu interpretacji niekiedy przeciwstawnych, a nawet sprzecznych, nasuwają się i inne pytania wymagające jednoznacznych odpowiedzi. Do nich należą przede wszystkim, czy cud w rozumieniu Augustyna jest faktem naturalnym (jak chce tego większość jego komentatorów) czy nadprzyrodzonym.

Augustyn eksponował w cudzie również kategorie znacznie niedostatecznie dostrzeganą w literaturze przedmiotu, w której zwłaszcza w czasach nowożytnych, główną myśl koncentruje się na Augustynowej filozofii cudu⁵. 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. Zwolennicy poglądu, że Augustyn minimalizował a nawet deprecjonował funkcję motywacyjną cudu i jego znaczenie dla chrześcijaństwa, powołują się na jego wcześniejsze utwory „De Vera religione” (387 – 391), „De utilitate credendi” (391 – 392).

Trzeba stwierdzić, że do chwili przyjęcia święceń kapłańskich, pogląd Augustyna na temat cudu był bardzo specyficzny, twierdził on, że jedynie w Kościele pierwotnym cuda były konieczne. One uwarunkowały wówczas szybki rozwój wiary w Chrystusa. Augustyn w tym stadium swego życia uważał, że Bóg w sposób pedagogiczny, zgodnie ze swoim zbawczym planem prowadził ludzi poprzez cuda widzialne do niewidzialnej rzeczywistości boskiej. Przyczyniły się one do powstawania wiary i jej dynamicznego rozwoju w wymiarze

⁴ Por. DRĄCZKOWSKI Franciszek: *Patrologia*, Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplinskiej „Bernardinum”, 1998, 358–360.

⁵ Por. tamże, 365.

indywidualnym i społecznym⁶. Stąd jak twierdził na początku chrześcijaństwa było ich wiele, można z tego wywnioskować, choćby w pośredni sposób, że Augustyn widział w cudzie wielki argument wiarygodności głoszonej przez Kościół pierwotny nauki jak i uwierzytelnienia wiary w boskie i zbawcze posłannictwo Jezusa Chrystusa⁷.

Natomiast za jego czasów jak na początku uważał 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 było. Nawet gdyby działy się często jak sądził stawałyby się faktami banalnymi, jak inne zjawiska naturalne i nie wzbudzałyby większego zainteresowania człowieka⁸.

Augustyn w tym czasie swojego życia, opowiedział się za drugorzędną rolę cudu w religii chrześcijańskiej. Uważał nawet, że chrześcijanin jest mocniejszy w wierze im mniej potrzebuje cudów jako podstawy swojej wiary⁹. Musimy tu zaznaczyć, że tak prezentowany pogląd Augustyna był w znacznym stopniu uwarunkowany sceptycyzmem epoki dotyczącym cudów fizycznych. Równocześnie chciał zwrócić uwagę na totalny cud natury co eksponował w całej swojej twórczości. Niemniej bronił także autentyczności cudów ewangelijnych przeciw zarzutom pogańskim oraz występował przeciw tym, którzy przeczyli możliwości cudu¹⁰. Jego zdanie na temat cudów zmieniło się na początku V wieku gdy odnaleziono groby św. Stefana, św. Piotra i gdy na ich grobach oraz wielu innych męczenników stwierdził dokonywanie się wielu cudów, na groby męczenników odsyłał nawet chorych. W swoim dziele „De civitate Dei” pisze „także i teraz bowiem dzieją się cuda w imię Chrystusowe, cuda dokonywane czy to przez sakramenta Jego czy przez modlitwę, czy przez relikwie świętych Jego [...]”¹¹, choć te nie mają takiego rozgłosu jak cuda opisane w Piśmie Świętym.

Cuda dokonujące się w Kościele były mało znane i szybko uległy zapomnieniu, a ludzie chętnie słuchali opowiadań o nich co powodowało w nich wzrost wiary i zapału religijnego, polecił Augustyn by spisywać je w specjalnych „Libri miraculorum”, a wszystkie

⁶ Por. tamże, 368.

⁷ „Quamvis itaque multa Dominus visibilia miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusquam primordiis tecetescentibus grimirere germineret, et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret, tamen illud quod promissum speramus invisibiliter voluit expectari ut justus ex fide viveret”, Cyt z RUSECKI, Cud w Chrześcijaństwie, 43.

⁸ Por. HŁADKOWSKI Władysław: Zarys apologetyki, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1978, 167.

⁹ Por. KOPEĆ Edward: Problematyka rozpoznania cudu, in: RTK 13 (1966) z. 2, 5–9.

¹⁰ Por. tamże, 48.

¹¹ Por. tamże, 50.

znaki mocy Bożej podobne do dawniejszych winny one być czytane w czasie sprawowania liturgii.

Pod wpływem ewolucji jaka przeszedł w poglądach na istnienie i potrzebę cudów w Kościele, przyznał im znaczną wartość motywacyjną wiarygodności chrześcijaństwa¹².

Święty Augustyn wyróżniał w naturze dwa podstawowe rodzaje fenomenów: zjawiska naturalne i nadzwyczajne, czyli wg niego Bóg działa w naturze w dwojaki sposób przez ustawiczne immanentne prawidłowości natury i nieregularne bezpośrednie wkraczania w naturę¹³.

Prawidłowości natury są powszechne i codzienne np. następstwo nocy, dni, rytm roku nie wzbudzają u przeciętnego człowieka zdziwienia i głębszej refleksji co dodatkowo uwarunkowane jest zwykle małą wrażliwością duchową. Jednak jak twierdzi biskup Hippony, wśród zjawisk naturalnych mają miejsce wydarzenia rzadkie i zadziwiające, np. zaćmienie słońca lub księżyca, pojawienie się komet i nocnych 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 lepiej¹⁴.

Augustyn w sposób jednoznaczny utrzymuje, że cokolwiek dzieje się z woli Boga, nie może działać przeciw naturze, a wolą Boga je podtrzymywać w istnienie wszystko co stworzył. Cud jest przeciwny jedynie naszemu doświadczeniu natury a więc naszemu poznaniu jej¹⁵.

Nie ludzkie zatem pojęcie możliwości i niemożliwości usprawiedliwiają rację cudu, ale Augustyn dał argument teologiczny – Boża wszechwiedza i mądrość. Ograniczony rozum ludzki nie może Bogu wyznaczać granic Jego działania tym bardziej natura przez niego stworzona¹⁶.

Według Św. Augustyna cuda należą do porządku religijnego i teologicznego. Augustyn do problemu cudu podchodził historycznie. Również to należy nie tylko w tym sensie, że zaistnienie cudu co do czasu i miejsca dokonuje się wg niezmiennego Bożego planu zbawienia, który jest od wieków zawarty w Bogu i jako taki jest on już w nim

¹² Por. RUSECKI: Cud w Chrześcijaństwie, 44.

¹³ Por. tamże, 46.

¹⁴ Por. STRASZEWSKI Marek: Filozofia Augustyna na tle epoki, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1965, 147.

¹⁵ Por. RUSECKI: Cud w Chrześcijaństwie, 49.

¹⁶ Por. tamże, 49.

zrealizowany¹⁷, ale i w tym znaczeniu iż przez cuda Bóg realizuje swój zbawczy plan w historii. Na przykładzie cudów starego przymierza Augustyn pokazuje, 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 unicestwić. Augustyn wykazał również, że Bóg przez swoje zbawcze obietnice przygotował Naród Wybrany na przyjście swojego Syna 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 Pisma¹⁸.

Augustyn także centralne wydarzenie zbawcze, jakim jest fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przepowiadany przez apostołów, usprawiedliwił cudami przez nich dokonanymi, że za pośrednictwem tak mało znaczących świadków [apostołów] boskość przemówiła do przekonywania świata w sposób bardziej zadziwiający. Bo środki przekonywania o tym [zmartwychwstaniu] co Oni głosili zawierały się nie w słowach, ale w dokonywanych przez nich cudach. Wymienia Augustyn listę cudów z Dziejów Apostolskich, które czynili Apostołowie dla uwiarygodnienia przepowiadania przez siebie nauki o zmartwychwstaniu¹⁹.

Biskup Hippony podkreślał więc, że cuda odgrywają ważną rolę w historii zbawienia, z jednej strony są wyrazem Bożego planu zbawienia i jego realizacją, a z drugiej ciężkim argumentem uwiarygodnienia tejże historii, zwłaszcza jej centralnych wydarzeń zbawczych, w powiązaniu z którymi zawsze występują i w świetle których same nabierają właściwego teologicznego znaczenia. Augustyn cud uważał także za tajemnicę, przede wszystkim dlatego, że 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. Augustyn uważał cuda za bezpośrednie dzieła samego Boga. On jest ich autorem, natura przez niego stworzona ma pewną autonomię. Jest jednak od Boga zależna i to on sprawuje nad nią opatrnościowe rządy. Cuda wg Augustyna mają znaczenie i pełnią ważną rolę w historii zbawienia²⁰.

¹⁷Por. BARTNIK Czesław: Myśl historiologiczna, in: Encyklopedia Katolicka 1, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1973, 1107–1109.

¹⁸Por. DRACZKOWSKI: Patrologia, 364.

¹⁹Por. ŁUKASZYK: Cud, in: Encyklopedia Katolicka 3, 642.

²⁰Por. tamże, 53.

Augustyn podkreślał również znaczeniowy element cudów. Wskazywał on jednocześnie, że cuda poprzez niezwykłą i niecodzienną sferę empiryczną prowadzą do poznania boskiej rzeczywistości niewidzialnej. Zauważyć można, że u Augustyna kategoria – bo tylko o takiej można u niego mówić - stanowi integralną część cudu, w której niezwykły fakt empiryczny nie byłby w ogóle cudem. Augustyn rozumiał cud w kategoriach znaku, aczkolwiek formalnie rzadko używał tego pojęcia za określenie cudu. Niemniej elementy znaku, a więc materialny, którym jest zadziwiający fenomen niezwykły oraz treściowy, będący jego znaczeniem, występują u Augustyna bardzo wyraźnie. Występuje kategoria znaczeniowa cudu, to ona u biskupa Hippony specyfikowała cud, a nie jego niezwykłość fizyczna. 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 wyrażony właśnie w znaczeniu komunikatywnym nam przez Boga lub jego wysłanników²¹.

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, trąd, głuchota, oznaczają grzech, uwolnienie od nich łaskę Bożą, o którą należy usilnie zabiegać. Poprzez cuda Bóg wysłuchuje też ludzkość, gdyż niekiedy nagradza uczciwe życie już tu na ziemi lub do niego wzywa niekiedy ukrywa przed nią tajemnice swej woli by ujawnić ją w stosownym czasie niegdy zaś karze.

Aspekt psychologiczno – moralny cudów jest widoczny dość wyraźnie w kazaniach Augustyna, w których mówił także o wyższości cudów moralnych i wewnętrznych nad fizycznymi. Wskazywał, że cud nie powinien prowadzić do pychy, co często dostrzegał u heretyków zwłaszcza donatystów. Prawdziwy cud raczej powinien rodzić pokorę i miłość do zjednoczenia z Bogiem, co jest ostatecznym celem cudu²².

Augustyn widział również dwustronną zależność nauki od cudu i cudu od nauki²³. Z jednej strony cuda weryfikują naukę, a z drugiej ona weryfikuje cuda. Chodzi o to, że orędzie cudu winno być z nauką objawioną, gdyby było ono jej przeciwne, wówczas choćby cuda były

²¹ Por. RUSECKI Marian: *Funkcje Cudu*, Sandomierz – Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 1997, 92–93.

²² Por. KWIATKOWSKI Władysław: *Apologetyka totalna*, t.2, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1961, 509–515.

²³ Por. RUSECKI: *Funkcje Cudu*, 55.

nie wiadomo jak niezwykle, należy je odrzucić jako fałszywe i czyniona przez demona lub Antykrysta.

Bez związku z prawdziwą nauką, jak twierdził Augustyn pozostają cuda pogańskie i dlatego są one tylko „dziwami”, sztuczkami magicznymi, niezwykłościami, widowiskami. Tego nie można przypisać cudom chrześcijańskim, gdyż są związane z nauką Bożą jak twierdził Biskup Hippony, a nauka ta jest spisana w najprawdziwszej księdze czyli Piśmie Świętym²⁴.

U św. Augustyna można znaleźć jeszcze głębsze uzasadnienie związku cudu z nauką objawioną, a mianowicie ściśle dogmatyczna. Według niego każde wypowiedziane słowo Boga staje się czynem, a każdy jego czyn jest słowem przemawiającym do nas.

Cud wg Augustyna jest ciałem słowa, a słowo jest duszą cudu. 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 się utożsamiają pod pewnym względem²⁵.

Cud wg Augustyna pełni również funkcję uzasadniającą bóstwo Jezusa z Nazaretu. Zagadnienie to wiąże się ściśle z kwestią objawienia, gdyż Jezus jest pełnią objawienia. Augustyn stwierdził lapidarnie, że cuda dowiodły, iż Jezus jest Bogiem²⁶.

Równocześnie dowodową siłę cudu w tej kwestii widział on w połączeniu tego argumentu z argumentem biblijnym. Mianowicie proroctwa jako najgodniejsze wiary obietnice Boże poprzedziły jego przyjście. Patriarchowie uwierzyli w nie jako mające się na Nim spełnić. Obietnice te jako zrealizowane stanowią dla nas ważny motyw wiary w bóstwo Chrystusa, zostały potwierdzone licznymi Jego cudami²⁷.

Funkcję motywacyjną cud może spełnić dopiero wówczas, gdy uchwyci się jego sens, a nie gdy dostrzeże się tylko fenomen niezwykle. Na teologiczne znaczenie cudu i jego walor

²⁴ Por. tamże, 56.

²⁵ Por. RUSECKI Marian: Wiercie moim dziełom - Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku, Katowice: Wydawnictwo Diecezjalne w Katowicach, 1988, 19.

²⁶ Por. De civ. Dei, 10, 18. De util. cred. 16, 34: Augustyn precyzuje to rozumienie, określając cud jako więź człowieka z wszechmocnym Bogiem .Cyt. z ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1993, 253.

²⁷ Por. RUSECKI Marian: Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła, in: RTK 26 (1979), z.2, 29–40.

wskazuje przede wszystkim słowo Boże, które jest z nim ściśle związane. Cud w wymiarze empirycznym jest jakby ciałem, a słowo Boże jego duszą. Augustyn cud rozpatrywał zazwyczaj w perspektywie objawienia Bożego, którego on stanowi część i zarazem motyw, 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 zmartwychwstaniem²⁸.

Tak ujmowana przez Augustyna funkcja motywacyjna cudu 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 jej znacznym zubożeniem²⁹.

Ten rys psychologiczno – społeczny cudu stoi jednak w funkcji religijnej, ponieważ ma budzić zainteresowanie sprawami religijnymi³⁰.

1.2 Pojęcie cudu u św. Tomasza

W powszechnej niemal opinii św. Tomasz uchodzi za klasycznego twórcę filozoficzno – obiektywnej koncepcji cudu i absolutyzacji jego funkcji motywacyjnej. Pogląd ten jest uznawany powszechnie. Niemal wszyscy autorzy zajmujący się problematyką cudu nawiązują do poglądów św. Augustyna i Tomasza, jako do twórców klasycznych koncepcji cudu z tym, że więcej miejsca poświęca się poglądom Tomasza.

Święty Tomasz był myślicielem oryginalnym i twórczym, a nade wszystko konsekwentnym. Przyjąwszy określone założenia, potrafił rozwijać na ich podstawie spójny system. Jego wkład w tej kwestii jest niekwestjonowalny. Na jego dziedzictwie myślowym będzie się opierać i z niego korzystać przez całe wieki teologia, a zwłaszcza apologetyka katolicka.

Wspomniano już, że Tomasz, tworząc syntezę na bazie dotychczasowego dorobku, w którym z jednej strony albo nie odróżniano wyraźnie zjawisk cudownych od naturalnych, a niekiedy podchodzono do nich mało krytycznie albo interpretowano je panteistycznie, z

²⁸ Por. RUSECKI: Cud w Chrześcijaństwie, 63.

²⁹ Por. BARTNIK: Myśl historiologiczna, 1107–1109.

³⁰ Por. RUSECKI: Cud w Chrześcijaństwie, 64.

drugiej zaś zaczęto pojmować cud w kategoriach filozoficznych – podkreślał mocno jego transcendencję fizykalną i na niej oparł walor dowodowy cudu, bowiem wszystkie te tendencje w podchodzeniu do cudu wywarły na jego poglądach swoje piętno. Według niego problematyka motywacyjna cudu – tak jak on ją ujmuje – pozwala wyraźniej uchwycić jego rolę w akcie wiary, a zwłaszcza w genezie aktu wiary oraz inne funkcje jakie pełni³¹.

U Doktora Anielskiego występuje kilka określeń cudu, które w zasadzie dadzą się sprowadzić do następującego, przytaczanego w tradycji teologicznej jako najbardziej charakterystyczne, a nawet jako Tomaszowa definicja cudu. Cud więc według niego to fakt, który przekracza siły całej natury stworzonej i którego sprawcą jest Bóg.³² Cud jest faktem empirycznym wyróżniającym się spośród innych zjawisk poprzez swoją niezwykłość, chociaż Akwinata nie akcentuje tego momentu w aspekcie wywoływania zdziwienia u świadków, co mocno podkreślał św. Augustyn. Ten rys empiryczności pozwala człowiekowi łatwo dostrzec ów fakt, gdyż z jednej strony wykracza poza normalny bieg rzeczy, a z drugiej podpada pod zmysły i może być przedmiotem bezpośredniego zmysłowego poznania³³.

Cud odznacza się także cechą transcendentności. Znaczy to, że nie mógł on zaistnieć jako wynik działania sił natury, bowiem przekracza całkowicie nie tylko poszczególne siły przyrody, ale także zdolności i możliwości całego porządku natury.

Porządek natury św. Tomasz ujmuje dwójako: przyrodniczo i filozoficznie. W znaczeniu przyrodniczym jest on tworzony na podstawie obserwacji i doświadczenia istniejących w przyrodzie prawidłowości, których wyniki dają empiryczną podstawę do sformułowania praw przyrodniczych funkcjonujących w naturze. Ich poznana suma tworzy przyrodniczy obraz pojęcia natury. W znaczeniu filozoficznym natura oznacza przynależność bytowi, czy wszystkim bytom, takich koniecznościowych właściwości, czyli związanych z jego istotą i z niej wynikających, które określają możliwość jego działania i powodowania określonych skutków, nie przewyższających jednak jego możliwości. Chodzi tu oczywiście o byty stworzone, czy inaczej mówiąc – byty przygodne, a więc świat bytów nieożywionych i ożywionych, a wśród nich o rośliny, zwierzęta i człowieka oraz istoty duchowe (anioł, szatan).

³¹ Por. KULISZ Józef: Wprowadzenie do teologii fundamentalnej, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1995, 29.

³² „Miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem totius naturae” (I q.110 a. 4). Powyższe określenie cudu jest powszechnie przytaczane w literaturze, należy jednak zwrócić uwagę, że u Akwinaty występują również inne definicje cudu, które nie są ani sprzeczne z powyższą, ani też zasadniczo od niej nie odbiegają, ale ich akcent jest nieco inny. Cyt. z RUSECKI Marian: Cud w myśli Chrześcijańskiej, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991, 128.

To, co więc przysługuje jakiemuś bytowi – czy wszystkim bytom stworzonym – z właściwej mu natury, i to w sposób niezmienny, jest w nim z konieczności podstawą i zasadą zarówno jego właściwości, jak i działania, czyli powodowania takich a nie innych skutków, które są związane z jego określoną istotą, jako bytu przygodnego, i jego możliwościami. Dotyczy to tak każdego poszczególnego bytu przygodnego, jak i całej rzeczywistości stworzonej³⁴.

To filozoficzne czy metafizyczne rozumienie porządku natury stworzonej i praw w nim funkcjonujących jest wiodące u Doktora Anielskiego, co nie wyklucza, przynajmniej po części, że może być ono formułowane także na podstawie empirycznego poznawania przyrody. Jednakże trzeba zaznaczyć, że są to różne płaszczyzny w podejściu do natury, o jakiej jest mowa.

Przeprowadzone rozważania zastosowane do pojęcia cudu skłoniły go do wyciągnięcia wniosku, że cud jako taki nie może być zdziałany przyczynami naturalnymi, a zatem że jego przyczyna musi mieć charakter transcendentny w stosunku do doświadczonej zmysłowo i rozumowo ujętej przez człowieka istniejącej rzeczywistości. Jeśli więc bezpośrednia przyczyna zaistniałego zjawiska cudownego (cudu) nie tkwi i nie może tkwić w obrębie świata empirycznego, czyli w przyczynie naturalnej, to przyczyna tego zjawiska cudownego musi transcendować cały porządek natury, czyli nie może ona wchodzić w zakres porządku naturalnego czy stanowić jego istotnej części³⁵. W świetle tego Tomasz stwierdza, że jego sprawcą bezpośrednim jest Bóg.

Stwierdzenie to według Akwinaty nie wyklucza istnienia przyczyn instrumentalnych, którymi Bóg może się posłużyć dla zdziałania cudu, wykorzystując w tym celu działanie w przyrodzie (naturze) sił fizycznych, biologicznych, psychicznych czy duchowych, gdyż przyczyna instrumentalna jest tylko narzędziem działania przyczyny głównej i bezpośredniej, czyli sprawczej³⁶.

Na podstawie tych dystynkcji – idąc w kwestii rozróżniania przyczyn i ich funkcjonowania za Arystotelesem, chociaż zakres ich działania nieco zmodyfikował, uwzględniając przy tym różne ich interpretacje, zwłaszcza dokonane przez filozofów

³³Por. TATARKIEWICZ Władysław: Historia Filozofii, t.1, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1970, 197.

³⁴Por. BARTNIK Czesław: Znaczenie tomizmu na tle kryzysu umysłowego w Europie XII i XIII wieku, in: RTK 31 (1984), z. 2, 59–61.

³⁵Por. LEGOWICZ Jan: Zarys historii filozofii, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1980, 155.

³⁶Por. tamże, 158. Ten wątek myślowy przewija się przy wszystkich rozważaniach św. Tomasza na temat cudu.

arabskich i swoich bezpośrednich poprzedników – wyróżnił trzy rodzaje cudów, które przewyższają cały porządek i prawa natury.

Pierwszy rodzaj cudów to cuda *supra naturam*, które przewyższają w sposób absolutny porządek natury całą swoją treścią i natura jako taka nie mogłaby nigdy ich zdziałać, np. Uwielbienia ciała Chrystusa czy człowieka, czyli wyniesienie do chwały boskiej; by dwa ciała (przedmioty) były jednocześnie w jednym i tym samym miejscu; czy też przemiana wody w wino.

Drugi rodzaj cudu to cud *contra naturam*, który przewyższa porządek natury stworzonej ze względu na podmiot, w którym się dokonuje, a nie ze względu na to, co się dokonuje, np. wskreszenie umarłych, przywrócenie wzroku niewidomemu. Natura bowiem może obdarzać życiem, ale nie może przywrócić go zmarłemu, podobnie jak według mechanizmów życia wyposaża określone istoty w wzrok, ale nie może go przywrócić niewidomemu.

Natomiast trzeci rodzaj cudów to cuda *praeter naturam*, które przekraczają porządek natury ze względu na sposób, w jaki one zaistniały, np. Gdy ktoś mocą Bożą zostaje nagle uzdrowiony, chociaż i natura czy też leczenie mogłoby doprowadzić do powrotu zdrowia. Ten trzeci rodzaj cudów Tomasz zalicza do najniższego rzędu³⁷.

Powyższe ustalenia co do istoty cudu znalazły swoje odbicie w zakresie rozumowania funkcji motywacyjnej i innych, jakie pełni, a które zostały zapomniane przez komentatorów i kontynuatorów tomistycznej koncepcji cudu i jego funkcji, ponieważ wśród funkcji cudu na czoło wysuwa się funkcja motywacyjna.

U Tomasza można znaleźć wiele tekstów świadczących o tym, że cuda, jako znaki najbardziej oczywiste nadnaturny, są argumentami czy wręcz dowodami zmuszającymi do przyłgnięcia i bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary. To wymuszenie wiary zarówno u ludzi, jak i demonów, jest efektem oczywistości siły dowodowej cudu³⁸. Należy wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi tu o wiarę nadprzyrodzoną, gdyż takie stanowisko byłoby sprzeczne

³⁷Por. KOPEĆ Edward: Waler motywacyjny cudów, in: RTK 19 (1972), z.2, 99–102.

³⁸ „(...) argumenta quae cogunt ad fidem sunt miracula”. „Daemones non voluntate assentiunt hic quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum ex quibus convicitur ess verum quod fideles credunt”. Cyt. z RUSECKI, Cud w myśli Chrześcijańskiej, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991, 131.

z jej darmowością, wolnością i zasługą, ale o wiarę naturalną. Wiara ta byłaby więc wynikiem dowodzenia z cudu na płaszczyźnie czysto intelektualnej³⁹.

Natomiast gdy idzie o wiarę nadprzyrodzoną, jego rola polega na czym innym. Motywem formalnym tej wiary według Tomasza 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. Dla już wierzącego stanowi on upewnienie o słuszności i racjonalności wiary, ponieważ objawienie dzięki cudowi okazuje się jako pochodzące od Boga i godne wiary.

1.3 Współczesna definicja cudu

W teologii – cud stanowi kryterium prawdziwości faktu, objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, potrzebne do uzasadnienia charakteru nadprzyrodzonego, chrześcijaństwa jako religii absolutnej i w tym aspekcie jest przedmiotem badań teologii fundamentalnej, a z racji apologetycznych- przedmiotem apologetyki.⁴⁰

Pojęcie cudu, to nadzwyczajna ingerencja Boga w świecie, dzięki której Bóg w sposób szczególny realizuje ekonomię zbawienia; stanowi znak, przez który oznajmia on człowiekowi swą zbawczą wolę. Szczegółowsze określenia cudu uzależnione od aktualnych prądów umysłowych danej epoki i systemów filozoficzno-teologicznych, służyły zapotrzebowaniom apologetyki danego okresu⁴¹.

Metafizyczna koncepcja cudu, przyjęta powszechnie w katolickiej teologii, zawiera poważne niebezpieczeństwa ze względu na zbyt obiektywistyczne ujęcie; podkreślano bowiem, że empiryczny element cudu wskazuje na jego transcendencję; chcąc w ten sposób dowieść prawdziwości objawienia chrześcijaństwa, apologetycy katolicy usiłowali uzasadnić istotę cudu stosując argumentację typu filozoficznego i nauk przyrodniczych, które miały orzekać o możliwości zaistnienia cudu oraz umożliwiać jego rozpoznanie. Pominięto natomiast zupełnie religijny sens cudu. Takie dowodzenie uwarunkowane było koniecznością przeciwstawienia się racjonalizmowi, który odrzucał możliwość cudu. Nie dawało ono jednak

³⁹ Por. GOGOLEWSKI Tadeusz: Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu, in: STV 15 (1977) 3–18.

⁴⁰ Por. RUSECKI Marian: Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994, 65–66.

⁴¹ Por. JAWORSKI Marian : Doswiadczenie religijne, in: RTK 16 (1973) 28.

wystarczającej odpowiedzi na pytanie o sensowność cudu, gdyż trudno przyjąć, by twórca ładu i porządku świata burzył go przez swe cudowne ingerencje przeciwne naturze. Powyższą argumentacją posługiwano się w XIX wieku i rozwijano ją w polemice ze scjentyzmem i pozytywizmem. Przewyciężenie jednostronnej koncepcji cudu oraz zbyt racjonalistycznej teorii jego rozpoznawania nastąpiło dzięki filozoficznym koncepcjom kontyngentyzmu, fenomenologii i egzystencjalizmu. Ponadto badania z zakresu teorii nauki pozwoliły określić kompetencje nauk przyrodniczych, filozoficznych i teologicznej, w której nastąpił odwrót od filozoficznej spekulacji ku źródłom biblijnym i parystycznym⁴².

Nowa koncepcja cudu, która zarysowała się już u B. Pascala i J.H. Newmana, została wyraźnie sprecyzowana na początku XX wieku, przede wszystkim przez P. Rousselota i M. Blondela. Dążyli oni do przywrócenia religijnego charakteru cudu, będącego znakiem Boga skierowanym do człowieka. Teologowie współcześni, wypracowując pojęcie cudu, starają się stworzyć syntezę dotychczasowych ujęć jednostronnych⁴³.

Teologowie współcześni określając cud jako znak, rozumieją go w sensie nieco innym niż autorzy ksiąg biblijnych. Pojmowanie bowiem znaku jako rzeczy – symbolu, nie tłumaczyło dostatecznie związku zachodzącego między elementem materialnym znaku (przedmiot, słowo, gest) a elementem znaczeniowym, symbolizowanym przez znak. Związek ten staje się bardziej zrozumiały, jeśli w znaku widzi się nie tyle przedmiot prowadzący do poznania innych rzeczy, ile akt osoby, która tego znaku dokonuje w celu nawiązania kontaktu z inną osobą. W takim ujęciu znak (przedmiot lub gest) jest symbolem rzeczywistości duchowej nie ze swej natury, lecz jako akt wyrażający łączność między osobami. Cud stanowi więc znak, poprzez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt i komunikuje mu swe zbawcze zamiary. Ze strony Boga cud nie jest znakiem, który w empirycznej rzeczywistości świata manifestuje i uobecnia jego nadprzyrodzoną działalność. Jest znakiem specjalnym i wyjątkowym, a w stosunku do całej rzeczywistości stworzonej, która jest naturalnym znakiem Boga, wyróżnia się swą nadzwyczajnością, kontekstem religijnym i transcendencją.

Jako fakt empiryczny jest cud zjawiskiem dostrzegalnym zmysłowo, podobnie do innych zjawisk naturalnych. Różni się jednak od nich niezwykłością oraz religijnym kontekstem. Niezwykłość polega na tym, że odbiega on od normalnych zjawisk, dzięki zaś religijnemu kontekstowi staje się znakiem Boga, czyli zyskuje taki sens, jaki to nadzwyczajne

⁴² Por. KOPEĆ Edward: Cud, in: EK 3, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1973, 651–654.

zjawisko ma wyrażać. Zjawisko nadzwyczajne rozpatrywane w oderwaniu od religijnego kontekstu byłoby niezrozumiałe, gdyż nie potrafiłoby wyrazić nic więcej, niż pozwala na to jego naturalna symbolika. Między niewykłóścią empirycznej strony oraz religijnym kontekstem cudu musi istnieć ścisły związek wewnętrzny, by cud mógł służyć do zakomunikowania człowiekowi rzeczywistości nadprzyrodzonej. Brak jest takiego związku w opisie cudu w apokryfach oraz legendach. Niezwykłość cudu ujawniać się musi w zewnętrznej stronie, ale bez jakiegokolwiek sensacji, ponieważ element empiryczny jest jedynie „ekranem” objawienia rzeczywistości religii.⁴⁴

Cud ma charakter w pełni darmowy. Nie można go dowolnie wytwarzać w warunkach laboratoryjnych, jak tego domagali się pozytywiści⁴⁵.

Ponadto cud odznacza się transcendencją, czyli pochodzeniem od Boga w sposób szczególny, będąc skutkiem jego bezpośredniego działania w rzeczywistości stworzonej. Jako fakt empiryczny jest tylko narzędziem objawienia zbawczej woli Boga, czyli nadprzyrodzonego porządku udoskonalającego naturę i podnoszącego ją na wyższy stopień bytowania (uwolnienie natury od niedoskonałości). Funkcja cudu jako apelu Boga skierowanego do człowieka najpewniej wyraziła się we wcieleniu Syna Bożego. Wszystkie cuda są bowiem zapowiedzią, przedłużeniem i przybliżeniem człowiekowi zbawczej miłości Boga, którą okazał on w Jezusie Chrystusie. Wcielenie zaś jest największym cudem, znakiem upewniającym człowieka, że Bóg wkroczył do historii i nawiązał z człowiekiem bardzo bliski kontakt. Dlatego też realny sens cudu może być w pełni zrozumiały jedynie w powiązaniu z tajemnicą wcielenia (hipostatyczna unia). Dzięki ujęciu cudu jako znaku religijnego zmienia się nieco jego funkcja motywacyjna. W apologetyce tradycyjnej cud był dowodem potwierdzającym prawdziwość objawienia, jako zewnętrzne kryterium prawdziwości ewangelii słowa głoszonego przez Chrystusa. W apologetyce współczesnej, rozumiany jako znak Boga, został organicznie zespolony z objawieniem, gdyż objawia rzeczywistość nadprzyrodzoną. W stosunku do objawienia słownego cud uobecnia je w sposób bardziej wyrazisty, objawienie zaś staje się dzięki niemu bardziej aktualne i konkretne dla człowieka. Dopiero bowiem w powiązaniu z całym objawieniem, z innymi cudami i osobą Chrystusa cud może spełniać właściwą funkcję motywacyjną. Rozpatrywany wyłącznie od strony

⁴³ Por. tamże, 655.

⁴⁴ Por. RUSECKI Marian: Cud, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002, 272.

⁴⁵ Por. tamże, 276.

zjawiskowej(materialnej), bez zrozumienia sensu religijnego, nie może stanowić właściwego kryterium prawdziwości objawienia⁴⁶.

Upowszechnione w apologetyce tradycyjnej tzw. naukowe rozpoznanie cudu, będące odpowiednikiem ówczesnej koncepcji cudu jako faktu przekraczającego cały porządek natury, było uzasadnieniem typu teoretycznego i miało charakter abstrakcyjny. Po wprowadzeniu do struktury cudu elementu znaku, przez który Bóg objawia człowiekowi swą zbawczą wolę, podkreślono, że rozpoznanie treści wezwania Bożego ma charakter religijny⁴⁷.

Poznanie religii ma charakter życiowy i praktyczny, gdyż człowiek religijny dąży do bezpośredniego zrozumienia cudu jako znaku i świadectwa Bożego (poznanie naukowe jest teoretycznie spekulatywne, gdyż dokonuje się w świetle kryteriów danej nauki). W rozpoznanie religijne zaangażowane jest całe osobowe „ja”, czyli wszystkie władze człowieka (przy naukowym – przede wszystkim intelekt, który poszukuje racji dostatecznej, przestrzegając metod i kompetencji danej dziedziny wiedzy z wyeliminowaniem, o ile to tylko możliwe, czynników podmiotowych). Poznanie religijne dotyczy głównie całościowego zrozumienia sensu cudu jako znaku Bożego, czego dokonać może każdy człowiek religijny uprzednio przygotowany, rozpatrując osobiście cud w całej jego złożoności (analiza naukowa dotyczy rozpatrywania cudu z punktu widzenia danej nauki, czyli przez specjalistów)⁴⁸.

Cud – jest to znak Bożego działania w świecie dla zbawienia człowieka, służy do wyrażenia objawienia się Boga w historii, oznacza jego konkretne czyny zbawcze ujawniające się w pełni w Jezusie Chrystusie, będącym pełnią objawienia Bożego i jego pierwszorzędnym świadkiem. Cuda biblijne wskazują na Niego, objawiają go i uwierzytelniają Jego Boskie posłannictwo⁴⁹.

⁴⁶ Por. tamże, 278.

⁴⁷ Por. WANDELFELS Hans: Kontextova Fundamentalni Teologie, Vyšehrad: 2000, 198.

⁴⁸ Por. KOPEĆ: Cud, in: EK 3, 651–654.

⁴⁹ Por. RUSECKI: Cud, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 281.

2. Problematyka i egzystencja cudu w tradycji Judeo – Chrześcijańskiej

2.1 Funkcja cudu w Starym Testamencie.

W Starym Testamencie wielką rolę odgrywała idea budowania Królestwa Bożego. U jego podstaw najczęściej widziano wybór i powołanie Boże oraz przymierza zwłaszcza synajskie zawierane z narodem wybranym. Uwydatniona jest przy tym inicjatywa Boga w formowaniu tej zbawczej rzeczywistości. Mówi się tu również ogólnie o czynach Boga, poprzez które kierował on dziejami narodu wybranego, ratował go od nieszczęść, przychodził On z pomocą w momentach nieoczekiwanych, a przywódców narodu wybranego inspirował do konkretnych działań⁵⁰.

U wielu autorów spotyka się wzmianki nawet bardzo wyraźne, że cuda Jahwe zgrupowane zwłaszcza wokół „Wyjścia”, są związane z powstaniem Ludu i Królestwa Bożego.

Pierwsze relacje o bezpośrednich niezwykłych interwencjach Boga w dzieje narodu wybranego spotykamy już w okresie patriarchów. Przykładem może być to, że Bóg ratuje najpierw z niebezpieczeństw Sarę (Rdz 12,17), później cudownie sprawi, że da ona Abrahamowi, ojcu Narodu Wybranego, potomka, dzięki któremu spełni się obietnica Boża.

Warto tu zaznaczyć, że w związku z tym epizodem po raz pierwszy pojęcie cudu występuje w tym znaczeniu, że boskie działanie nie jest ograniczone ludzkim wyobrażeniem i myśleniem (Dla Sary było to niemożliwe, ale Bóg z tym wydarzeniem wiązał swoje zbawcze plany. Dzięki jego interwencji rzeczywiście Abraham został Ojcem Narodu Wybranego). Można tu wyciągnąć wniosek, że odtąd dzieje i historia Izraela będzie jednym wielkim cudem⁵¹.

Podobne interwencje Boga wobec Rebeki – żony Izaaka i Racheli – żony Jakuba powodują, że obietnica dana Abrahamowi realizuje się w historii mimo przeszkód, które zdawałyby się ją zniweczyć (Rdz 25, 21 i 31,30). Wydarzenia te ugruntowały wiarę i zaufanie

⁵⁰ Por. STRACHOWIAK Lech: Cud w Starym Testamencie, in: EK. 647.

⁵¹ Por. RUSECKI Marian: Wiercie moim dziełom - Funkcja Motywacyjna Cudu w Teologii XX wieku. Katowice 1988 .190-191.

protoplastów Izraela oraz członków ich rodów do słowa obietnicy, które przybierało konkretny kształt w cudownych czynach Boga⁵².

Największe jednak cuda w Starym Testamencie ujawniają się w momencie wyjścia Izraela z Egiptu i jego wędrówki przez pustynię do ziemi obiecanej. W czasie tym było cudów najwięcej i miały fundamentalne znaczenie dla formowania się Izraela⁵³.

Cuda tego okresu można przyporządkować do dwóch grup. Pierwsza związana z wyjściem z Egiptu (płonący krzak, cuda legitymujące misję Mojżesza, cud węża plagi i przejście przez Morze Czerwone) oraz druga grupa, która obejmuje wydarzenia w czasie wędrowania przez pustynię i wejścia do Ziemi Obiecanej (manna, przepiórki, woda wyprowadzona ze skały, ukaranie nieposłusznych, płomienny słup, węże, niezwykle fenomeny przy objawieniu się Boga na Synaju itp.).

Chociaż wiele z tych fenomenów – zdaniem teologów i biblistów - da się wytłumaczyć w sposób naturalny, to przez Izraelitów były uważane za cudowne znaki działania Boga na rzecz ocalenia Izraela lub przyjścia mu z pomocą w sposób niezwykle i zarazem opatrnościowy⁵⁴.

Dla Izraela cuda dokonujące się wówczas lub przytaczane w celu wyrażania wiary w permanentną opiekę Boga, były związane z realizacją ekonomii zbawienia, były jednym ze sposobów jej urzeczywistnienia się w historii tegoż ludu. W Odbiorze Starotestamentalnego narodu wybranego, cuda mają postać szczególnej Bożej pomocy dla jego egzystencji i rozwoju, a niekiedy pełnego mocy sądu nad wrogami⁵⁵.

Cuda – znaki tego okresu, teologicznie interpretowane przez autora natchnionego, są z jednej strony przygotowaniem i uprowadzeniem Ludu Bożego do wiary, do utrwalenia wewnętrznych i zewnętrznych związków z Bogiem, a z drugiej do formowania się Ludu Przymierza posiadającego świadomość swojego powołania i wielkości. Aby naród wybrany nabrał tej świadomości, Bóg od początku i często z pewnego rodzaju intensywnością ingeruje w jego dzieje. Aktualne jak i późniejsze zwycięstwa nad wrogami, wyjścia z przeróżnych kataklizmów dziejowych są przypisywane potężnym cudom Jahwe, który w konkretnych czynach okazuje swą moc i potęgę, ratując swój naród ukazując mu swe przywiązanie, miłość i przebaczenie⁵⁶.

⁵² Por. KUDASIEWICZ Józef: Biblia - Historia - Nauka, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1978, 341-342.

⁵³ Por. LEON – DUFOUR Xavier: Zázrak, in: Slovník Biblické teologie, Řím: 1991, 602–603.

⁵⁴ Po r. RUSECKI: Wiercie moim dziełom, 192.

⁵⁵ Por. KUDASIEWICZ Józef: Cuda w Starym Testamencie, in: RTK 11 (1965), z.2, 99–110.

⁵⁶ Por. RUSECKI: Wiercie moim dziełom, 196.

Idea Jahwe – Króla i jego Królestwa zaczęła się rozwijać w sposób wyraźny dopiero po dojściu do i osiedleniu się w Kananie a nawet później. Naród Wybrany głęboko wierzył i był przekonany o tym, że Jahwe panuje i rządzi całym światem, niebem i ziemią i wszystkimi procesami zachodzącymi na niej, że to Bóg jest Panem dziejów i kieruje losami wszystkich narodów a szczególnie narodu wybranego⁵⁷.

Królestwo Boże w Starym Testamencie posiadało oryginalną nieporównywalną z żadnym innym ziemskim królestwem dwuwymiarową strukturę, której elementem łączącym był sam Bóg. Królowie Izraela pełnili funkcje w sensie świeckim, a prawdziwym władcą narodu wybranego był sam Jahwe. Bóg sam wśród Izraelitów wybierał swojego Króla, a następnie czynił z niego władcę, jednak w ciągu dalszych dziejów narodu wybranego następcy Dawida zapominali o tym, a ich czysto ziemskie ambicje zaczęły brać górę nad sprawami Bożymi. Niewierność władców wobec przymierza i liczne grzechy królów – a także Izraela spowodowały, że za następców Dawida królestwo zaczęło się rozpadać. Stało się jasne, że nie odzyska ono już dawnej świetności i mimo wielu upomnień i pouczeń proroków nie będzie w stanie być podmiotem zbawczych planów Boga. Tym samym nie mogło ono być królestwem ostatecznym. Nie oznacza to jednak że zbawcza ekonomia Boża została naruszona. Bóg przez proroków pouczał na nowo, że przywróci swe królestwo i utrwali je na wieki w swoim Pomazańcu wywodzącym się z domu Dawida i będzie ono królestwem definitywne i w nim ziszczą się zbawcze plany Jahwe i żadna siła nie będzie zdolna do zwyciężenia go i unicestwienia realizacji zbawienia⁵⁸.

Królestwo, które przyniesie Mesjasz będzie jednak posiadać całkowicie inny charakter, będzie to królestwo świętości i doskonałości wewnętrznej, gdyż boski Posłaniec zwycięży grzech świata, pokona największego wroga zbawienia – szatana. Z działalnością Pomazańca i nadejściem jego królestwa będą także – na mocy odwiecznego planu zbawienia – związane cuda. Zbawienie dokona się w wydarzeniach paschalnych, a cuda będą wskazywać na nadejście ery pełnego i definitywnego zbawienia, na przyjście Mesjasza i wraz z Nim jego królestwa, cuda będą inaugurować czas zbawienia (Iz 35,5), zwłaszcza egzorcyzmy i uzdrowienia. Zatem prawdziwe „wyjście”, z którym zawsze są związane cudowne zdarzenia, będzie miało miejsce w przyszłości i będzie obejmować nie tylko Izrael ale wszystkie narody świata⁵⁹.

⁵⁷ Por. tamże, 197.

⁵⁸ Por. tamże, 198.

⁵⁹ Por. KOPEĆ: Problematyka rozpoznania cudu, z.2, 5-9.

Cuda jako dostrzegalne interwencje Boga w dzieje Narodu Wybranego Starego Przymierza były u podstaw formowania się Ludu i Królestwa Bożego. Cuda związane są więc w istotny sposób z historią zbawienia realizowaną przez Boga. Naród Wybrany jest szczególnym terenem panowania Bożego, a także początkiem Kościoła i realną jego zapowiedzią w czasach Chrystusowych.

Cuda będą towarzyszyć Chrystusowi wraz z jego przyjściem i przy założeniu Kościoła - nowego ludu Bożego jak to miało miejsce w Starym Testamencie przy formowaniu się Ludu Bożego, Bóg to bowiem zapowiedział przez proroków⁶⁰.

2.2 Funkcja cudu w Nowym Testamencie

Znane były znaki nadejścia ery Mesjańskiej, a wraz z nią czasu Królestwa Bożego jako ostatniego etapu historii zbawienia. Według obietnicy Bożej miały być one większe niż te, które towarzyszyły wyjściu z niewoli Żydów, ponieważ nowe wyzwolenie przez Mesjasza będzie większe i jakościowo będzie przewyższać tamto⁶¹.

Królestwo Boże, które zwiastuje Mesjasz będzie miało charakter eschatyczny i historyczny zarazem, bowiem nie ma prawdziwego zbawienia bez historii. Ona jest początkiem jego realizacji. Królestwo Boże ma więc posiadać również wymiar historyczny.

Jezus Chrystus rozpoczynając swoją działalność przepowiada dobrą nowinę o królestwie (Mk 4,23;9,35), które przychodzi i staje się w nim obecne. Jezus idzie zasadniczo po linii wytyczonej przez Stary Testament, co możemy zrozumieć, że Królestwo Boże Starego Przymierza było orientowane na eschatyczne czasy mesjańskie, czasy ostatecznego zbawienia, które nastaną wraz z Pomazańcem Bożym. Dlatego Jezus nawiązuje do problematyki dobrze znanej⁶².

Niemniej prostuje błędne interpretacje dotyczące Mesjasza i Jego Królestwa do powstałe w apokaliptyce żydowskiej, literaturze pozakanonicznej.

Wewnętrzny związek Jezusa z Królestwem Bożym jest nierozzerwalny i nieoddzielalny. Cuda, które czynił Chrystus oznaczały nadejście Królestwa Bożego, objawiały jego tajemnice i potwierdzały zbawcze treści. Głównymi czynami Jezusa, zwłaszcza na początku jego działalności związanej z proklamacją i urzeczywistnieniem Królestwa Bożego, były

⁶⁰ Por. KOPEĆ Edward: Problematyka cudu w apologetyce współczesnej, Poznań: Wydawnictwo PAX, 1964, 267–270.

⁶¹ Por. RUSECKI: Wiercie moim dziełom, 198.

egzorcyzmy i uzdrowienia. W symbolicznym języku odkupienia w Biblii między grzechem, chorobą i śmiercią istnieje wewnętrzne powiązanie, kto jest chory, opętany czy dotknięty śmiercią, równocześnie podlega panowaniu szatana, będącego nieprzyjacielem Boga i człowieka. Królestwo kłamstwa i ciemności przyszedł zniszczyć Chrystus, co dokonywał równocześnie przez cuda – egzorcyzmy i cuda uzdrowienia.

Dla Ewangelisty Marka właściwie każde uzdrowienie jest rodzajem egzorcyzmów podobnie zresztą jak i dla Łukasza. Żeby lepiej zrozumieć rolę egzorcyzmów i uzdrowień dokonywanych przez Jezusa, należy wspomnieć wierzenia religijne w judaizmie odnośnie demonów. W Starym Testamencie, podobnie jak we wszystkich religiach świata uznaje się egzystencję demonów⁶³.

U Żydów w Starym Testamencie doktryna o egzystencji demonów rozwijała się stopniowo i to w pewnym sensie pod wpływem religii ościennych, ale u Żydów dzięki temu, że Jahwe był władcą i Panem świata, zło a jego działanie było ograniczone. Siły zła konkretyzowane były w Szatanie, którego działanie jest możliwe tylko w ramach opatrnościowego rządzenia przez Boga światem i historią. W przeciwieństwie do Boga, który nie może być sprawcą zła, szatan przy współudziale człowieka może zło powodować. Późniejsza tradycja żydowska przypisuje diabłu każde zaistniałe zło, grzech czy chorobę, a nawet śmierć. Grzech, do którego nakłania szatan, powoduje fizyczne skutki w postaci chorób i śmierci. Nie we wszystkich religiach skutecznym środkiem stosowanym przeciw szatanowi były egzorcyzmy, w religiach pogańskich miały one zabarwienie magiczne.

Jezus Chrystus nadał im zupełnie inny sens. Egzorcyzmy Jezusa stoją przede wszystkim w funkcji realizacji przepowiadanego Królestwa Bożego, czego nie ma w żadnej innej religii⁶⁴. Diabeł królował przez grzech i swe królestwo rozciągnął na całego człowieka, wiążąc zarówno jego dusze jak i ciało, przez chorobę i śmierć. Dlatego zgodnie ze zbawczym planem Boga, ten który miał przyjść, aby rozbić jego władzę i uwolnić człowieka od niego, winien triumfować nad chorobą i śmiercią, a tym samym nad szatanem. Stąd uzdrowienia (Iz 35,5-6) i uwolnienie od grzechu (Jer 31,34), cuda i egzorcyzmy oznaczały nadejście Mesjasza

⁶² Por. KOPEĆ Edward: *Teologia Fundamentalna*, Lublin: KUL, 1976, 177.

⁶³ Por. CZAJKOWSKI Michał: Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa, in: *Warszawskie Studia Biblijne* 71 (1976) 80–87.

⁶⁴ Por. KUDASIEWICZ Józef: Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa, in: *Warszawskie Studia Biblijne* 93 (1979) 88–90.

i Jego Królestwa. Cuda Jezusa Chrystusa oznaczają, że przepowiadane w ciągu wieków Królestwo Boże nadeszło.

W Jego inauguracji decydującą rolę odgrywają cudowne znaki. Cuda – egzorcyzmy należą do najpewniejszych zdarzeń pod względem historycznym, są one zawarte w źródle Q, które podaje takie samo ich znaczenie⁶⁵.

Cuda jako zmysłowo widzialne znaki, posiadające treści i znaczenie niewidzialne, dzięki interpretacji Jezusa pozwalają w nich widzieć Jego obecność i działanie. Cuda stają się znakami nastającego Królestwa Bożego. Cuda Jezusa posiadają charakter demonstratywny wobec Królestwa Bożego oraz inaugurujący je, a tym samym i uwierzytelniający. Królestwo Boże Starego Testamentu nie miało charakteru definitywnego, takie miało nastąpić wraz z przyjściem Mesjasza, dlatego też Jezus już na początku swej publicznej działalności głosi jego nadejście i w czynach mocy Bożej zaczyna je realizować. Właściwe Królestwo Boże nadeszło wraz z Chrystusem, a w pełni urzeczywistniło się w jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Jezus zaczął je realizować w cudownych czynach, które były zarazem znakami rozpoznawczymi. Znaki cudowne Starego i Nowego Testamentu przyczyniły się więc w znacznym stopniu do realizacji Królestwa Bożego w jego ziemskiej fazie i pozwalały je rozpoznać jako rzeczywiście obecne w historii. W tym sensie były one jego motywami wiarygodności eklezjalnej wiary. Poprzez cud jako znak, Bóg działa w celach zbawczych⁶⁶.

Człowiek doświadczając czynu Bożego w cudzie wchodzi na wyższy poziom bytowania, w którym następuje jego ontologiczna przemiana. Doświadcza na sobie działania Bożego, ta przemiana to nic innego jak proces uświęcenia się człowieka. Cuda są ściśle związane z głoszeniem Słowa Bożego. Tak było już w Starym Testamencie, cuda uwiarygodniały słowa Jahwe. Były one także pewną osnową życia liturgicznego Kahalu Jahwe, w którym poprzez rytury liturgiczne aktualizowały się zarówno Słowo Boże, jak i wydarzenia historii świętej. Cuda były środkiem uwierzytelniającym objawienie się Boga w Jezusie⁶⁷.

Kościół pierwotny odczytując znaczenie cudów Jezusa przepowiadał je jako słowo Boże wyrażone w czynie cudownym oraz jako motyw prawdziwości orędzia zbawienia. Dzięki obietnicy Chrystusa, cuda miały również towarzyszyć przepowiadaniu apostoelskiemu i Kościoła. Dziejące się faktycznie cuda za sprawą apostołów i w Kościele późniejszym,

⁶⁵ Por. KUDASIEWICZ Józef: Cud w Nowym Testamencie, in: EK 3, 648 – 651.

⁶⁶ Por. TOMCZAK Ryszard: Cuda Jezusa, in: EK 3, 289-293.

⁶⁷ Por. HŁADKOWSKI: Zarys apologetyki, 167.

gwarantowały autentyczność przepowiadania i wydarzeń zbawczych w Chrystusie i tę funkcję zawsze będą spełniać w Kościele⁶⁸.

Celem działalności Kościoła było i jest zbawienie, taki też cel mają cuda. W tradycji judeo – chrześcijańskiej cuda są znakami realizującymi zbawienie, a więc uświęcenie człowieka i społeczności eklezjalnej. W tym sensie ukazują misję Kościoła i czynią ją wiarygodną. Cuda przyczyniły się do zaistnienia Kościoła zarówno na etapie Starego jak i Nowego Przymierza. Związane też były z formowaniem się wspólnoty uczniów ustanowieniem apostołatu i nadaniem Piotrowi władzy prymatu. Towarzyszyły przepowiadaniu słowa Bożego oraz zapowiadały choćby w sposób pośredni ustanowienie sakramentów świętych. Cuda przyczyniały się w pewnym stopniu do budowania Kościoła jak zbawczego środowiska Bożego i równocześnie świadczyły o jego boskiej genezie i obecności w nim Budowniczego⁶⁹.

Wiara Kościoła ma swoje główne oparcie w Chrystusie i jego zmartwychwstaniu, to jednak niemałą rolę w tym względzie spełniają i cuda, są ściśle związane z Chrystusem i jego zbawczym dziełem jako motywy wiarygodności objawienia i Kościoła. Uwierzytelniają więc Kościół i jego misję w historii⁷⁰.

Cuda w Kościele są odbiciem jego obrazu, rekapitulacją i motywem. W obydwu Testamentach cuda zostały włączone z Boży plan zbawienia. Bóg objawia się i realizuje zbawienie w słowach oraz czynach. Są to dzieła stwórcze i wielkie interwencje Boże w historię⁷¹.

⁶⁸ Por. RUSECKI: Funkcje cudu, 168.

⁶⁹ Por. NAGY Stanisław: Chrystus w Kościele, Wrocław: PAX, 1982, 73.

⁷⁰ Por. NAGY Stanisław: Elementy nowej wizji Kościoła, in: RTK 22 (1975), z.2, 37–45.

⁷¹ Por. RUSECKI Marian: Cud jako znak i symbol, in: RTK 28 (1981), z.2, 79–82.

3. Występowanie zjawisk cudownych w religiach etnicznych

3.1 Zagadnienie cudu w religii greckiej

Wielu historyków religii oraz fenomenologów utrzymuje, że zjawiska nadzwyczajne, uchodzące za cudowne są znane we wszystkich religiach i kulturach, podobnie jak w chrześcijaństwie. Mówiąc o religii greckiej, trzeba odróżnić tzw. „klasyczną religię homeryjską” od późniejszego hellenizmu, który charakteryzował się synkretyzmem. Duch starożytnej greckiej religii oparty jest głównie na naturze. W niej i przez nią przejawiają się działania boskie. Dlatego boskie działania są bardziej widoczne w naturze i jakby jej bliższe niż w nadzwyczajnych, ale sporadycznych czynach.

Można powiedzieć, że cud jako zjawisko nadnaturalne nie odpowiadał duchowi tejże religii⁷². Dopiero w helleńskim synkretyzmie pojawiają się nadzwyczajne interwencje bogów jako fenomeny działań jednostkowych. Tu rozpowszechniła się wiara w cuda, których sprawcą miały być różne bóstwa lub ich wysłannicy, przychodzący ludziom w ich wielorakich potrzebach z cudowną pomocą.

W zasadzie cały świat w tym kręgu kulturowym, tzn. starożytny Wschód i basen Morza Śródziemnego, ujmowany był trzypiętrowo, najwyższe piętro – świat wyższy znajdujący się nad ziemią (od firmamentu niebios)- zarezerwowane było dla Boga lub różnych bóstw, przestrzeń między niebem a ziemią była przeznaczona dla dobrych duchów, podziemna zaś szeol dla złych. Należy też stwierdzić, że w wierzeniach ludu starożytnego Wschodu, Grecji, Rzymu między poszczególnymi poziomami świata nie było ścisłej linii demarkacyjnej, a także różnicy jakościowej, bowiem wszystkie należały do „tego świata”⁷³.

Stąd też wkroczenie w świat Boga, bóstw, duchów dobrych lub złych nie było czymś nadzwyczajnym. Ich wkroczenia, interwencje, jawiły się jako coś naturalnego, choć trudnego do przewidzenia, jakkolwiek miały być częste.

W starożytnej religii greckiej przedstawiciele świata niebiańskiego nie byli skrepowani prawami natury. Wprawdzie te nie były znane ogółowi, ale zwykły bieg rzeczy – regularność zjawisk w przyrodzie, był znany każdemu człowiekowi. Dlatego wydarzenia o charakterze cudownym były uważane nie tylko za możliwe, ale i naturalne⁷⁴. Nie chodziło w nich o

⁷² Por. SIMON Marcel: *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa, PAX, 1979, 69–78.

⁷³ Por. RUSECKI Marian: *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin KUL, 2001, 58.

⁷⁴ Por. MARKOWSKA Wanda: *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa: PAX, 1973, 46–48.

niezwykłość strony zewnętrznej, lecz o doświadczenie obecności bóstwa w poszczególnych dziełach.

Świat i wszystkie zachodzące w nim zjawiska były bezpośrednio odnoszone do Boga lub duchów (dobrych lub złych) z pominięciem przyczyn bezpośrednich naturalnych. Było to religijne pojmowanie świata. Taka też była interpretacja zdarzeń zachodzących w świecie. W kontekście starożytnych poglądów na świat, wedle których zjawianie się Bogów i ich cudowne interwencje były częste, pytanie o to, gdzie i jakiego typu cuda działały się, nie było konieczne.

W historii religii a także w teologii religii przytacza się przykład Epidauros – starożytne Lourdes jako miejsce, w którym miały działać się liczne cuda oraz wymienia się Apoloniusa z Tyany jako rzekomo najbardziej znanego taumaturga starożytności.

Wśród trzystu świątyń poświęconych kultowi Asklepiosa, najśłynniejsza znajdowała się w Epidauros, zbudowana w IV wieku przed Chrystusem. Do tej świątyni i znajdującego się w niej posągu Asklepiosa, siedzącego na złotym tronie, przedstawionego z wężem (symbol odradzających się sił), zwykle oplatającym laskę i czarę z lekarstwami oraz psem, przychodzili liczni pielgrzymi będący w jakichś potrzebach⁷⁵.

Askelipos, znany też Eskulapem, był Bogiem Sztuki Lekarskiej. Był synem Apollina i wychowankiem Chirona, u którego zdobywał sprawności i wiedzę medyczną. Znajdujące się w świątyni Epidauros i poza nią inskrypcje oraz liczne wota dziękczynne pozwalają poznać zjawiska, jakie tam miały miejsce oraz ich kontekst. Do Epidauros najczęściej udawali się chorzy szukający uzdrowienia. Byli to : chromi , niemi, głusi, niewidomi, ranni.

Nie ma natomiast opętanych, a więc i egzorcyzmów, co jest o tyle zrozumiałe iż ci nie mogli wkraczać na teren świątyni. Eskulap miał też wskrzeszać zmarłych.

Inskrypcje i wota dziękczynne świadczą, że wiele z tych próśb zostało wysłuchanych. Uzdrawienia mające mieć miejsce w świątyniach Eskulapa, najczęściej dokonywały się podczas snu lub marzeń sennych albo też dzięki stosowaniu zabiegów leczniczych wskazanych przez bóstwo. Często bywało tak, że sny które miały pochodzić od bogów, były odczytane przez kapłanów. Na podstawie tych snów stawiali diagnozę, a następnie podawali leki i zalecali środki terapeutyczne jak ćwiczenia gimnastyczne, kąpiele w świętej wodzie itp..

Eskulap miał posiadać święty napój, który po wypiciu powodował natychmiastowe uzdrowienie.

⁷⁵ Por. tamże, 61–65.

Aby bardziej przybliżyć niezwykle zdarzenia dziejące się w tym Sanktuarium w Epidauros można przytoczyć następujące przykłady: Euhippisowi przez sześć lat w szczęce tkwił grot lancy. W czasie snu przyszedł Eskulap, wyjął grot i dał mu go do ręki. W ten sposób został uzdrowiony. Alkatos z Helieis był niewidomy. Podczas snu marzył o tym, by Bóg przyszedł do niego – otworzył oczy i nagle zobaczył drzewa i świątynię. Gdy nastał poranek, wyszedł zdrowy ze świątyni. Hermodikos, który był chromy, został uzdrowiony w czasie snu, podczas którego otrzymał rozkaz wyniesienia największego kamienia ważącego siedemnaście cetnarów ze świątyni. To miało potwierdzić jego uzdrowienie⁷⁶. Za największego taumaturga w świecie pogańskim uchodził Apoloniusz z Tyany (Kapadocja, zm. ok. 97 r. po Chrystusie). Był filozofem o orientacji neopitagorajskiej, z której przyjął podstawowe założenia do swego światopoglądu i zasady etyczne. Był surowym ascetą, magikiem, ekscentrykiem w strojach i postępowaniu, wędrownym kaznodzieją, prorokiem, jasnowidzem, uchodził też za reformatora religijnego, a nade wszystko za taumaturga. Jako kaznodzieja i prorok miał obejść całe cesarstwo rzymskie, znał Galicję, Antiochię, Niniwę, Babilon, Delfy, Korynt, Macedonię, wszędzie tam miał głosić swoją naukę, którą miał potwierdzać cudami, co przyniosło mu swoisty rozgłos. Jako jasnowidz miał widzieć, gdy był w Efezie, morderstwo Domicjano w Rzymie. Podobno miał dar rozpoznawania duchów nieczystych. Reformował kult religijny, zwłaszcza w zakresie składania ofiar, dawał wskazówki, jakie modlitwy winny być kierowane do poszczególnych bóstw oraz dotyczące życia etycznego w duchu neopitagorajskim. Łączył mądrość Wschodu z mistyką.

Wokół osoby Apoloniusza narosło wiele legend i sprzecznych opinii. Jego najstarsza biografia została sporządzona pod koniec II wieku na dworze Septimusa Sewera, który posąg Apoloniusza umieścił obok Abrachama, Orfeusza i Jezusa. Nowa biografia wbrew dotychczasowym zwykle negatywnym opiniom przedstawia go jako człowieka obdarzonego boską mądrością i siłą taumaturgiczną. W biografii tej przytacza się liczne cuda, jakich miał dokonać Apoloniusz, lecz nie są one całkowicie pewne pod względem historycznym. Przypisuje się mu między innymi dokonywanie egzorcyzmów, uzdrowień i wskrzeszeń, chodzenie po morzu, po ogniu, fruwanie, posiadanie zdolności bilokacyjnych⁷⁷. Można przytoczyć tu kilka zdarzeń z życia tego człowieka. Miał na przykład Apoloniusz wskrzesić dziewczynę, narzeczoną młodego chłopca. Widząc kondukt pogrzebowy i zrozpaczonego młodzieńca, kazał zatrzymać się uczestnikom pogrzebu. Zapytał o imię dziewczyny, która

⁷⁶ Por. WOLSKI Stanisław: Asklepios. in:EK 1, 999-1000.

wydawało się, że zmarła. Przez dotknięcie jej ciała i wypowiedzenie tajemniczego słowa miało nastąpić wskrzeszenie.

Kiedy nauczał o napojach ofiarnych, jeden z młodych słuchaczy zachowywał się wyjątkowo dziwnie i niespokojnie. Drwił ze słów prelegenta, albo się śmiał albo płakał. Zachowanie tego typu pozwoliło Apoloniuszowi rozpoznać w krótkim czasie, że ów młodzieniec jest opętany. Jak opisuje biograf Apoloniusza – Philostratos, rzeczywiście tak było, gdyż nikt ze słuchaczy podobnie nie reagował.

Już na samo spojrzenie Apoloniusza i jego rozkaz aby demon opuścił młodzieńca, opętany zaczął się bać, a szatan przyrzekł wyjść z niego natychmiast. Dla większej ekspresji tego egzorcyzmu Apoloniusz nakazał wychodzącemu szatanowi podrzucić kilka razy posąg w sali królewskiej, co też szatan uczynił. Młodzieniec jakby się przebudził i chciał żyć na wzór swego egzorcysty. W tym miejscu należy ustosunkować się do kwestii tzw. cudów w religii greckiej. Gdy idzie o klasyczną religię homeryjską, to ma ona charakter mityczny. Świat nadprzyrodzony czy Bóg o charakterze transcendentnym nie istnieje w niej. Wymyśleni bogowie należą do tego świata chociaż zamieszkują najwyższe jego piętra.

Mówi się tu również o politeizmie. Z punktu widzenia religii katolickiej stanowi to istotne wypaczenie religii nie tylko w zakresie prawd wiary, ale i moralności, kapryśna wola bożków jest zmienna oraz kultu należących do struktury religii. Z teologicznego punktu widzenia może powstać pytanie, czy rzeczywiście możliwe są religie mityczne i politeistyczne. Prawdopodobnie pierwotny był w religii greckiej monoteizm który pod wpływem różnych przyczyn np nadmiernie rozbudowanego systemu wierzeń w istoty pośredniczące mógł ulec wypaczeniu. Poszczególnym duchom z czasem oddano odrębną część co mogło prowadzić do ich ubóstwienia. W religiach mitycznych jak i politeistycznych trudno mówić o cudach jako znakach ingerencji Boga w świat w celach objawieniowo – zbawczych⁷⁷. Z punktu widzenia teologii cudu w tzw. religii greckiej ciekawe są dwa momenty.

Pierwszy dotyczy doświadczenia boskiego w zdarzeniach choćby naturalnych, na co zwraca się uwagę dziś, gdy mówi się o teologicznym znaczeniu cudu. Drugi moment polega na częściowo religijnym kontekście niektórych zdarzeń w Epidauros (świątynie, prośby, wota)

⁷⁷ Por. WÓJTOWICZ Henryk: Apoloniusz z Tiany, in: EK 1, 795.

⁷⁸ Por. RUSECKI Marian: Istota i geneza religii, Lublin – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 1997, 274. RUSECKI: in: Leksykon teologii fundamentalnej, 283–284.

stwierdzenia opisanych faktów jako cudowne. Występowanie ich w religiach mitycznych czy synkretystycznych podważa totalnie ich wiarygodność, niemniej same intuicje są słuszne. Podobnie jak ta że Bóg (bóstwo) przychodzi człowiekowi z pomocą w zagrożeniach egzystencjalnych. W autentycznych cudach Bóg przychodzi także z pomocą nadprzyrodzoną. Gdy idzie o rzekome cuda Apoloniusza z Tyany, obok braku wiarygodności źródeł o tych faktach co trzeba dodać, że sprawcą autentycznych cudów jest zawsze Bóg. Ludzcy taumaturgowie działają zawsze w imieniu Boga. Tak dzieje się zawsze w przypadku cudów biblijnych i dziejących się w chrześcijaństwie. Człowiek własną mocą nie może dokonać cudów. U cudotwórców pogańskich widzi się wiele nieudolnych prób dokonania rzeczy niezwykłych (cudów).

„Cudotwórcy” pogańscy dokonują je najczęściej w kurortach stosują zabiegi lecznicze, ponadto posługują się magią w rytach niezwykle skomplikowanych⁷⁹. Niektóre zdarzenia dokonane przez Apoloniusza mają charakter zupełnie groteskowy i brak im całkowicie kontekstu religijnego.

Religia Grecka ma charakter mityczny i politeistyczny, trudno więc mówić tu o cudach jako o znakach ingerencji Boga, poprzez które miałby on objawić swą zbawczą wolę. Brak jest wiarygodnych źródeł do uznania opisanych faktów za cudowne. Twórcą cudów jest sam Bóg, stąd należy odrzucić fałszywe cuda, np. Apoloniusza z Tyany, mające charakter groteskowy, bez realnego kontekstu.

3.2 Zjawiska cudowne u królów, szamanów, joginów

3.2.1 „Cuda królów”

Niekiedy za taumaturgów uważa się władców ludzkich, którymi byli najczęściej różnego rodzaju hegemoni, a więc królowie, cesarze, faraonowie, naczelnicy rodów czy plemion, arcykapłani lub kapłani. Funkcja kapłańska łączyła się często ze społeczno polityczną, jako że przejawy życia społecznego i religijnego u wielu narodów były ściśle ze sobą powiązane. Wiara w tzw. boskich królów znana była na wszystkich kontynentach, w większości państw, narodów czy w mniejszych jednostkach organizacyjnych. Potwierdza to w odniesieniu do Afryki J. S. Mbiti, który pisze o ich szczególnym miejscu w życiu Afrykanów i w świecie afrykańskich pojęć kulturowo-religijnych. Chociaż nie u wszystkich ludów

⁷⁹ Por. tamże, 275.

występuje postać króla w ścisłym słowa tego znaczeniu⁸⁰, to pełniła ona funkcje, o jakich tu mowa. Postać króla taumaturga najbardziej jest znana w Egipcie, Syrii, Japonii, Indiach, Grecji, Rzymie, Zambii, Kongo.

W religioznawstwie i religiologii nie została jeszcze przekonująco wyjaśniona geneza wierzeń w boskość władców i taki charakter ich działań, a jest to zagadnienie ważne, gdy idzie o interesujący nas problem taumaturgii.

J. G. Frazer i E. Durkheim stojąc na stanowisku, że pierwotne szczepy i rody tworzyły wspólnoty totemiczne, utrzymywali, iż przekształciły się one w monarchię, a magiczna siła mana, której podmiotem była przedtem wspólnota rodowa czy szczepowa, przeszła i skoncentrowała się na podmiocie jednostkowym. Był nim na danym terenie monarcha. Tym samym stawał się on niejako bogiem danego terenu i swego ludu, gdyż był obdarzony niezwykłą mocą.

Według Frazera instytucja królów, zwłaszcza w Afryce pld. – wsch., wywodzi się z instytucji czarowników i znachorów, którzy najczęściej zostawali pierwszymi królami, a kolejni – byli ich następcami⁸¹. Istnieje przeświadczenie, że wiara w magiczne i nadprzyrodzone „siły” wodzów plemiennych była już powszechna wśród wszystkich ras aryjskich, ale to też nie tłumaczy samej genezy owego zjawiska.

Znacznie więcej jest interpretacji funkcji króla na płaszczyźnie społeczno – religijnej. Wynika to przede wszystkim z rozumienia osoby króla i jego funkcji, która może być efektem widzenia jego osoby przez lud albo też autodeklaracji władcy. G. Van der Leeuw i J.G. Frazer sądzą, że królowie bardzo często uważali siebie za bogów, a ta idea ma tendencje repetycyjne⁸². J.H. Breasted, G. Maspero wykazują również, że niektórzy faraonowie uważali się za bogów: „Jestem bogiem, początkiem bytu, nic mnie nie zawodzi, co wychodzi z mych ust”, i modlili się (np. Amenhotep III) do samych siebie. Ich zdaniem król egipski był synem boga słońca Ra – jak o było z królami dynastii V – lub uważał się za wielkiego syna Amona. Królowie - Antioch IV, Antioch VI, Antioch XI, Seleukos VI, Ptolemeusz V uważali się za bogów objawiających się, obecnych w czasie i przestrzeni (epiphanes)⁸³. To samo miało dotyczyć cesarzy rzymskich (epiphanes praesens).

⁸⁰ Por. MBITI John Samuel: Afrykańskie religie i filozofia, Warszawa: PAX, 1980, 23–24.

⁸¹ Por. FRAZER John: Złota gałąź, Warszawa: PAX, 1962, 103–106. LEEUW Georg van der: Fenomenologia religii, Warszawa: PAX, 1978, 153–170.

⁸² Por. tamże, 160–162.

⁸³ Por. tamże, 237.

W hellenizmie Filip Macedoński, a później jego syn Aleksander Wielki uważali się również za bogów i włączyli siebie samych w poczet bogów nieśmiertelnych. Aleksander Wielki w uroczystych pochodach występował jako Dionizos. W Rzymie apoteozowano cesarów, a pierwszym z nich był Juliusz Cezar. August był czczony jako Soter. Dioklecjan boskiej władzy cesarza nadał nowego blasku, ozdobił się wschodnią purpurą i złotem oraz domagał się wschodnich form hołdu, klękania przed nim, całowania kraju jego szat itp. Insignia odgrywały zresztą zawsze dużą rolę, bowiem były uważane za wyraz lub symbol ich mocy, władzy i godności. W niektórych krajach – jak pisze M. Eliade – królowie posiadali taką moc, że nie mogli dotykać ziemi, gdyż mogliby ją zniszczyć. Dlatego noszono ich w lektykach lub chodzili zawsze po dywanach⁸⁴.

Królowie w przekonaniu wielu ludów, jeśli nie są uważani za bogów, to uchodzą najczęściej za wcielone bóstwa lub nawiedzanych przez nie, niekiedy też przez aniołów lub inne duchy. Władcy jako uosobienie wcielonych bóstw mieli być obdarzeni niezwykłą mocą, której legitymizacją miały być czynione przez nich cuda⁸⁵. Odnosiło się to również do ich nadziemskiego posłannictwa. Gdy idzie o wcielenia się bóstw w poszczególne postaci, to zwykle uważano, że miały one charakter trwałe, jednakże ze względu na historyczną egzystencję i przejściowość królów, gdy nie zostali deifikowani – uchodzili za postaci czysto temporalne, związane z daną osobą konkretnego czasu. Wtedy ich funkcje wiązano albo z ich czasową dobroczynnością, albo z odpędzaniem zła.

W świetle dotychczasowych rozważań można stwierdzić, że niemal w powszechnym przekonaniu godność królewska pochodziła od Boga. A. Karu uważa, że w idei boskiego pochodzenia władzy królewskiej kryje się zasada jej dziedziczenia, bowiem w dziejach musi istnieć jej ciągłość. Stąd ma się wywodzić idea sukcesji królewskiej. Pierwotne formy sukcesji najbardziej rozwinęły się w Babilonii i Egipcie. W Babilonii znana była nie tylko forma dziedziczenia przez fizyczne pochodzenie, ale i przez adopcję. W Egipcie faraon miał być zrodzony z ciała boga, król zaś z niego, i zostać następcą swego poprzednika, a zarazem i boga. U Persów świetlista moc (hwarna) objawiła się już u bohaterów od zamierzchłych czasów, która uobecnia się, żyje i działa poprzez aktualnego władcę. W Malezji zaś syn

⁸⁴ Por. ELIADE Mircea: Traktat o historii religii, Warszawa: PAX, 1966, 22. LEEUW, Fenomenologia, 115–116.

⁸⁵ Por. LEEUW: Fenomenologia, 107–120.

dziedziczył po ojcu nie tylko jego godność królewską, lecz także siłę mana, którą można było utracić, ale zdarzało się to bardzo rzadko⁸⁶.

Władcom przyznawano bardzo wysoką pozycję w świecie, co wyrażają choćby nadawane im tytuły: „zbawca”, „dziecko boga”, „opiekun”, „wódz wodzów”, „pan ziemi i życia”. Królowie mieli być obdarzeni niezwykłą mocą i mądrością, pochodzić skądinąd, być nosicielami ponadludzkiej siły i zbawienia (wyzwalania), którzy mogą czynić co chcą.

Wokół osoby króla w każdym środowisku społecznym narastało wiele mitów i zabobonów, swoistego rodzaju tabu, zakazów i nakazów, co wiązało się też z regionalnymi kultami, jakie obowiązywały na danych terenach, w świetle których obdarzano go takimi czy innymi prerogatywami⁸⁷.

Na Hawajach króla można było oglądać tylko nocą. Kto go zobaczył w dzień, tego zabijano. Do afrykańskiego króla – kapłana plemienia można się było zbliżyć tylko na kolanach. Względnie szczegółowo pisze o tym Mbiti: „Niektórzy władcy nie mogą być widziani w ich życiu codziennym, noszą welony, jedzą na osobności (np. u Szylluków, Bagandów, Szonów), nie mówi się o ich jedzeniu i śnie. U niektórych ludów (jak u Lunda, Njamwezi i Bagandów) królowi nie wolno dotykać nogą ziemi i musi być albo noszony, albo chodzić po specjalnych matach. Niektóre wydzieliny ciała lub jego części (jak ślina, ekstramenty, paznokcie) są palone, żeby zwykli ludzie ich nie widzieli albo nie użyli ich przeciw nim w złośliwej magii. Różne środki są podejmowane dla ochrony i wzmocnienia pozycji i władzy króla, głównie w formie składania ofiar”⁸⁸.

G. van der Leeuw sądzi, iż „król staje się bogiem w momencie pojawienia się. Albowiem owo pojawienie zmienia świat, wprowadza nową erę. Na tym, że król pojawia się jako postać, polega jego wspaniałość”. Powołuje się dalej na pieśń śpiewaną z okazji epifanii Demetriusza Poliorketesesa, którą przytacza: „Inni bowiem bogowie są zbyt dalecy lub nas nie słyszą, nie ma ich lub wcale o nas się nie troszczą: Ciebie oglądamy własnymi oczami, nie jesteś z drzewa ani z kamienia, jesteś tu żywy dlatego do Ciebie się modlimy”⁸⁹. Wprawdzie nie zawsze i nie wszędzie tak było, niemniej jego spostrzeżenie w jakimś sensie współbrzmi z przekonaniem wielu ludów świata. W Afryce władcy pełnili typowe funkcje przysługujące bogom, uchodzili jednak za wróżbitów i zaklinaczy deszczu. Z tego względu mieli różne

⁸⁶ Por. tamże, 245.

⁸⁷ Por. tamże, 58–161.

⁸⁸ Por. MBITI: Afrykańskie religie, 228.

⁸⁹ Por. LEEUW: Fenomenologia, 163.

ośrodki kultu, jak świątynie, święte gaje, w których czczono duchy zmarłych królów, mogących dalej działać w świecie. Dlatego m. In. Zulusi, Szyllukowie, Aszanti, Njamwesi i inne plemiona składają ofiary na ich grobach i modlą się przy nich, chcąc zjednać sobie ich życzliwość oraz pomoc w różnych potrzebach życiowych. Ich groby stają się czasami centralnym punktem świątyni.

Ponieważ królowie uważali się albo za istoty boskie, albo ich wysłanników obdarzonych transcendentnymi siłami, podobnie byli widziani przez ludy im podległe, stąd mogli dokonywać dzieł niemal analogicznych do samego Boga (bogów) albo jego bezpośrednich desygnatariuszy.

W zasadzie bardzo rzadko spotyka się teksty mówiące, by królowie mogli być stwórcami świata. A. Moret, badając pisma egipskie i japońskie pochodzące z XX wieku przed Chr. stwierdza, że zarówno faraonowie, jak i mikadowie byli uważani za pierwotną siłę bytów i rzeczy. J.H. Breasted pisze, że „(...) w Egipcie on (król) jest tym, który tworzy wszystko co istnieje, jest chnumem (bogiem, który wytwarza ludzi z gliny) wszystkich członków, rodzicem, który powołuje lud do istnienia”⁹⁰. Tego typu opinie są jednak odosobnione i bardzo rzadko spotykane. Względnie często natomiast króla uważano za istotę, która dysponuje mocą kosmiczną i kieruje zjawiskami przyrodniczymi, najczęściej w układzie słonecznym.

W Egipcie do faraona lub króla zwracano się w formule jakby wyznania wiary: „Ty jesteś tym, który przysłania ten horyzont; słońce wschodzi zgodnie z twym upodobaniem; wodę w strumieniu pijemy, kiedy zechcesz ; powietrzem podniebnym oddychamy, kiedy rozkażesz”⁹¹. Podobne przekonania występują u wielu ludów. Książę z Bangkara na Sumatrze, Si Singa Mangardja, powodował swą mocą deszcze, jak i słoneczną pogodę, był panem urodzajów. Naczelnik z Etatu w Nigerii zapewniał zaś myśliwym udane polowania, rybakom połowy, roślinom bujny wzrost. W Japonii każdy gest mikado wpływał na jakiś element przyrody, powodując chciane przez siebie skutki. Mógł też powodować zakłócenia jej funkcjonowania. Cesarze mieli rządzić całym światem i wszechświatem. Oczywiście wszystkie te czyny uchodziły za cudowne⁹².

⁹⁰ Por. LEEUW: Fenomenologia, 158.

⁹¹ Por. MBITI: Afrykańskie religie, 235.

⁹² Por. ZIMON Henryk: Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Ksieży Werbistów Warszawa, 1990, 128.

Z racji panowania nad zjawiskami przyrody boscy władcy mają przychodzić ludziom z nadzwyczajną pomocą w licznych ich potrzebach i obdarzać ich rozlicznymi darami. Radża Sir James Brookes (zm. 1868), angielski władca Scrawoku (Borucu), był czczony m.in. za powodowanie wzrostu ryżu, dostarczanie dostatecznej ilości wody, którą kobiety obmywały mu też nogi. Tę starannie przechowywano i rozdzielano wśród rolników, aby zapewnić im obfite plony. W staroirlandzkich i anglosaskich poetyckich zbiorach znajdują się teksty określające króla jako rozdzielającego złoto, miecze, pierścienie i inne skarby. Według różnych podań staroorientalnych i germańskich władca całą swą moc ma okazywać poprzez rozliczne cudowne dary⁹³.

Boski władca ma zapewnić światu wszelką pomyślność. Homer dobrego króla charakteryzuje następująco: „(...) pod jego dobrymi rządami czarna ziemia rodzi pszenicę i jęczmień, drzewa są ciężkie od owoców, nieustannie rodzą się owce, morze dostarcza ryb, a ludzie żyją szczęśliwie”⁹⁴.

Obok tych uzdolnień boscy władcy mieli posiadać również dar uzdrawiania z różnych chorób⁹⁵. Za cudownych uzdrowiaczy uważano królów w wielu krajach Afryki, Azji, Ameryki i Europy. Cesarze – Wespazjan i Hadrian mieli cudownie uzdrawiać po dwóch chorych; Hadrian – niewidomą kobietę i mężczyznę niewidomego od urodzenia. Dokonane przez nich czyny miały uprawomocnić ich rzekomo boską władzę i boską adopcję. W Egipcie wierzono, że władca odnawia życie w sensie dosłownym, może je przedłużyć, może też skracać lub przywracać.

W literaturze przedmiotu dość dużo miejsca poświęca się królom chrześcijańskim, którzy uchodzili za uzdrowiaczy – taumaturgów, co oczywiście miało wzmacniać ich autorytet. Pogląd o religijnym autorytecie władców jako desygnowanym rzez bóstwo do organizacji życia społeczno – politycznego i religijnego, miał poprzez starożytny Rzym przejść do Bizancjum i zostać asymilowany przez średniowieczne chrześcijaństwo, w którym władcy świeccy mieli też pełnić podobne funkcje , jak w kulturach i religiach przedchrześcijańskich. G. Van der Leeuw i J.G. Frazer – między innymi – wskazują na kilka analogii, jakie występują między królami – uzdrowiaczami z przeszłości a piastującymi

⁹³ Por. LEEUW: Fenomenologia, 158. FRAZER: Złota gałąź, 104–105, 160–163, 259, MBITI: Afrykańskie religie, 227-233.

⁹⁴ Por. HOMER: Odyseja, Przekład Jana Parandowskiego, Warszawa: 1972, 283.

⁹⁵ Por. LEEUW: Fenomenologia, 156–158. PEPYS S: Dzienniki. 12 kwietnia 1661, Przekład Marii Dąbrowskiej, wyd.3, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1966. FRAZER: Złota Gałąź. 105–108.

władzę w krajach chrześcijańskich w późnym średniowieczu i początkach czasów nowożytnych.

Przytaczają głównie przykłady królów – uzdrowiaczy z Francji i Anglii, chociaż podobne choroby jak oni (m. In. Szkorbut, marskość wątroby) mieli leczyć i wodzowie. Spośród królów Francji najczęściej uwagi poświęcają Filipowi I i Robertowi II, którzy uważali się za przedstawicieli Jezusa Chrystusa. Sądziło się, że na tej podstawie posiadają także dar taumaturgiczny, choć nie wiadomo, czy ze względu na urząd królewski, czy też osobistą świętość – ta tendencja ma się wywodzić już od św. Klodwiga lub św. Ludwika. Wśród królów Anglii wymienia się przede wszystkim Edwarda Wyznawcę, który miał również czynić cuda jako król kraju chrześcijańskiego, i królową Elżbietę. Karol I w 1633 r. Miał uzdrowić od razu 100 osób, król duński Waldemar I uzdrawianie tylko w Danii, ale i w Niemczech⁹⁶.

Uzdrowienia dokonywały się przez dotknięcie króla w czasie odmawiania modlitwy. Tak uzdrawiała królowa Anna doktora Johnsona. Za jej czasów został wydany tekst specjalnego nabożeństwa w intencji uzdrowienia z choroby królewskiej. We Francji Filip Piękny na łożu śmierci nauczył swego syna sztuki dotykania chorych i dania sakramentalnej formuły dla osiągnięcia pożądanego skutku.

W Rytuale Francuskim z początku XVI wieku znajduje się formuła: "Król cię dotknie, Bóg cię uzdrowi". Królowie mieli leczyć głównie z choroby królewskiej, zwane skorupą. Owe „urzędowe” tendencje uzdrowicielskie w Anglii przerwała reformacja, a we Francji rewolucja.

Królowie chrześcijańscy uprawnienia taumaturgiczne mieli zdobywać poprzez uroczystą intronizację liturgiczną według określonego rytuału oraz posiadanie władzy o charakterze religijnym, tak jak zdecydowana większość królów, o których była mowa.

Należy przyznać, że tego typu przekonanie istniało przez kilka wieków głównie we Francji i Anglii, jednak nie we wszystkich krajach chrześcijańskich. Co więcej – wiele praktyk taumaturgicznych królów obrosło w legendy pod wpływem ludowej egzageracji, podobnie jak w przypadku średniowiecznych hagiografii, np. według niektórych podań także woda, w której obmywał się król, miała mieć właściwości lecznicze, jeżeli nie cudowne. Źródła zawierające tego typu opisy są mało krytyczne⁹⁷.

Owszem, idą one w znacznym stopniu po linii starej tradycji, według której król jest osobą wybraną przez Boga, a jego władza miała mieć charakter sakralny, oraz iż przysługują

⁹⁶ Por. RUSECKI: Problem cudu, 66.

mu specjalne prerogatywy, z czym trudno się zgodzić. Chrześcijańska tradycja nie jest następstwem przekonań i praktyk pogańskich, ale pewnych zwyczajów biblijnych, a obrzęd intronizacji króla bliższy był ceremonii namaszczenia na urząd kapłański. Namaszczenie królów czyniło ich uprzywilejowanym narzędziem Boga, ale nie udzielało władzy uzdrawiania chorych. Z tego też względu królowie chrześcijańscy nie mogą być stawiani na tej samej płaszczyźnie, co królowie Egiptu lub innych krajów. Ryt zaś cudownego dotknięcia należy raczej widzieć wśród błogosławieństw niż taumaturgii⁹⁸.

Ocena tzw. Cudów dokonywanych przez królów musi być zróżnicowana i zniuansowana. Zasadniczy problem zasadza się na pytaniu, czy i w jakim zakresie wszelka władza pochodzi od Boga? W państwach tzw. teokratycznych tym poglądem próbowano legitymować władzę społecznopolityczną, obojętnie jak sprawowaną. Oczywiście, w sensie szeroko rozumianej opatrności Bożej da się to jakoś zinterpretować, choćby i negatywne doświadczenia sprawowania władzy przez określonych władców, czy całe systemy społeczno – polityczne, np. totalitaryzmy, które notabene są tworem jednostek. Postawiona wyżej kwestia jest daleka od jednoznacznego rozstrzygnięcia, co nie oznacza, że nie ma pod tym względem żadnych osiągnięć.

W świetle Bożego objawienia odróżnia się porządek doczesny (autonomia rzeczywistości ziemskich) i nadprzyrodzony. Ten ostatni winien przenikać ziemski i go dopełniać, ale zbawczo, co wynika z ekonomii zbawienia i jej realizacji z historii zbawienia.

Dla naszych rozważań niech wystarczy podstawowe rozróżnienie władzy świeckiej, doczesnej i religijnej, zbawczej. Ta pierwsza, w myśl poprzedniego stwierdzenia winna kierować się zasadami objawionymi, dotyczącymi całej ludzkości dziejów, co nie wyklucza innych rozwiązań w życiu społeczno - politycznym. Władza religijna wynika zaś ze święceń kapłańskich⁹⁹.

Wracając do oceny tzw. cudów dokonywanych przez władców, to trzeba tu dokonać podstawowego rozróżnienia na tych, którzy dokonywali ich własną mocą, i na tych, czyniących je w imieniu Boga. Tych, którzy uważali się za Bogów, lub wcielone bóstwa i chcieli być apoteozowani w imię dokonywanych niezwykłych czynów, należy wykluczać jako

⁹⁷ Por. LEEUW: Fenomenologia, 168.

⁹⁸ Por. RUSECKI Marian: Chrześcijańska interpretacja religii, in: *Ateneum Kapłańskie 78-79* (1987), z. 2, 234–240.

⁹⁹ Por. ZIMOŃ Henryk: *Geneza etnologii kulturowo – historycznej*, W: z zagadnień etnologii i religioznawstwa, Warszawa: Wydawnictwo VERBINUM, 1986, 96–105.

Bożych taumaturgów. Tylko Bóg może czynić cuda. Człowiek własną mocą nie może ich sprawiać. Ubocznie tzw. taumaturgia władców może świadczyć o jej sile uwierzytelniającej ich roszczenia. Nadto cuda miały ujawniać ich roszczenia, podnosić autorytet, niekiedy boski charakter władzy posiadanej przez królów. Jako możliwe można by uznać taumaturgiczne działania władców, którzy dokonują cudów mocą Boga, której im niekiedy udziela. Przy tym trzeba pamiętać – o czym mówiono wcześniej - że nie chodzi o religie mityczne i politeistyczne¹⁰⁰.

W wypadku władców, którzy od Boga mieliby otrzymać moc taumaturgiczną, trzeba by wykazać ich Boskie powołanie o otrzymany mandat o charakterze religijnym, co rzadko się zdarza. Nadto przypisywane im niezwykle czyny z zakresu astronomii, meteorologii czy botaniki nie mają charakteru religijnego, raczej spektakularny i świecki. Zjawiska wyżej wspomniane są zależne od praw przyrody ustanowionych przez Boga, a nie od kapryśnej woli króla, faraona, cesarza czy innych władców¹⁰¹.

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje, z dużą rezerwą trzeba odnieść się do niezwykłych czynów przypisywanych władcom, a uchodzącym za cudowne. Aby je za takie można było uznać, muszą być spełnione wszystkie warunki, o których mowa już była, i inne, o czym się powie w dalszych rozważaniach.

3.2.2 „Cuda szamanów”

W pierwszej połowie naszego wieku w etnologii religii szamanów dość często uważano za taumaturgów, dokonujących niezwykłych czynów. Kilku religioznawców radzieckich wysunęło nawet hipotezę, że Jezus z Nazaretu był również szamanem. Dowodem tego miała być zbieżność cudownych czynów dokonywanych przez szamanów i Jezusa. Chodzi głównie o uzdrowienia i egzorcyzmy¹⁰².

Geneza i istota szamanizmu są różnie pojmowane. Dawniej przypuszczano, że szamanizm wywodzi się z buddyzmu, zwłaszcza z praktyk jogistycznych. Utrzymywano też, że występował tylko w Syberii półn i półd. Dzisiaj przeważa raczej pogląd, że pojawił się on w okresie przechodzenia ludzkości od stanu wspólnoty rodowej do stanów niższej organizacji

¹⁰⁰ Por. ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, 148–150.

¹⁰¹ Por. tamże, 153–155.

¹⁰² Por. Hasła: „szaman” i „szamanizm” w: Mały słownik religioznawczy. W-wa 1969 s.425-426. M.Eliade w monumentalnym dziele poświęconym szamanizmowi (Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy. Warszawa 1994) w wielu miejscach omawia rozumienie szamanizmu u różnych narodów oraz postacie szamanów w różnych kulturach i religiach, a także pełnione przez nich funkcje.

społeczno – religijnej, gdy kształtowały się ogólnoplemienne ośrodki władzy. Dlatego utrzymuje się, że jest on związany bardziej z funkcją wodzów plemiennych. Występuje także w Ameryce Północnej i Południowej.

Pojęcie szamanizmu jest trudno definiowalne. Niekiedy pojmuje się go jako przejaw działalności szatanów przez szamanów, niekiedy jako formę oszustwa i szarlatanerii, rodzaj medycyny ludowej, prymitywny system religijny, czy też jako określone stadium rozwoju religii¹⁰³.

Z dzisiejszego punktu widzenia, wynikającego z pogłębionych badań etnologii i psychologii religii nad tym zagadnieniem, powyższe eksplikacje są niezadowolające.

Współczesne pojęcie szamanizmu wywodzi się z języka tungalskiego od słowa „szaman”. Tanguzi określali szamanami ludzi pełniących znaczące funkcje religijne. Mieli oni pozostawać w bliskich kontaktach z „duchami”, wprowadzić się w ekstazę, iwnokować duchy, używając im swego ciała dla historycznej obecności „tu” i „teraz”. Szaman będący w stanie ekstatycznym, miał wchodzić w ścisły kontakt ze światem ponadnaturalnym, który udzielał mu pouczeń i pomocy dla przezwyciężenia różnych sytuacji kryzysowych, w jakiej znajdowała się określona grupa społeczno – religijna. W działalności szamana widziała możliwość ich przezwyciężenia, dzięki jego możliwościom nawiązywania kontaktu ze światem ponadludzkiem.

W etnologii religii ów kontakt ze światem ponadludzkiem był różnie rozumiany. Wystarczy choćby wspomnieć dwa przeciwstawne poglądy M. Eliade i W. Schmidta. Według Eliadego szamanizm jest formą doświadczenia ekstatycznego i techniką dojścia do niego oraz teorią stosowania mocy otrzymanej w tymże doświadczeniu. W nim szaman nawiązywałby łączność z Istotą Najwyższą i od Niej otrzymywałby moc powodowania niezwykłych skutków (jest to tzw. Szamanizm biały)¹⁰⁴.

W. Schmidt był zwolennikiem tzw. Czarnego szamanizmu. Według niego szaman w przeżywaniu ekstazy wchodzi w kontakt ze złymi duchami, które usprawniają go do działań niezwykłych. Niekiedy łączy się poglądy Eliadego i Schmidta i mówi się o czarnobiałym szamanizmie¹⁰⁵.

W wielu religiach Indonezji, Ameryki, Indii, Chin, Asyrii, Germanii, a zwłaszcza w kraju wielkiego szamanizmu – Syberii, szaman uchodzi za homo divinans, który powołany

¹⁰³ Por. SOBCZAK Zygmunt, ZIMON Henryk: Ewolucjonizm w aspekcie kulturowym, in: EK 4, 1454–1457.

¹⁰⁴ Por. ELIADE: Szamanizm, 190; tenże. Traktat o historii religii, 458.

¹⁰⁵ Por. RUSECKI: Problematyka cudu, 73.

został przez siły nadprzyrodzone do pełnienia ważnych funkcji społecznych i religijnych. Szamani uchodzili zwykle za kapłanów i proroków oraz za uzdrowicieli, chociaż nie każdy uzdrowiciel był uważany za szamana.

W zaprezentowanych poglądach widać, że zagadnienie szamanizmu jest rozumiane różnorodnie, ale zarysowują się w nich podstawowe elementy strukturalne tego pojęcia. Zwraca na to uwagę A. Quack, choć z jego stwierdzeniami trudno się pogodzić do końca. Słusznie uważa, że etymologia szamanizmu poparta danymi etnologicznymi badań ludów wyżej wzmiankowanych nie jest jednoznaczna i może być odnoszona do różnych fenomenów związanych z kulturami i religiami (np. magia, czarodziejstwo, nadzwyczajne uzdrowienia). W tym sensie pojęcie to traci swą ostrość semantyczną. Jego zdaniem zjawisko szamanizmu traktowano w oderwaniu od innych fenomenów społeczno – religijnych, co nie jest całkowicie słuszne. Według niego taki izolacjonizm sprzyjał wszelkiego rodzaju egzageracjom także w płaszczyźnie szamanizmu¹⁰⁶.

W tym kontekście omawiany autor, odżegnując się od uważania szamana za znachora, czarownika i nawiedzonego kapłana, wylicza cztery konstytutywne elementy, wyrażające pojęcie szamana i szamanizmu, które stanowią syntezę różnorodnych poglądów. Stanowią je: ekstaza, więź z ponadludzkim światem, różne powiązania formalne oraz altruistyczny cel.

Ekstaza, rozumiana jako trans, oznacza oderwanie się od rzeczywistości świata lub czasowe istnienie ekstazyka poza ciałem. U ekstazyka można dostrzec brak zmysłowego kontaktu ze światem zewnętrznym, co jest wynikiem opuszczenia własnego ciała, dlatego jego siły psychiczne, a zwłaszcza wolitywne i emocjonalne nie oddziałują w tym czasie na jego sferę somatyczną. Ekstazyk doświadcza zmiany świadomości, dzięki czemu może wejść w kontakt ze światem ponadludzkim, co dokonuje się albo przez podróż szamana do tamtego świata (nieba lub świata podziemnego), albo nawiedzenia go przez istotę z tamtego świata czy nawet wejścia w niego¹⁰⁷.

Według szamanów doświadczenia ekstatyczne są ostatecznie wywoływane przez istoty ponadludzkie z tamtego świata. W wierzeniach szamanistycznych ten drugi świat najczęściej uosobiony w „duchu opiekuńczym”, sprawia ekstazę szamana i kształtuje jego osobowość. Szaman musi więc być powołany przez istotę z tamtego świata i jest przygotowany przez nią do pełnienia tego urzędu. Szamanami zostawały jednak osoby odpowiednio do tego urzędu

¹⁰⁶ Por. QUACK A.: Szamanizm, in: Leksykon religii, 448 – 449.

¹⁰⁷ Por. ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, 159.

predestynowane, oraz te, które przeszły stosowne przygotowania w zakresie technik wykonywania tegoż urzędu i ryt inicjacyjny¹⁰⁸.

Wyróżnia się trzy rodzaje szamanizmu, które są powiązane formalnie. Są to: szamanizm społeczno – instytucjonalny, kultowo – rytualny i indywidualno – aktorski. Szamanizm u wyżej wymienionych ludów jest trwałym elementem struktury życia społecznego, instytucją, której nikt nie może znieść, zniszczyć czy zmienić. Sprawowanie rytów i czynności kultowych, których początkujący szaman musi się nauczyć, należy do podstawowych zadań szamana. Upoważnia go do tego inicjacja sprawowania kultu i funkcji społecznych. Sprawowanie tych funkcji oraz nauczanie zapewniają mu wysoki prestiż społeczny. W szamanizmie indywidualno – aktorskim szaman wyraża to, co dzieje się w jego wnętrzu, a rzeczy zewnętrzne, jak np. ubiór, ozdoby, mimika, gesty, muzyka, rytmika, gesty, taniec w sposób zmysłowy przedstawiają wydarzenia rytualno – kultyczne i mogą potęgować przeżycia ekstatyczne.

Czwartym elementem konstytutywnym szamanizmu jest altruistyczny, prospołeczny cel działalności szamana. Jako instytucja społeczna, głęboko zakorzeniona w tradycjach dawnych ludów, podlega kontroli społecznej ale i ma też społeczne uznanie. Szaman będąc pośrednikiem między dwoma światami, uchodzi za specjalistę w sprawach duszy ludzkiej, która w wielu kulturach jest uważana za element życia ludzkiego, najbardziej zorientowany na tamten świat. Szaman jest obrońcą życia ludzkiego, a przede wszystkim duszy¹⁰⁹.

Chroni ją przed działaniem nadludzkich złych sił, a z drugiej strony umożliwia grupie społecznej, której jest członkiem, wykorzystywanie sprzyjających mocy z innego świata dla działań niezwykłych.

Współcześni etnografowie i etnologowie utrzymują, że szamani w czasie przeżywania ekstazy, do której doprowadzała ich nadzwyczajna koncentracja wewnętrzna (skupienie się na stałym przedmiocie przez długi czas) czy pewne zjawiska zewnętrzne, np. monotonna gra na jakichś instrumentach muzycznych, długotrwałe tańce, lub bezpośrednio po tej ekstazie mogli dokonywać rzeczywiście rzeczy niezwykłych. Najczęściej mówi się o tzw. chodzie ekstatycznym, unoszeniu się w powietrzu, fruwaniu, zdolnościach bioloakcyjnych, przybieraniu różnych form istnienia, panowaniu nad właściwościami przyrody i własnym organizmem. Ponadto mają się odznaczać, przynajmniej w pewnych momentach,

¹⁰⁸ Por. ZIMON Henryk: Religie pozachrześcijańskie, 89.

¹⁰⁹ Por. PIŁASZEWICZ Stanisław: Bogowie i Bóstwa Czarnej Afryki, in: Przegląd religioznawczy (1992) 46. tenże in: Religie Afryki (2000) 43.

nadzwyczajnymi zdolnościami i niezwykłą siłą sugestii hipnotycznej, mocą której dokonują licznych uzdrowień i niektórych chorób. Są często również bruchomówcami, jasnowidzami, itp. fenomeny te często uważane nie tylko przez lud danej kultury czy religii, ale i przez wielu religioznawców za cudowne lub też całkowicie neguje się ich historyczność, a nawet możliwość¹¹⁰.

Ekstaza przez nich przeżywana może prowadzić do opętania lub wcielania się duchów w szamana, mocą których mogą dokonywać rzeczy niezwykłych. Dziś jednoznacznie stwierdza się, że szamanizm nie jest religią ani też ogniwem przejściowym w genezie religii, jak chcieli tego przedstawiciele ewolucjonistycznych teorii pochodzenia religii. Dlatego czyny niezwykle szamanów nie mogą pełnić funkcji motywacyjnej, uwierzytelniającej prawdziwość ich nauczania. Niemniej – co trzeba podkreślić – szamanizm jest związany z niektórymi religiami plemiennymi, niekiedy i etnicznymi oraz kulturami. Wystąpienia szamanów i ich działalność nie zawsze ma charakter religijny, często czysto społeczny i spektakularny, stąd ich dokonania trudno nazywać cudami¹¹¹.

Na gruncie nauk religioznawczych, zwłaszcza etnologii religii, wykształciły się trzy teorie interpretacyjne zjawiska szamanizmu: psychopatologiczne, psychologiczne i socjologiczne. W ramach teorii psychopatologicznej szamanizm i czyny szamanów uważa się za przejaw hysterii i schizofrenii, w psychologicznej bardziej interesowało się psychicznymi przeżyciami ekstatycznymi i ich zewnętrznymi przejawami, niż ich samą naturą i realnością czynów szamanów. Teorie socjologiczne główny nacisk kładą na uwarunkowania społeczno – instytucjonalne szamanizmu, jego roli w życiu społecznym, społeczne oczekiwania na działanie szamanów, ich akceptację lub dezaprobatę. Żadna z nich nie sięga istoty zagadnienia, czyli wymiaru religijnego, o który nam chodzi. Nie oznacza to, że nie eksplikują poszczególnych aspektów szamanizmu, co ma niewątpliwie wartości, ale metody w nich stosowane nie pozwalają na więcej¹¹².

Teorię psychopatologiczną należy odrzucić a limie, gdyż zjawisko szamanizmu występującego u wielu ludów różnych kultur, a także religii w nich wyznawanych, stawiają na płaszczyźnie choroby psychicznej. Dotyczy to zarówno samych szamanów jak całych społeczności i instytucji szamanistycznych w nich występujących. Byłoby to nie tylko ich

¹¹⁰ Por. WIERCIŃSKI Adam: *Magia i religia, Szkice z antropologii religii*, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1995 98–102.

¹¹¹ Por. tamże, 105.

¹¹² Por. URBAN Jerzy: *Doświadczenie Boga ludów Basztu*, Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1987, 44.

lekceważeniem, ale i obrażaniem, poniżaniem. Taki sąd należałoby uzasadnić, aby nie miał charakteru apriorycznego, a – jak się wydaje – taki właśnie posiada. Nie ma zatem charakteru naukowego¹¹³.

Etnologia religii zna fakty, że podłoże działalności niektórych szamanów było patologiczne, w związku z tym nie można się w ich działalności dopatrywać aspektów ściśle religijnych, ale poglądu o psychopatologicznym źródle szamanizmu nie można rozciągać na całe to zjawisko, jak i wszystkich szamanów.

Wspomniano już, że teorie psychologiczne i socjologiczne nie tłumaczą w sposób wystarczający ani samego zjawiska szamanizmu ani też niezwykłych czynów szamanów. Wspomniano też, że one – zwłaszcza teorie socjologiczne – określone aspekty działalności szamanów ujmuje w sposób naturalistyczny. Prawdziwa religia poprzez jej przedstawicieli, wyraża się przecież w sferze społecznej, także indywidualnej. Nie można jej jednak zawrzeć w immanencji dziejowej. Stąd widzenie działalności szamanów – odwołujących się do doświadczeń transcendentnych – tylko w tym wymiarze byłoby podejściem zawężającym całą problematykę szamanizmu¹¹⁴.

Wydaje się, że uwzględniając cztery podstawowe wyznaczniki pojęcia szamanizmu (ekstaza, więź z innym światem, powiązania formalne, altruistyczny cel) oraz niezwykle czyny szamanów z niego wynikających, teren dalszych badań i ocen trzeba przenieść na teren teologii religii. Stawiać trzeba jasno pytania: Czy szaman jest rzeczywiście powołany przez „tamten świat” i czy rzeczywiście kontaktuje się z nim ; jeśli tak to z kim? – z duchem opiekuńczym? Istotą Najwyższą? Szatanem? Ta ostatnia ewentualność – jeśli by była jedyną – przekreślałaby w ogóle religijny charakter szamanizmu. Cud bowiem pojmujemy jako znak Bożego działania, zatem szatan nie może czynić cudów , także przez szamanów. Może dokonywać rzeczy niezwykłych, zadziwiających, ale to nie są przecież cudami¹¹⁵.

W świetle teologii religii na mocy powszechnej woli zbawczej Boga i Jego rzeczywistego działania także poza Kościołem instytucjonalnym, można uznać możliwość faktycznego kontaktu w przeżyciu ekstazy przez szamana. Mamy tu na uwadze ekstazę , jaką

¹¹³ Por. LEDWON Sławomir: Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II, in: Roczniki teologiczne 47 (2000) z. 9, 69–89.

¹¹⁴ Por. RUSECKI: Istota i geneza, 150.

¹¹⁵ Por. BULANDA Edmund: Pojęcie religii, jej geneza i rozwój, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Uniwersytetu, 1962, 150.

przeżywają mistycy chrześcijańscy. Trzeba jednak pamiętać , że doświadczenie Boga w przeżyciach mistycznych jest łaską darmo daną. Mistyk nie może jej wymusić.

Trzeba to odnieść też i do stanów ekstatycznych szamanów. Nie mogą oni za pomocą odpowiednich technik szamanistycznych – a istnieją przecież szkoły, w których się ich uczy – wymuszać ani tego typu doświadczeń , ani też powodowania skutków cudownych mocą Bożą. Ponadto kontekst musi mieć charakter na wskroś religijny.

Podobnie trzeba patrzeć i na kontakt szamana z „duchami”, czyli istotami przez Boga stworzonymi i pełniącymi funkcję pośredniczącą między Bogiem a człowiekiem, np. aniołami. Ta wiara w istoty pośredniczące musi wynikać z Bożego objawienia i nie może nimi niejako dysponować w sposób dowolny dla celów przez siebie chcianych.

W ocenie niezwykłych czynów szamanów trzeba mieć na uwadze i to, o czym mówiliśmy wcześniej, a mianowicie , że trzeba wykluczyć mitologię , politeizm i synkretyzm. Ponadto te niezwykle czyny uchodzące za cudowne , muszą być właściwie rozpoznane.

Twórcą cudów jest Bóg i tylko on może takiej władzy udzielić człowiekowi, stąd szaman mógłby czynić cuda będąc tylko narzędziem mocy Boga i w żadnym wypadku nie wymuszając na nim cudotwórczych działań¹¹⁶.

3.2.3 „Cuda joginów”

Niekiedy niezwykle czyny dokonywane przez joginów uważa się za cuda. Poglądy takie można spotkać u niektórych religioznawców i filozofów. Wiele też osób redukujących cud do jego nadzwyczajności, stawia na równi czyny joginów z cudami chrześcijańskimi.

O jakie zatem czyny niezwykle dokonywane przez joginów chodzi?

W literaturze pisze się , że jogini w stanach ekstatycznych dokonywali i dokonują ogólnie rzeczy niezwykłych i niezrozumiałych w pełni dla ludzi innych kultur, zwłaszcza kultury zachodniej. Wśród owych czynów najczęściej mówi się o absolutnym panowaniu nad własnym ciałem: jogini regulują w dowolny sposób rytm oddychania ; mogą je wstrzymywać na dowolny czas (do dwóch tygodni), przebywać w środowisku o znikomej ilości tlenu (np. pod ziemią), regulować tętno pracy serca i krwiobiegu, temperaturę ciała , a także sterować czynnościami wegetatywnymi; mogą chodzić po ogniu bez doznania oparzenia, tłuczonym szkłem czy bardzo ostrych przedmiotach bez skaleczenia się. Znane są wśród nich biolokacje,

¹¹⁶ Por. RUSECKI: Cud, Leksykon teologii fundamentalnej, 285.

elewacje, chód ekstacyjny. Dzięki nadzwyczajnej koncentracji wzroku, mają zdolność jasnowidztwa. Nadto mają zdolności telekinetyczne, hipnotyczne i sugestii. Dzięki tym ostatnim dokonują nierzadko uzdrowień, zwłaszcza z chorób o charakterze funkcjonalnym.

Te i temu podobne czyny joginów (fakirów) z racji ich niezwykłości i niemal nieprawdopodobności – jak już wspomniano – uchodzą w oczach niektórych za cudowne. Ponieważ wiążą się one nie tylko z rzekomym posiadaniem „nadludzkich sił”, ale i z wyuczeniem się i opanowaniem pewnych „technik taumaturgicznych”, dlatego też niekiedy sądzi się, iż istnieją nawet pewne szkoły taumaturgiczne, w których można osiąść sztukę dokonywania cudów. W tym sensie A. Edmunds, M. Notowitsch, L. Jacolliot i inni wysunęli hipotezę, że Jezus był w Indiach i tam wśród joginów miał się nauczyć sztuki taumaturgicznej¹¹⁷.

Aby właściwie ocenić owe niezwykle fenomeny, należy najpierw zanalizować pojęcie jogi i jego rodzaje. Joga jest znana i praktykowana głównie w Indiach. Występuje także w Chinach, Japonii i Tybecie. Rozwijała się przede wszystkim na podłożu buddyzmu i lamaizmu. Ma swoich zwolenników na całym świecie. Wywodzi się z braminizmu i stanowi jeden z sześciu jego systemów filozoficzno-religijnych.

Termin „joga” pochodzący z kręgu kultury i religii indyjskich oznacza: „ujarzmzić”, „połączyć”, „przygotować”, „umocnić”, „utrwalić”, „skupić umysł” lub „skupić myśl”. W myśli filozoficznej oznacza dyscyplinę fizyczną i umysłową, która pozwala kontrolować energię fizyczną i duchową oraz jej funkcjonowanie w organizmie osoby ludzkiej. To samo opanowywanie, ujarzmianie niższych żądz ma prowadzić do duchowego doskonalenia. W związku z tym, w jodze prowadzi się specjalne techniki ćwiczeń fizycznych i duchowych, które przybierają różnego rodzaju formy¹¹⁸.

Trzeba zaznaczyć, że termin „joga” występuje w najstarszych księgach Upaniszad. Oznacza w nich zarówno metody koncentracji i medytacji, jak i szczegółowe wskazania zajmowania pozycji ciała w czasie medytacji, kontrolowania rytmu oddechu oraz funkcjonowania różnych zmysłów. Mają one na celu połączenie oddechu (prāna) ze świętą sylabą oraz całego świata w jego różnorodności.

Ogólnie mówiąc, joga jest to pewna teoria i praktyka dążenia do doskonałości osobistej, polegającej głównie na surowej ascezie i koncentracji ducha, aż do osiągnięcia mistycznych stanów ekstazy, celem której jest całkowite panowanie nad ciałem i materią

¹¹⁷ Por. Religie Wschodu: Red. E. Dąbrowski, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1962, 147.

(prakty) i osiągnięcie wyzwolenia duchowego, być może i zbawienia¹¹⁹. Osiągnięcie stanów ekstazy dzięki specjalnym wyuczonym technikom ascetycznym i koncentracji duchowej daje joginom olbrzymią siłę duchową, mocą której mogą dokonywać rzeczy zadziwiających, o czym mówiono wcześniej. Wprawdzie zamierzeniem jogi nie było demonstrowanie owych sił, ale dążenie do pełnego wyzwolenia duchowego, to jednak z czasem odchodzono dość często od jej klasycznego kształtu i zaczęto eksponować także „nadludzkie moce” i ich przejawy w postaci niezwykłych i zadziwiających czynów. Jak zaznaczają M. Eliade, H. Hauer, W. Stachlin i L. Monden, było to nadużycie w stosunku do pierwotnych założeń jogi i główna przeszkoda do osiągnięcia wyzwolenia, ale żądza sensacji okazywała się niekiedy silniejsza¹²⁰.

W cenie niezwykłych czynów joginów trzeba podnieść jeszcze dwie kwestie, oczywiście z punktu widzenia katolickiej teologii fundamentalnej.

Pierwsza wiąże się z tym, że wiele czynów joginów, niewątpliwie niezwykłych, jest wynikiem naturalnych zdolności i ćwiczeń fizycznoduchowych, np. kontrolowanie i regulowanie oddechu czy czynności wegetatywnych. Nadto wiele czynów dokonywanych przez nich, np. telekineza, jasnowidztwo, elewacje, chód ekstazy, w katolicyzmie nie są uznawane za fakty cudowne, choć są to zjawiska paranormalne. Warto w tym miejscu podkreślić, że człowiek jako istota duchowo – cielesna może za pomocą sił duchowych panować nad stroną somatyczną. Pokazują to w sposób wyraźny jogini. Antropologia różnych kultur i filozofii europejskich jest zbyt mocno zmateralizowana i zbiologizowana, i dlatego zbyt mało uwagi poświęca roli i wpływowi duszy (ducha) na sferę somatyczną.

Druga wiąże się z zagadnieniem, czy joga ma charakter religijny czy świecki. Opinie fachowców w tym względzie są podzielone¹²¹.

Wykluczyć by należało kontakt z bóstwami, o czym mówi się niekiedy w jodze. O tym wspominałem wyraźnie przy religii greckiej. Gdyby rzeczywiście od Boga czerpali siły taumaturgiczne, to można by przyjąć, że niezwykle uzdrowienia dokonane przez joginów są rzeczywiście cudami, pod warunkiem jednak, że dokona się ich rozpoznania tak od strony

¹¹⁸ Por. RUSECKI: Problem cudu, 81.

¹¹⁹ Por. ZIMON Henryk: Pojęcie i klasyfikacja rytuałów, Lublin, KUL, 1999, 118–120.

¹²⁰ Por. WITEK Stanisław: Zjawisko medytacji w kulturze religijnej Tybetu, w: Medytacja, red. SŁOMKA Władysław, Lublin, KUL, 1984 31–43

¹²¹ Por. SŁOMKA: Medytacja, 44–45.

naukowej, jak i teologicznej¹²². Pamiętać przy tym należy, że sprawcą cudów jest jedynie Bóg, chociaż może się posługiwać przyczynami instrumentalnymi, czyli ludźmi.

Oponenci takiego rozwiązania podkreślają, że ekstaza czy trans są możliwe do osiągnięcia naturalnymi sposobami, a wtedy i wszystkie czyny dokonywane w tym stanie miałyby charakter naturalny.

Ostatecznie, w świetle teologii religii opowiadamy się za rozwiązaniem pierwszym, gdy zostają spełnione wyżej wymienione warunki, dokładnie takie, jakie w tym względzie są wymagane w religii chrześcijańskiej.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie do przyjęcia jest reinkarnacja przyjmowana w jodze¹²³.

3.3 Cuda magiczno – mityczne

3.3.1 „Cuda magiczne”

Prawie we wszystkich religiach plemiennych, narodowych i uniwersalnych znane są tzw. cuda magiczne. Zakres znaczeniowy tych niezwykłych zdarzeń jest bardzo szeroki. Rozciąga się on na zdarzenia związane ze zjawiskami funkcjonowania przyrody, losami narodów, a przede wszystkim życiem i dziejami konkretnych ludzi, więc i konkretną sytuacją egzystencjalną i jej przemianą dzięki nim, zwykle na lepszą. Są one związane z magią i jej wynikiem. Taumaturgiczną magiczną, moc mieli mieć magowie; nie chodzi tu o mędrców, którzy mieli właściwe rozpoznanie rzeczywistości ludzkiej, historycznej, dziejowej oraz przyrodniczej, rozróżniającymi i uznającymi stosowaną hierarchię wartości warunkującą rzeczywiste finalne zrealizowanie się osoby ludzkiej i społeczność, ale o magów (magików), którzy chcieli o tym decydować. Przechodzili oni często odpowiednie przeszkolenie oficjalne lub prywatne do wykonywania praktyk magicznych. Miało to mieć miejsce już w religiach pierwotnych. W okresie późniejszym mogło się to dokonywać albo na zasadzie tradycyjnego przyuczania, albo indywidualno-intuicyjnych „powołań” magów do sprawowania tej funkcji (najczęściej magika).

¹²² Por. KOPEĆ Edward: Problematyka rozpoznania cudu, in: RTK 13 (1966) z. 2, 5–22. RUSECKI, Cud w chrześcijaństwie, 255.

¹²³ Por. RUSECKI: Istota i geneza, 55.

Istnieje naukowy problem, czy tzw. cuda magiczne przyczyniły się do powstania magii, czy też magia stała się kanwą do mówienia o cudach tego typu? Zagadnienie to nie jest peryferyczne, przynajmniej w szkole ewolucjonistycznej i marksistowskiej, gdyż wiązano je często z genezą religii. a to jest ważna kwestia nie tylko dla religioznawstwa, ale i całej religiologii. Wymienione powyżej kwestie podejmie się w dalszych rozważaniach. Z konieczności skrótowych. Najpierw jednak należy omówić zagadnienie magii, czym ona jest, na czym polega? Tylko w tym świetle można dokonać oceny tzw. cudów magicznych¹²⁴.

Jak już wspomniano, magia jest znana na całym świecie, i to na wszystkich szczeblach rozwoju kultury. W Chaldei wierzono, że naturalne procesy ciała ludzkiego są kierowane przez duchy dobre i złe, na które można wpływać przez odpowiednie praktyki magiczne, np. egzorcyzmy. Praktyki te były dość ściśle określone. Gdy idzie o duchy dobre, przyzywano je do dokonania czynów dobrych, użytecznych dla dobra człowieka lub grupy społecznej, oczywiście pod warunkiem dokonania odpowiednich formuł magicznych; przy egzorcyzmach chodziło o stosowne wypowiedzenie formuł zaklęć, wyklęć oraz o czynienie gestów i wykonywanie praktyk im towarzyszących. Duchy złe były przyzywane dla dokonania natychmiastowego zła jakiejś osobie, zwierzęciu, czy wyrządzenia określonej szkody. W tym znaczeniu magia byłaby bliska czarom. W Egipcie natomiast magowie uchodzili za wielkich uczonych, zwłaszcza w zakresie astrologii; między innymi określali oni wpływ układów gwiazdnych na zjawiska przyrodnicze. Obok nich istnieli inni magowie, wróżbici, kapłani, czarownicy, którzy szczycili się zdolnościami pobudzania do działania i wprzęgania w swą służbę duchów dobrych i złych; słowa i czyny magiczne miały nawet sprowadzać życie lub śmierć¹²⁵.

W Chinach, przed Konfucjuszem, kapłani (Wu) zajmowali wysokie miejsce w hierarchii społecznej. Byli oni magami, których magiczny ryt wykonywany w czasie specjalnych tańców wprowadzał wszystkich w trans. Mieli oni znać magiczne formuły, którymi pobudzali duchy do przepowiadania przyszłości całym rodzinom i jednostkom, wyrokować w ich losie, a nawet o tym decydować. Podobne praktyki były znane w starożytnej Grecji i Rzymie¹²⁶. W Grecji wyznawano nawet specjalną boginię imieniem Hekate,

¹²⁴ Por. ŁYCZAKOWSKA Krystyna: *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa: PAX, 1981, 72.

¹²⁵ Por. MARCINIAK Marian: *Mitologia Starożytnego Egiptu*, Warszawa: PAX, 1977, 25.

¹²⁶ Por. MARKOWSKA: *Mity Greków*, 43.

opiekująca się magami, ale często też zwracano się do bóstw wschodnich, aby jeszcze bardziej wzmocnić swe magiczne siły. Za czasów cesarzy Rzym stał się światową stolicą magii¹²⁷.

Magia jest szczególnie żywa i spełniała dużą rolę w życiu społecznym w wielu religiach plemiennych i narodowych Afryki, Polinezji, Australii, Azji Południowo-Wschodniej. Co jakiś czas odżywa ona w wielu, nawet bardzo cywilizowanych krajach, jak to się działo choćby pod koniec XIX i na początku XX wieku w krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, choć nie w formie czystej magii, lecz raczej zjawisk paranormalnych (hipnotyzm, spirytyzm, magnetyzm itp.). Najczęściej dzieje się to tam, gdzie ginie lub słabnie autentyczne życie religijne.

Fakt, iż magia i tzw. cuda magiczne są dość powszechnie znane, tak w perspektywie historycznej, jak i geograficznej, skłonił niektórych badaczy do sformułowania poglądu, jakoby właśnie ona przejawiająca się w czynach niezwykłych, miała stanowić pierwsze stadium religii i początkowy etap przejścia od stanu bezreligijnego do religii.

Do głównych przedstawicieli tej teorii zalicza się J. G. Frazera, G. Thomsona, niektórych religioznawców marksistowskich oraz E. Durkheima, M. Maussa, K. Th. Preussa, częściowo J. H. Kunga. W. Goethe i niektórzy teologowie protestancyści uważali nawet, że najbardziej typową religią magiczną jest chrześcijaństwo, a to z powodu sakramentów i sakramentaliów, które mają działać automatycznie, na mocy wypowiedzianych odpowiednich formuł i wykonywania czynności niezrozumiałych¹²⁸. Nie wchodząc bliżej w to zagadnienie, gdyż wykracza poza podjęty tu problem, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na sygnalizowane zagadnienie, a więc czy magia szeroko pojęta była zjawiskiem wcześniejszym od cudownych czynów magicznych, które by niejako z niej wyrastały i były jej jakby naturalnym skutkiem, czy też one poprzedzały powstanie magii. W literaturze przedmiotu tego problemu nie podejmuje się wprost. Obydwa te zagadnienia wzajemnie się implikowały i warunkowały, czyli występowały niemal równocześnie, gdyż formuły magiczne miały powodować niezwykle cudowne skutki, a te naprowadzały na powstanie teorii magii. Trudno jednak przyjąć, że najpierw powstała teoria magii, a potem praktyka, będąca jej zastosowaniem¹²⁹.

¹²⁷ Por. RUSECKI: *Istota i geneza religii*, 181. BOGANOWICZ Jan: *Religie w dziejach cywilizacji*, Gdańsk: Bernandinum, 1995, 27–33.

¹²⁸ Por. WIERCINŃSKI: *Magia i religia*, 103–109.

¹²⁹ Por. BOGANOWICZ: *Religie w dziejach*, 35–40.

Według Frazera podłożem powstania magizmu był totemizm. Z czasem zmieszał się on z animizmem i stał się najbardziej typowym zjawiskiem religijnym w kulturach agrarnych, w których wraz z fetysyzmem osiągnął wysoki stopień rozwoju i powszechności. Nie oznacza to, że nie był znany w kulturach zbieracko-łowieckich. Magizm przejawiał się w praktykach magicznych czy to agrarnych, czy zbierackich, czy też łowieckich¹³⁰.

Rozwinięte stadia magizmu w sposób szczególny przejawiały się u ludów Polinezji, zwłaszcza gdy związały się z mana, u Irokezów - z arenda i u Siouxów - z wakan. Nazwy te oznaczają, że siła wyższa znajduje się w określonych rzeczach, powoduje wszystkie zjawiska i nie da się ich naturalnie wytłumaczyć. Zjawiska ponadprzeciętne i niezwykle miałyby być przez nią powodowane. Nosicielami tych sił są głównie duchy i bóstwa, a także niektóre osoby ludzkie. Spośród ludzi w stopniu największym mają je mieć naczelnicy rodów oraz kapłani. Oni też mogli, w przekonaniu wyznawców magizmu, powodować różne nadzwyczajne skutki za pomocą duchów i bóstw, na skutek czego powstała w nie wiara. To miało ostatecznie zadecydować o powstaniu religii pierwotnych¹³¹.

Trzeba powiedzieć, że pojęcie magii jest bardzo szerokie i mało sprecyzowane. W literaturze można spotkać ponad 30 różnych jej określeń. W sposób najogólniejszy można powiedzieć, że magia to wykonywanie określonych czynności (prostych lub bardzo złożonych) o charakterze rytualnym i misteryjnym. z równoczesnym wypowiedaniem tajemniczych słów (formuły magiczne), niekiedy zaklęć (najczęściej niezrozumiałych dla otoczenia) przez maga (uzdrawiacza, zaklinacza, zamawiacza, kapłana, szarlatana, czarownika, szamana, wodza, starca itp.) rzekomo obdarzonego nadzwyczajnymi uzdolnieniami i mocą przez siły wyższe (bóstwa, duchy zmarłych przodków, duchy dobre lub złe, demony), którego zabiegi magiczne mają w sposób natychmiastowy i konieczny spowodować przez niego pożądaný skutek .

Magia jest więc pewnym systemem przekonań i wierzeń oraz praktyk wykonywanych wyłącznie przez magów, szeroko rozumianych. Według owych wierzeń mają oni, dzięki rzekomej tajemniczej wiedzy i znajomości czynności oraz technik magicznych, niekiedy posiadania siły *mann*, zdolność panowania nad światem wyższym (nadmaturalnym) i zmuszania go do działania w pożądanym czasie i miejscu, by powodować skutki dobre lub złe. Magowie mieliby posiadać zdolności panowania zarówno nad światem nadmaturalnym, jak i naturalnym. Do zakresu pojęciowego magii bardzo często włącza się takie zjawiska, jak

¹³⁰ Por. FRAZER: Złota gałąź, 46.

wrózby, czary, gusła, zabobony, zaklęcia, spirytyzmy itp.. choć są to różne fenomeny, i jedynie w sensie ogólnym można je zaliczyć do pojęcia magii¹³².

Istnieją dwa rodzaje magii:

- czarna, często utożsamiana z czarami, której cele są zawsze złe (np. powodowanie burz, suszy, nieurodzajów, niszczenie własności materialnych, sprowadzanie chorób i śmierci - tę funkcję pełni często czarownik), skutki zaś magiczne uchodzące za cudowne osiąga się w niej przez przyzywanie złych duchów (szatanów);

- biała (magia ochronna, rolnicza, miłosna), której cele są zawsze dobre, a ostatecznie miałyby się zrealizować przez stosowanie środków nieproporcjonalnych do osiągniętych skutków, np. przy magicznym leczeniu. Leczenie przy stosowaniu magii, które jest uważane za cudowne, polega na wysysaniu choroby, wyciąganiu jej, wyciskaniu, wytrząsaniu, zdmuchiwaniu, oskro-bywaniu, zmywaniu (czynnościom tym towarzyszą zwykle tajemnicze gesty wykonywane w misteryjnym nastroju, wraz ze stosowaniem odpowiednio przygotowanych preparatów - wody, mikstur roślinnych, niekiedy rzeczywiście o właściwościach leczniczych itp. - i wypowiedaniem formuł magicznych): tego typu leczenie oparte jest na przekonaniu, że choroba jest bytem jakby odrębnym i samoistnym, wchodzącym w człowieka lub zwierzę, który można za pomocą odpowiednich zabiegów z niego wyprowadzić¹³³.

Magia nadawała czynnościom i praktykom nimb tajemniczości i świętości, wzmacniała człowieka w krytycznych sytuacjach egzystencjalnych, niekiedy była motorem działania i odpowiedniego postępowania, siłą jednocząca grupy społeczne, oraz pełniła funkcje zastępcze nauki, np. wyjaśniała przyczyny chorób, śmierci, nieszczęśliwych zdarzeń, jak i życiowych sukcesów¹³⁴.

Z rozważań powyższych wynika, że magia próbuje przejmować wiele funkcji religijnych, regulujących życie jednostki i grup społecznych, także z zakresu taumaturgii, które by ją w jakiś sposób legitymowały. Jednakże magia jest zjawiskiem całkowicie różnym od religii. Są to w istocie rzeczywistości całkowicie różne. Różnica polega na celu, jaki przyświeca religii i magii, oraz na środkach ich realizacji. W religii przede wszystkim chodzi zawsze o zbawienie człowieka, które jest wprawdzie dziełem Boga, ale wymaga współpracy z

¹³¹ Por. SWIENKO Henryk: *Magia w życiu człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1984, 36.

¹³² Por. RUSECKI: *Problem cudu*, 85.

¹³³ Por. tamże, 87.

¹³⁴ Por. BULANDA: *Pojęcie religii*, 156.

Nim człowieka. Wyraża się to w pełnieniu woli Bożej i związanym z tym odpowiednim życiem moralno-religijnym w doczesności; zbawienie bowiem rozpoczyna się już w historyczno-egzystencjalnym bytowaniu człowieka. W każdej autentycznej religii fakty cudowne są dziełem Boga lub taumaturgów, którym użycza mocy ich dokonywania w Jego imieniu, jednakże nigdy ich nie dokonuje sam człowiek własną mocą i wolą. Nie pełnią one także tylko funkcji legitymującej, o czym będzie jeszcze mowa. W magii tymczasem nie ma mowy o zbawieniu - w niej idzie głównie o cele doczesnego powodzenia lub niepowodzenia w życiu indywidualnym lub społecznym, i to za sprawą maga, który ma rzekomo władzę nad siłami wyższymi.

Również sposób osiągania tych celów jest całkowicie różny. W każdej autentycznej religii - jak już wspomniano - zbawcza inicjatywa należy zawsze do Boga; w religii Bóg wychodzi z inicjatywą nawiązania kontaktu z człowiekiem, objawia mu się, zaprasza do dialogu i pomaga do osiągnięcia zbawienia, które ostatecznie jest darem. Bóg w religii przychodzi człowiekowi z różnego rodzaju pomocą, jednakże jej sposób i czas są zależne zawsze od woli Bożej; nie może być ona nigdy wymuszona. W religii zresztą chodzi głównie o cel religijny, zbawczy. Dobra doczesne, jak zdrowie, powodzenie w życiu itp., są czymś drugorzędym, co nie oznacza wcale, że są one w niej lekceważone lub niedostrzegane. Co więcej - religia stoi też na ich straży i broni tychże wartości.

W magii natomiast ów porządek jest całkowicie odwrócony; to człowiek (mag) staje się głównym działającym, chcącym wziąć we władanie świat wyższy, i to dla celów czysto doczesnych, niekiedy nawet niegodziwych.

Już te ogólne dane świadczą, że nie można utożsamiać magii z religią, a tym bardziej wywodzić religii z magii. Jak bowiem wykazują gruntowne badania religioznawcze (historia religii, prahistoria i etnologia religii), magia nie tylko nie stanowiła podłoża i początkowego etapu rozwoju religii, ale była jej zasadniczym wypaczeniem i degradacją. Wszędzie tam, gdzie przyjmuje się istnienie rzeczywistości naturalnej i nadnaturalnej, mamy do czynienia z religią. Magia musiała więc powstać na bazie religii już istniejących i nie może być źródłem religii. W świetle powyższych uwag, mimo rozpowszechnionych opinii na temat cudów magicznych, należy je całkowicie zakwestionować.

3.3.2 „Cuda mityczne”

W wielu religiach etnicznych, i nie tylko, znane są tzw. cuda mityczne. Charakterystyczna jest dla nich dość prymitywna i naiwna forma opowiadań o nich. Z zasady miały one się zdarzać w mitycznej przeszłości, w praczasie. Stąd np. w Indiach zwane są akala (nieczas). Odgrywały one dużą rolę w początkowych boskich działaniach, zwłaszcza w opowiadaniach o stworzeniu świata, np. w babilońskim micie o stworzeniu świata Marduk zabił Tiamat i z jej ciała ukształtował świat; w mitologii sintoizmu Izanagi i Izanami niebiańskim oszczepem ozdobionym przeróżnymi klejnotami mieli poruszyć prachaos, a z upadających kropli wody miały powstać wyspy japońskie. Mityczne opowiadania kosmogoniczne świadczyć miały o niezwykłym boskim i cudownym początku świata, który miał być sam największym cudem.

Podobnie w religiach etnicznych znanych jest wiele mitów antropogene-tycznych. W mitach pochodzenie świata i człowieka od bogów uważano za cuda. Ponadto w mitach spisanych spotyka się teksty mówiące o niezwykłych zjawiskach, które mają być cudami. Wiele tekstów podaje, że zwierzęta niekiedy mówią ludzkim językiem, bogowie heroldowie i herosi chodzą w powietrzu, zatrzymują słońce, poruszają gwiazdy, niektórzy z nich mieli być uzdrowicielami, znać przyszłość, wyrokować o losie ludzkim itp.

Ponieważ tego typu zjawiska mają uchodzić za cudowne i są bardzo zróżnicowane co do samych faktów, ich natury, opisów i przedstawień, trudno je zaprezentować w sposób ilustracyjny i syntetyczny zarazem, dlatego przedstawi się kilka mitów głównie o charakterze kosmo- i antropogenetycznym. Te bowiem są najliczniejsze. Po tym przejdzie się do krótkiego omówienia pojęcia, natury i funkcji mitu oraz oceny tych niezwykłych zjawisk uchodzących w mitach za cudowne. Jest to konieczne, gdyż powstała w XVIII wieku mitologia porównawcza¹³⁵ na jednej płaszczyźnie stawiała zjawiska nadzwyczajne, znane chyba we wszystkich mitologiach, i chrześcijańskie cuda. Oznaczało to, że wszystkie są mityczne. Wyświadczało to niedźwiedzią przysługę rozumieniu sensu mitu i cudów chrześcijańskich. mity kosmo- i antropogenetyczne są typowe niemal dla wszystkich mitologii znanych w różnych kulturach świata (są też często związane z religiami). Także inne niezwykłe - o których wspomiano - mające uchodzić za cudowne, występują w nich dość powszechnie. Związane jest to z pojęciem mitu, jego naturą i funkcjami.

¹³⁵ Por. RUSECKI: Istota i geneza, 20.

Pojęcie mitu i wszystko, co jest z nim związane, jest bardzo złożone, stąd wywołuje wiele kontrowersji, zwłaszcza od czasów spotkania się mitologii z racjonalizmem i uprawianą pod jego wpływem historią. Wtedy mity zaczęto uważać za rodzaj bajek, legend, zmyślonych opowiadań, będących wynikiem niekontrolowanej wyobraźni.

M. Müller w XIX wieku mit porównywał do poezji, która jest formą i wyrazem wyobraźni ludzkiej (mówiło się wówczas o mitologii natury). Doświadczenie natury powodowało powstanie języka obrazowego, który znajduje swój poetycki wyraz, w micie. Mit więc - według niego i wielu jego zwolenników - nie ma większego związku ani z historią, ani z wiarą religijną.

Również w tym wieku ukształtował się pogląd, że mit był wyrazem prymitywnej formy myślenia, a nawet jakąś ułomnością myślenia. Mit daje jakiś wstępny wyraz poznaniu świata, ale niedoskonały i metaforyczny. Pogląd ten szedł po linii skrajnego racjonalizmu oraz pozytywizmu A. Comta. Według tego autora myślenie teologiczne jest równoważne z mitologicznym. Miało ono cechować pierwsze stadium rozwoju ludzkości. W nim wszystkie zjawiska zachodzące w świecie wraz z jego pochodzeniem - podobnie jak człowieka i jego los - wyjaśniano w sposób mityczno-teologiczny. a więc naiwny .

E. G. Cassirer zajął stanowisko przeciwne wobec mitu i wyjaśniania różnego rodzaju zjawisk niezwykłych w świecie. Utrzymywał, że mit należy do form myślenia symbolicznego obok poznania naukowego. Obie formy poznania i eksplikacji świata i zjawisk (także niezwykłych) w nim zachodzących są możliwe.

Obok tych naturalistycznych interpretacji mitu można spotkać też. zwłaszcza wśród fenomenologów religii, hermeneutykę religijną. Ma się tu na uwadze R. Otto, G. van der Leeuwa i M. Eliadego¹³⁶. Według pierwszego mit to wyraz doświadczenia *sacrum* i forma mówienia zmierzająca do uchwycenia tego, co transcendentne. Kategorię *sacrum* lokalizuje on w centrum religii i zalicza ją do podstawowych pojęć religijnych. Podobnie ten problem widzi i G. van der Leeuw. Według M. Eliade mity są typowe dla zdarzeń mających miejsce w praczasy, który niejako wdziera się w czas „świecki”, i daje wyraz świętemu prawydarzeniu.

W pojęciu ludzi pierwotnych - tak się przynajmniej w religioznawstwie przyjmuje - cudowności miały być zjawiskiem codziennym. Wszędzie była widziana numinotyczna moc

¹³⁶ Por. OTTO Rudolf: Świętość, Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, Warszawa: PAX, 1968. ELIADE: Sacrum, mit historia, 263.

manifestująca się w zdarzeniach natury lub w osobach. Nie znano bowiem wówczas praw natury, według których funkcjonował świat. Człowiek czuł się związany z naturą. Do świata należały też siły nadprzyrodzone. Bogu było przypisywane wszystko. On działał w sposób bezpośredni w naturze. Wszystkie fenomeny natury były Jego dziełem. Równocześnie wszystko dla człowieka pierwotnego było pełne tajemnic, wszystko możliwe, wszystko wywoływało w nim zdziwienie. Tego typu reakcje weszły do pojęcia cudu rozpatrywanego od strony podmiotowej. Jednakże dla człowieka pierwotnego zjawiska te nie tylko wzbudzały reakcje psychiczne wyrażające się w zdziwieniu, ale stanowiły osnowę głębszych przeżyć religijnych; hierofanii czy kratofanii. One powodowały dostrzeganie w nich spotkanie z *sacrum*, ze świętym. Święte nie tylko manifestowało swoją obecność w zjawiskach wywołujących zdziwienie, ale także objawiało swą wolę; przychodziło z pomocą człowiekowi lub ostrzegało go, a nawet karało. Nie subiektywny więc moment dziwienia się w sensie sensacji był tam decydujący o faktach cudownych, ale moment religijnego spotkania ze świętym, manifestującym się w obiektywnym pozapodmiotowym zdarzeniu. Owe przedmiotowe zdarzenia stanowiły podstawę przeżyć i reakcji człowieka. Stąd też cudowny charakter zdarzeń leżał nie w obiektywnej niewyjaśnialności zdarzenia, lecz w tym, że stawiał człowieka w obliczu świętego. Działanie świętego wyrażające się w fenomenach niezwykłych było dowodem nie tyle jego mocy, ile działania mocy numinotycznej, przyjacielskiej bliskości Boga, który działa dla zbawienia człowieka¹³⁷.

Stwierdzono już wcześniej, że pojęcie mitu jest bardzo złożone i istnieją jego różnorodne, wręcz całkowicie przeciwstawne interpretacje: od całkowitej ahistoryczności do teologicznej wręcz jego hermeneutyki. Oczywiście treści mitów o bóstwach, ich walkach, działaniach cudownościowych w postaci dziwacznych zdarzeń nie można uznać za wiarygodne. To należy odrzucić, gdyż to wypacza powagę i sens religii.

Przebija w nich jednak ziarno prawdy, a mianowicie o stworzeniu świata i człowieka, choć jest ono ukazane w sposób mityczny. W Starym Testamencie, zwłaszcza w psalmach i Księgach Mądrościowych, dzieło stworzenia świata i człowieka jest opiewane jako największy cud. Tak utrzymywał św. Augustyn i wielu jego zwolenników. Jest to cud w

¹³⁷Por. LUKASZYK Romuald: Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga, in: RTK 24 (1977) z. 4. 142–153.

szerokim rozumieniu, ale jest znakiem Bożego działania. Mimo wadliwych pojęć, błędów treściowych, to ziarno prawdy, a więc i w jakimś sensie cud jest wyrażany w micie.

W tradycyjnej teologii religii mity uważano za teologię religii naturalnych. Wspomniani powyżej fenomenologowie religii w interpretacji mitów kosmo- i antropogenicznych obrali punkt oddolny, czyli ludzkie doświadczenie świata i wyrażenie go w języku mitycznym. Jednakże ten oddolny punkt wyjścia implikuje odgórny, czyli Boże objawienie. Odczytanie go w księdze świata i we wnętrzu osoby ludzkiej, choćby w formie niedoskonałej i całkowicie fragmentarycznej, pozwala nam dostrzec i w micie promyk Bożego światła, chociaż odzegnujemy się od religii mitycznych, innych treści w nich przedstawianych, w tym i tzw. cudów mitycznych, które nie mają aspektu historyczności.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań w tym rozdziale trzeba stwierdzić, że wiele niezwykłych faktów, o których się mówi w religiach etnicznych dokonywanych przez „boskich” królów, szamanów, joginów, magów, Apoloniusza z Tyany czy znanych z mitów, nie podpada pod kategorię cudu jako znaku Bożego. Zdecydowaną większość z nich w sferze faktograficznej niezwykłości można wytłumaczyć w sposób czysto naturalny. Wiele z nich nie ma potwierdzenia historycznego, a źródła, w których zawarte są ich opisy, są mało wiarygodne. Na ogół nie przeprowadza się ich krytycznego rozpoznania (historycznego, naukowego, filozoficznego i teologicznego), stąd trudno je uznać za pewne i określić ich sen religijny.

Wiele z nich nie ma kontekstu religijnego. Pod wielkim znakiem zapytania z punktu widzenia teologii religii należy postawić niezwykle zjawiska w tzw. religiach politeistycznych i synkretycznych, a właściwie należy je zakwestionować.

Z punktu widzenia katolickiej teologii religii nie wyklucza się możliwości cudownych działań Boga w religiach etnicznych zarówno w przeszłych czasach, jak i współczesnych. Wynika to z faktu powszechnej zbawczej woli Boga, Jego dobroci i miłości wobec wszystkich ludzi. On, kiedy uważa za potrzebne, przychodzi ludziom z cudowną pomocą doczesną i nadprzyrodzoną. On działa przecież nie tylko w chrześcijaństwie, ale także w uniwersalnej historii zbawienia, którą objęte są wszystkie religie.

W omówionych w tym rozdziale faktach uchodzących za cudowne, tylko te można by uznać za faktyczne cuda, w których taumaturdzy (np. Królowie, szamani, jogini) przeżywają (w czasie modlitwy, medytacji, ekstazy) kontakt z Bogiem i w Jego imieniu działają. Muszą być one jednak rozpoznane tak od strony faktograficznej, jak i teologicznej.

4. Zagadnienie występowania cudu w buddyzmie

4.1 Zjawisko buddyzmu – czy buddyzm jest religią

Problematyka cudu w buddyzmie zarówno w pozakatolickiej, jak i katolickiej literaturze religioznawczej pojawiała się w kontekście porównań buddyzmu z chrześcijaństwem, na kanwie których powstawały różne teorie dotyczące wzajemnych zależności tychże religii. Na podstawie porównań buddyzmu z chrześcijaństwem i Buddy z Jezusem Chrystusem próbowano wyprowadzić wnioski, że chrześcijaństwo i jego Założyciel są genetycznie zależne od buddyzmu i Buddy, albo odwrotnie - co zależne było od tego, z jakich założeń wywodziły się powyższe poglądy. Zresztą zwolenników owego podejścia do kwestii zależności, zwłaszcza chrześcijaństwa od buddyzmu i obrazu Jezusa od Buddy, nie brak i w czasach najnowszej doby w ramach religioznawstwa laickiego. Szerzej wspomni się o tym w dalszych rozważaniach. Zagadnienie to wymaga zatem odpowiedniego ustosunkowania się do niego¹³⁸.

Biorąc to pod uwagę, w naszych rozważaniach omówimy kwestię ewentualnych zależności i zapożyczeń z buddyzmu podstawowych prawd wiary, następnie - jak na te teorie zareagowała teologia i apologetyka katolicka. W jej ramach pojawi się problem historyczności i wiarygodności ksiąg buddyjskich oraz ważne dla tej problematyki zagadnienia: taumatycznej świadomości Buddy oraz cudów w buddyzmie.

Budda urodził się około 560 r. (niektórzy utrzymują, że w 566) przed Chrystusem w Kapilavastu (dzisiejszy Nepal). Żył 80 lat. Był synem króla Sindhadanty. Twórca buddyzmu był nazywany Siddhartha Gantama. Pierwsze jest imieniem własnym, drugie - imieniem rodowym. Siddhartha pochodził z rodu Siakjów. Nazywa się go też często Siakjamuni (mędrzec z rodu Siakjów). Tytuł Budda (od Bodhi) oznacza przebudzony. Inne tytuły godnościowe Buddy to Bhagawat (wzniosły) i Tathagata (ten, który utorował drogę do zbawienia). Pochodził z wysokiego rodu, w którym otrzymał staranne wykształcenie i wychowanie, mimo że już w dzieciństwie zmarła mu matka. Prawdopodobnie już we

¹³⁸ Por. WALDENFELS Hans: Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka, Warszawa: Verbinum, 1986, 27–28.

wczesnym dzieciństwie wróżbici przepowiadali mu wielką przyszłość ze względu na znamiona, jakich dopatrzyli się na jego ciele; miał zostać buddą lub cesarzem¹³⁹.

Ożenił się w młodym wieku, jednak nie znalazł szczęścia w życiu małżeńskim i rodzinnym (miał jednego syna). Znudziło mu się również wyniosłe życie dworskie. Mając 30 lat (być może 29) odszedł od rodziny i porzucił styl życia dworskiego, gardząc światem materialnym i ułudnym szczęściem. Stało się to prawdopodobnie pod wpływem spotkania ascety, który pomimo ubóstwa był szczęśliwy. Uznał to za objawienie mu się bóstwa. Oddał się surowej ascezie, poszcząc surowo i biczując swe ciało. Zjednało mu to pięciu uczniów, którzy go jednak opuścili, gdy na skutek nadmiernej ascezy ich mistrz mało nie utracił życia. Na tej drodze także nie znalazł szczęścia i obrał inną drogę szukania go - drogę medytacji, zwłaszcza nad cierpieniem¹⁴⁰.

Nie jest wykluczone, że do medytacji nad tym przedmiotem przyczyniły się jego osobiste doświadczenia, jak również spotkanie na drodze bardzo cierpiącego starca oraz konduktu pogrzebowego. W wyniku refleksji nad tymi zdarzeniami doszedł do wniosku, że w życiu więcej jest cierpienia i bólu niż radości i przyjemności. Zaczął więc intensywnie szukać rozwiązania problemu cierpienia. W tym celu pobierał naukę u kilku kolejnych mistrzów, którzy wprowadzili go w medytację. Dopiero dzięki niej odnalazł się¹⁴¹.

Co więcej - jednego razu w czasie jej trwania pod drzewem figowym w pobliżu miasta Gaji, oparł się kuszeniu diabła, który chciał go odwieść od zgłębienia prawdy, i został przebudzony, oświecony. Na skutek tego w niedługim czasie wygłosił słynne kazanie pod Benares, w którym wyłożył 4 szlachetne prawdy, będące programem jego działalności jako nauczyciela (nauczać zaczął w wieku 35 lat), o cierpieniu, o powstawaniu cierpienia, o jego usuwaniu i o drodze wiodącej do usuwania go. Kazanie to przyciągnęło do niego 5 zwolenników. Z nimi wędrował głównie w dolinie Gangesu. W miarę wędrownego nauczania trwającego ponad 40 lat, liczba ich stopniowo wzrastała. Jego zwolennicy pochodzili właściwie ze wszystkich stanów społecznych, od biedoty począwszy, na królewskich kończąc, w tych ostatnich miał szczególnych mecenasów¹⁴². Pod koniec życia był prześladowany przez swego kuzyna oraz władcę Wirudhakę za podsunięcie jego ojcu za żonę niewolnicy zamiast

¹³⁹ Por. ZIMOŃ Henryk: *Buddyzm, religia w świecie współczesnym*, Lublin: KUL, 2000, 371–402.

¹⁴⁰ Por. ZIMOŃ Henryk: *Chrześcijaństwo a Buddyzm*, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, 246.

¹⁴¹ Por. DAJCZER Tadeusz: *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1993, 46.

¹⁴² Por. LESTER Robert: *Buddhismus, Cesta k osvíceni*, Praha: Vyšehrad, 1997, 46.

księżniczki. Zmarł mając około 80 lat. Jego pogrzebowi (spaleniu zwłok miały towarzyszyć liczne cuda. Jego święte szczątki podzielono na 8 części. Relikwie Buddy umieszczono w stożkowych świątyniach, zwanych stupami ¹⁴³.

Wspomniano już, że Budda jest założycielem buddyzmu i ta kwestia zda się nie budzić większych wątpliwości, przynajmniej w świetle nauk religioznawczych. Nasuwają się tu dwa zasadnicze, choć trudne pytania, które, owszem, są stawiane w literaturze - jednak nie doczekały się jeszcze jednoznacznych, a co ważniejsze - zadowalających i konsekwentnych odpowiedzi. Implikują one dalsze, równie trudne pytania, jak te, o które nam tu chodzi pierwsze z tych podstawowych pytań brzmi: kim był Budda?. A drugie z nim bezpośrednio związane; Czy buddyzm jest religią? Pytania te podnosimy ze względu na podejmowaną przez problematykę taumatologiczną. Otóż, jeśli buddyzm nie jest religią, to trudno w nim mówić o cudach jako znakach działania Boga w celach objawieniowo-zbawczych i motywacyjnych. W tym miejscu w sposób skrótowy podejmie się wyżej wspomniane kwestie w perspektywie taumatologicznej ¹⁴⁴.

Kim był Budda? W literaturze religioznawczej mówi się najczęściej, że był filozofem, joginem, medytującym mnichem, tym, który utorował drogę do zbawienia ¹⁴⁵.

Filozofem w tym znaczeniu, że próbował rozwiązać jeden z trudniejszych problemów, nurtujących ludzkość od zarania jej istnienia, a mianowicie cierpienia. Można dodać, że od strony psychologicznej udało mu się osiągnąć dość znaczące rezultaty (doktryna o wyzbyciu się żądz, przywiązań, nadmiernych pragnień - oczywiście od wszystkich nie da się uwolnić, np. od pragnienia zbawienia). Można tylko tu zauważyć, że jest to doktryna sformułowana od strony negatywnej, ale można ostateczne rozwiązanie problemu cierpienia widzieć w nirwanie, przechodząc wcześniej przez różne reinkarnacje. Przyjmuje się też, że Budda uczył o zbawieniu, co czyni też i buddyzm ¹⁴⁶. Literatura buddologiczna niemal powszechnie to

¹⁴³ Por. SŁUSZKIEWICZ Edward: Budda i jego nauka, Warszawa: Pax, 1965, 133. DAJCZER Tadeusz: Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa, Warszawa, PAX, 1993, 140. DĄBROWSKI Edward: Buddyzm, W: Religie Wschodu, 144.

¹⁴⁴ Por. ZIMOŃ Henryk: Metodologia i problematyka historii religii, in: Roczniki filozoficzne 25 (1997) z.2, 163-165.

¹⁴⁵ Por. ZIMOŃ Henryk: Budda, in: Nowa Encyklopedia Powszechna, 589. ZIMOŃ: Buddyzm, in: NEP, 380.

¹⁴⁶ W buddyzmie pierwotnym do zbawienia dąży się na drodze całkowicie indywidualnej bez pośrednictwa wspólnoty i kapłanów (brak instytucjonalizmu). Nadto odrzuca się w nim potrzebę spekulacji myślowych; wystarczy medytacja czterech szlachetnych prawd i troska o usuwanie cierpienia (wpływ jogi). Dlatego należy postawić diagnozę cierpienia, zanalizować jego przyczyny, szukać możliwości pokonania go i środków do tego. Źródłem cierpienia jest nie tylko żądza i niezaspokojone pragnienie, ale i niewiedza. Pierwsza jest następstwem

stwierdza. Można tylko w tym miejscu zapytać, czy zbawienie jest przedmiotem refleksji filozoficznej? Budda stworzył też dość wzniosły system etyki społecznej, ale tym zagadnieniem się nie zajmujemy.

Niewątpliwie Budda swoje poglądy tworzył w opozycji do braminizmu. Był w pewnym sensie nawet jakimś jego reformatorem. Odrzucał jednak metafizykę, znaną w braminizmie, stąd trudno było mu dojść do Pierwszej Przyczyny, Zasady istnienia wszystkiego, co istnieje (z braminizmu przejął ideę reinkarnacji, a buddyzm, przynajmniej mahajany, ideę wielobóstwa).

Owszem, filozofię można uprawiać i bez metafizyki, ale nie wyjaśnia ona wtedy całej istniejącej rzeczywistości, tylko poszczególne jej odcinki. Taka filozofia nie ma gruntownych metafizycznych podstaw¹⁴⁷.

Nigdzie w literaturze nie mówi się, że Budda był objawicielem Boga. Czy może rebgia zaistnieć bez Bożego objawienia?

W historii religii niemal powszechnie przyjmuje się, że buddyzm jest religia, i to religią światową, uniwersalistyczną, nie tylko zresztą z racji jej geograficznego zasięgu.

Zwolennicy stwierdzenia, że buddyzm jest systemem filozoficzno-religijnym - utrzymują, że sam Budda nie nauczał wyraźnie o istnieniu Boga osobowego ani też Objawieniu, z czym trzeba się zgodzić. Znawcy buddyzmu utrzymują, że buddyzm pierwotny (hinajana), który był „religią mnichów”, charakteryzował się autosoteriologią, czyli że jego wyznawcy (kogo? - można zapytać) zbawialiby dzięki własnym praktykom, własnemu doskonaleniu się. Hinajana charakteryzowała się więc indywidualizmem. Z punktu widzenia teologii religii w sposób radykalny należy zakwestionować autosoteriologię. Jak już mówiono, w świetle tej dziedziny wiedzy zbawienie jest darem Boga, które osiąga się na mocy współpracy z Nim¹⁴⁸.

Badacze buddyzmu ustalili, że w okresie mahajany¹⁴⁹ miał się stopniowo pojawiać kult Buddy. Czczono nie tylko przedmioty, które miały być związane z Buddą, ale i budowano niezliczoną liczbą pomników, niekiedy olbrzymich rozmiarów. Recytowano teksty mistrza,

drugiej. Dlatego buddyzm tak mocno podkreśla rolę medytacji - i to nad przyczynami cierpienia - by poprzez wiedzę i poznanie prawdy pokonać je.

¹⁴⁷ Por. RATZINGER Joseph: Wiara – prawda – tolerancja, Chrześcijaństwo a religie świata, Kielce? Salwator, 2004, 204–205

¹⁴⁸ Por. ZIMON Henryk: Historyczny zarys religioznawstwa, in: Colectanea theologica 47 (1977), 193.

¹⁴⁹ Na II soborze w Wajsiali, ok. 380 r. przed Chr. dokonuje się początek schizmy buddyzmu, dzielącej go na hinajanę i mahajanę. Doktryna mahajany ukształtowała się w I wieku po Chr. Mahajana jest bardzo

powtarzano jego sentencje. W przeciwieństwie do hinajany, kiedy tylko wspomniano Buddę, oddawano cześć jego pamięci. W dalszym okresie mahajany zaczęto oddawać mu kult jako istocie nadziemskiej, i to z olbrzymim przepychem. Zaczęto go uważać nawet za prototyp bóstwa, którego miał być wcieleniem, zresztą nie jedynym, o czym dalej. Dodać można, że prawdopodobnie pod wpływem braminizmu ożyła w tym czasie idea wielobóstwa i czczono cały panteon bóstw¹⁵⁰.

Stopniowo Budda zaczął być deifikowany. W lamaizmie (od VII wieku po Chr.) zaczęto mówić o Bogu osobowym i wcieleniach Buddy w każdorazowego Dalajlamę. W buddyźmie mówi się o wielu Bodhisatwach.

Wobec tych poglądów należy zająć od razu stanowisko krytyczne, oczywiście z punktu widzenia teologii. Otóż nie można przyjąć możliwości deifikowania człowieka. W takim wypadku to człowiek tworzyłby boga czy bogów. Nie można też Buddy uważać za wcielone bóstwo. Objawienie Boże poucza nas o jedynym wcieleniu Syna Bożego w osobę Jezusa Chrystusa. Inaczej trzeba by przyjąć wiele wcieleń, o czym mówiono np. przy cudach królów. Próby deifikacji czy apoteozy faraonów, królów, cesarzy są znane w historii, ale to są próby ludzkie. Bóg istnieje odwiecznie i nie może być tworem ludzkim¹⁵¹.

Nieco inaczej należy spojrzeć na zagadnienie kultu, w tym wypadku Buddy. Należy podkreślić, że kult może być religijny lub świecki. Istnieje też kult boski, który oddaje się jedynie Bogu. Takim kultem nie można obdarzać człowieka. Istnieje też kult oddawany wybitnym osobom, które w dziedzinie religijnej odznaczyły się wielkim zaangażowaniem i świętością życia. Osoby te jako zbawione, w myśl dogmatu o świętych obcowaniu, są naszymi orędownikami u Boga. Im też przysługuje kult. i faktycznie święci w Kościele katolickim i prawosławnym są czczeni. Znani są święci i poza chrześcijaństwem, o których może mało wiemy. Jest ich z pewnością o wiele więcej niż myślimy, tak jak i w Kościele Chrystusowym o wiele więcej jest świętych anonimowych niż kanonizowanych. Święci to ludzie wierzący w Boga. z Nim współpracujący. Zbawienie zaczyna się już tu, na ziemi, a swoje spełnienie osiąga w Bogu. Czy Budda był świętym, któremu z tej racji przysługiwałby kult? Nie umiem jeszcze na to pytanie odpowiedzieć. Potrzebne są chyba dalsze badania pod

zróżnicowana. Istnieje w niej 18 szkół - jest „religią mas”, do której zostały „dopuszczone” osoby świeckie. W mahajanie należało się troszczyć przede wszystkim o zbawienie innych.

¹⁵⁰ Por. WANDELFELS: Religie odpowiedzią, 30.

¹⁵¹ Por. DUDEK Wincenty: Religie pozachrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticańum II, in.:CT 38 (1968), 3–7.

tym kątem. Ważne przy tym jest zagadnienie, czy był on wierzącym w Boga. czy współpracował z Nim¹⁵²?

W świetle przytoczonych powyżej faktów należałoby zakwestionować buddyzm jako religię w sensie, jaki tu przyjmujemy. Czy zatem buddyzm uchodząc przecież za religię byłby iluzją, a miliony jego wyznawców przez XXV wieków tkwiłyby w totalnym błędzie, i to w tak zasadniczej kwestii, jaką jest zbawienie? Trudno, doprawdy, to sobie nawet wyobrazić. Czyżby buddyzm jako religia miał się pojawić wraz z deifikacją Buddy? Ta jest przecież niemożliwa. Czy są jakieś przesłanki, aby wyjść z tego impasu?

Rozwiązanie tych kwestii, idąc za inspiracjami soborowymi zawartymi w KDK, KK DRN. DM oraz niektórych teologów, np. H. Künga, R. Panikara, M. Davamony czy P. Rossano¹⁵³.

W takim wypadku Jezus byłby jednym z wielu pośredników zbawienia¹⁵⁴. Nasze apologetyczne rozwiązanie: czy buddyzm jest religią, czy systemem filozoficznym, zasadza się na chrześcijańskich danych biblijnych, że Bóg chce zbawić każdego człowieka, że oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat, oraz by każdy poznał prawdę, która wyzwala i zbawia w Jezusie Chrystusie.

Korzystając z danych dostarczonych przez historię religii, zwłaszcza buddologów. można dostrzec - choćby niewyraźnie - momenty, że w buddyzmie są elementy Objawienia, na mocy których można mówić, że jest i religią - dodajmy z. licznymi błędami, wypaczeniami.

Mówiono już. iż we wczesnym buddyzmie nie była znana idea Boga osobowego (Budda tu nie wchodzi w grę). Niemniej w buddyzmie przyjmuje się - nie jest całkowicie pewne, czy od samego Buddy - że istnieje odwieczne prawo rządzące tym światem. Ono ma mieć cechę rozumności. Czy w tym odwiecznym prawie Rozumu nie można się dopatrzeć analogii do filozofii chrześcijańskiej, w której się mówi o Bycie Koniecznym, eksplikującym istnienie bytów niekoniecznych? Tę zasadę stosuje się w niej w uzasadnieniu istnienia Bytu Koniecznego jako Boga. W filozofii tej mówi się o Bogu jako Najwyższej Inteligencji, Najwyższym Rozumie. To prawo przyjmowane w buddyzmie gwarantuje jakąś sensowność i celowość istnienia bytu.

¹⁵² Por. OTTO Rudolf: *Mistyka wschodu i zachodu*, Warszawa: Salwator, 2000, 9.

¹⁵³ Por. RUSECKI: *Problem cudu*, 102.

¹⁵⁴ Tę kwestię wyjaśnia J. Ratzinger w słynnej i głośnej Deklaracji *Dominus Iesus*. O jedności powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła z roku 2000. Por. RUSECKI: *Problem cudu*, 104.

Ideę reinkarnacji należy odrzucić, ponieważ każda osoba jest jedyna i niepowtarzalna. Jej wielkość i godność nie pozwalają na jej degradację w postać rzeczy, zwierząt czy innych osób. Zatraciłaby wówczas własną podmiotowość i tożsamość¹⁵⁵.

Sprawą ważniejszą jest rozumienie nirwany. Często interpretuje się ją jako apersonalne zbawienie, niejako rozplnięcie się w niebycie lub jakiejś idei bóstwa, jakby zatracenie bytu osobowego. Gdyby przyjąć taką interpretację, to można pytać, po co dążyć do uwolnienia się od cierpienia, jakiegoś wyzwolenia czy - jak mówi się w literaturze - do zbawienia? Po to, aby przestać istnieć? Przy takim podejściu do tego problemu nawet reinkarnacje stałyby się bezsensowne. Zresztą, zbawienie i w religii chrześcijańskiej jest tajemnicą, i wierzymy, że wiecznie będziemy trwali w Bogu i komunii ze zbawionymi. Wyrazić tego w ludzkich słowach do końca nic umiemy. Nie możemy też sobie tego jasno wyobrazić¹⁵⁶.

Należy tu dodać, że objawienie się Boga przez stworzenie świata i człowieka oraz inne wydarzenia historii świętej ma wymiar chrystyczny.

Czy nie należałoby w oświeceniu Buddy widzieć jakiegoś, choćby minimalnego tchnienia Ducha Świętego, skoro różni charyzmatycy je sobie przypisują? Oczywiście, to hipotetyczne przypuszczenie trzeba brać bardzo ostrożnie. Wymaga ono dalszych badań i taką ewentualność trzeba by wykazać.

Jeśli te hipoteczne wnioski mogłyby naprowadzać na elementy objawienia w buddyzmie, to powstaje kolejne pytanie: Dlaczego Budda nie mówił wyraźnie o Bogu? - a tego nigdy się nie dowiemy. Można się w tym miejscu odwołać też do analogii. W religii chrześcijańskiej wyraźnie mówi się o niepojętej tajemnicy Boga istniejącego w Trzech Osobach. W całym Objawieniu jest to widoczne. Mistycy chrześcijańscy, najgłębiej doświadczając realności Boga, nie mogli znaleźć odpowiednich słów do określenia, kim jest Bóg. W prawosławiu uprawia się często teologię apofatyczną. Oczywiście nie oznacza to, że Bóg nie jest znany, gdyż objawił się w Jezusie Chrystusie. To objawienie nie było dostępne Buddzie i nic jest znane wielu buddystom¹⁵⁷.

Jeśli więc Bóg jest niewymowną tajemnicą, to czy nie można tego odnieść w jakimś stopniu i do nauki Buddy? Oczywiście ta analogia nie jest do końca zasadna, gdyż w

¹⁵⁵ Por. ZIMON: Buddyzm, 385.

¹⁵⁶ Por. LEDWON Stanisław (red.): Chrześcijaństwo a religie, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologów z 30. 9. 1996, Warszawa: 1999, 13–54. Por. też komentarze i omówienia tam zawarte.

¹⁵⁷ Por. WALDENFELS: Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka, 39.

chrześcijaństwie mówi się wyraźnie o tajemnicy Boga, ale realnie istniejącego, osobowego, podczas gdy Budda o Nim nie mówi w ogóle. Niemniej, być może, w tym rozumowaniu można by się dopatrzeć szerokiej i dalekiej analogii także do religii chrześcijańskiej, w najdoskonalszym stopniu objawionej¹⁵⁸.

Gdyby sugerowane tu rozwiązania uznać za wiarygodne, to należałoby przyjąć, że w buddyzmie są elementy Objawienia. Konsekwentnie należałoby uznać, że jest religią, choćby z licznymi przymieszkami błędów. Dopiero na tej podstawie można się bliżej zająć taumaturgia w tej religii.

Po nowym odkryciu Indii i krajów południowo-wschodniej Azji, związanej z nim kolonizacji i rozwijającym się handlem, następowało coraz większe zainteresowanie się buddyzmem i przyczynami jego powstania, które wiązano z Buddą. W wyniku tego powstawały liczne teorie dotyczące genezy i natury tej religii oraz jej stosunku do chrześcijaństwa. Początkowo budowane hipotezy były bardzo uproszczone i nie wynikały z głębszej znajomości buddyzmu. Pytania te w sposób naukowy zostały podjęte w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku na gruncie historii religii, choć na ten temat wypowiadali się także przedstawiciele i innych dyscyplin naukowych.

A. Schopenhauer głosił na przykład, że chrześcijaństwo nie tylko nie jest oryginalne i niczego nowego nie wnosi do myśli religijnej, ale że jest czystym plagiatem buddyzmu, i to we wszystkich elementach strukturalnych, a Chrystus jedynie naśladował Buddę zarówno w nauczaniu, jak i w działalności. Dotyczyć to miało, rzecz jasna, także nauki o cudzie i jego roli w religii. Budda i buddyzm - jego zdaniem - to realna rzeczywistość, zaś Jezus i chrześcijaństwo - to buddyzm przeszczepiony na teren judaizmu¹⁵⁹.

Za jego hipotezą opowiedziało się wielu badaczy, którzy rozwijali ją i próbowali dokumentować materiałem historycznym pochodzącym z konfrontacji buddyzmu z chrześcijaństwem. Wykazywali zwykle literacką zależność Ewangelii kanonicznych od źródeł buddyjskich. A. E d m u n d s. , a później M. Notowitsch wysunęli niemal fantastyczną hipotezę, jakoby Jezus z Nazaretu przebywał przez kilkanaście lat na naukach w Indiach gdzie poznawałby podstawowe idee religijnomoralne buddyzmu, które następnie miałby uwznioślić i głosić na terenie Palestyny; uwierzytelniał je cudami czynionymi na wzór joginów, od których miał się nauczyć tej sztuki stosując równocześnie magię¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Por. RUSECKI: Istota i geneza religii, 74.

¹⁵⁹ Por. RUSECKI: Problematyka cudu, 111.

¹⁶⁰ Por. KOPEĆ Edward: Kościół a religie niechrześcijańskie, in: ZNKUL 9. (1966), z. 4 31.

Wpływy buddyzmu na chrześcijaństwo i Buddy na Jezusa uzasadniano zwykle racjami historycznymi. Po podbojach Półwyspu Indyjskiego przez Aleksandra Macedońskiego między Indiami a Egiptem miały panować ożywione kontakty polityczne, kulturalne i religijne. Ośrodkiem tych kontaktów była Aleksandria, z której idee religijnomoralne buddyzmu miały emanować na sąsiednie kraje, zwłaszcza zaś na Syrię i Palestynę. Buddyzm wówczas miał być nie tylko poznany, ale i przeszczepiony do tych krajów. Na terenie Palestyny miał on w zasadniczy sposób oddziaływać na powstające chrześcijaństwo, zwłaszcza na jego Założyciela tak w zakresie doktryny, jak i postępowania - także taumaturgicznego - choć już wcześniej, zdaniem Edmunda, wpływał z całą pewnością na Stary Testament, z którego w pewnym sensie wyrasta też chrześcijaństwo¹⁶¹.

Po wykazaniu drogi rzekomego wpływu Buddy i buddyzmu na Jezusa i chrześcijaństwo zwolennicy tej hipotezy porównywali pewne szczegóły biograficzne Buddy i Jezusa, aby w ten sposób uwiarygodnić hipotezę zależności genetycznej. Wśród wielu szczegółów wspólnych biografiom obu postaci najczęściej wymieniano następujące: niezwykle fenomeny towarzyszące ich poczęciu i narodzinom - tzw. cuda towarzyszące (przy narodzeniu Buddy miało ich być o wiele więcej, i to o charakterze bardziej niezwykłym, niż to miało miejsce w wypadku Jezusa), narodzenie w grocie, proroctwa przepowiadające ich wielkość, przebywanie na pustyni, kuszenie, wędrowne nauczanie, żebraczy tryb życia, dokonywanie licznych cudów, prześladowanie, znaki towarzyszące ich śmierci, osiągnięcie innego bytowania po śmierci¹⁶².

Z faktu owych podobieństw czy raczej zbieżność i biograficznych także przedstawiciele marksistowskiej religioznawczej szkoły Uologiczne (np H Rosen, W. Kozłowski, H. Sporoń, K. Miałkowski i inni) wyciąga radykalne wnioski, jakoby mityczną postać Jezusa uhistoryczniono zapożyczając fakty - w tym i cudowne - z życia także Buddy, aby nadać jej kształt osoby historycznej, a więc rzeczywiście istniejącej w czasie i przestrzeni. Dokonać tego mieli pierwsi chrześcijanie, zapożyczając szczegóły biograficzne z innych religii, w tym i z buddyzmu, aby Jezusa mitycznego niejako przyozdobić w niezwykle czyny,

¹⁶¹ Por. NAGY Stanisław: Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1968, 327-330.

¹⁶² Por. WANDELFELS Hans: Buddyzm a chrześcijaństwo, Kraków, Salwator, 1995, 30.

a tym samym otoczyć Go nimbem wielkości i nadprzeciętności, co miało się przyczynić do Jego apoteozy¹⁶³.

Należy jeszcze zaznaczyć, że przy omawianiu kwestii rzekomej zależności chrześcijaństwa od buddyzmu samo zagadnienie cudów fizycznych jest traktowane w sposób bardzo zróżnicowany; począwszy od ogólnych wspomnień o cudach dokonywanych przez Buddę do względnie szczegółowych porównań. Zdarza się też, że są one pomijane. Najczęściej jednak, gdy mówi się o cudach, ma się na uwadze niezwykle fenomeny towarzyszące poczęciu, narodzinom i śmierci Gautamy. Podobne zjawiska miały być przypisywane odpowiednim wydarzeniom związanym z osobą Jezusa.

W jaki sposób teologia katolicka, zwłaszcza jednak apologetyka zareagowała na powyższe poglądy kwestionujące niekiedy historyczność istnienia Jezusa z Nazaretu, oryginalność nauki, cudów Jezusa i chrześcijańskich, a tym samym i ich walor motywacyjny? Początkowo - jak się wydaje - nie była ona dostatecznie przygotowana do dania pogłębionej odpowiedzi na kanwie materiału empirycznego. Trzeba bowiem pamiętać, że historia religii zaczęła się rozwijać w kręgach niekatolickich, niejednokrotnie bardzo wrogich katolicyzmowi. Ponieważ nie była ona jeszcze dostatecznie opracowana pod względem metodologicznym i nie dysponowała pełnym materiałem źródłowym, owe zarzuty kierowane pod adresem głównego motywu wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego odpierano zbyt pochopnie, a wnioski wyprowadzane na ich podstawie nie były w pełni zasadne.

W świetle tych uwag zrozumiała staje się dwojaka postawa apologetyków wobec stanowiska, że cuda Jezusa i chrześcijańskie nie są ani historyczne, ani oryginalne i nie mogą pełnić funkcji motywacyjnej nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, pochodzącego od Jezusa Chrystusa. Niektórzy z autorów niemal zupełnie pomijali kwestię rzekomego zapożyczenia cudów z buddyzmu jako nieuprawnioną pod względem naukowym¹⁶⁴. Apologetycy zaś na powyższe zagadnienie odpowiadali, wychodząc z ogólnej i teoretycznej zasady - będącej niemal stałym przekonaniem całego chrześcijaństwa¹⁶⁵ - że cuda są niemożliwe w innych religiach, ponieważ jako znaki działania Bożego mogą jedynie potwierdzać religię prawdziwą i objawioną, a taką jest tylko chrześcijaństwo. Budda nie mógł więc czynić

¹⁶³ Por. SPORONÍ Henryk: *Chrześcijaństwo, jego istota i pochodzenie*, Opole: Wydawnictwo sw. Krzyża, 1999, 61–65. CHMIELEWSKI Henryk: *Chrześcijaństwo na tle religii świata*, Warszawa: PAX, 1964, 133–146. MIAŁKOWSKI Kazimierz: *Wielcy cudotwórcy i ich cuda*, in: *Myśl Wolna* 5 (1962) z. 5 4–7.

¹⁶⁴ Por. WALDENFELS Hans: *Odkrywać Boga dzisiaj*, Kraków: Salwator, 1997, S37.

żadnych cudów; nie mogły one także mieć miejsca w buddyzmie. Odparty w ten sposób zarzut przeciw funkcji motywacyjnej cudu miał powodować, że cuda Jezusa i chrześcijańskie zachowywały niepodważalną - i w swoim rodzaju jedyną - wartość dowodową Bóstwa Jezusa i nadprzyrodzonej genezy chrześcijaństwa¹⁶⁶.

Jednakże owa odpowiedź była teoretyczna, wynikająca jakby z apriorycznej zasady niemożliwości cudów w innych religiach, ponieważ cud pełniący funkcję uwierzytelniającą Boski charakter chrześcijaństwa nie może pełnić takiej funkcji w innych wspólnotach religijnych, a tym samym jest niemożliwy poza religią Chrystusową.

Powyższa argumentacja znajdzie podbudowę empiryczną, będącą wynikiem bardziej systematycznych studiów nad buddyzmem. Szybko wzrastało grono dobrze przygotowanych historyków religii wywodzących się częściowo i spośród apologetyków, którzy ze względu na wymogi ducha czasu zainteresowali się i tą dziedziną wiedzy; częściej korzystali z wyników i ustaleń historii religii uprawianej według wymogów krytyki naukowej.

Zainteresowanie się apologetyków zagadnieniami historii i porównawczej historii religii, co oczywiście ściśle wiązało się z kwestią uzasadniania prawdziwości chrześcijaństwa, wyrażało się w tym, że do przedmiotu apologetyki czy teologii fundamentalnej zaczęto włączać traktat *De religione in genere*. Wprawdzie o przynależności tego traktatu do apologetyki mówił już P. C h a r r o n, to jednak chodziło w nim o rozważania dość ogólne. W odróżnieniu od tych ogólnych uwag P. Charrona, pod wpływem wnikliwych prac nad pochodzeniem konkretnych religii traktat *De religione in genere* został uszczegółowiony i obejmował także rozważania nad buddyzmem i jego relacją do chrześcijaństwa¹⁶⁷. Część z nich dotyczyła zwykle i problematyki cudów, choć nie zawsze. Najpierw jednak, jako zagadnienie wstępne, należało rozważyć kwestię historyczności i wiarygodności ksiąg buddyjskich, będących źródłem poznania buddyzmu¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Por. RUSECKI Marian: Funkcja argumentacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła, in: RTK 26 (1979) z. 2 29–40. Rusecki Marian. Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu, in: RTK 26 (1979) z. 3 93–106

¹⁶⁶ Por. KOPEĆ Edward: Waler motywacyjny cudów, in: RTK 19 (1972) z. 2 99-100.

¹⁶⁷ Por. SAKOWICZ Eugeniusz: Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem, Pieniężno: Verbinum, 1990, 156.

¹⁶⁸ Por. URBAN Jozef: Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła, Opole: Wydawnictwo sw. Krzyża, 1999, 141–145.

4.2 Walor ksiąg buddyjskich

Obok rzeczywistych potrzeb, przed jakimi stanęła katolicka myśl apo-logetyczna, następną okazję do studium tego problemu stanowiło krytyczne wydanie tekstów sanskryckich i palijskich w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku, będących księgami świętymi buddyzmu, do których dostęp był dotąd utrudniony. Niezwykle wartościową rzeczą okazało się wydanie na Zachodzie kanonu palijskiego, prawie zupełnie tu nieznanego. Stworzyło to podstawę źródłową do szerszych i pogłębionych studiów nad buddyzmem. Równocześnie zanotowano znaczne postępy w rozwoju metodologii porównawczej historii religii, co znalazło swój ostateczny wyraz na kongresie w Oxfordzie, na którym ustalono zasady obowiązujące przy porównywaniu różnych religii¹⁶⁹. Dotąd albo w ogóle nie były one uwzględniane, albo też w stopniu niedostatecznym, co prowadziło do wysnuwania przedwczesnych i nieuprawnionych wniosków opartych jedynie czy to na podobieństwach zewnętrznych, czy też pojęciowych, jednakże bez uwzględniania ich istotnych treści i funkcji, jakie pełnią w poszczególnych religiach.

Z punktu widzenia obrony argumentu z cudu istotne było także ustalenie wartości historycznej tekstów buddyjskich. W opinii zarówno historyków religii, jak i apologetów, kanon sanskrycki, na którym opierali się głównie zwolennicy hipotezy zależności cudów chrześcijańskich od buddyjskich, nie cieszył się powagą ścisłości. Pełno w nim barwnych, fantastycznych i legendarnych opowieści o życiu i działalności Oświeconego; poezja, mity i bajki wzajemnie się przeplatają, aby w ten sposób ukazać wielkość i niezwykłość Buddy jako istoty wszystko mogącej, wręcz boskiej¹⁷⁰. Kanon palijski zawiera znacznie mniej tego typu informacji. Zdaniem niektórych badaczy w tekstach palijskich nie ma konkretnych wzmianek o cudach dokonanych przez Buddę¹⁷¹. Nowsze badania wskazują jednak, że kanon palijski mówi także - chociaż w mniejszym stopniu i w znacznie poważniejszej formie niż teksty sanskryckie - o cudach Boddhisattwy. Najczęściej jednak w formie potencjalnej, a więc, że był on w stanie i możliwości dokonywać różnych niezwykłych czynów, popularnie nazywanych cudami¹⁷².

¹⁶⁹ Por. BULANDA: Pojęcie religii, jej geneza i rozwój, 37–43. RUSECKI.: Istota i geneza religii, 21.

¹⁷⁰ Por. DAJCZER Tadeusz: Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa, Warszawa, PAX, 1993 307–312.

¹⁷¹ Por. ZIMOŃ: Religie pozachrześcijańskie, 79.

¹⁷² Por. ZIMOŃ Henryk: Buddyzm, in: Religioznawstwo w katechezie, Red. M. Majewski, H. Zimoń. Kraków, Salwator, 1987 162–179.

Apologetycy katoliccy uwzględniając wymogi krytyki historycznej, w większym stopniu zajęli się zagadnieniem historyczności cudów, ich funkcji, a zwłaszcza motywacyjnej, jaką pełnią w religii Chrystusowej, i z tej perspektywy ustosunkowali się do tzw. cudów buddyjskich. Jednakże ich odpowiedź w dalszym ciągu była jeszcze uproszczona. Z jednej strony ustalenia, że teksty sanskryckie zaczęto spisywać dopiero pod koniec I wieku, który to proces trwał kilka wieków, przy równoczesnym założeniu, że kanon palijski nic nie mówi o cudach Buddy, miały w sposób decydujący rozstrzygać kwestię ewentualnej zależności Ewangelii od tekstów ksiąg buddyjskich. Z drugiej zaś strony - jak sądzono - niewielka ich wartość historyczna pozwoliła teoretykom apologetyki na zasadnicze zakwestionowanie realności cudów Buddy, a więc i ich waloru probatywnego¹⁷³.

Co więcej - na podstawie tych danych A. R. S. Kennedy i idący za nim A. Collins i R. Pischel wysunęli hipotezę przeciwną, a mianowicie, że cała biografia Buddy, łącznie z jego nauczaniem i działalnością została napisana na wzór Jezusowej. Pogląd ten miał jeszcze bardziej wzmocnić wyjątkowość i niepowtarzalność funkcji uwierzytelniającej cudów chrześcijańskich¹⁷⁴.

Jednakże hipoteza ta jest również zbyt dowolna, gdyż bierze pod uwagę jedynie sam fakt pisemnego powstawania tekstów świętych ksiąg buddyzmu. Dziś nie ulega wątpliwości, że zarówno teksty sanskryckie, jak i palijskie zawierają tradycje - być może niezbyt liczne - które mogą pochodzić nawet od bezpośrednich uczniów Gautamy. Wprawdzie istnieją duże trudności, a w związku z tym i liczne dyskusje na temat jasnego i pewnego odróżniania tradycji wcześniejszych od późniejszych, gdyż poszczególne zbiory tekstów kształtowały się stopniowo i ciągle były uzupełniane oraz wzbogacane nowymi elementami, komentarzami. Jednak nie da się zaprzeczyć faktu istnienia w nich i bardzo starych tradycji¹⁷⁵, w których występują też wzmianki o faktach niezwykłych dokonywanych przez Buddę lub dziejących się w związku z jego osobą. Rzeczą niezwykle ważną dla tego problemu będzie przebadanie zagadnienia dotyczącego taumaturgicznej świadomości Gautamy.

¹⁷³ Por. WALDENFELS Henryk: *Leksykon religii*, Warszawa: PAX, 1997, 90.

¹⁷⁴ Por. RUSECKI: *Cud w buddyzmie*, in: *Leksykon teologii fundamentalnej*, 285.

¹⁷⁵ Por. SLUSZKIEWICZ Edward: *Buddyzm*, in: *EK 2*, 1160. W tym świetle przesadna jest opinia de la Vallee Poussina (*Nirvana* s. 49), jakoby 250 lat po śmierci Buddy mogła być znana najwyżej jedna dwusetna część tekstów.

4.3 Problematyka Taumatycznej Świadomości Buddy – Buddha sam

Zanim podda się analizie cuda zawarte w tekstach buddyjskich, należy zająć się pierwotnym pytaniem, jakim jest kwestia taumatycznej świadomości Buddy, jego stosunku do cudów i ewentualnie znaczenia, jakie im nadawał. Kolejne zagadnienie dotyczy tych samych pytań w odniesieniu do tradycji i apologetyki buddyjskiej, usiłującej uwiarygodnić posłannictwo Siakjamuniego¹⁷⁶.

W rozwiązywaniu pierwszej kwestii na podstawie szczegółowych badań najstarszych tradycji zawartych w tekstach palijskich i sanskryckich stwierdza się jednoznacznie, że Budda ani nie przypisywał sobie zdolności, ani też posiadania władzy taumatycznej. W związku z tym jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że nie przywiązywał żadnej wagi do cudownych czynów i do ich waloru dowodowego. Bardzo wyraźnie świadczy o tym tekst zawarty w „Dig-hanikaja” (XI), który relacjonuje prośbę mieszczanina Kevaddha skierowaną do Oświeconego, aby ten obdarzył kogoś ze swych wyznawców (w tym czasie byli to tylko mnisi) nadludzką magiczną siłą czynienia cudów, którą -w mniemaniu proszącego - Budda miał w nadmiarze. Wówczas - jak sądził Kevaddha, zapewne zdając sobie sprawę z ekspresji cudów - ludzie nie tylko jeszcze mocniej wierzyliby, ale i pod ich wpływem nawracaliby się szybciej, i to w większej skali. Jednakże Budda odrzuca zdecydowanie jego prośbę jako bezsensowną. Oświadcza, że przepowiada jedynie naukę (dharma), podczas gdy ludzie, wmawiają i przypisują mu nadludzką zdolność sprawiania magicznego cudu (świętości - vana). Przy okazji wylicza wprawdzie wiele niezwykłych zjawisk, które mogłyby uchodzić za cudowne, ale nie sprawia żadnego cudu¹⁷⁷.

W jego przekonaniu nie mają one większego znaczenia, ponieważ nie są w stanie ani nawrócić niewierzących, ani też skłonić do wiary w niego. W obliczu niezwykłych zjawisk cudownych, niewierzący będzie je tłumaczyć na różne sposoby, na przykład wiedzą czarodziejską czy zdolnościami magicznymi, byleby tylko nie uwierzyć. Taka postawa niewierzącego jest nawet dla Buddy zrozumiała, gdyż cuda fizyczne w swoim zewnętrznym wymiarze wieloznaczne i dlatego nie mogą ani uwierzytelnić jego nauki, ani też doprowadzić do wiary. Pogląd ten jest tym bardziej dla niego oczywisty, że w jego przekonaniu cuda

¹⁷⁶ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 110.

¹⁷⁷ Por. OLDENBERG Hermann: Życie, nauczanie i wspólnota Buddy, Kraków: Salwator, 1994, 210. ZIMOŃ: Buddyzm, 399.

fizyczne są właściwie efektem sił magicznych, które posiada bardzo wiele osób. Stąd też nie mogłyby one niczego innego dowodzić, jak właśnie posiadania tych sił.

Z tego wynika, że Gautama uznawał jedynie możliwość cudów magicznych, które nie mają większego znaczenia uwiarygadniającego dla głoszonej nauki. Dlatego też od cudów magicznych znacznie wyżej cenił „cud wewnętrznego objawienia”, tym bardziej że ten miał się stać rzeczywiście jego udziałem. Znaczenie cudu wewnętrznego polega na oświeceniu, przebudzeniu i zrozumieniu przyczyn powstawania cierpienia i sposobów jego usuwania¹⁷⁸. Ten właśnie cud miał zdecydować o tym, że on sam stał się Buddą, czyli oświeconym, przebudzonym. Może on stać się udziałem i innych osób, stąd też nie jest wykluczone, że tak jak istniało wielu prabuddów, tak i może być wielu buddów w przyszłości, właśnie na mocy cudu oświecenia wewnętrznego. Cud ten nie pełni żadnej funkcji legitymującej prawdziwości oświecenia, niemniej może być podstawą świadomości roszczeniowej.

Zdaniem Menschinga, gdy okazało się później, że cud oświecenia wewnętrznego można wyjaśnić w sposób magiczno-mechaniczny, Budda zmienił pogląd w stosunku do niego, i ostatecznie miał odrzucić i tego rodzaju cud. Jedynym cudem, który miał uznawać Przebudzony, był cud nauki o sposobach usuwania cierpienia. Pogląd Menschinga jest tylko częściowo słuszny, nauka bowiem, którą głosił Budda, przynajmniej w części pochodziła z tak zwanego cudu objawienia wewnętrznego. Nauka zaś ma być cudem w tym sensie, że dzięki niej można przezwyciężyć cierpienie, osiągnąć ataraksję ducha, szczęście i nirwanę¹⁷⁹.

Badanie taumaturgicznej świadomości Buddy wykazuje, że nie miał on ani nie rościł sobie do tego pretensji - zdolności i władzy czynienia cudów. Był co najwyżej przekonany, iż ma moc magiczną czynienia cudów, ale tę posiadają liczne osoby, stąd też nie jest ona zasadniczym jego wyróżnikiem. Jego przekonanie, że był podmiotem cudu oświecenia wewnętrznego lub że sama nauka jest cudem, świadczy - co najwyżej - o subiektywnym przekonaniu o doświadczeniach typu transcendentnego. Może to stanowić w najlepszym wypadku argument psychologiczny przemawiający za jego przebudzeniem i oświeceniem, być może, że i argument teologiczny, ale ten musiałby mieć dodatkowe potwierdzenie. Jednakże zarówno przekonanie, iż jest się przedmiotem szczególnego doświadczenia religijnego, jak i fakt, że nauka ma charakter cudowny, domagają się zewnętrznego, zatem i obiektywnego

¹⁷⁸ Por. DAJCZER: Buddyzm 318–319

¹⁷⁹ Por. LOWENSTEIN Tom: Buddyzm, Warszawa: PAX, 1997, 150–153.

sprawdzianu prawdziwości owych przekonań, by nie zostały one jedynie subiektywnym przekonaniem, a nawet iluzją¹⁸⁰.

Wnioski te pozostają w radykalnej opozycji wobec taumatycznej świadomości Jezusa oraz faktu dokonania przez Niego wielu cudów. Konfrontacja w tym względzie wypada zdecydowanie na niekorzyść Buddy, który nie mógł wykazać się obiektywnymi znakami uwierzytelniającymi jego posłannictwo. Zresztą, cuda Jezusa pełniły również i inne funkcje.

4.4. Egzystencja cudów w buddyzmie.

Pozostaje do wyjaśnienia kwestia ewentualnych cudów i ich roli w buddyzmie. Wprawdzie sam Budda nie uznawał cudów fizycznych i ich funkcji uwierzytelniającej roszczenia transcendentne, które prowadziłyby do wiary, to jednak w świętych księgach buddyzmu znane są liczne opisy faktów cudownych, w tym przypisywanych także Buddzie, nawet wbrew niemu samemu. W tradycji buddyjskiej mówi się o trzech wielkich wydarzeniach i trzech wielkich cudach. Do pierwszych zalicza się: poczęcie Buddy, któremu towarzyszyły znaki cudowne, narodziny opromienione niezwykłymi faktami - potocznie zwanymi cudami, które miałyby wskazywać na mocy samego ich zaistnienia na niezwykłość osoby przychodzącej na świat - oraz wyjście z ojczyzny. Drugie wielkie wydarzenie miałyby stanowić: oświecenie pod drzewem, pierwsze kazanie w Benares, trzecie zaś - osiągnięcie nirwany¹⁸¹.

Te trzy tak zwane wielkie cuda nie kwalifikują się do kategorii cudu w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż brak im zewnętrznego wymiaru, nadto same wymagają jakiegoś uwierzytelnienia. Mogą co najwyżej stanowić kolejną podstawę roszczeniową.

Właściwie o niezwykłych fenomenach cudownych czy to towarzyszących poczęciu i narodzinom Siakjamuniego, czy też sprawianych przez niego, mówi się dopiero w drugim okresie rozwoju buddyzmu, tj. w mahajanie, chociaż występują także i w okresie hinajany, ale w zdecydowanie mniejszej liczbie. Jest to zresztą zrozumiałe. O ile okres pierwszy, czyli hinajana, był religią mnichów i polegał głównie na przyjmowaniu wysublimowanej nauki Buddy, o tyle drugi - mahajana - stał się religią mas. Najwięcej informacji o nich dostarcza „Lalitawistara”, która zawiera liczne tradycje i z tego okresu. Tytułem egzemplifikacji

¹⁸⁰ Por. RUSECKI Marian: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 115.

przytoczy się kilka relacjonowanych tam zjawisk niezwykłych, które miałyby mieć charakter cuda i wskazywać na wielkość nauczyciela¹⁸².

Już poczęciu Buddy miały towarzyszyć niezwykle fenomeny: „wszystkie wiatry ucichły, rzeki przestały płynąć, w ogrodzie ojca miały się pojawić 32 znaki zapowiadające i zwiastujące to zdarzenie, m.in. kwitnące drzewa zaczęły wyrastać z ziemi, wypłynęły strumienie ciepłej i zimnej wody, z Himalajów przyszły do Kapilavastu (miejsce narodzin Buddy) młode lwy, które nikomu nie szkodziły itp. W momencie narodzin Buddy zapanować miało szczęście dla wszystkich istot żyjących, zostały one uwolnione od uczuć i pragnień, ustały głód i pragnienie, chorzy zostali uzdrowieni, niewidomi przejrzeni, głusi odzyskali słuch, biedni wzbogacili się, więźniowie zostali uwolnieni, zwierzęta żyły w przyjaźni ze sobą i ludźmi, mieszkający w podziemiach [zmarli] zostali uwolnieni”¹⁸³.

Także samemu Buddzie były przypisywane - i to już w okresie hinajany - właściwości czynienia rzeczy niezwykłych. W „Madżdżimanikaja” mówi się o nim, że miał różnorakie magiczne siły, dzięki którym sprawiał cuda - mógł stawać się widocznym w dowolnym miejscu, lub niewidocznym wznosić się w górę i zanurzać w wodzie, chodzić lub stać w powietrzu, przenikać mury, dotrzeć do słońca i księżyca, cieleśnie wejść do nieba, fruwać jak ptak. Zresztą ta magiczna siła (iddhi), dzięki której mógł dokonywać owych czynów, była nie tylko do jego dyspozycji, lecz także i mnichów mogących jej używać w równy mu sposób. Budda miał mieć nadto dziesięć innych sił (desabalami) sprawiania rzeczy niezwykłych, wyróżniających go spośród tych, którzy dysponują tylko iddhi.

W kanonie palijskim i w tekstach sanskryckich mówi się, że Budda miał także zdolności jasnowidztwa, przewycięzania chorób siłami duszy, przedłużania życia - jak stwierdza jego wierny uczeń Ananda - aż do końca świata, mógł powodować kwitnienie drzew i kwiatów. Nadto wszystko wiedział i znał, nawet skłonności ludzkie; swoim nadludzkim okiem widział wszystko, co się stawało i rozpadało; wiedział o wszystkich poprzednich formach istnienia wszystkich bytów; znał prawa powstawania i unicestwiania zła, sposoby uwalniania się od niego, zdobywania najwyższej i pełnej mądrości już tu, na ziemi, i osiągnięcie jej na zawsze¹⁸⁴.

¹⁸¹ Por. MEJOR Marek: Buddyzm, Warszawa: PAX, 1980, 82.

¹⁸² Por. LACH Stanisław, KIJAS Zdzisław: Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II, Kraków: Salwator, 2000, 62.

¹⁸³ Por. OTTO: Mistyka Wschodu, 14.

¹⁸⁴ Por. MEJOR: Buddyzm, 79.

Prawie wszyscy autorzy katoliccy zajmujący się bliżej zagadnieniem cudów w buddyzmie ustosunkowują się bardzo krytycznie do powyższych opisów faktów niezwykłych rzeczywiście dokonanych lub traktowanych jedynie potencjalnie, i to z kilku względów. Ogólnie stwierdza się, że mają one charakter wybitnie legendarny, niekiedy nawet baśniowo-bajkowy i groteskowy. W związku z tym nie ma podstaw, aby uznać je za rzeczywiste zdarzenia historyczne¹⁸⁵; Nie można chyba kwestionować wszystkich zdarzeń, niektóre - mające znaczenie religijne, jakkolwiek jest ich mało - mogły mieć miejsce. Wprawdzie teksty sanskryckie, które pełne są opowiadań o charakterze baśniowym i mówią raczej o zdolnościach Buddy czy posiadaniu przezeń sił taumaturgicznych, niż o rzeczywistym dokonywaniu cudów, wyrażają wiarę w cud, w jego możliwość. Idea cudu jest tam zatem znana, cud przynależy do religii i jest z nią związany. Prawdą jednak jest, że wiele z opisywanych faktów, choćby tylko postulatywnych, nie da się w ogóle zaklasyfikować do kategorii cudu w podanym wcześniej znaczeniu. W związku z tym nie mogą one pełnić funkcji uwierzytelniającej nauki Siakjamuni¹⁸⁶.

Być może nieco inaczej należałoby spojrzeć na Buddę jako jogina, gdyby uprawiana przez niego joga miała charakter religijny. Mogłoby wówczas dochodzić do jakiegoś kontaktu z rzeczywistością pozaświatową, która mogłaby go uzdolnić do sporadycznych działań taumaturgicznych. To jest tylko hipoteza, ale może godna uwagi. Do takiego kontaktu mogło dojść w czasie przebudzenia czy oświecenia wewnętrznego. Stąd ta hipoteza może się w jakimś, choćby minimalnym stopniu uprawdopodobnić. Niektóre zaś z nich można wytłumaczyć w sposób zupełnie naturalny, założywszy, że Budda miał pewne uzdolnienia paranormalne.

Dalszą trudność w pozytywnej ocenie niezwykłych zdarzeń, o których mówią księgi buddyjskie, stanowi fakt, że są one pozbawione kontekstu i charakteru religijnego. Bardziej uwypuklona jest w nich spektakularność i elementy sensacyjne, mające wzbudzić zdziwienie, niż przekazywanie za ich pomocą jakichkolwiek treści objawionych. W związku z tym rodzi

¹⁸⁵ „Cuda zatem, o których opowiada literatura buddyjska, nie mają za sobą żadnego poważniejszego świadectwa historycznego. Cuda te, o ile nie wykraczają poza pewne granice wskazane poczuciem smaku i zdrowym rozsądkiem, są tylko legendami, które stworzyła miłość i cześć dla Buddy. Indusi oswojeni z mitologią i z nadzwyczajnymi zjawiskami w religii, nie mogli mistrza swego nie otoczyć nimbem cudowności i kwiatami. To przyjść musiało, więc przyszło, a wyobraźnia indyjska takie właśnie stworzyła cuda, jakie odpowiadały jej tradycji i wyobrażeniom” OTTO: *Mistyka Wschodu*, 36.

¹⁸⁶ Por. RUSECKI: *Cud w buddyzmie*, *Leksykon teologii fundamentalnej*, 285.

się pytanie, czy mogą one pełnić funkcje religijne, tak bardzo charakterystyczne dla cudów biblijnych. Wydaje się, że nie, chociaż całkowicie tego wykluczyć nie można¹⁸⁷.

Nadto warto jeszcze zauważyć, że katolicka teologia fundamentalna nigdy nie budowała argumentu na uzasadnienie boskiego posłannictwa Jezusa z tak zwanych cudów towarzyszących Jego narodzinom i śmierci, a które są najbardziej eksponowane w wypadku Buddy, zresztą nie tylko w jego przypadku. Wprawdzie niekiedy bada się ich realność, ale częściej ma to miejsce na terenie nauk biblijnych niż w teologii fundamentalnej. W naukach biblijnych często zalicza się je do wypowiedzi apoftegmatycznych czy do midraszu haggadycznego, który ma znaczenie teologiczne, ale nie wyklucza całkowicie realności zdarzeń, które interpretuje¹⁸⁸. W tym znaczeniu nie można wykluczyć realności niektórych niezwykłych zdarzeń w buddyzmie, które miałyby sens teologiczny. Jednakże brak kontekstu religijnego znacznie utrudnia ocenę poszczególnych faktów uchodzących w buddyzmie za cudowne.

Jest rzeczą ciekawą, że Budda ostatecznie za cud uważał oświecenie wewnętrzne, które powoduje przebudzenie, czyli zdarzenie czysto wewnętrzne. Także w ortodoksyjnym protestantyzmie cud - za Lutrem - rozumie się jako wewnętrzne zdarzenie łaski. Stąd za cud uważa się wiarę i odpuszczenie grzechów¹⁸⁹. Oczywiście strona katolicka ze zrozumiałych względów nie przyjmuje tego typu określenia cudu, który musi również mieć element empiryczny. Niemniej on jeden też nie stanowi cudu, bowiem ten musi posiadać i nadprzyrodzoną, zbawczą treść. Także określenie nauki cudem czy przymiotnikowe predykaty odnoszone do różnych zjawisk nie są zadowalające i nie są cudem w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Niemniej, co warto podkreślić, w buddyzmie istnieje świadomość potrzeby cudów, i to w funkcji motywacyjnej.

Jakkolwiek w świetle przyjętej definicji cudu i literatury przedmiotu dość krytycznie oceniono różnego rodzaju zjawiska uchodzące w buddyzmie za cuda, można jednak uznać, że są one w tej religii możliwe. Wychodzi się bowiem z punktu widzenia teologii religii. Z tego punktu widzenia buddyzm jako religia przynależy do ogólnej historii zbawienia, w której zbawczo działa Bóg, także poprzez różnego rodzaju znaki, będące wyrazem Jego ingerencji w

¹⁸⁷ Por. WALDENFELS: Religie odpowiedzią, 39.

¹⁸⁸ Por. KUDASIEWICZ Jozef. Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa, in: GRANAT Wincenty, KOPEĆ Edward: Jezus Chrystus, Lublin. KUL, 1982, 100–111.

¹⁸⁹ Por. RUSECKI: Cud w myśli chrześcijańskiej, 163–177.

historię. Działa też zapewne i w buddyzmie. Znaki Jego działania potwierdzałyby również, obok pełnienia funkcji objawieniowej i zbawczej, elementy Bożej prawdy w buddyzmie¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Por. RUSECKI: Istota i geneza, 245.

5. Problematyka cudu w Islamie

5.1 Zjawisko Islamu i proroka Mahometa

Nasze zainteresowanie islamem wynika - podobnie jak we wcześniejszych rozważaniach - z racji problematyki taumatycznej, o której się mówi w literaturze islamskiej i religioznawczej. Tą problematyką zainteresowana jest teologia katolicka, zwłaszcza teologia fundamentalna. Jak zobaczymy w dalszych rozważaniach, różnie była ona rozwiązywana. Wiele analogii w podejściu do niej można się dopatrzeć w buddyzmie, o którym mówiliśmy w rozdziale poprzednim.

W ramach tych rozważań przytoczy się podstawowe dane znane z historii religii odnośnie do biogramu Mahometa i charakterystyki islamu, a następnie podejmie się próbę ich interpretacji z punktu widzenia teologii religii. Uwzględni się przy tym ustalenia z porównawczej historii religii oraz wyniki porównań chrześcijaństwa z islamem, do jakich doszła katolicka teologia, zwłaszcza ekumeniczna i fundamentalna.

Mahomet, Muhammad ibn Abd Allah, ur. ok. 570 r. w Mekce, zm. 8 VI 632 r. w Medynie, założyciel islamu (z arabskiego - całkowite zdanie się na wolę Boga). Pochodził z bogatego rodu arystokratycznego z plemienia Kuraj-szytów. Wcześniej stracił rodziców, dlatego w dzieciństwie wiódł życie biedne i twarde. Musiał ciężko pracować; był między innymi pasterzem, kierownikiem karawan kupieckich itp.¹⁹¹.

Mając 25 lat ożenił się ze znacznie starszą od siebie wdową Chadidzą, z którą do jej śmierci pozostawał w monogamicznym małżeństwie. Po jej śmierci uległ obyczajowi swego ludu i umierając pozostawił 4 legalne żony i kilka - jak pisze H. Waldenfels - „zacnych kobiet”¹⁹². Uchodzi za proroka i nauczyciela, głosząc religię monoteistyczną - w tym widział swe powołanie. Swoje objawienie miał otrzymać podczas wizji prorockich przeżywanych ok. 40 roku życia. Treść „powołaniowego przeżycia” znalazła swój wyraz w wyznaniu wiary często powtarzanym przez wyznawców islamu: „Nie ma Boga poza Allaniem, a Mahomet jest jego prorokiem”. Najpierw uwierzyła w niego jako proroka jego żona Chadidża, a następnie kilka osób z najbliższego otoczenia. Większość mieszkańców Mekki odnosiła się do niego

¹⁹¹ Por. SEYYED Hossein Nasr: *Idee i wartości islamu*, Warszawa: PAX, 1988, 68.

¹⁹² Por. WANDELFELS: *Religie* odpowiedzią, 42.

nieufnie, a nawet wrogo, a wpływowy ród, z którego pochodził, zaczął go prześladować z obawy utraty swych wpływów w tymże mieście¹⁹³.

Dnia 16 VI 622 r. opuścił Mekkę razem z grupą swych zwolenników i osiedlił się w Jatrib, później nazwanym Medyną, tzn. miastem proroka. Datę tej ucieczki (higra) uznano za początek ery Mahometa. W Jatrib pozyskał szybko nowych zwolenników i założył gminę religijną, która stała się równocześnie zalążkiem zorganizowanego państwa arabskiego. Odtąd nie tylko więzy krwi stały się podstawą organizacji i przynależności do państwa, lecz więzy religijne, a może przede wszystkim one¹⁹⁴.

Mahomet głosił braterstwo i równość wszystkich Arabów, a nawet wszystkich ludzi wobec Boga-Allaha. Prorok stał na czele zarówno gminy religijnej, jak i państwa. Posiadał przy tym wybitne zdolności organizacyjne. Sam twierdził, że płyną one z pełnienia funkcji proroka. Jego słowa i czyny gmina interpretowała jako przejawy woli Boga. Mahomet będąc przekonany o swej prorockiej misji, dążył najpierw do pozyskania dla swej wiary wszystkich plemion arabskich zamieszkałych wokół Medyny, a gdy mu się to udało, dalszych. Dla pozyskania nowych wyznawców stosował często różnego rodzaju fortele, a nawet przemoc.

Kiedy zjednał sobie liczne grono zwolenników, wezwał ich do świętej wojny (głosił, że kto straci życie w czasie niej nawracając innych - także mieczem - lub broniąc wiary, osiągnie natychmiast zbawienie) najpierw z niewiernymi w Mekce, a później poza nią. Fanatycznie nastawione legiony wyznawców Allaha, inspirowane religijną ideą rychłego zbawienia, pokonały siły opornych pod Badr¹⁹⁵.

W następstwie tego zwycięstwa Mahomet uzyskał prawo odbywania pielgrzymek do Kaaby - głównej świątyni Mekki, w której znajdował się czczony święty Czarny Kamień, do którego pielgrzymowały liczne plemiona beduińskie - kamień ten miał przynieść Mojżeszowi anioł Gabriel. Kult kamieni do dziś istnieje zresztą u Arabów. W roku 630 odbył triumfalną pielgrzymkę do Mekki, „nawrócił” resztę opornych i zniszczył pomniki bożków w świątyni, która przebudowana i rozbudowana jest do dziś ośrodkiem kultu muzułmanów. Mekka stała się stolicą religijną i państwową. Mahomet zmarł nagle. Przed śmiercią przekazał swą władzę religijno-polityczną teściowi Abu Bekrowi¹⁹⁶.

¹⁹³ Por. SEYYED: Idee i wartości, 86.

¹⁹⁴ Por. DANECKI Janusz: Podstawowe wiadomości o islamie, Warszawa: PAX, 1998, 126.

¹⁹⁵ Por. KOŚCIELNIAK Krzysztof: Chrześcijaństwo a Islam, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 251.

¹⁹⁶ Por. SEYYED: Idee i wartości, 43.

Termin „islam” wyprowadzony został od rdzenia .s/m, który implikuje w sobie następujące znaczenia: „pewny”, „być świętym”, „zgadzać się”, „przekazywać”. W sensie ogólnoteologicznym oznacza całkowite poddanie się woli Boga. Inna nazwa tejże religii - to muzułmanizm. Mahomet wiele pierwiastków zaczerpnął z chrześcijaństwa, zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, oraz z religii starożytnego Wschodu, głównie ze staroarabskich wierzeń henoteistycznych i zaratusztrianizmu, które wkomponował w arabskie zwyczaje i tradycje religijne¹⁹⁷.

Wyznawcy islamu uważają swoją religię za objawioną przez archanioła Gabriela Mahometowi. Objawienie to zostało spisane w Koranie - świętej księdze muzułmanizmu; zawiera on zresztą, obok prawd religijnych, przepisy prawne, społeczne, moralne, obyczajowe, rytualne¹⁹⁸; one są ostateczne i bezwzględnie wiążące, wszystkie dotychczasowe Mahomet zniósł; w Koranie istnieje 114 rozdziałów (sur), które nie są ułożone tematycznie czy chronologicznie, lecz według ich długości (od najdłuższej do najkrótszej -z tym, że wyjątkowo pierwsza jest najkrótsza); został spisany za trzeciego kalifatu prozą rymowaną.

Mahomet nauczał monoteizmu. Allah (arabska nazwa Boga od al-ilah) jest stwórcą nieba, ziemi i człowieka. Właściwie już w czasach przedmahometowych Arabowie czcili Allaha jako Istotę nadprzyrodzoną i Najwyższe Bóstwo, ale uznawali też bogów niższego rzędu, choć całkowicie zależnych od Allaha. Z tych naleciałości politeistycznych oczyścił religię arabską w sposób zdecydowany Mahomet. Allah ma nieograniczoną władzę nad wszystkim. Mahomet wyliczył 99 „pięknych imion Boga” (Ja, Ty, On, My, Pan, Mistrz, Król, Stwórca, Strażnik, Opiekun, Pierwszy, Ostatni, Silny, Potężny, Widzący, Słyszający, Rozpoczynający, Współczujący, Mądry, Ukryty, Spostrzegawczy itp.). Nade wszystko jest on wolny, może czynić co chce, i pojedynczy (odrzuca się więc ideę Trójcy Świętej, w związku z tym i godność Syna Bożego Jezusa Chrystusa, a konsekwentnie wcielenie i odkupienie). Jezus -według niego - był tylko jednym z proroków, Bóg bowiem objawia się przez wieszczów i posłańców, począwszy od starotestamentowych, poprzez Jezusa aż do Mahometa¹⁹⁹, który jest ostatnim prorokiem przekazującym objawienie Boże; następne objawienie będzie w raju.

W islamie przyjmuje się, że człowiek został stworzony przez Boga, dlatego winien Mu służyć i oddawać cześć. Winien być posłuszny Bogu i pokorny. Człowiek jest istotą wolną i

¹⁹⁷ Por. Tamże, s. 49.

¹⁹⁸ Por. BIELAWSKI Józef: Pierwsze polskie tłumaczenie Koranu, Warszawa: PAX, 1986, 44–58. NOSOWSKI Jerzy: Świat islamu. Warszawa: PAX, 1996, 77.

¹⁹⁹ Por. HOMERSKI Józef: Jezus w nauce Koranu, in: ZNKUL 7 (1964) z. 3 15–23. KOPEĆ Edward: Chrystus w Koranie, in: Ruch Biblijny i Liturgiczny 8 (1955) z. 1 15–23. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 60.

odpowiedzialną za swe czyny. Jednak wszystkie czyny człowieka, dobre i złe, zostały przez Boga przewidziane, a nawet przeznaczone. Mimo więc wolnej woli, istnieje jakiś determinizm i przeznaczenie dotyczące człowieka i całego kosmosu; wszystko jest niejako chciane przez Allaha. Nic się nie dzieje wbrew Jego woli czy niezgodnie z Nią. Człowiek może wybierać tylko między Bogiem a złem²⁰⁰.

W islamie jest mocno rozwinięta eschatologia, a wiara w życie przyszłe jest jej podstawą. Mahomet bardzo mocno podkreślał powszechne zmartwychwstanie przy końcu świata i surowy sąd ostateczny. Koniec świata przedstawiony jest apokaliptycznie i bardzo spektakularnie. Po śmierci człowieka czeka go więc sąd i w jego następstwie nagroda (raj, w którym oczekują go cieniste drzewa owocowe, orzeźwiające napoje - wizja raj uwarunkowana okolicznościami klimatyczno-geograficznymi – a przede wszystkim nieutralne życie wieczne) lub kara pełna okrutnych mąk piekielnych. Kto nie wierzy, będzie potępiony, także politeizm wiedzie na potępienie. Dla nawróconych istnieje miłosierdzie. Wszystkie grzechy mogą być odpuszczone, z wyjątkiem niewiary²⁰¹.

Jak już wspomniano, w historii religii i niemal w powszechnym przekonaniu przyjmuje się, że islam nią jest, i to bez żadnych zastrzeżeń. Problem wydaje się jednak bardziej złożony. Co więcej - w literaturze przyjmuje się, że islam jest religią, która z chrześcijaństwem ma najwięcej elementów wspólnych, z czym - pod pewnymi względami - trzeba się zgodzić, ale wynikają one skądinąd.

Niemniej trzeba w tym miejscu podnieść przynajmniej trzy podstawowe kwestie związane z Mahometem i islamem. Pierwsza dotyczy problemu założycieli religii. O tym już wspomniałem. Przypomnijmy nasze stanowisko. Otóż, z punktu widzenia teologii religii nie można przyjąć tzw. ludzkich założycieli religii. W takim wypadku religia (religie) miałyby ludzką genezę i nie miała nadprzyrodzonego charakteru, a więc nie miałyby wartości objawieniowych i zbawczych. Ponadto pewnie każdy mógłby sobie zakładać dowolne „religie”. Takie przeświadczenie widać i u założycieli różnorodnych sekt²⁰². Mahomet nie miał też transcendentnej świadomości. Uważał się za normalnego człowieka, mającego mandat prorocki.

²⁰⁰ Por. DANECKI J., Podstawowe wiadomości, 38.

²⁰¹ Por. WANDENWELS: Religie odpowiedzią, 55.

²⁰² Por. RUSECKI: Istota i geneza religii, 256–259

Kwestia druga łączy się z funkcją proroka, za jakiego uchodzi Mahomet, a trzecia - ściśle z nią związana - dotyczy otrzymania przez niego definitywnego objawienia, na mocy którego islam miałby być ostatnią i najdoskonalszą religią.

Z faktu otrzymania mandatu proroka i bycia prorokiem Mahomet nie wylegitymował się w sposób krytyczny. Należałoby krytycznie uzasadnić fakt powołania oraz podać racje i znaki ten fakt potwierdzające. Nauka proroka, jeśli jej treść rzeczywiście pochodzi od Boga, ma ujawniać ekonomię zbawienia i być całkowicie zgodna z całym dotychczasowym Objawieniem (do tej kwestii powrócimy dalej). Nadto historia religii nie zna chyba przypadku, by prorok był założycielem religii, oczywiście poza islamem. Prorok, którego misja jest zawsze religijna, działa już w określonej religii. Wielkie postacie religijne, np. święci, charyzmatycy, w tym też i prorocy, przyczyniały się do reformy życia religijnego, nadania mu większej dynamiki, ale one nie uchodzą za twórców czy założycieli religii, bo rzeczywiście nie mogą²⁰³.

Wreszcie trzecia, najważniejsza kwestia dotyczy objawienia, jakie miał otrzymać Mahomet. Ma ono być najdoskonalsze i ostateczne. Nad tym zagadnieniem trzeba się zatrzymać nieco dłużej.

Otóż, w świetle religii chrześcijańskiej pełnia Objawienia i zbawienia nastąpiła we wcielonym Synu Bożym, Jezusie Chrystusie. Owo Objawienie i zbawienie ma postać definitywną. Innych być nie może. Tak zwane objawienia prywatne nie wchodzą w grę, gdyż nie mają one większego znaczenia, faktycznie nie wnoszą do historii zbawienia niczego, co nie byłoby zawarte w objawieniu Chrystusowym. Bardzo wyraźnie mówił o tym Jezus: „Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i prorocy i czynić będą znaki i rzeczy niezwykle [semeia kai terata], żeby wprowadzić w błąd, jeśli to możliwe, wybranych. Wy przeto uważajcie! Wszystko wam powiedziałem" (Mk 13, 22-23; por. Mt 24, 4-6). Interpretując słowa Jezusa, bardzo wyraźnie mówił o tym św. Paweł, że choćby anioł zstąpił z nieba i głosił co innego niż on (po uzgodnieniu swej nauki ze św. Piotrem, świadkiem Jezusa Chrystusa), nie należy mu wierzyć²⁰⁴.

Objawienie Mahometowi miał przynieść archanioł Gabriel. Ten właśnie anioł zwiastował Maryi: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego. A Pan Bóg da Mu tron Jego, praojca Dawida" (Łk 1, 30-31). Czyżby ten sam

²⁰³ Por. RUSECKI: Istota i geneza religii, 120.

Boży wysłannik objawiał treści całkowicie sprzeczne, raz Maryi, a innym razem Mahometowi? To absurd, istnieje przecież jedna ekonomia zbawienia, którą Bóg konsekwentnie realizuje²⁰⁵.

Uważający się za proroka Mahomet i tradycja islamska dokonała nadinterpretacji danych Starego Testamentu (i roli posłannictwa anioła Gabriela), jakoby prorocy tamtego okresu przepowiadali przyście ostatniego proroka w osobie Mahometa i przygotowywali ludzkość do tego. Podobnie miał czynić Jezus z Nazaretu. Jest to absolutnie dowolna interpretacja nie mająca podstaw w danych objawienia Bożego.

W świetle tych rozważań roszczenia Mahometa, że jest on ostatnim prorokiem, który otrzymał objawienie, i przez niego jest przekazane wszystkim, trzeba uznać za bezpodstawne i niewiarygodne.

Historycy religii - jak o tym mówiłem - ustalili, że wiara w Allaha występowała już w wierzeniach staroarabskich, choć były w nich naleciałości politeistyczne, z których oczyścił je Mahomet (w tym można by się dopatrzeć u niego cech reformatorskich). U Arabów istniał kult kamieni. W świetle badań fenomenologów religii można się tu dopatrzeć zjawiska kratofanii, być może i hierofanii, znanego choćby w religiach ludów pierwotnych²⁰⁶.

Jednakże najważniejszą racją przemawiającą za tym, że islam jest religią, jest fakt przyjęcia (nie w pełni jednak) Objawienia zawartego w Starym Testamencie. Stąd płynie wiara w Jednego Boga, Boga Stworzyciela świata i człowieka, Pana historii i dziejów, Boga piastującego opiekę nad całą rzeczywistością, Boga Zbawcę, który jest podstawą, sensem bytów stworzonych, ich wypełnieniem i spełnieniem. Od Niego pochodzą podstawowe zasady życia²⁰⁷. Z Bożego objawienia pochodzi wiara w aniołów oraz rzeczy ostateczne (eschatologia). To przyjmowane przez Mahometa i islam Objawienie jest rzeczywiste, ale jeszcze niepełne, bo nie uwzględnia tego dokonanego w Jezusie Chrystusie. Niemniej w pełni upoważnia do faktycznego mówienia o islamie jako religii w sensie, jaki przyjmujemy w tej pracy.

²⁰⁴ Por. KOPEĆ: Teologia fundamentalna, 89.

²⁰⁵ Por. HOMERSKI Jozef: Jezus w nauce islamu, in: ZNKUL 7 (1964) z. 3, 15.

²⁰⁶ Por. DANECKI Janusz: Mahomet, Mądrość Proroka, Warszawa: PAX 1993, 405–408.

²⁰⁷ Por. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 211–220.

5.2 Stosunek Mahometa do pojęcia cudu i jego funkcji

Problematyka cudu w islamie - mówiąc ogólnie - przedstawia się podobnie jak w buddyzmie, jednakże kształtowała się w innym kontekście historycznym. W związku z tym apologetyka katolicka stanęła przed nieco innymi - aczkolwiek zbliżonymi - problemami. Nie musiała wprawdzie rozwiązywać problemu zależności cudów chrześcijańskich od tak zwanych cudów Mahometa czy muzułmańskich, by w ten sposób bronić ich autonomiczności i funkcji, jakie pełnią, gdyż tego typu zarzutów nikt nie mógł wysunąć z racji czysto historycznych, to jednak nie zwolniło jej - i nie zwalnia - z obowiązku dokładnego ich poznania, aby je właściwie ocenić w aspekcie ich realności, a zatem i ewentualnych funkcji religijnych oraz skuteczności motywacyjnej²⁰⁸.

W przeszłości istniały przynajmniej dwa powody, które obligowały apo-logetykę katolicką do bliższego poznania i oceny funkcji przypisywanych Mahometowi cudów. Z jednej strony nie brak było głosów pochodzących czy to od historyków religii, czy to teologów liberalnych, a zwłaszcza różnego rodzaju racjonalistów, którzy próbowali, na podstawie między innymi cudów rzekomo dziejących się w islamie, zminimalizować albo nawet obalić walor motywacyjny cudów chrześcijańskich, na który wówczas zwracano szczególną uwagę. W ich opinii cuda nie są w stanie wykazać, że chrześcijaństwo jest jedynie prawdziwie objawioną religią, gdyż również religia założona przez Mahometa odwołuje się do cudów jako dowodów jej prawdziwości. Z tego wyprowadzano różne wnioski: albo że religie te są w jednakowym stopniu prawdziwe, albo że islam jest religią wyższą od chrześcijaństwa, co wynikałoby z ogólnego prawa rozwoju religii, iż każda następna ma być rzekomo doskonalsza od poprzedniej, albo też że wszystkie są fałszywe, ponieważ są wymyślone i odwołują się do sprawdzianów, które są w istocie czystą fikcją. Z drugiej strony apologetyka islamska, powołując się między innymi na argument z cudu, usiłowała wykazać, że chrześcijaństwo nie jest religią ostateczną i w pełni objawioną, lecz jedynie etapem przejściowym w dziejach religii objawionej i przygotowaniem definitywnego objawienia, jakie miał dać największy prorok Allaha²⁰⁹.

Tego typu poglądy siłą rzeczy musiały sprowokować apologetyków katolickich do obrony funkcji motywacyjnej cudów chrześcijańskich. Sposób ich podchodzenia do tego

²⁰⁸ Por. ZIMON: Religie pozachrześcijańskie, 31–32.

²⁰⁹ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 129.

zadania jest bardzo podobny do tego, który miał miejsce w stosunku do tzw. cudów buddyjskich.

Już św. Tomasz, a za nim wielu scholastyków²¹⁰, wychodząc z zasady, że prawdziwe cuda są niemożliwe w religiach pozachrześcijańskich, utrzymywał, iż Mahomet nie mógł wylegitymować się żadnym cudem dla uwierzytelnienia swojej profetycznej misji. Stanowisko powyższe było ciągle podtrzymywane w apologetyce i teologii katolickiej. Mimo że przekonanie to nie uległo zmianie, wielu autorów uwalniało, iż obrona funkcji motywacyjnej cudu nie może opierać się wyłącznie na teoretycznych i apriorycznych podstawach. Aby uniknąć zarzutu aprioryzmu metodologicznego, zaczęto głębiej wnikać w problematykę motywacyjną roszczeń proroka i konfrontować ją z analogiczną w chrześcijaństwie w odniesieniu do Jezusa. Ten sposób postępowania apo-logetycznego był bardziej obiektywny i spełniał wymogi, jakie stawia naukowy punkt widzenia. Zaczęto szczegółowo badać świadomość taumaturgiczną Mahometa i jego stosunek do funkcji motywacyjnej cudu oraz analogiczne problemy w islamie jako religii uniwersalnej. Idea cudu jest dobrze znana w teologicznej refleksji islamu. Na jej oznaczenie używa się pojęcia znaku (ajatu). Ma ono podwójne znaczenie. W pierwszym oznacza znak widzialny (dzieło, arcydzieło, cechę charakterystyczną) o charakterze niezwykłym rzucającym się w oczy. Jest więc łatwo dostrzegalny. W drugim zaś sensie ajatu oznacza słowo, wypowiedź, zdanie²¹¹. Biorąc pod uwagę obydwa sensy, trzeba powiedzieć, że znak--cud jest rozumiany dość szeroko, obejmuje bowiem zarówno zdarzenia z e w n ę t r z n e i widzialne o charakterze przedmiotowym, jak i zdarzenia wewnętrzne oraz wypowiedzi słowne o określonej treści. Powyższe znaczenia słowa ajatu wyrażają dwa różnego rodzaju cuda, a mianowicie cuda fizyczne i cud Koranu²¹².

Jak się je rozumie w islamie, a właściwie, jaki był do nich stosunek proroka w aspekcie motywacyjnym? Aby lepiej uchwycić specyfikę rozumowania Mahometa w tym względzie, rozważania należy rozpocząć od drugiego rodzaju cudu, i to z dwóch powodów: po pierwsze - sam prorok oświadczał, że jedynym cudem jest objawienie Koranu i po drugie - w świetle apologetyki islamskiej cuda fizyczne miały służyć uwierzytelnieniu objawień prorockich zawartych w świętej księdze islamu²¹³.

²¹⁰ Por. RUSECKI: Cud w myśli, 141–160.

²¹¹ Por. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 172. NOSOWSKI Jerzy: Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu, STV 1 (1966) 256.

²¹² Por. SEYYED: Idee i wartości, 51–55.

²¹³ Por. Tamże, 59.

Islam jest całkowicie zorientowany na Koran, który w przekonaniu Mahometa i wyznawców islamu będąc świętą księgą, zawiera wszystkie zasady wiary i życia, nie tylko zresztą religijnego. Właściwie jedynym cudem jest objawienie prorokowi Koranu. Wobec tego zdarzenia o charakterze wewnętrznym i duchowym, mającym jedynie werbalny wyraz zewnętrzny, byłyby cudem, wszystkie inne są niczym, i w porównaniu z cudem Koranu w istocie tylko zaciemniałyby ów „cud nad cuda”²¹⁴. Cud Koranu jest nie tylko objawieniem, ale i wydarzeniem wszystko tłumaczącym oraz usprawiedliwiającym. Wszystkie inne środki uwierzytelniające mogą być jedynie bladym cieniem tego cudu i właściwie nie są zdolne do osiągnięcia skutecznego celu, jakim jest uwiarygodnienie objawienia.

Dlaczego Mahomet nazywa Koran cudem spełniającym funkcje motywujące zarówno w odniesieniu do jego profetycznych roszczeń, jak i misji? Przede wszystkim dlatego, że jest on - w przekonaniu Mahometa - objawiony mu w całości przez wysłannika Allaha - archanioła Gabriela²¹⁵. Ponieważ Mahomet odrzucał wszelkie sprawdziany zewnętrzne, które motywowałyby jego prorockie roszczenia zawarte w świętej księdze islamu, utrzymywał więc, że stanowi uzasadnienie dla siebie samego, a tym samym i jego roszczeń i misji.

Obok stwierdzeń, że Koran jest prawdziwym cudem, zawiera on także liczne enuncjacje, jakoby święta księga w całości pochodziła od Allaha. Stąd też nie zawiera, choćby najmniejszych fragmentów, które byłyby pochodzenia ludzkiego. W związku z tym Koran jest całkowicie prawdziwy i bezbłędny. Nie zawiera też żadnych sprzeczności. Nadto znajdują się w nim prawdy ponadczasowe i zawsze aktualne²¹⁶.

Te wszystkie stwierdzenia, *notabene* wymagające uzasadnienia, dotyczą nie tylko prawd religijno-moralnych, ale i wszystkich innych problemów, które się w nim znajdują. Chodzi między innymi o sprawy społeczne, polityczne, prawne, ekonomiczne, obyczajowe, rytualne, medyczne, naukowoprzyrodnicze. Koran jest więc pod każdym względem najdoskonalszym z dzieł, jakie kiedykolwiek powstały w historii ludzkości. W mniemaniu Mahometa wiąże się to z faktem, że Koran podaje ostateczne objawienie; wszystkie inne - czy to objawienia prorockie, czy Jezusowe - były czasowe i przejściowe oraz miały stanowić

²¹⁴ Por. MROZEK – DUMANOWSKA Anna: Islam a Zachód, Warszawa: PAX, 1991 39–42. NOSOWSKI: Wartość wewnętrzna Koranu, in: STV 1 (1966) 253-256.

²¹⁵ Por. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 166–167. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, in: STV (1964) z. 1–2, cz 1, 411-415, cz. 3, 251.

²¹⁶ Por. SEYYED: Idee i wartości, 68–70.

przygotowanie do niego i zapowiadać go. Ta ciągłość objawienia miała również stanowić gwarancję prawdziwości i definitywności objawień proroka²¹⁷.

Koran ma być dziełem nie tylko najdoskonalszym pod względem treści w nim zawartych, ale i formy. Forma literacka tej księgi ma również świadczyć o jej transcendentnym pochodzeniu; zarówno bowiem język, jak i styl mają cechy wyjątkowej genialności. Wskazywać na to dodatkowo miałby fakt - podkreślany przez apologetów Mahometa - że sam prorok był analfabeta i nie mógłby być twórcą tak wyjątkowego dzieła. Nadto Mahomet odpowiadający często na zarzuty Mekkańczyków, przekonanych, że Koran jest pochodzenia ludzkiego, każe im napisać choćby jedną surę lub przynajmniej wiersz tak doskonały pod względem treści i formy, jak ma to miejsce w księdze objawionej mu przez Gabriela. Ponieważ jego przeciwnicy nie mogli spełnić tego żądania, przeto ta okoliczność ma stanowić ważki argument na boskie pochodzenie Koranu. Ma on więc być absolutnie doskonałym dziełem przekraczającym wszelkie zdolności ludzkie, wprost jedynym i niepowtarzalnym cudem. Jako najdoskonalszy cud, nie potrzebuje żadnych innych „podpórek” cudownych. Sam w sobie stanowi najwyższy i najdoskonalszy dowód²¹⁸.

Ponieważ zdarzenie Koranu, poza apodyktycznymi stwierdzeniami o boskim i cudownym pochodzeniu, nie miało żadnych innych argumentów uwierzytelniających go, niewierzący odnosili się do orędzia Mahometa z całkowitym sceptycyzmem. Zarzucali mu, że w swych roszczeniach uległ własnej bujnej wyobraźni. Posądzali go, że jest raczej wróżbitą i człowiekiem chorym na umyśle ulegającym złudzeniom niż prorokiem Allaha. Stąd też i Koran uważali za jego twór literacki będący zbieraniną błędnych snów, a nie za księgę rzeczywiście objawioną²¹⁹. Dlatego też żądali od niego, by w sposób typowy dla innych religii - tak jak to czynił np. Mojżesz wyprowadzający wodę ze skały za pomocą laski czy Jezus wskrzeszający zmarłych - potwierdził choćby jednym cudem fizycznym swoje prorockie roszczenia i naukę przez siebie głoszoną²²⁰. Trzeba zauważyć, że jego przeciwnicy wywodzący się głównie z mekkańskich Kurajszytów żądali niekiedy dość dziwacznych znaków cudownych, np. by Mahomet sprawił, aby w jednej chwili na pustyni zakwitły cieniste

²¹⁷ Por. tamże, 85.

²¹⁸ Por. RUSECKI: Cud w Islamie, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 286.

²¹⁹ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 326, 332. PAWŁOWICZ Zygmunt: Człowiek a religia, Gdańsk: Bernardinum, 1986, 277.

²²⁰ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 309–324.

ogrody, winnice, aby przemienił górę Cafa w złotą górę, aby ukazał Boga w otoczeniu aniołów czy też przyniósł nowy Koran²²¹.

Stanowisko Mahometa wobec tych i temu podobnych żądań nie jest wcale tak jednoznaczne, jak to niekiedy się sądzi. Prawdą jest, że z zasady odrzuca on tego typu żądania, i to z kilku względów. Najważniejsza racja jego stanowiska jest natury teologicznej. Jest on bowiem przekonany, że jedynie Bóg może działać cuda; dla Niego jako wszechmogącego wszystko jest możliwe. Konsekwencją powyższego przekonania jest wyznanie Mahometa, że on jako człowiek nie może czynić cudów na potwierdzenie swych profetycznych roszczeń²²². Ponadto jest przekonany, że wszelkie dowody zewnętrzne dla uwierzytelnienia Koranu są zbyteczne, gdyż on sam usprawiedliwia w sposób aż nadto przekonywający zarówno samo objawienie w nim zawarte, jak i prorockie posłannictwo Mahometa. W świetle tej postawy cuda fizyczne uważa za niewystarczające do przekonania niewierzących, tym bardziej że nie są oni dysponowani do przyjęcia prawd wiary i odznaczają się wyjątkowo złą wolą, która zaślepia ich nie tylko wobec ewentualnych niezwykłych zdarzeń, ale i nawet wobec cudu świętej księgi i prawdomówności proroka²²³.

Mahomet dlatego uważał cuda fizyczne za mało skuteczny środek dowodowy, że są one faktami wieloznacznymi i dla ludzi bez większej wrażliwości religijnej mało zrozumiałymi i mogą być łatwo sprowadzone do czarów. Nie pełniłyby zatem żadnej funkcji religijnej i motywacyjnej. Z opinią tą można się częściowo zgodzić, jednakże Mahomet swoje stanowisko wobec cudów fizycznych uzasadnia głównie wolą Allaha, która została mu objawiona także i w tym względzie. Gdy prorok zwracał się z prośbą o cud uwierzytelniający Koran, Allah miał mu powiedzieć: „Zesłaliśmy ci pismo na pergaminie i każdy niewierzący może je dotknąć ręką, gdyby w inny sposób chcieli je dotknąć, powiedzieliby, że to czarodziejstwo” (sura 6, 8)²²⁴. Już z tej sury można wnosić, że prorok niekiedy miał ochotę spełnić żądania przeciwników i naocznie przekonać ich o zasadności swoich roszczeń. Jeszcze wyraźniej widać to w żądaniu Kurajszytów, by przemienił górę Cafa w złotą górę. Wezwał nawet do pomocy archanioła Gabriela, jednakże ten miał go pouczyć, że jest to wprawdzie możliwe, ale tym cudem nie przekona i nie skłoni Kurajszytów do wiary. Należy poczekać aż się nawrócą i przyjmą objawienie zawarte w Koranie²²⁵. Wtedy zobaczą cud,

²²¹ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 135.

²²² Por. WALDENFELS: Religie odpowiedzią, 48–51.

²²³ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 313–315.

²²⁴ Por. BIELAWSKI: Pierwsze polskie tłumaczenie Koranu

²²⁵ Por. NOSOWSKI, Problem uwierzytelnienia 319.

którym jest sam Koran. Z wypowiedzi tej można by wnioskować, że cud w islamie jest możliwy do rozpoznania w perspektywie wiary i w jej świetle może pełnić funkcję motywacyjną. Jednakże taka supozycja jest błędna, gdyż de facto prorok odrzucał cuda fizyczne jako środki uwierzytelniające objawienie.

Zdecydowanie wyżej od tego typu znaków cudownych należy ocenić znak Allaha, którym jest jego stwórcze dzieło. Znaki Allaha trzeba podziwiać nie tyle w nadzwyczajnych pojedynczych zdarzeniach, ile w stworzeniu świata i zachowywaniu go w istnieniu. Naturalny bieg zdarzeń jest prawdziwym cudem dla człowieka myślącego i zastępuje on wszystkie inne, z wyjątkiem cudu koranicznego. Mahomet mówi wyraźnie, że „w stworzeniu nieba i ziemi, zmianie nocy i dnia, w okrętach, którymi można jeździć po morzu, we wszystkim, czego używa człowiek, co jest w wodzie i na lądzie, trzeba widzieć cudowny dar Allaha; on ożywił ziemię ze śmierci, powoduje zmianę wiatrów, powołał ludy do istnienia, które muszą mu służyć - to są znaki do poznania i rozumienia”²²⁶.

Ta teologiczna wizja rzeczywistości nakazuje widzieć działanie Boga we wszystkich przejawach jej funkcjonowania. Wszystkie zdarzenia naturalne, choćby najmniejsze, są przez proroka bezpośrednio odnoszone do działania Boga w świecie. Dlatego też nie uznaje on naturalnej autonomicznej przy-czynowości w świecie. Wszystkimi zdarzeniami kieruje bezpośrednio sam Allah. Pośrednictwo wszelkiego rodzaju jest wykluczone. Dlatego też wszystko, co istnieje, wszystkie zdarzenia i procesy zachodzące w naturze i historii są znakami wskazującymi na wszechpotężne i genialne działanie Boga. Przez nie objawia się „zwyczaj” Allaha i jego wola. Rozumowanie powyższe stanowi również argument na uzasadnienie poglądu Mahometa w sprawie motywacyjnej funkcji cudów fizycznych²²⁷.

Jednakże jego postawa w tym względzie nie była do końca konsekwentna. Z jednej strony sam miał dokonać jednego cudu na potwierdzenie swojego profetycznego posłannictwa, a mianowicie spowodować rozbicie księżyca i jego ponowne połączenie²²⁸. Z drugiej zaś - teologicznie interpretował niektóre zdarzenia historyczne jako cudowne. Chodzi tu głównie o zwycięskie bitwy toczone pod jego wodzą, którym ze względu na rzekomą interwencję Boga nadaje charakter cudowny. Cudowne interwencje Boga miały potwierdzać autentyczność jego posłannictwa i prawdziwość głoszonej przez niego religii²²⁹.

²²⁶ Por. WALIGÓRSKI Waldemar: Islam, in: BATKA M[...]: Chrześcijaństwo wśród religii, Warszawa: PAX, 1990, 104. PIWIŃSKI R[...]: Mity i legendy w krainie proroka, Warszawa: PAX, 1983, 25.

²²⁷ Por. SEYYED: Idee i wartości Islamu, 92–101.

²²⁸ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 319–322. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 165.

²²⁹ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 326–337. BIELAWSKI: Islam, 34.

W świetle ostatnich stwierdzeń należy przynajmniej częściowo zmienić dotychczas przyjmowany pogląd, jakoby Mahomet całkowicie odrzucał cud i jego walor motywacyjny. Jego postawa wobec cudu w gruncie rzeczy jest ambiwalentna. O ile w miarę zdecydowanie odrzucał żądanie dokonywania cudów fizycznych na potwierdzenie swoich roszczeń, choć niekiedy był bliski ulegnięcia tej presji, a nawet miał jej ulec w wypadku „znaku rozbicia księżycy”, o tyle sprawa ta wygląda nieco inaczej w wypadku zdarzeń, które sam nazywa cudami. Chodzi mianowicie o cud Koranu, cud stworzenia i zdarzenia historyczne interpretowane teologicznie. W jego mniemaniu są to cuda prawdziwe, które z wyjątkiem drugiego mają stanowić gwarancję prawdziwości jego powołania i posłannictwa prorockiego²³⁰.

5.3 Islam o cudzie

Stosunek do cudów fizycznych w islamie ulegnie zdecydowanej zmianie po śmierci proroka. Wyznawcy islamu zajęli postawę zasadniczo różną od Mahometa. Ze zwalczanej przez proroka tendencji do czynienia cudów dla celów legitymacyjnych pozostało niewiele. Rozpowszechnianie się islamu zostało poddane jakby ogólnemu prawu rozwoju religii, według którego rozwojowi prawdziwej religii powinny towarzyszyć cuda wskazujące z jednej strony na jej objawieniową genezę i boskie posłannictwo założyciela, a z drugiej - budzące wiarę. Prawo to dotyczy oczywiście religii rzeczywiście objawionej. Ponieważ niemal każda religia wysuwa tego typu roszczenia, znajduje więc ono odbicie w formie choćby postulatycznej w wielu z nich. Dotyczy to także islamu²³¹.

Jak wylicza Eder, biografia Mahometa w pobożności i literaturze ludowej została przybrana w ponad 3000 opisów cudownych, mających najczęściej charakter wybitnie legendarny²³².

W opisach tych znajduje się szczególnie dużo tak zwanych cudów-kar, które niespodziewanie spadały na niewiernych i opornych wobec nauki Koranu. Z czasem biografia Mahometa nie tylko rozrastała się o coraz to nowe wydarzenia niezwykle z pietyzmem opowiadane w religijnej tradycji islamu, ale i przybrała oficjalny obraz podawany przez

²³⁰ Por. WALDENFELS: Religie odpowiedzią, 56.

²³¹ Por. KOŚCIELNIAK Krzysztof: Chrześcijaństwo a Islam, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 256.

²³² Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 128.

teologię i apologetykę islamską. Sam Mahomet podkreślał, że jest tylko zwykłym człowiekiem, posłańcem Boga-Allaha, by ostrzegać ludzi.

Podobnie jak w żywotach wszystkich „założycieli” czy reformatorów religijnych, tak i w biografjach Mahometa znajdujemy opisy wydarzeń niezwykłych, cudownych. Wskazuje się, iż miały one miejsce już przy poczęciu Mahometa, towarzyszyły jego narodzinom, działalności prorockiej oraz śmierci. Poczęciu proroka miały towarzyszyć niezwykle wydarzenia o charakterze cudownym, wskazujące na wyjątkowe znaczenie tego faktu. Wśród nich wylicza się następujące: zwierzęta domowe miały każdej nocy oznajmiać ludzkim językiem, że poczęty został u pana Ka'aby Mahomet i że będzie on wielkim wodzem i światłością świata; trony wszystkich królów w tym momencie zostały strącone; zwierzęta biegały ze wschodu na zachód i obwieszczały ten radosny moment; radość ta miała być także udziałem wszystkich istot żyjących w wodach morskich. Każdego miesiąca ciąży dawał się słyszeć na niebie i ziemi wielki głos zwiastujący bliskość narodzin błogosławionego, oraz że czas jego przyjścia będzie czasem zbawienia²³³.

Jego narodzinom miały także towarzyszyć liczne znaki cudowne zapowiadające wielkość narodzonego. Sam moment narodzin miał być ogłoszony przez archanioła Gabriela; jego przyjście na świat opiewały chóry anielskie wypełniające doliny i pagórki, a jego matka ujrzała wielką światłość²³⁴.

Również sam Mahomet miał dokonać wielu cudownych znaków świadczących o niezwykłości jego osobowości i potwierdzających jego prerogatywy prorockie wobec niewierzących; miał rozmnożyć kawałek chleba przyniesionego mu przez Abn Aijub i nakarmić najpierw 30 osób, a potem 60, a w końcu 180; innym razem 300 osób; zsyłać deszcz i cień w upalne dni; pomnażać ilość wody, która mogła mu wytryskiwać w dowolnych ilościach spośród palców jak ze źródła; uzdrawiać chorych; przywracać wzrok niewidomym, mowę niemym, słuch głuchym²³⁵.

Według religijnej tradycji islamu cuda mogli także czynić święci, którzy byli jednak radykalnie odróżniani od proroka. Wśród nich wyróżnia się Bektascha i al-Hosayn-ibn-Mansoura, znanego pod przydomkiem al-Hal-ladz. Cuda przez nich czynione miały jedynie potwierdzać ich moc taumaturgiczną i osobistą świętość²³⁶.

²³³ Por. PIWIŃSKI: Mity i legendy, 120.

²³⁴ Por. tamże, 125.

²³⁵ Por. NOSOWSKI: Problem uwierzytelnienia, 323. PIWIŃSKI: Mity i legendy, 126–130.

²³⁶ Por. SEYYED: Idee i wartości, 119.

Nieco inaczej podchodzi się do problematyki cudu i funkcji motywacyjnej w teologii i apologetyce islamskiej. Można w niej wyróżnić trzy zasadnicze orientacje: dogmatyczną, racjonalistyczną i mistyczną.

Apologetyka teologiczna (dogmatyczna) zwana też ortodoksyjną, poświęcała wiele miejsca cudom zarówno Mahometa, jak i świętych muzułmańskich, by z nich ukuć ważki argument przemawiający za transcendentnym posłannictwem proroka i takiegoż charakteru założonej przez niego religii. Obok tej funkcji cuda dziejące się w islamie miały upokarzać przeciwników tej religii i ukazywać szczególną boską życzliwość wobec świętych (karamach). Cuda czynione zaś przez nich bezpośrednio miały świadczyć o ich zasadniczej zgodności z prorokiem, a właściwie były znakami ich lojalności wobec niego i Koranu, w którym wyraża się wola Boga²³⁷.

Jednakże - jak twierdzą, islamscy teoretycy cudu, a przede wszystkim al-Bagil-lani, Adb-al-Halin, Razi, Farid Wagdi - cuda są zawsze dziełem samego Allaha, od którego wszystko absolutnie zależy, a nie czynami Mahometa czy Tętydi. W islamie nie uznaje się autonomicznej naturalnej przyczynowości, która rządziłaby biegiem zdarzeń, lecz wszystko jest bezpośrednio odnoszone do Boga. Na tej zasadzie Mahomet odrzucał w zasadzie cuda jako nadzwyczajne zdarzenia w świecie, które byłyby odstępstwem od „zwyczaju” Allaha, jednakże apologetyka islamska odeszła od tego rozumowania, i to ze względów teologicznych. Fenomen kierowania biegiem zdarzeń, które jawią się jako pewna regularność, zwana zwyczajem Allaha, może mieć różne odstępstwa, bowiem Bóg w swoim działaniu nie jest zdeterminowany i może działać kiedy zechce, odstępując od swojego zwyczaju. Te odstępstwa zwane są właśnie cudami. Właściwie wszystkie czyny Allaha są jednakowo cudowne, a więc i te, które odbiegają od zwyczajności, jak i te, które takiej kwalifikacji nie mają. Zachodzi jednak między nimi różnica. Z jednej strony odstępstwa od zwyczaju są bardziej widoczne dla wszystkich, z drugiej zaś Allah używa ich dla wyżej wymienionych celów²³⁸.

Apologetyka islamska uważa za jeden z grzechów głównych przypisywanie sobie samowystarczalności działaniowej i taumaturgicznej oraz utrzymywanie, że Allah nie ma możliwości uczynienia jakiegokolwiek cudu. Może on posłużyć się także człowiekiem wybranym, jakim był Mahomet, lub świętymi dla dokonania cudu. Stają się oni wówczas narzędziami Boga.

²³⁷ Por. BIELAWSKI: Islam, 69.

Bóg wtedy potwierdza posłannictwo Mahometa, gdy chodzi o cuda przy jego pomocy dokonane, lub okazuje swą życzliwość dla świętych, aprobując ich życie, które dzięki temu może być uważane za wzorcowe. Dodać jeszcze należy, że apologetyka islamska wypracowała podobny schemat argumentacyjny dla uzasadnienia roszczeń proroka, jaki istnieje w katolickiej apologetyce. Na pierwszym miejscu wymienia się Koran jako cud największy, następnie cuda dokonane przez Mahometa (najważniejsze z nich to rozmnożenie chleba i wypływanie wody spośród jego palców) i wreszcie inne cuda. W tej ostatniej grupie niekiedy wymienia się też tzw. cuda towarzyszące, jednakże nie poświęca się im zbyt wiele uwagi, jak to miało miejsce w pobożności ludowej²³⁹.

Stanowisko sceptyczne i po części agnostyczne, zwłaszcza wobec cudów przekazywanych w tradycji religijnej islamu, zajęła racjonalistyczna sekta Mutazilinów. Podważała ona historyczność wielu nadzwyczajnych zdarzeń zarówno w biografii Mahometa, jak i w dziejach islamu. Zresztą według racjonalistycznej interpretacji niekiedy i sama możliwość cudów była podawana w wątpliwość. Mahammed Abdu pisał, że według sądu rozumu cud należy do rzeczy niemożliwych, jako że odstępstwa od normalnego biegu natury są niemożliwe. Dlatego bardzo trudno przeprowadzić dowód z cudu. Uważa on, że nieco inaczej wygląda sprawa z punktu widzenia religijnego. Na płaszczyźnie wiary przyjmuje się bowiem, że Allah wszystko może uczynić. Nie oznacza to, że Allah zmienia swoją wolę czy bieg natury, gdy dokonuje rzeczy zadziwiających. Po prostu z jego łaski to działanie zostaje wyraźniej oznaczone i bardziej ekspresyjnie przemawia do człowieka²⁴⁰.

Cud jako motyw wiary i argument prawdziwości religii muzułmańskiej jest niemal całkowicie pomijany w mistyczno-ascetycznych kierunkach teologii islamskiej. Te eksponują głównie wewnętrzne doświadczenie i bardzo rzadko odwołują się do zewnętrznych cudów; jeśli nawet to czyniły, to nie tyle dla potwierdzenia wewnętrznego doświadczenia, ile do zdobycia treści dla przeżyć religijnych. Zresztą i dla tego celu znacznie wyżej ceniono znaki stworzenia, które są w zasadzie wystarczającą podstawą religijnego doświadczenia Boga. Główny przedstawiciel tego nurtu teologii Abu Bakr Al-Wasiti pisał: „aby Bóg stał się obecny w twoim wnętrzu, spójrz na cudowne znaki stworzenia; możesz widzieć jego piękno w krasie ilości róż, narcyzów, jaśminów, obliczu człowieka; czuć go i słyszeć Jego głos w śpiewie ptaków, skowronków, w powiewie wiatru i szumie chmur, w głowie

²³⁸ Por. KOŚCIELNIAK: Chrześcijaństwo a Islam, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 254.

²³⁹ Por. BIELAWSKI Józef: Islam – Religia państwa i prawa, Warszawa: PAX 1972, 86.

²⁴⁰ Por. BIELAWSKI: Islam, 76–79.

człowieka. Tak zawyrokował prorok: czerwone róże należą do chwały Allaha, kto chce oglądać chwałę Allaha, niech patrzy na czerwone róże"²⁴¹. Z powyższych rozważań wynika, że problematyka cudu i argumentacji z niego w islamie jest bardziej złożona i zróżnicowana, niż to się zwykle sądzi. Z jednej strony Mahomet był w zasadzie negatywnie ustosunkowany do uwierzytelniającej funkcji cudów fizycznych. Nie przypisywał sobie tytułu taumaturga. Słusznie był przekonany, że jedynie Bóg może działać cuda, choć niekiedy sądził, iż i on mógłby dokonać cudu o charakterze uwierzytelniającym, ale wyłącznie z pomocą Boską. Nie odrzucał jednak idei cudu jako takiego i wynikającej z niej funkcji motywacyjnej. Przyjmował bowiem, że Koran ma strukturę faktu cudownego i stanowi motyw dla siebie samego i jego misji. Dzieła stworzenia uważał również za znaki Boga świadczące zarówno o Jego wszechmocy i mądrości, jak i o ciągłym działaniu w naturze i historii.

Religijność ludowa i opowiadacze jego biografii przyozdobili życie Mahometa - i to już od jego poczęcia - w niezliczoną ilość niezwykle, najczęściej dziwnych znaków. Miały one na celu ukazać jego wielkość i wyjątkowość oraz legitymować go jako proroka i założyciela islamu²⁴².

Nieco inaczej jeszcze do tej problematyki podchodzi apologetyka islamska. Formułuje ona argument z cudu na rzecz posłannictwa proroka; wypracowała nawet teorię dowodzenia z niego. Jednakże pod uwagę bierze głównie cuda dokonane przez Mahometa. Krytycznie natomiast ocenia tak zwane cuda towarzyszące. Dotyczy to przede wszystkim apologetyki o charakterze racjonalistycznym i mistycznym; zresztą obydwie te nurty odznaczają się znacznym sceptycyzmem co do skuteczności argumentacji z cudu.

Stanowisko w świetle współczesnej teologii fundamentalnej w stosunku do pojęcia cudu i jego uwierzytelniającej funkcji w islamie będzie w wielu punktach zupełnie podobne do tego, jakie miało miejsce wobec cudów buddyjskich.

Wielu autorów, zwłaszcza w opracowaniach podręcznikowych, choć nie tylko, całkowicie pomija problem cudów w islamie. Jak się wydaje, wychodzą oni z założenia, że poza religią chrześcijańską nie ma i być nie może cudów, które uwierzytelniałyby czyjekolwiek rzeczywiste boskie posłannictwo. Cud - w ich mniemaniu - jako rzeczywisty znak Boga może potwierdzać jedynie prawdę objawioną, która znajduje się w pełni wyłącznie w chrześcijaństwie katolickim. Siłą rzeczy nie mogą one działać w innych religiach, w tym i

²⁴¹ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 140.

w islamie. Druga przesłankę takiej postawy może stanowić fakt, że rzekome cuda muzułmańskie nie podważały w sposób zasadniczy funkcji motywacyjnej cudów chrześcijańskich, bowiem nikt nie stawiał kwestii zależności cudów Jezusa od Mahometa, jak to miało miejsce w wypadku choćby cudów Buddy czy też pogańskich²⁴³.

Z krytycznego punktu widzenia postawa tego typu nie wydaje się zadowolająca. Twierdzenie powyższe, aby mogło funkcjonować jako prawdziwa zasada, winno być oparte na bazie materiału empirycznego. Gdyby się okazało, że Mahomet rzeczywiście czynił cuda dla uwierzytelnienia swojego posłannictwa - jak to utrzymują wyznawcy islamu i przedstawiciele niektórych nurtów apologetyki islamskiej - to powyższa zasada, jeśli nie zostałaby obalona w odniesieniu do chrześcijaństwa, to przynajmniej poważnie osłabiona²⁴⁴.

Stąd też niektórzy z autorów odwołują się do koranicznych wypowiedzi samego Mahometa, który wielokrotnie oświadczał, że ani nie ma zdolności taumatycznych, ani też cudom fizycznym nie przypisuje skuteczności motywacyjnej. Argument ten podawany niekiedy w formie lakonicznej, niekiedy będący wynikiem bardzo wnikliwych analiz Koranu, ma niewątpliwie dużą siłę przekonywającą, ale - jak wiemy - Mahomet za główną rację uzasadniającą jego roszczenia i objawienia podawał Koran jako największy cud²⁴⁵.

Nosowski wykazywał, że Koran nie ma cech transcendentnych ani pod względem treści, ani też formy. Mimo ścisłego monoteizmu, który Mahomet wyznawał i głosił, w imię którego odrzucał Świętą Trójcę, początkowo dopuszczał do kultu mekkańskie boginie jako pośredniczki. Błąd ten usunął dopiero później. Mahomet w kwestii cudu często zmieniał swoją naukę wyrażaną w poszczególnych surach. Pewna część sur już po jego śmierci została dodana do Koranu²⁴⁶. Nadto w sposób zupełnie niekrytyczny twierdzi się, że Koran jest najdoskonalszy pod każdym względem oraz że jest nieomylny nie tylko pod względem prawd religijno-moralnych, ale i pod względem naukowym, społecznym, politycznym, ekonomicznym itp. Właściwie pojęte objawienie Boże nie dotyczy przecież tych spraw. Także język i styl nie wykazują żadnych cech transcendentnych. Nadto podkreśla się, że ówczesna literatura arabska stała na bardzo wysokim poziomie pod względem walorów literackich. Na

²⁴² Por. DANECKI: Podstawowe wiadomości o Islamie, 49.

²⁴³ Por. KOŚCIELNIAK: Chrześcijaństwo a Islam, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 254.

²⁴⁴ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 140.

²⁴⁵ Por. tamże, 142.

²⁴⁶ Por. NOSOWSKI: Teologia Koranu, 170.

jej tle Koran jawi się jako dzieło bardzo przeciętne i w żadnym wypadku nie wyróżnia się pozytywnymi walorami literackimi²⁴⁷.

Ogólna opinia autorów katolickich o Koranie jest jednoznaczna. Nie ma on żadnych cech wskazujących na jego transcendentną genezę. W całości można go wytłumaczyć w sposób naturalny. Koran zatem nie jest cudem i nie może stanowić argumentu uzasadniającego ani dla siebie samego, ani też dla roszczeń profetycznych Mahometa. W istocie rzeczy zawiera tylko liczne stwierdzenia o charakterze roszczeniowym, które należałoby potwierdzić faktami zewnętrznymi. Tymi faktami nie może wylegitymować się Mahomet²⁴⁸.

Wprawdzie sura 54, w. 1-3 mówi o tym, że dla przekonania Kurajszytów prorok dokonał „rozbicia” księżyca i jego ponownego połączenia, to jednak czyn ten został mu przypisany przez tradycję islamską. Warto zaznaczyć, że islamska apologetyka o charakterze racjonalistycznym (Abu-Ishaga) w zasadzie odrzuca ów znak jako niemożliwy, a teologia mistyczna interpretuje go eschatologicznie. Nie jest wykluczone, że Mahomet przy rzekomym owym znaku wykorzystał zaćmienie księżyca. Nie ma więc żadnych podstaw do uznania owego opisu za fakt rzeczywisty dokonany przez Mahometa dla uwierzytelnienia jego posłannictwa²⁴⁹.

Także teologiczna interpretacja zwycięskich bitew jako rzekomej interwencji Allaha na rzecz Mahometa jest niekrytyczna. Bitwa pod Badr (624), w której pokonał trzykrotnie liczniejsze wojska przeciwników, miała być zwycięska ze względu na interwencję Allaha. On miał posłać ptaki, które zrzucając kamienie z góry poraziły wroga, oraz zesłać ulewny deszcz, uniemożliwiając tym samym akcje wroga. Obrona zaś Medyny miała być skuteczna dzięki wicherze i ulewie zesłanej przez Allaha. Interpretacja ta jest całkowicie dowolna, wykorzystuje bowiem zdarzenia czysto naturalne i przypadkowe, które miałyby nadać samej bitwie walor apologetyczny²⁵⁰.

Jeśli chodzi o tak zwane cuda relacjonowane w tradycji islamskiej na rzecz proroka, należy stwierdzić, że nie mają one kwalifikacji historyczności; odznaczają się natomiast charakterem wybitnie legendarnym. Zostały wymyślone i przypisane mu dla podkreślenia niezwykłości jego osoby i posłannictwa. W krytyce często podkreśla się, że były tworzone na

²⁴⁷ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 140.

²⁴⁸ Por. WANDENWELS: Religie odpowiedzią, 44.

²⁴⁹ Por. BIELAWSKI: Islam, 85–90.

²⁵⁰ Por. RUSECKI: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, 143.

wzór cudów chrześcijańskich czy cudów Jezusa, można by dodać, że są one podobne nie tyle do cudów biblijnych, ile apokryficznych²⁵¹.

W zasadzie wydarzenia, o których mówi się w islamie i przypisuje prorokowi, w ogóle nie podpadają pod kategorię cudu - poza ewentualnymi uzdrowieniami i rozmnożeniem chleba, dla których brak jednak dokumentacji historycznej - i zostały przypisane Mahometowi wbrew jego woli. Fakty relacjonowane przez tradycję islamską są niekiedy fantazyjne, obliczone w znacznym stopniu na sensacyjność i zaskoczenie. Nie zawierają zazwyczaj treści objawieniowo-zbawczych i kontekstu religijnego. Nie mogą też pełnić funkcji motywacyjnej, gdyż ta może dochodzić do skutku tylko na podłożu religijnym. Zresztą i apologetyka islamska, nawet ta o charakterze tradycyjnym, pomija zdecydowanie większość owych rzekomo cudownych zjawisk jako nieprawdziwe i mało krytyczne²⁵².

W islamie jest więc znana idea uwierzytelniania posłannictwa poprzez cud, i to zarówno w formie popularnej, jak i naukowej. Mahomet nie mógł się jednak wylegitymować żadnymi cudami dokonanymi przez siebie, które motywowałyby jego roszczenia. Zostały mu one przypisane przez tradycje muzułmańską, by w ten sposób jego posłannictwo uczynić wiarygodnym²⁵³.

To, co powiedziano o możliwości zdarzeń cudownych w buddyzmie rozpatrywanych krytycznie, odnosi się także i do religii islamskiej, z tym że potrzebne są gruntowne badania naukowe i teologiczne faktów niezwykłych uchodzących za cudowne.

Relacje o cudach w Islamie są mało wiarygodne i często baśniowo – fantazyjne, brak w nich treści objawieniowo – zbawczych. Często o cudach w Islamie pisze się tylko dlatego, aby uwiarygodnić jego posłanie. Sam Mahomet nigdy nie był cudotwórcą. Z punktu widzenia teologii religii cuda w innych religiach są możliwe, bo Bóg nie jest ograniczony w działaniu, pragnie zbawić wszystkich ludzi i przychodzi im z różnego rodzaju pomocą, wyżej przedstawione fakty nie zawsze można zakwalifikować do kategorii cudu.

²⁵¹ Por. tamże, 145.

²⁵² Por. RUSECKI: Cud w Islamie, in: Leksykon teologii fundamentalnej, 287.

²⁵³ Por. SEYYED: Idee i wartości, 86.

ZAKOŃCZENIE

Historia i etnologia religii opisują nadzwyczajne fakty, które w mniemaniu wielu ludzi uchodzą za cudowne. Problematyka cudu jest trudna zwłaszcza jego istota i rozpoznanie jako znaku Bożego działania. W przeszłości cud redukowano tylko do jednej funkcji – motywacyjnej legitymującej, albo określonego taumaturga, albo naukę przez niego głoszoną. Problem złożoności polega na tym, że jako dotychczas – brak jest badań interdyscyplinarnych w studiach nad zjawiskami niezwykle uchożącymi za cudowne.

W pierwszym rozdziale podjęto charakterystykę i definicje cudu ze strony teologii i apologetyki katolickiej. Zawiera pojęcie i definicję cudu św. Augustyna, następnie św. Tomasza z Akwinu oraz współczesną definicję cudu.

Teologia i apologetyka katolicka ze swej strony broniła zawsze autentyczności cudów Jezusa i chrześcijańskich oraz dyskredytowała cuda pogańskie, lub przypisywane różnym taumaturgom oraz wielkim postaciom religijnym, zwłaszcza Buddzie i Mahometowi. W związku z tym, ustosunkowano się do pojęcia cudu i funkcji motywacyjnej. W rozdziale trzecim, zajęto się fenomenami w religiach etnicznych, omówiono wiele fenomenów zadziwiających, które różni taumaturdzy czynili za pomocą swoich naturalnych uzdolnień lub wyuczonych technik.

Wiele z tego ma charakter baśniowy, mityczny, czasem wręcz groteskowy. Brak tutaj historyczności, dokumentacji, dlatego nie można ich nazwać cudami. Z drugiej strony wychodząc z teologicznych założeń, uwzględniając przy tym dane nauk religioznawczych stwierdzić można, że przy zaistnieniu niektórych fenomenów uchodzących za cudowne, widać było, że np. król, szaman, jogin, nawiązywał łączność z Bogiem przez modlitwę i od niego czerpał moc, np. do uzdrowień. Takie efekty można by nazwać cudami.

Należy podkreślić, że w nauce zwłaszcza przy porównywaniu i ocenie zjawisk cudownych musi się stosować jednakowe kryteria, tzn. nie można w sposób liberalny i przez palce traktować „fakty cudowne” w religiach niechrześcijańskich, a przy cudach w chrześcijaństwie stosować „ostrych” sposobów rozpoznawczych. Muszą być w obu przypadkach zachowane wspólne zasady.

W czwartym rozdziale zajęto się buddyzmem. Najpierw fundamentalną kwestią, a mianowicie czy buddyzm jest religią. Istnieją jeszcze bowiem głosy, że buddyzm jest „religią ateistyczną”, co jest niedorzecznością, lub że jest on systemem filozoficznym. W tym wypadku nie można by było mówić o ewentualnym występowaniu cudu jako znaku bożego.

Możemy buddyzm uznać za religię z punktu widzenia teologii religii w tym sensie, że buddyzm jako religia przynależy do ogólnej historii zbawienia, w której zbawczo działa Bóg, poprzez różnego rodzaju znaki, będące wyrazem Jego ingerencji w historię.

Podobnie i analogicznie zajęto się w rozdziale czwartym w odniesieniu do Islamu. Przyjmuje się bowiem twierdzenie, że to Mahomet założył religię islamską, co jest niezadowolające, ponieważ gdyby przyjąć ludzkich założycieli religii, miałyby one charakter naturalny, nie zbawczy. Mahomet uważał siebie za proroka, a historia religii nie zna poza islamem przypadków by prorocy byli założycielami religii.

Momenty objawieniowe można dostrzec w części objawienia starotestamentalnego oraz w doświadczeniach Arabów.

Problematyka cudu w buddyzmie i islamie przedstawia się całkowicie podobnie. Budda i Mahomet nie mieli świadomości taumaturgicznej. Sami twierdzili, że nie mają mocy czynienia cudów. Budda za cud uważał przebudzenie czy oświecenie, Mahomet za cud – Koran.

W islamie twierdzi się, że stworzenie świata i człowieka jest cudem. Późniejsza apologetyka buddyjska przypisywała Buddzie czynienie cudów, a islamska tę samą zdolność Mahometowi. W tradycjach obydwu tych religii twierdzi się wiele o cudach towarzyszących, poczęciu, narodzinom, śmierci Buddy i Mahometa, pełno jest tam baśniowych opowiadań i legend. Opowiadania te miały ukazać wielkość tych postaci, a także jeszcze bardziej potwierdzić ich posłannictwo. Z punktu widzenia teologii religii istnieje możliwość cudów w buddyzmie i islamie. Byłyby one znakiem miłości Boga do człowieka, każdej dobroci oraz potwierdzałyby częściowe elementy objawienia jakie są w islamie i buddyzmie obecne, ale nie całe religie, gdyż są w nich liczne błędy i wypaczenia.

Aby mogły pełnić te funkcje, fakty niezwykle muszą być właściwie rozpoznane i spełniać wszystkie wymogi.

Po dogłębnym zapoznaniu się z literaturą na temat cudu, możemy stwierdzić, że cuda w religiach niechrześcijańskich są możliwe, tylko do pewnego stopnia dlatego, że wymienione religie niechrześcijańskie nie mają w sobie pełni objawienia. Ale Bóg nie jest ograniczony w działaniu i pragnie zbawić wszystkich ludzi dlatego przychodzi im z pomocą. Cud w religiach niechrześcijańskich jest możliwy jako konkretna ingerencja Boga w konkretnej pomocy jakiejś osobie, ze względu na zbawczą wolę Bożą.

WYKAZ SKRÓTÓW

EK	Encyklopedia katolicka, Lublin, 1973-
RTK	Roczniki Teologiczno–Kanoniczne, Lublin, 1973-
RNKUL	Roczniki Naukowe KUL, Lublin, 1973 -
ZNKUL	Zeszyty Naukowe KUL, Lublin 1958-
STV	Studia Theologica Varsaviensia, Warszawa, 1963-
CT	Collectanea Theologica, Warszawa 1968-
WEP	Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1969-

Bibliografia

Literatura podstawowa:

GOGOLEWSKI Tadeusz: Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu, in: STV 15 (1977).

JAWORSKI Marian : Doswiadczenie religijne, in: RTK 16 (1973).

KOPEĆ Edward: Problematyka cudu w apologetyce współczesnej, Poznań: Wydawnictwo PAX, 1964.

KOPEĆ Edward: Teologia Fundamentalna, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1976.

KOPEĆ Edward: Problematyka rozpoznania cudu, in: RTK 13 (1966).

KOPEĆ Edwar: Waler motywacyjny cudów, in: RTK 19 (1972).

KUDASIEWICZ Józef: Biblia - Historia – Nauka, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1978.

KUDASIEWICZ Józef: Cud w Nowym Testamencie, in EK 3, Lublin: KUL, 1973.

KUDASIEWICZ Józef: Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa, in: Warszawskie Studia Biblijne 93 (1979)

MARKOWSKA Wanda: Mity Greków i Rzymian, Warszawa: PAX, 1973.

RATZINGER Joseph: Wiara – prawda – tolerancja, Chrześcijaństwo a religie świata, Kielce? Salwator, 2004.

RUSECKI Marian: Funkcje Cudu, Sandomierz–Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 1997.

RUSECKI Marian: Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła, in: RTK 26 (1979).

RUSECKI Marian: Chrześcijańska interpretacja religii, in: Ateneum Kapłańskie, 78-79 (1987).

RUSECKI Marian: Cud, in: Leksykon Teologii Fundamentalnej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M, 2002.

RUSECKI Marian: Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku, Katowice: Wydawnictwo Diecezjalne w Katowicach, 1988.

RUSECKI Marian: Wierście moim dziełom - Funkcja Motywacyjna Cudu w Teologii XX wieku, Katowice: Wydawnictwo Diecezjalne w Katowicach 1988.

RUSECKI Marian: Istota i geneza religii, Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1989.

RUSECKI Marian: Cud w Chrześcijaństwie, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.

- RUSECKI Marian: Cud jako znak i symbol, in: RTK 28 (1981).
- RUSECKI Marian: Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001.
- RUSECKI Marian: Istota i geneza religii, Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997.
- RUSECKI Marian: Cud w religiach pozachrześcijańskich, in: Leksykon teologii fundamentalnej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- ZIMOŃ Henryk: Geneza etnologii kulturowo–historycznej, Warszawa: Wydawnictwo VERBINUM, 1986.
- ZIMOŃ Henryk: Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian, Warszawa: Wydawnictwo VERBINUM, 1990.
- ZIMOŃ Henryk: Pojęcie i klasyfikacja rytuałów, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999.
- HŁADKOWSKI Władysław: Zarys apologetyki, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1980.

Literatura pomocnicza:

- BARTNIK Czesław: Znaczenie tomizmu na tle kryzysu umysłowego w Europie XII i XIII wieku, in: RTK 31 (1984).
- BARTNIK Czesław: Myśl historiologiczna, in: EK 1, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1973
- BOGANOWICZ Jan: Religie w dziejach cywilizacji, Gdańsk: Bernardinum, 1995.
- BULANDA Edmund: Pojęcie religii, jej geneza i rozwój, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Uniwersytetu 1962.
- CHMIELEWSKI Henryk: Chrześcijaństwo na tle religii świata, Warszawa: PAX, 1964.
- CZAJKOWSKI Michał: Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa, in: Warszawskie Studia Biblijne (1976).
- DAJCZER Tadeusz: Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa, Warszawa, PAX, 1993.
- DRAŹCZKOWSKI Franciszek: Patrologia, Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, 1998.
- DUDEK Wincenty: Religie pozachrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vataicanum II, in: CT 38 (1968).
- ELIADE Mircea: Traktat o historii religii, Warszawa: PAX, 1966.
- FRAZER John: Złota gałąź. Warszawa: PAX, 1962.

- GOGOLEWSKI Tadeusz: Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu, STV 15 (1977).
- HOMER: Odyseja XIX, Przekład Jana Parandowskiego, Warszawa: 1972.
- KULISZ Józef: Wprowadzenie do teologii fundamentalnej, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej 1995.
- LEDWOŃ Sławomir: Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II, in: Roczniki teologiczne (2000).
- LEDWOŃ Stanisław (red.): Chrześcijaństwo a religie, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologów z 30. 9. 1996, Warszawa: 1999
- LEEUW Georg van der: Fenomenologia religii, Warszawa: PAX, 1978.
- LEGOWICZ Jan: Zarys historii filozofii, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1980.
- LEON-DUFOUR Xavier: Słownik Biblicke teologie, Rim: Velehrad-Krestanska akademie, 1991.
- LESTER Robert: Buddhismus, Cesta k osvíceni, Praha: Vyšehrad, 1997.
- LOWENSTEIN Tom: Buddyzm, Warszawa: PAX, 1997.
- ŁUKASZYK Romuald: Cud, EK 3, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1989.
- ŁYCZAKOWSKA Krystyna: Mitologia Mezopotamii, Warszawa: PAX, 1981.
- MARCINIAK Marian: Mitologia Starożytnego Egiptu, Warszawa: PAX, 1977.
- MBITI John Samuell: Afrykańskie religie i filozofia, Warszawa, PAX, 1980.
- Medytacja, red. SŁOMKA Władysław, Lublin, KUL, 1984.
- MIAŁKOWSKI Kazimierz: Wielcy cudotwórcy i ich cuda, in: Myśl Wolna 5 (1962).
- NAGY Stanisław: Chrystus w Kościele, Wrocław: PAX, 1982.
- NAGY Stanisław: Elementy nowej wizji Kościoła, in: RTK 22 (1975).
- OLDENBERG Hermann: Życie, nauczanie i wspólnota Buddy, Kraków: Salwator, 1994.
- OTTO Rudolf: Mistyka wschodu i zachodu, Warszawa: Salwator, 2000.
- PEPYS R.: Dzienniki. 12 kwietnia 1661, Przekład Marii Dąbrowskiej, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1966.
- PIŁASZEWICZ Stanisław: Bogowie i Bóstwa Czarnej Afryki, in: Przegląd religioznawczy, (1992).
- QUACK A.: Szamanizm, in: Leksykon religii, Warszawa: PAX 1997.
- Religie Wschodu. Red. E. Dąbrowski. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1962.
- SIMON Marcel: Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa, Warszawa: PAX, 1979.

- SOBCZAK Zygmunt, ZIMON Henryk: Ewolucjonizm w aspekcie kulturowym, in EK 4, Lublin: KUL, 1973.
- SPOROŃ Henryk: Chrześcijaństwo, jego istota i pochodzenie, Opole: Wydawnictwo sw. Krzyża, 1999.
- STRACHOWIAK Lech: Cud w Starym Testamencie, in: EK 3, Lublin: KUL, 1973.
- SWIENKO Henryk: Magia w życiu człowieka, Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1984.
- TATARKIEWICZ Władysław: Historia Filozofii 1, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1970.
- TOMCZAK Ryszard: Cuda Jezusa, in: EK 3, Lublin: KUL, 1973.
- URBAN Jerzy: Doświadczenie Boga ludów Basztu, Warszawa: PAX, 1987.
- WANDELFELS Hans: Kontextova Fundamentalni Teologie, Praha: Vysehrad, 2000.
- WALDENFELS Hans: Odkrywać Boga dzisiaj, Kraków: Salwator, 1997.
- WIERCINŃSKI Adam: Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej 1995.
- WITEK Stanisław: Zjawisko medytacji w kulturze religijnej Tybetu, in: Medytacja, red. SŁOMKA Władysław, Lublin 1984.
- SŁUSZKIEWICZ Edward: Budda i jego nauka, Warszawa: Pax, 1965.
- WOLSKI Stanisław: Asklepios, in: EK 1, Lublin: KUL, 1973.
- WÓJTOWICZ Henryk: Apoloniusz z Tiany, in: EK 1, Lublin: KUL, 1973.
- ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, Lublin: KUL, 1993.

ABSTRAKT

This thesis deals with the question of miracles in non Christian religions. The idea of a miracle forms an essential part of all religions, i.e. not only in Christianity. In all faiths unusual divine interference exists. The first chapter deals with the miracle from the point of view of Catholic theology, specifically the conception of the miracle in the work of St. Augustin and St. Thomas Aquinas. Besides that, it also contains the contemporary definition of a miracle. In the second chapter a description is given of the conception of a miracle in the Old and New Testament. In the third chapter we find a presentation of ethnical faiths with their conception of a miracle (if relevant), which were performed by kings, magicians and witchmen. In the fourth chapter the question of miracle is related to two universal religions, i.e. Buddhism and Islam. These universal religions influenced the history of religion and were therefore elaborated upon separately. We should comprehend a miracle as a divine sign, which belongs to the basic conceptions of this term and does not only exist in Christianity. The history of religion confirms that in all faiths, which were studied, exist divine signs, which could be interpreted as miracles.

Key words:

- miracle
- miracle in non-Christian religions
- miracle in the work of St. Augustin and St. Thomas Aquinas
- miracle in Catholic theology
- miracle in Buddhism and Islam
- miracle in the Old and New Testament