

# Jacek Wojtysiak

---

## Racjonalność wiary w cuda : dialog z Davidem Hume'em

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 6, 81-106

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Wojtysiak

## Racjonalność wiary w cuda. Dialog z Davidem Hume'em

Jednym z najważniejszych „zjawisk paranormalnych”, które stanowią problem dla naukowców-przyrodników, teologów i filozofów, są zjawiska zwane potocznie cudami. Przyrodnicy (teoretycy-badacze, a częściej praktycy: lekarze lub technicy) niekiedy stwierdzają występowanie zjawisk niewyjaśnialnych (lub trudno wyjaśnialnych) w świetle aktualnej (i domniemanej przyszłej) wiedzy naukowej. Jeśli te zjawiska pojawiają się w kontekście religijnym, bywają nieraz uznawane za rezultat specjalnej ingerencji Boga. Kościół katolicki dysponuje przy tym wyraźnymi kryteriami i procedurami, które umożliwiają odróżnienie takiej ingerencji od tego, co nią nie jest (ewentualnie odróżnienie jej od zjawisk, co do których nie ma wystarczających podstaw, by publicznie uznawać je za obiektywny wyraz szczególnego działania Bożego).

Czy jednak cuda – jako niezgodne z naturalnym biegiem rzeczy zdarzenia, wyjątkowo sprawiane przez Boga w celach objawieniowych lub zbawczych<sup>1</sup>

---

Dr hab. Jacek WOJTYSIAK, prof. KUL – kierownik Katedry Teorii Poznania KUL; zajmuje się przede wszystkim ontologią, metafizyką, filozofią religii i języka; był stypendystą Fundacji Nauki Polskiej; jest autorem licznych publikacji naukowych i książek: *Filozofia. Pochwała ciekawości* (Kraków: Znak 2003); *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażeni egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania* (Lublin: TN KUL 2005); *Filozofia i życie* (Kraków: Znak 2007); „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej* (Lublin: TN KUL 2008).

<sup>1</sup> Na użytek niniejszego tekstu przyjmuję, wstępnie i upraszczająco, powyższe – bliskie ujęciu tradycyjnemu (zwłaszcza tomistycznemu) – określenie cudu. Por. ks. M. Rusecki. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin: TN KUL 1996 s. 117-140 (*Św. Tomasz rozumienie cudu*). Rozpatrywane dalej argumenty Hume'a dotyczyły właśnie tak rozumianych cudów. Ze stanowiskiem Tomasza można się zapoznać źródłowo w: św. Tomasz z Akwinu. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. T. III: *O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga. O cudach*. Red. M. Olszewski

– faktycznie zachodzą lub mogą zachodzić? Jeśli tak, to czy w ogóle (a jak tak, to jak?) możemy stwierdzać ich zajście? Oto niektóre pytania filozoficzne stojące u podstaw wszelkiego, także teologicznego, dyskursu na temat cudów. W niniejszym artykule spróbuję odpowiedzieć na te pytania, odwołując się do poglądów XVIII-wiecznego szkockiego filozofa Davida Hume’a.

Dlaczego właśnie poglądy Hume’a uczyniłem punktem odniesienia mojej refleksji na temat cudów? Przede wszystkim dlatego, że myśliciel ten jest autorem najbardziej wpływowej dziś krytyki wiary w cuda. Co więcej, najbardziej wyrafinowani i poczytni współcześni krytycy teizmu i chrześcijaństwa uznają go za swego patrona. Trudno znaleźć tekst napisany w paradygmacie tzw. analitycznej filozofii religii, w którym nie byłoby odwołań do jakiegoś dzieła Hume’a – aprobująco lub dyskutująco. Jednym z głównych zadań filozofa-teisty lub filozofa chrześcijańskiego zdaje się obecnie udzielenie odpowiedzi na trudności postawione przez Hume’a. Prawdopodobnie jego dzieła nie są znane masowemu odbiorcy (a w Polsce dotyczy to także elit intelektualnych, w tym niejednego filozofa), jednak jego idee przeniknęły jakoś do szerszego grona i stanowią ważny element współczesnej laickiej mentalności (lub są z nią zbieżne). Wielu ludzi, jak Hume, myśli dziś sceptycznie i o religii, i o cudach.

Niżej, po podaniu elementarnych informacji na temat epistemologii (teorii poznania) Hume’a, przedstawię jego główny argument antytaumaturgiczny, zawarty w X rozdziale (*O cudach*) jego *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*<sup>2</sup>. Następnie, wchodząc niejako w dialog z Hume’em, podam cztery kontrargumenty względem jego argumentu. Całość zakończę krytycznym omówieniem czterech humowskich pomocniczych argumentów „przeciw cudom” – argumentów, które faktycznie są argumentami przeciw wiarygodności lub rzetelności (znanych Hume’owi) relacji o cudach.

---

i J. Pyda OP. Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2010. Książka ta, oprócz dwujęzycznego tekstu Tomasza, zawiera cenne wprowadzenia, komentarze i dodatki tematyczne, w tym dotyczące nowożytnych i współczesnych dyskusji o cudach (jednym z ich bohaterów jest Hume zestawiony z Tomaszem).

<sup>2</sup> D. Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego (wraz z apendyksami)*. Przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004 s. 89-107 (oryginał został wydany po raz pierwszy w 1748 r.). Posługuję się tym współczesnym przekładem. Dysponujemy także „klasycznym” przekładem i opracowaniem J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego (Red. A. Hochfeldowa. Warszawa: PWN 1977).

Przed realizacją powyższego projektu konieczne jest jedno zastrzeżenie. W niniejszym tekście traktuję Hume'a jako autora określonego – antyreligijnego w swej wymowie – argumentu. Pomijam tutaj kwestię, jak generalnie zaklasyfikować jego poglądy z zakresu filozofii religii. Czy Hume był po prostu ateistą, który (ze względu na ewentualny lęk przed sankcją społeczną) nie wypowiadał do końca swych przekonań? A może był typowym oświeceniowym deistą, uznającym jakoś istnienie Boga, ale odrzucającym roszczenia poszczególnych „konfesyjnych” religii do nadprzyrodzonego (legitymizowanego cudami) autorytetu i wiedzy o Bogu? A może był tylko agnostykiem lub – jak zdaje się sugerować większość znawców jego twórczości – sceptykiem, który zajmuje się jedynie roztrząsaniem problemu i zawiesza sąd? Nie można też wykluczyć, że był radykalnym protestanckim fideistą, który podważa poznawcze zdolności ludzkiego rozumu po to, by otworzyć miejsce dla wiary.<sup>3</sup> Rozstrzygnięcie kwestii utrudnia fakt, że najważniejsze dzieło Hume'a z zakresu filozofii religii – *Dialogi o religii naturalnej* – jest właśnie dialogiem i nie jest oczywiste, czy poglądy Hume'a należy identyfikować z poglądami któregoś (a jak tak, to którego?) z jego bohaterów<sup>4</sup>. Trudności te pogłębia, stosowana nie tylko w *Dialogach*, humorska ironia. Za jej przykład uchodzi zakończenie interesującego nas tekstu *O cudach*: „[...] religii chrześcijańskiej cuda towarzyszyły nie tylko na początku, ale nawet dzi-

---

<sup>3</sup> W ten sposób zinterpretował teksty Hume'a Johann Georg Hamann. Zob. R.H. Popkin. *Vico, Hamann i Herder*. Przeł. M. Kaczyński. W: *Historia filozofii zachodniej*. Red. R.H. Popkin. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 2003 s. 517-519 (pełny tekst: s. 513-519); R.H. Popkin. *David Hume*. Przeł. G. Uzdański. W: *Historia filozofii zachodniej* s. 471 (pełny tekst: s. 468-475). Za niniejszą informację (jak i za zgłoszone do mojego tekstu cenne uwagi, których nie zdążyłem w pełni wykorzystać) dziękuję dr. Piotrowi Szalkowi.

<sup>4</sup> Zob. W.L. Sessions. *Reading Hume's Dialogues. A Veneration for True Religion*. Bloomington: Indiana University Press 2002 s. 209-212. Według S. Blackburna (*Divine irony*. „Times Higher Education”. 5 March 2009; [www.timeshighereducation.co.uk](http://www.timeshighereducation.co.uk)) konkluzją (wymową) *Dialogów* nie jest „dogmatyczny ateizm, lecz sceptyczna ironia”: teista twierdzi, ateista neguje, a agnostyk nie wie – nie jest jednak jasne, co/czego („nie możemy rozumieć lub wiedzieć czegokolwiek o transcendentnej rzeczywistości”). Por. (zwłaszcza w sprawie poglądów Hume'a na religię) A. Baier. *Hume, David (1711-76)*. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy. CD-ROM*. Red. E. Craig. London–New York: Routledge 1999 (Version 1.0 – CD-ROM); T. Gadacz. *Hume David*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. T. Gadacz, B. Milerski. T. 4. Warszawa: PWN 2001-2003 (wersja CD-ROM).

siaj żaden rozsądny człowiek nie może wyznawać tej religii, nie wierząc w cuda. Sam rozum nie wystarcza nam, by dociec jej prawdziwości. A kogo do uznania jej popycha wiara, ten jest świadom dziejącego się w nim nieustannie cudu, który podważa wszystkie zasady jego rozumu i daje mu siłę, by wierzyć w to, co w najwyższym stopniu sprzeciwia się nawykowi i doświadczeniu”<sup>5</sup>.

Łatwo jednak zauważyć, że fragment ten można interpretować za pomocą każdej z kategorii wymienionych w poprzednim akapicie. W niniejszym tekście pomijam więc nie tylko generalną identyfikację poglądów Hume’a, lecz także identyfikację sensu ostatecznego wniosku, do którego dochodzi on po swych rozważaniach nad problematyką cudów. Niżej zajmę się więc tylko antytaumaturgiczną argumentacją Hume’a i jej najbliższym kontekstem epistemologicznym.

## 1. Epistemologia Hume’a

Żaden argument nie powstaje w intelektualnej „próżni”. Każdy opiera się na jawnych przesłankach lub (mniej lub bardziej, uświadomionych lub nie) ukrytych założeniach. Ponieważ antytaumaturgiczny argument Hume’a ma charakter epistemologiczny, jego założenia należy szukać w epistemologii. Cztery tezy epistemologii Hume’a wydają się przy tym szczególnie ważne dla omawianej problematyki. Oto one:

(i) empiryzm – wiedzę o świecie opieramy na doświadczeniach zmysłowych<sup>6</sup>;

(ii) przewidyzm – na podstawie doświadczeń aktualnych (znanych) przewidujemy doświadczenia przyszłe (nieznane);

---

<sup>5</sup> Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 107. A. Plantinga (*Warranted Christian Belief*. New York–Oxford: Oxford University Press 2000 s. 284–285) nazywa tę wypowiedź sarkastyczną, ale zauważa, że – pomijając jej sarkazm – można ją użyć do wyrażenia poglądu autora: przekonania chrześcijańskie są rezultatem specjalnego działania Ducha Świętego, a nie zwykłych mechanizmów poznawczych.

<sup>6</sup> Dalej przez „doświadczenie” będę rozumieć „doświadczenie zmysłowe”, pomijając nieistotną dla omawianego tematu kwestię niezmysłowego doświadczenia wewnętrznego.

(iii) probabilizm – wszelkie przewidywania mają wyłącznie charakter prawdopodobny;

(iv) komparatyzm – porównujemy stopnie prawdopodobieństwa przewidywań, wybierając te przewidywania, których stopień prawdopodobieństwa jest większy.

W związku z tezą (i) należy – za Hume'em – zauważyć, że istnieją dwa rodzaje doświadczeń: własne i cudze. Osobiście (za pomocą zmysłów wzroku, dotyku, słuchu i równowagi) doświadczyłem trzęsienia ziemi, które w 1977 r. dotarło do Lublina (lub było tam odczuwalne). Natomiast o trzęsieniu ziemi, które w 1997 r. bezpośrednio nawiedziło Asyż, wiem tylko z relacji świadków, którzy doświadczyli go za pomocą wymienionych zmysłów<sup>7</sup>. Wydaje się, że dla Hume'a wartość doświadczeń własnych jest (przynajmniej *prima facie*) niekwestionowalna, wątpliwości zaś budzić mogą świadectwa z doświadczeń cudzych. Jeśli tak, to potrzebujemy kryteriów, które pozwolą nam odróżnić świadectwa wiarygodne od niewiarygodnych. Analiza wspomnianego tekstu *O cudach* pozwala stwierdzić, że Hume akceptuje dwa takie kryteria. Pierwsze (K1) – nazwijmy je wewnętrznym lub tradycyjnym – można sformułować następująco:

K1: wolno uznać relację świadka, jeśli odznacza się on odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi.

Hume formułuje K1 w następujący (negatywny) sposób: „człowiek mający albo znany z kłamliwości i łotrostwa nie znajduje u nas żadnego poważania”<sup>8</sup>.

Oryginalność Hume'a polega na uznaniu K1 za niewystarczające i dodaniu do niego kryterium drugiego (K2), jakby zewnętrznego. Sformułujmy je następująco:

K2: wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (z tym, co dotąd zmysłowo doświadczyliśmy).

---

<sup>7</sup> Pomijam tu, zasadniczo nieznaną Hume'owi, problem: czy percepcja relacji filmowej (audiowizualnej) lub podobnej jest odmianą doświadczenia własnego. Jedno jest pewne: jeśli udało się „nagręcić na żywo” trzęsienie ziemi, to odbiorca powstałej w ten sposób relacji może go „doznać”, ale tylko za pomocą niektórych zmysłów (np. znane mi odbiorniki nie angażują mojego zmysłu dotyku ani równowagi) i to w sposób zniekształcony (np. odbiornik telewizyjny prezentuje mi przedmioty w innych wymiarach niż rzeczywiste lub w innych – niż rzeczywiste – relacjach przestrzenno-czasowych w stosunku do mnie).

<sup>8</sup> Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 91.

Dla Hume'a K2 jest tak oczywiste, że przedstawia je w dość retoryczny sposób: „Dlaczego jest bardziej niż prawdopodobne, że wszyscy ludzie muszą umrzeć, że ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu, że ogień spala drewno i gasi go woda, jeśli nie dlatego, że zjawiska te są zgodne z prawami natury [...]?”<sup>9</sup>, a „za prawami natury przemawia mocne i niezmiennie [wielokrotne, jednorodne] doświadczenie [...]”<sup>9</sup>.

K2 jest konsekwencją wspomnianych wyżej tez epistemologii Hume'a. Na ich podstawie można sformułować zasadę „większości doświadczeń”: z dwóch sprzecznych (przeciwnych) przekonań wolno uznać to, które jest poparte przez większą liczbę doświadczeń.

Prawdopodobnie pełne humowskie kryterium wiarygodności świadectw – kryterium Hume'a (KH) – jest (następującą) koniunkcją K1 i K2: KH: wolno uznać relację świadka zawsze i tylko wtedy, gdy odznacza się on odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi (K1), a jego relacja jest zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (K2).

Mówiąc o KH, należy pamiętać, że dla szkockiego filozofa K2 jest ważniejsze od K1 i to właśnie K2 odgrywa kluczową rolę w jego głównym argumente antytaumaturgicznym (K1 jest wykorzystywane tylko w argumentach pomocniczych). Nie znaczy to jednak, że K1 jest tylko koniecznym, a K2 wystarczającym warunkiem wiarygodności świadectw. Przeciż np. można kłamać zgodnie z powszechnymi danymi doświadczenia. Sądzę więc, że koniunkcyjne sformułowanie KH wydaje się optymalne<sup>10</sup>.

## 2. Główny argument antytaumaturgiczny

Powyższe informacje wystarczają do rekonstrukcji głównego argumentu Hume'a „przeciw cudom”<sup>11</sup>. Oto ona:

<sup>9</sup> Tamże s. 93.

<sup>10</sup> Być może wyraża ono (tylko) warunek wystarczający wiarygodności świadectw, a nie (zarazem) warunek wystarczający i konieczny. Jeśli tak, to w KH zamiast „zawsze i tylko wtedy, gdy” należałoby użyć „jeżeli”.

<sup>11</sup> Inną rekonstrukcję (wraz ze streszczeniem współczesnych dyskusji w filozofii analitycznej nad problemem cudów) podaje M.W.F. Stone. *The Philosophy of Religion*. W:

(i) definicja cudu – cud jest to „przekroczenie prawa natury na mocy konkretnego aktu woli Bóstwa lub wskutek działania jakiegoś niewidzialnego czynnika”<sup>12</sup>;

(ii) definicja prawa natury – prawo natury jest to układ zdarzeń potwierdzony przez powszechne dane doświadczenia;

(iii) konsekwencja obu definicji – jeżeli cud by zaszedł, to relacja o nim musiałyby być niezgodna z powszechnymi danymi doświadczenia;

(iv) K2: wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia;

(v) uznanie cudu narusza K2 (czyli jeden z członów KH) – uznanie cudu jest więc epistemicznie niedopuszczalne.

Opierając się na definicjach (i) oraz (ii), można też argument Hume'a zrekonstruować następująco:

(a) przeciw zajściu cudu przemawia ogromna liczba doświadczeń (powszechne dane doświadczenia); np. zgodnie z powszechnymi danymi doświadczenia ludzie nie zmartwychwstają (fizycznie) po biologicznej śmierci;

(b) za zajściem cudu przemawiają (co najwyżej) nieliczne relacje świadków (z ich rzekomych doświadczeń); tylko nieliczni twierdzą, że byli świadkami zmartwychwstania lub wskrzeszenia;

(c) raczej przeciw zajściu cudu w ogromnej mierze przeważają nad racjami za jego zajściem; przeciw przekonaniu o czymś zmartwychwstaniu przemawia ogromna liczba doświadczeń, a za nim – tylko nieliczne świadectwa;

(d) zgodnie z zasadą probabilizmu i komparatyizmu z pary sprzecznych przekonań powinniśmy uznać to, za którym przemawia większa liczba doświadczeń (lub świadectw z doświadczeń)<sup>13</sup>;

(e) powinniśmy więc uznać (z ogromną pewnością) przekonanie o tym, że cud (np. zmartwychwstanie) nie zaszedł, a odrzucić przekonanie przeciwnie.

---

*Philosophy 2. Further through the Subject.* Red. A.C. Grayling. Oxford: Oxford University Press 1999 s. 329-331 (pełny tekst: s. 267-350). Zob. także P. Vardy. *Krótko o filozofii Boga.* Przeł. B. Majczyna. Kraków: Wydawnictwo WAM 2004 s. 255-260 (rozdz. 17 *Cuda*: s. 253-271) – Autor klarownie przedstawia stanowisko Hume'a oraz kilka zarzutów wobec niego (niektóre z nich są zbieżne z trudnościami, które postawię dalej).

<sup>12</sup> Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 94.

<sup>13</sup> Jak powiada Hume: „słabsze świadectwo nie może zniszczyć silniejszego” (tamże s. 89).



Powyższe rozumowanie można też sformułować w przewidywającej siatce pojęciowej (zob. wyżej punkt 1. (ii)), a mianowicie: przewidywanie, że jakikolwiek cud zajdzie w przyszłości (lub że któreś z nieznanych nam empirycznie zdarzeń było cudem), jest (ze względu na znikomą liczbę świadectw) bardzo mało prawdopodobne w stosunku do (popartego powszechnymi danymi doświadczenia) przewidywania, że żaden cud nie zajdzie w przyszłości (lub że żadne z nieznanych nam empirycznie zdarzeń nie było cudem).

Sądzę, że wszystkie powyższe rekonstrukcje argumentu Hume'a są równoważne. Nie będę wnikał, która z nich jest najbliższa jego intencji. Dla realizacji celu niniejszego artykułu ważne jest tylko to, że wszystkie z nich odpowiadają cytowanemu tekstowi, oraz że wszystkie prowadzą do wniosku, który jego Autor formułuje następująco: „żadne świadectwo nie wystarcza, by potwierdzić autentyczność cudu [zawsze przeciwko niemu przemawia prawo natury, czyli ogromna liczba doświadczeń], chyba że świadectwo to jest tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby czymś jeszcze bardziej cudownym niż fakt, który usiłuje potwierdzić [...]”<sup>14</sup>.

Podkreśliły, dla ścisłości, że powyższy wniosek (jak i cały argument) nie ma charakteru ontologicznego, lecz epistemologiczny: nie tyle stwierdza, że cuda nie zachodzą (lub nie mogą zajść), ile że nie możemy dysponować wystarczającymi racjami, które pozwoliłyby nam uznać zajście jakiegokolwiek cudu. Epistemologiczny charakter wniosku nie niweczy jednak jego ontologicznych konsekwencji, gdyż skoro nie możemy mieć racji, by uznać zajście jakiegokolwiek cudu, to jest rozsądne przyjąć, że cudów po prostu nie ma, a nawet, że nie mogą istnieć.

---

<sup>14</sup> Tamże s. 93-94. Do powyższego twierdzenia prowadzi droga, którą słowami Hume'a (tamże s. 92-93) można wyrazić następująco: „[...] dowód, jaki wypływa ze świadectwa, ulega większemu lub mniejszemu osłabieniu, stosownie do tego, czy fakt jest bardziej czy mniej niezwykły. [...] Lecz kiedy fakt, którego prawdziwości dociekamy, jest tego rodzaju, że rzadko podpada pod naszą obserwację, to mamy do czynienia ze współzawodnictwem dwóch przeciwstawnych doświadczeń, z których jedno niweczy drugie w zależności od stopnia siły, jakim dysponuje [...]”. „Przeciwko cudownemu zdarzeniu musi [...] przemawiać jednorodne doświadczenie, w przeciwnym razie zdarzenie to nie zasługiwałoby na takie określenie. A ponieważ jednorodne doświadczenie stanowi dowód, to mamy tutaj bezpośredni i zupełny dowód z samej natury faktu przeciwko istnieniu jakiegokolwiek cudu”. Dowód przeciwny – oparty tylko na nielicznych świadectwach – nie może być większy.

### 3. Kontrargumenty

Zrekonstruowany wyżej antytaumaturgiczny argument Hume'a budził i budzi liczne dyskusje, w tym polemiki. Przykładowo, R. Swinburne – jeden z najwybitniejszych współczesnych proteistycznych i prochrześcijańskich filozofów religii – zauważył, że nawet na gruncie większości założeń epistemologii Hume'a można uznać następujące tezy<sup>15</sup>. Po pierwsze, dane o niezwykłych wydarzeniach, dostarczone przez pamięć, relacje świadków lub „ślady” przeszłości, mogą niekiedy być tak silne, by „konkurować” z danymi doświadczeń fundujących prawa przyrody. Po drugie, może zachodzić sytuacja, że wyjaśnienie samego faktu istnienia świadectwa przez czynniki naturalne lub jakąś formę złudzenia jest mało prawdopodobne (zbyt skomplikowane i sztuczne) w stosunku do wyjaśnienia, polegającego na potraktowaniu świadectwa jako rzetelnej relacji o zdarzeniu cudownym<sup>16</sup>. Po trzecie, jeśli założymy, że istnieje Bóg, który ma moc i motywy, by niekiedy naruszać prawa przyrody (a jest to założenie spójne i dobrze uzasadnione), to prawdopodobieństwo przekonania o możliwości cudów znacznie wzrasta.

Niżej zaproponuję inną strategię polemiki z Hume'em. Będzie ona zmierzała do podważenia K2 lub związanej z nim zasady porównywania liczby doświadczeń i wyboru przekonania popartego przez większość z nich (zasada „większości doświadczeń”). Postaram się wykazać, że jeśli przyjmiemy owo kryterium lub zasadę, to nie tylko musimy *a priori* wykluczyć wiarygodność jakichkolwiek świadectw o cudach, lecz także:

- (1) nie możemy uznawać świadectw o zdarzeniach rzadkich;
- (2) nie możemy ufać własnym doświadczeniom;

---

<sup>15</sup> Zob. R. Swinburne. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press 1979 (reprinted 1987) s. 233-234 (w kontekście: s. 225-243).

<sup>16</sup> W książce *Was Jesus God?* (Oxford: Oxford University Press 2008) Swinburne stara się wykazać m.in., że taka sytuacja faktycznie zachodzi w przypadku Ewangelii jako relacji o cudownych wydarzeniach z życia Jezusa z Nazaretu (wiarygodność tych relacji dodatkowo wzrasta przy założeniu, że istnieje Bóg, który nas kocha i ma powody, by ingerować w ludzkie życie – zob. dalej: „po trzecie”). Na marginesie, powyższą uwagę („po drugie”) Swinburne wykorzystuje „furtkę” uchyloną przez samego Hume'a (zob. cytat wyżej – w przedostatnim akapicie punktu 2.), choć zaraz kolejnym zastrzeżeniem „przymkniętą”.

(3) nie możemy zacząć badania żadnej nowej (nieznanej dotąd) dziedziny;

(4) nie możemy stwierdzić (ewentualnych) istotnych zmian w przyrodzie lub odkryć jakichś głębszych rządzących nią praw (proponując nowy paradygmat badań).

Jeśli K2 (lub odpowiadająca mu zasada) faktycznie prowadzi do konsekwencji (1)-(4), to należy je (ją) odrzucić. Jego (jej) stosowanie wiedzie bowiem nie tylko do odrzucenia cudów, lecz także do sparaliżowania naszych normalnych procedur poznawczych. Innymi słowy, Hume swym argumentem przeciw cudom wylewa z kąpielą przysłowiowe dziecko. Argument jego nie ma więc wartości, gdyż pozbawia nas zbyt wiele w stosunku do tego, co było przez jego Autora zamierzone.

Oto stosowne kontrargumenty, które wskazują na związki K2 (lub odpowiadającej mu zasady) ze stwierdzeniami (1)-(4). Każdy z nich składa się z określonego kontrprzykładu (eksperymentu myślowego) oraz stosownego komentarza.

### 3.1. Kontrargument z wydarzeń rzadkich

Wyobraźmy sobie, że jakaś osoba informuje mnie, iż wygrała na loterii milion zł (i że faktycznie wygrała tę sumę pieniędzy). Jeśli zastosuję K2, to nie mogę uwierzyć w jej wyznanie, nawet wtedy, gdy (zgodnie z K1) osoba ta jest mi znana jako poczytalna (zrównoważona) i uczciwa (prawdomówna). Przecież K2 pozwala mi uznać tylko relacje zgodne z powszechnymi danymi doświadczenia, a dane te mówią, że w ogromnej większości przypadków nie wygrywa się wielkich sum pieniędzy na loteriach. Można wręcz powiedzieć, że dane te stoją u podstaw jakby (statystycznego) prawa natury: jeśli osoba  $x$  gra na loterii, to jest wysoce prawdopodobne, że nie wygra na niej kwoty wartej uczestnictwa w grze.

Jak zauważa G.N. Schlesinger, kontrprzykłady powyższego typu stanowiły najwcześniejszą formę polemiki z argumentem Hume'a. Schlesinger przedstawia w tym kontekście kontrprzykład – współczesnego Hume'owi – R. Price'a, stwierdzając przy tym, że nie jest on trafny, gdyż w loterii „ktoś musi wygrać”, a nasze poczucie nieprawdopodobieństwa wygranej przez daną osobę bierze się stąd, że nie wiemy, kto – spośród licznych graczy – wy-

gra<sup>17</sup>. Aby odeprzeć ten zarzut, wystarczy zaznaczyć, że w moim przykładzie chodzi o loterię, w której miliona zł może nie wygrać nikt, i w której rzadko zdarza się, by ktokolwiek go wygrał (np. maszyna losująca może – jak to najczęściej bywa – wyrzucić taki układ cyfr, którego nie zaznaczył żaden z graczy, lub którego nie przyporządkowano żadnemu z nich). Jeśli jednak wygrana nastąpiła, to mamy do czynienia ze zdarzeniem, które faktycznie zaszło, a którego – konsekwentnie trzymając się K2 lub zasady „większości doświadczeń” – nie powinniśmy uznać (nawet na podstawie świadectw zgodnych z K1). Takie zdarzenia jednak pojawiają się, i to nie tylko w życiu społecznym, lecz także w przyrodzie.

Hume zdawał sobie sprawę z istnienia wydarzeń rzadkich lub nadzwyczajnych, zwłaszcza nadzwyczajnych z punktu widzenia czyjegoś ograniczonego zasobu doświadczenia. Nie są one jednak, jak mniemał, „sprzeczne z jednorodnym doświadczeniem biegu przyrody”, oraz mogą być uznane po uzyskaniu uzupełniającego „dość silnego świadectwa”<sup>18</sup>. Mieszkaniec terenu o ciepłym klimacie – by sięgnąć do głównego przykładu Hume’a – (słusznie) nie uwierzy w zamrażanie wody, aż uzyska bardzo silne świadectwa przeciwne lub zmieni klimat (teren zamieszkania). Tak jednak nie może uczynić osoba sceptyczna względem relacji o cudach: jakiegokolwiek świadectwa o nich nie są przecież świadectwami z jednorodnego doświadczenia i aby przekonać się o ich zajściu, nie wystarczy zmienić miejsca pobytu. Innymi słowy, zasada „większości doświadczeń” – prowadząc z konieczności do bezwzględnego odrzucenia uznania cudów – może prowadzić do odrzucenia uznania wydarzeń nadzwyczajnych, ale tylko do odrzucenia, które (w przeciwieństwie do cudów) ma charakter względny (tymczasowy, korygowalny).

---

<sup>17</sup> Zob. G.N. Schlesinger. *Miracles. W: A Companion to Philosophy of Religion*. Red. P.L. Quinn, Ch. Taliaferro. Oxford: Blackwell Publishers 1999 s. 361-363 (cały tekst: s. 360-366). Schlesinger podaje więc przykład innego „zbiegu okoliczności”: amerykańska gazeta informuje, że w pewnym kościele nastąpiła rano eksplozja; jednak nikt nie ucierpiał, gdyż wszyscy członkowie chóru kościelnego – wyjątkowo tego dnia – spóźnili się o kilka minut na próbę do kościoła; spóźnienie to nastąpiło z powodu przypadkowego splotu niezależnych i czysto naturalnych wydarzeń. Prawdziwość powyższej relacji wydaje się bardziej prawdopodobna niż jej fałszywość, gdyż istnieją liczne inne możliwe „scenariusze” (tego zdarzenia), które bardziej nadawałyby się na „sensację” prasową.

<sup>18</sup> Zob. Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 92-93.

Sądę, że powyższe rozróżnienie nie wystarczy do obrony argumentu Hume'a, i to z dwu powodów.

Po pierwsze dlatego, że istotna ograniczoność zasobów naszych doświadczeń zasadniczo utrudnia nam rozpoznanie, kiedy mamy do czynienia z naruszeniem danych „jednorodnego doświadczenia”, a kiedy z nadzwyczajnym lub rzadkim wydarzeniem mieszczącym się w jego ramach. Trudno więc powiedzieć, kiedy możemy stosować K2 (lub zasadę „większości doświadczeń”) w sposób bezwzględny, a kiedy – w sposób względny (korygowalny).

Po drugie, istnieją sytuacje, o których możemy powiedzieć, że są rzadkie w świetle naszej globalnej (a nie ograniczonej np. perspektywą geograficzną) wiedzy. Przykładowo, trzęsienie ziemi w Lublinie w XX wieku lub „zakreślenie” w grze losowej dokładnie takiego układu sześciu liczb, który „wyrzuci” maszyna losująca, są zdarzeniami „obiektywnie” rzadkimi. Na jakiej podstawie możemy je uznać, skoro nigdy nie uzyskamy wystarczającej liczby doświadczeń („dość silnego świadectwa”) na ich poparcie? Zdarzenia te są tak rzadkie, że – zgodnie z K2 lub zasadą „większości doświadczeń” – wszelkie zeznania świadków (na ich temat) należy zignorować, kwalifikując je jako przejaw złudzenia lub oszustwa. Jeśli tak, to można powiedzieć, że w aspekcie stosunku do K2 (lub fundującej je zasady) relacje o zdarzeniach rzadkich (choć naturalnych) i cudownych (nienaturalnych) istotnie się nie różnią. Konsekwentne stosowanie kryterium-zasady Hume'a musi prowadzić do odrzucenia jednych i drugich.

Ktoś mógłby powiedzieć, że zrównanie obu typów relacji jest nieuprawnione, gdyż rzadkie zdarzenia niekiedy – właśnie rzadko – zachodzą, a cuda nie zachodzą nigdy. Stwierdzenie takie jest jednak dogmatyczne, gdyż istnienie wydarzeń rzadkich i cudów wspierają świadectwa tego samego rodzaju: po prostu jakaś (mała) liczba ludzi – powołując się na własne doświadczenia, niezgodne z „jednorodnym doświadczeniem” ogółu – twierdzi, że ich bezpośrednio doznała. Albo więc, stosując K2 lub zasadę „większości doświadczeń”, z góry odrzucimy ich relacje, albo dopuścimy, że któreś z nich – mianowicie te, które spełniają K1 (kryterium kompetencji poznawczych i moralnych) – są prawdziwe. K2 (lub fundująca je zasada) przekreśla wartość każdej niezwykłej relacji, natomiast K1 czyni z tej wartości kwestię otwartą: bez względu na to, czy dana osoba relacjonuje zdarzenie rzadkie,

czy cudowne, może ona ulegać złudzeniu lub być oszustem, może jednak także być rzetelnym świadkiem<sup>19</sup>.

### 3.2. Kontrargument z zaufania sobie

Wyobraź sobie, że to właśnie Ty przed chwilą doświadczyłeś cudu lub zdarzenia rzadkiego. Czy w takiej sytuacji powinieneś ufać własnemu doświadczeniu? Według epistemologii Hume'a – nie. Zasada „większości doświadczeń” (lub K2 zastosowane do samego siebie) nakłada przecież pewne ograniczenie na wiarygodność własnych doświadczeń: możesz ufać własnym doświadczeniom, ale pod warunkiem, że są one zgodne z większością doświadczeń ogółu. Jeśli więc Hume ma rację, to nikt z nas nie ma (epistemicznego) prawa, by (epistemicznie) ufać samemu sobie. „Humowsko poprawny” podmiot poznający powinien tedy stale dokonywać autokontroli treści swych doświadczeń: treści niezgodne z określonym standardem powinny być odrzucane.

Sądzę, że powyższe (humowskie) podważenie lub ograniczenie epistemicznego zaufania do samego siebie jest nie do przyjęcia. Można to unaocznnić następująco.

Jeśli nie mogę („bezgranicznie”) ufać sobie, to komu? Według Hume'a – wszystkim tym, którzy relacjonują mi doświadczenia o standardowych („większościowych”) treściach. Skąd jednak wiem, że oni mieli takie doświadczenia? Po pierwsze dlatego, że zaufałem własnemu (np. słuchowemu) doświadczeniu ich relacji (zaufałem, że mój słuch nie

---

<sup>19</sup> Pamiętam, że o świadkach trzęsienia ziemi w Lublinie w 1977 r. – tak jak o świadkach cudów – mówiono pierwotnie, że ulegają zbiorowej psychozie. Zauważmy też, że ludzie, którzy twierdzą, że wygrali właśnie milion zł, traktujemy początkowo z niedowierzaniem. Dopiero dzięki dalszym świadectwom (np. informacji w gazecie) jesteśmy skłonni przyznać im rację. Nigdy jednak nie możemy wykluczyć, że, wchodząc w zmwowę z właścicielem gry losowej, oszukują (np. w celach reklamowych). Jak widać, zarzut złudzenia lub oszustwa, stosowany często w odniesieniu do świadków cudów, równie dobrze (lub: przynajmniej niekiedy) można stosować w odniesieniu do świadków wydarzeń rzadkich. Jeśli chodzi o relacje o trzęsieniu ziemi w Lublinie, to można je uwiarygodnić, powołując się na jego związki z trzęsieniem ziemi w Rumunii. Skąd jednak wiemy o tym drugim fakcie i o jego związkach z pierwszym? Na podstawie ograniczonej liczby (raczej nietypowych) świadectw, co do których założono, że stanowią uczciwe sprawozdanie z rzetelnych doświadczeń.

myli mnie co do tego, co mi powiedzieli)<sup>20</sup>. Po drugie dlatego, że zaufałem im, przyjmując i akceptując ich przekaz (zaufałem, że wiernie referują mi swe doświadczenie). Po trzecie wreszcie dlatego, gdyż oni zaufali sobie, wierząc, że jest tak, jak doświadczyli. Jak widać, aby w praktyce zastosować zasadę „większości doświadczeń”, muszę (epistemicznie) zaufać sobie i innym, a oni muszą również zaufać sobie. Dodajmy: zaufać bez ograniczeń. Dlatego że ewentualna(y), ograniczająca(y) „większość (standard) doświadczeń” pochodzi z doświadczeń poszczególnych osób (takich jak ja), przyjętych dzięki nieograniczonemu zaufaniu do samych siebie. Gdyby tak nie było, to „większość (standard) doświadczeń” nie był(a)by wyznaczona empirycznie (lecz apriorycznie) lub nie był(a)by wyznaczona wcale (nie można by jej w ogóle efektywnie wyznaczyć). Zasada, że jakiegokolwiek uznane doświadczenie powinno być zgodne z większością (standardem) doświadczeń ma przecież sens, gdy składniki tej większości są doświadczeniami po prostu, a nie doświadczeniami podpadającymi pod tę zasadę.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że ograniczanie (epistemicznego) zaufania do samych siebie nie tylko jest nienaturalne i utrudnia nasze poznanie, lecz także wręcz uniemożliwia stosowanie (lub ustanowienie) reguł humowskiej epistemologii, takich jak zasada „większości doświadczeń” lub K2. Albo więc po prostu ufamy własnym, osobiście spełnianym, doświadczeniom (bez względu na to, czy ich przedmiot jest zwykły, czy niezwykły lub cudowny), albo *a priori* (z góry) selekcjonujemy nasze doświadczenia na godne i niegodne zaufania.

---

<sup>20</sup> Jak pisze R. Nozick (*Philosophical Explanations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1981 s. 160): „Moja akceptacja, że miałeś doświadczenie, że *r*, będzie oparta na moim doświadczeniu (twoich relacji), i tak w ten sposób moje doświadczenia wydają się pierwotne”. Według tego autora, jest naturalne, że osoba posiadająca jakies wyjątkowe (zwłaszcza mistyczne) doświadczenia, ufa sobie co do ich rzetelności. Dodajmy, że ufając sobie, ufamy przede wszystkim naszym osobistym doświadczeniom, a – na co swego czasu zwracał uwagę K. Ajdukiewicz – metoda bezpośredniego doświadczenia jest subiektywna i niepowtarzalna, choć może posiadać doniosłość „jako istotny składnik metod naukowych”. Uznajemy cudze zdania spostrzeżeniowe na podstawie K1, którego zastosowanie opiera się z kolei na subiektywnym doświadczeniu własnym drugiej osoby oraz na (relacjonowanych przez nią) jej subiektywnych doświadczeniach. Por. K. Ajdukiewicz. *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*. W: tenże. *Język i poznanie*. T. II: *Wybór pism z lat 1943-1963*. Warszawa: PWN 1985 s. 371-373.

### 3.3. Kontrargument z początków badania

Wyobraźmy sobie, że właśnie rozpoczęliśmy badanie jakiejś nieznaney dotąd (i – jak się zdaje – radykalnie różnej od znanych) dziedziny. Podstawą tego badania muszą być odpowiednie doświadczenia. Zgodnie z epistemologią Hume'a, badacze powinni w swej pracy stosować zasadę „większości doświadczeń” i K2. Niestety, nie możemy tego czynić, gdyż na początku badania nie dysponujemy powszechnym (standardowym, większościowym) doświadczeniem. Standard takiego doświadczenia dopiero się ukształtuje w wyniku gromadzenia i porównywania kolejnych doświadczeń, a wartości lub znaczenia żadnego z nich nie można z góry ustalić lub podważyć.

Sądzę, że powyższy przypadek nie wymaga większego komentarza. Wystarczy tu powiedzieć, że jeśli opisana sytuacja może zachodzić, to albo zasada „większości doświadczeń” i K2 nie posiadają uniwersalnego zastosowania, albo niemożliwe jest metodyczne rozpoczynanie badania nowych dziedzin. Trudno zaakceptować drugi człon tej alternatywy: ludzie kiedyś zaczęli (w ogóle) badać świat i wciąż zaczynają badać kolejne (różniące się między sobą) jego warstwy lub fragmenty. W takim razie trzeba przyjąć, że wspomniane reguły nie mają absolutnego zastosowania. Kto wierzy w nie bezgranicznie, ten musi się liczyć z tym, że poza zasięgiem poznania pozostawi jakieś – nie tylko niezwykle lub cudowne – sfery rzeczywistości.

### 3.4. Kontrargument ze zmiany w przyrodzie

Wyobraźmy sobie, że pewnego dnia nastąpiła jakaś radykalna zmiana w przyrodzie ziemskiej. Przykładowo, w wyniku splotu oddziaływań (gravitacyjnych i/lub innych) ze strony pewnych obiektów niebieskich, niektóre ciała na Ziemi, które dotąd, podniesione, spadały – teraz „same” niekiedy wznoszą się i utrzymują w powietrzu. Zgodnie z wiedzą Hume'a, którą akceptujemy i dziś, „ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu”. Tak jednak nie jest obecnie – po zmianie w przyrodzie, która zaszła dzięki czysto naturalnym procesom. Wyobraźmy sobie też, że istnieją świadkowie – wpraw nieliczni, później liczniejsi – którzy relacjonują nowe, niezwykle dla nich i dla nas, zdarzenia. Czy możemy im wierzyć? Jeśli zastosujemy K2 – nie. Ich relacje są przecież niezgodne z powszechnym dotychczasowo-



wym doświadczeniem ludzkości: większość znanych nam doświadczeń jest im przeciwna. Owszem, owa większość staje się (po pewnym czasie od zajścia wspomnianej zmiany w przyrodzie) mniejszością, jednak ludzie – skrępowani przez K2 – nie mogą tego stwierdzić. Dlaczego? Po prostu dlatego, że ktokolwiek widzi, że ołów unosi się w powietrzu, ten boi się tego publicznie powiedzieć lub nie ufa własnemu doświadczeniu, gdyż – jak wiadomo z uprzedniego doświadczenia ludzkości – tak być nie może („ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu”).

Powyższy przykład ukazuje kolejne – paraliżujące nasze poznanie – konsekwencje dogmatycznego lub uniwersalnego stosowania K2 lub zasady „większości doświadczeń”. Reguły te zostały sformułowane po to, by bronić nas przed iluzjami lub oszustwami. Okazuje się jednak, że niekiedy mogą nas „bronić” także przed rzetelnymi doświadczeniami. Zasada „większości doświadczeń” miała dowartościowywać ową większość (epistemicznie fundującą prawa przyrody) przeciw doświadczeniom (lub relacjom z nich) nielicznym i niepewnym. Jak jednak zobaczyliśmy, może być tak, że stosowanie tej zasady doprowadzi nas do sytuacji, w której na podstawie pozornej większości (a realnej mniejszości) starych doświadczeń będziemy wierzyć w stare, „powierzchnowe” prawa przyrody wbrew „nowym” i „głębszym” prawom, fundowanym na szerszym zakresie (aktualnych, lecz nie „prawo-wiernych”) doświadczeń.

Ktoś mógłby powiedzieć, że Hume (lub współczesny obrońca jego filozofii) nie neguje (lub nie musi negować) możliwości zachodzenia w przyrodzie radykalnych zmian lub zjawisk rzadkich czy niezwykłych (zob. punkt 3.1)<sup>21</sup>. Eksperymentalne stwierdzenie takich fenomenów musi tylko – według

---

<sup>21</sup> Oto jeden z typowych cytatów z Hume’a: „[...] zmiana w biegu przyrody nie pociąga za sobą sprzeczności, a danemu przedmiotowi, z pozoru podobnemu do tych, które znamy z doświadczenia, mogą towarzyszyć inne lub przeciwne skutki. Czyż nie mogę jasno i wyraźnie pojąć, że ciało spadające z chmur, niemal we wszystkim przypominające śnieg, jest słońce albo parzy niczym ogień? Czy istnieje stwierdzenie bardziej zrozumiałe niż to, że wszystkie drzewa zakwitną w grudniu i styczniu, liście zaś stracą w maju i czerwcu? [...] nie można wykazać fałszywości takiego stwierdzenia za pomocą [...] rozumowania *a priori*” (Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 32; por. tamże s. 25, 31, 34, 50). Wydaje się, że jednoczesna akceptacja takich (jak powyższy) cytatów oraz K2 (na którym opiera się humowski argument „przeciw cudom”), jest przejawem niekonsekwencji. Nie będę tu rozwijał tej kwestii, gdyż wymaga ona wnikięcia w całość epistemologii Hume’a, co wykracza poza ramy niniejszego tekstu. Zaznaczę tylko, że jeden z głównych problemów interpretacji filo-

niego – prowadzić badaczy do przeformułowania posiadanych teorii, do poszukiwania bardziej fundamentalnych, „wrażliwszych” na szerszy i bardziej zróżnicowany zasięg doświadczeń, praw. To prawda. Jeśli jednak mają oni tak czynić, to nie mogą bezwarunkowo posługiwać się K2 lub związaną z nim zasadą. Z kolei jednak, jeśli zliberalizujemy to kryterium lub zasadę (jeśli dopuszczamy świadectwa lub doświadczenia dotyczące zdarzeń niezgodnych z danymi typowych uprzednich doświadczeń), to humowski argument „przeciw cudom” traci swą moc. Byłoby bowiem czymś arbitralnym czynić wyjątki od obowiązywania K2 lub zasady „większości doświadczeń” tylko dla tych nietypowych doświadczeń (świadectw), których treści dadzą się (aktualnie) jakoś uzgodnić z naturalistycznym obrazem świata. Z góry nie można przecież rozstrzygnąć, czy dane – autentycznie doświadczone przez kogoś z nas – niezwykle zjawisko jest jakimś „wybrykiem natury”, czy jest skutkiem działania nieznanego nam splotu („głębszych”) sił lub praw przyrody, czy jest rezultatem działania czynnika ponadnaturalnego<sup>22</sup>. W punkcie wyjścia liczba doświadczeń (z natury nielicznych) nie przeważa szali na rzecz żadnej z tych możliwości. Jeśli jednak rozum skłania nas zawsze do poszukiwania wyjaśnień, to musimy odrzucić opcję pierwszą; a wtedy, gdy nie potrafimy znaleźć wyjaśnienia naukowego, powinniśmy szukać dalej. W takim razie próby umiejscowienia zjawisk niezwykłych w kontekście teologicznym (jako szerszym i określonym kontekście teoretycznym) są czynnościami jak najbardziej racjonalnymi. Zresztą tak jak kolejne doświadczenia mogą potwierdzić nową hipotezę naukową (czy

---

zofii Hume’a jest wyznaczony przez fakt, że jego epistemologia składa się z dwóch warstw: teoretyczno-sceptycznej oraz pragmatyczno-empirycznej.

<sup>22</sup> Według Swinburne’a (*The Existence of God* s. 228-233), jeśli stwierdzamy zajście zdarzenia niezgodnego ze znanymi nam prawami przyrody, to powinniśmy bądź uznać je za przejaw funkcjonowania jakiegoś bardziej fundamentalnego prawa, bądź za „naruszenie” lub „quasi-naruszenie” praw przyrody (wyjaśnialne w kontekście teologicznym). Pamiętać jednak należy, że „nowe” prawo nie może być prawem *ad hoc*, sformułowanym tylko po to, by wyjaśnić zajście jednego (niepowtarzalnego) „dziwnego” wydarzenia. Prawa muszą przewidywać powtarzanie się zdarzeń określonego typu w określonych (co do typu) warunkach, i to warunkach istotnie z nimi powiązanych. Pamiętać też należy, że nasza wiedza na temat praw (deterministycznych, a jeszcze bardziej statystycznych) i ich „naruszeń” ma charakter probabilistyczny i korygowalny. Por. także Z. Hajduk. *Teologiczna i światopoglądowa relewantność filozofii przyrody*. „Roczniki Filozoficzne” 52:2004 z. 2 s. 194-201 (cały tekst: s. 189-208).

zaproponowane prawo), tak nowe doświadczenia (wydarzeń niezwykłych, niewyjaśnialnych naukowo i dziejących się w związku z pewnymi praktykami lub przeżyciami religijnymi) mogą potwierdzić wyjaśnienie teologiczne: Bóg rzeczywiście niekiedy narusza prawa przyrody dla nadprzyrodzonego lub doczesnego dobra ludzi.

#### 4. Argumenty pomocnicze: problem wewnętrznej wiarygodności świadectw

W poprzednim punkcie starałem się wykazać, że argument Hume'a na rzecz tezy, iż nie możemy dysponować racjami, które kiedykolwiek pozwoliłyby nam uznawać zdarzenia cudowne, opiera się na wadliwym kryterium (lub zasadzie). Ponieważ argument zakłada to kryterium (lub zasadę), stąd nie może być sprawny; jeśli zaś je zmodyfikujemy (zliberalizujemy), to argument nie będzie prowadził do (jednoznacznych) antytaumaturgicznych konsekwencji. Niesprawność argumentu humowskiego – najbardziej eksponowanego argumentu „przeciw cudom” – powala przypuszczać, że nie istnieją żadne poważne powody, by *a priori* wykluczać możliwość cudów<sup>23</sup>. Wydaje się, że antytaumaturgiści nie tyle dysponują argumentami, które odwołują się do przesłanek akceptowalnych przez różne racjonalne podmioty poznające, ile raczej eksplikują założenia naturalistycznego światopoglądu, w ramach którego cuda *ex definitione* są niemożliwe.

Jeśli moje kontrargumenty są słuszne, to wykazałem, że Hume nie wykluczył możliwości cudów. Jeśli zaś – jak przypuszczam – nie ma dobrego argumentu przeciw możliwości cudów, to w ogóle nie wykluczono możliwości cudów. Jednak sama możliwość cudów nie jest identyczna z faktem, że cuda kiedykolwiek się zdarzyły. Ponieważ niniejsze rozważania są prowadzone na płaszczyźnie epistemologicznej, stąd problem faktyczności

---

<sup>23</sup> W sensie ścisłym obalenie argumentu nie prowadzi do obalenia uzasadnianej w nim tezy. Pozwala jednak zwolennikowi tezy przeciwnej uznać tezę własną za (aktualnie) nieobaloną, a tezę dyskutanta za (aktualnie) nieuzasadnioną. W przypadku problemu możliwości czegoś dalszą dyskusję najprościej (jak niżej) sprowadzić do kwestii, czy owo coś kiedykolwiek faktycznie wystąpiło.

cudów sprowadzam do pytania: czy dysponujemy wewnątrznie wiarygodnymi (spełniającymi K1) świadectwami o zajściu cudów?

Hume był świadomy tego pytania, gdyż całą drugą część omawianego tu tekstu *O cudach* zapełnił argumentami, które można potraktować jako argumenty na rzecz negatywnej odpowiedzi na to pytanie<sup>24</sup>. W argumentach tych stwierdza się, co następuje:

(1) „[...] w całej historii nie można znaleźć cudu, który poświadczyła-by wystarczająca liczba ludzi o tak niekwestionowanym dobrym smaku, wykształceniu i odczytaniu, żeby upewnić nas, iż sami nie ulegli jakiemuś złudzeniu; o tak niewątpliwej prawości, która umieszczalaby ich poza wszelkimi podejrzeniami o zamiar oszustwa [...]”<sup>25</sup>;

(2) ludzie nieraz zamiast kierować się K2 (lub zasadą „większości doświadczeń”) kierują się potrzebą niezwykłości: „Cuda poruszają nasze zamiłowanie do niespodzianki i zdumienia: uczucie miłe i pobudzające naszą skłonność do wiary w te zdarzenia, które stanowią jego pożywkę”<sup>26</sup>;

(3) relacje o cudach „można znaleźć przeważnie wśród narodów prymitywnych i barbarzyńskich [...]”, ewentualnie relacje te dotyczą tylko czasów odległych – „cudowne zdarzenia nigdy nie dzieją się w naszych czasach”<sup>27</sup>;

(4) cuda (rzekomo) występują w przeciwstawnych sobie religiach: „[...] każdy cud, do jakiego rości sobie prawo którakolwiek z tych religii [...] ma na celu uzasadnienie konkretnego systemu, do którego należy, a tym samym z równą siłą, choć bardziej pośrednio, obala każdy inny system. [...] Wszelkie zdarzenia cudowne różnych religii należy więc traktować jako fakty ze

<sup>24</sup> Można się zastanawiać, dlaczego Hume wysunął te argumenty, skoro w pierwszej części swych rozważań wykazał – jak mniemał – (epistemologiczną) niemożliwość cudów. Hume (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 94) deklaruje, że czyni tak dlatego, by wzmocnić (poprawić) zbyt liberalną drugą część swojego wniosku (zob. wyżej cytaty – przedostatni akapit punktu 2. oraz przypisy 14-16). Prawdopodobnie jednak chodziło mu po prostu o to, by argumentację ściśle filozoficzną („aprioryczną”: nie można prawomocnie stwierdzić żadnego cudu) uzupełnić argumentacją historyczno-psychologiczną („empiryczną”: nigdy prawomocnie nie stwierdzono żadnego cudu). Punkt ciężkości przechodzi tu z K2 (kryterium zewnętrzne) na (mniej istotne dla Hume'a) K1 (kryterium wewnętrzne). Wyliczone argumenty nazywam więc pomocniczymi.

<sup>25</sup> Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 94-95.

<sup>26</sup> Tamże s. 95.

<sup>27</sup> Tamże s. (odpowiednio) 96 i 97.

sobą sprzeczne, a świadectwa za nimi przemawiające [...] jako przeciwne względem siebie”<sup>28</sup>.

Jak widać, wypowiedź (1) jest generalnym stwierdzeniem, że znane (Hume’owi) relacje o cudach nie spełniają K1 (kryterium kompetencji poznawczych i moralnych). Pozostałe wypowiedzi – ilustrowane licznymi przykładami – można potraktować jako próby wskazania na te cechy wspomnianych relacji, które świadczą o tym, że faktycznie naruszają one K1 (które dyskwalifikują je jako rzetelne relacje). Ustosunkowując się do tych wypowiedzi, warto zwrócić uwagę na dwie sprawy:

Po pierwsze, Hume odwołuje się do sporego materiału faktograficznego (relacji o cudach). Czyni to jednak w sposób dość swobodny. Co więcej, nie dysponuje pełną wiedzą na interesujący nas temat – współczesna wiedza jest bogatsza i bardziej zniuansowana<sup>29</sup>. Zresztą dla wykazania, że istnieją cuda, wystarczy podać przykład jednego lub kilku rzetelnych świadectw o ich wystąpieniu.

Po drugie, tak jak w świecie sztuki istnieją zarówno oryginały, jak i fałszyfikaty (lub arcydzieła, jak i dzieła mierne lub kicz), tak w świecie religii występują zarówno cuda autentyczne, jak i ich „podróbki” (ewentualnie cuda rzeczywiste, jak i domniemane, niepewne lub pozory cudów). Hume zdaje się koncentrować na tych drugich, *resp.* zdaje się sprowadzać do nich wszystkie relacje o cudach.

Co do szczegółów zauważmy, co następuje:

Ad (2): zamięłowanie do niespodzianki. Owszem, ludzie nieraz kierują się w swoim życiu myśleniem życzeniowym. Trudno jednak wyjaśnić w ten sposób wszystkie relacje o cudach. Choćby dlatego, że dysponujemy (zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiej) relacjami o cudach, które:

- (i) nie epatują niezwykłością, lecz stanowią realistyczny, konkretny i powściągliwy opis zdarzeń ważnych dla określonych osób (np. ich zdrowia);
- (ii) relacje te zostały uznane po długim procesie badania ich treści, samych świadków oraz śladów domniemanych zdarzeń;

<sup>28</sup> Tamże s. 98-99.

<sup>29</sup> Hume był pionierem badań z zakresu historii i psychologii religii, jednak postęp tych dyscyplin od jego epoki do dziś jest ogromny. Stan współczesnej wiedzy na temat cudów w religiach pozachrześcijańskich przedstawia M. Rusecki w książce *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: TN KUL 2001. Zob. też niżej ad (3) podpunkty (a)-(c).

(iii) twórcy tych relacji lub świadkowie przedstawionych w nich zdarzeń nie uzyskali za życia żadnej nagrody za ich głoszenie (nawet w postaci prestiżu społecznego lub podziwu), a często – wprost przeciwnie – byli przedmiotem drwin lub szykan.

Ad (3): nieaktualność cudów. Nieprawda, że nie dysponujemy relacjami o cudach dziejących się współcześnie. Są one, zwłaszcza relacje o cudach uzdrowienia, stosunkowo liczne. Co więcej, dzięki rozwojowi nauki wiele z nich dokładnie (lepiej od cudów „dawnych”) udokumentowano i zbadano<sup>30</sup>. Z pewnością niektóre z nich odznaczają się (łącznie lub wybiórczo) cechami (i)-(iii) podanymi w poprzednim akapicie. Jeśli zaś chodzi o świadectwa o cudach starożytnych, to przy ich oszacowaniu należy pamiętać, że:

(a) powstały one w czasach, gdy nie istniała nauka; ludzie starożytni mogli więc (z powodu swej niewiedzy) uznawać za cuda zjawiska, które nimi nie były; nie znaczy to jednak, że wśród przekazów starożytnych nie znajdziemy takich (np. *Ewangelie* – zob. przyp. 16), które odznaczają się cechami (i)-(iii), i o których można powiedzieć, że referują zdarzenia, które (w świetle naszej potocznej wiedzy zdroworozsądkowej lub współczesnej wiedzy naukowej) naruszają prawa przyrody;

(b) nie wszystkie z nich powstały „wśród narodów prymitywnych i barbarzyńskich”: przecież (co najmniej) starożytni Grecy i Rzymianie za barbarzyńców nie uchodzą; jednym z argumentów za wiarygodnością przekazów wczesnochrześcijańskich (by sięgnąć do przykładu z poprzedniego podpunktu) jest to, że przyjęły je lub współtworzyły (pisemnie utrwaliły) osoby wykształcone w kulturze grecko-rzymskiej; trudno je podejrzewać o łatwowierność oraz brak pierwotnego (kulturowego lub intelektualnego) dystansu do treści tych przekazów<sup>31</sup>;

(c) odznaczają się one różnymi funkcjami, *resp.* były pisane w różnych celach; trzeba więc odróżnić teksty (ewentualnie fragmenty lub aspekty tekstów) przygotowane w intencji historycznej czy sprawozdawczej od tekstów (ich fragmentów lub aspektów), które w intencji ich twórców (lub

---

<sup>30</sup> Swinburne (*Czy istnieje Bóg?* Poznań: W drodze 1999 s. 106) podaje przykłady literatury naukowej na temat współczesnych zjawisk cudownych.

<sup>31</sup> Oczywiście, powyższa i podobne kwestie wymagają dokładniejszych, pełnych dystansu, analiz historycznych i innych. Nie zdobył się na niego Hume (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego* s. 107), pisząc, że *Pięcioksiąg* „to książka, którą odziedziczyliśmy po ludzie barbarzyńskim i ciemnym”.

w faktycznym odbiorze społecznym) miały pełnić przede wszystkim funkcje kultyczne, dydaktyczne, estetyczne, ludyczne itd.; dyskwalifikująca generalna diagnoza Hume'a jest konsekwencją braku stosownych rozróżnień i dokładniejszych analiz.

Ad (4): wielość religii. Argument z wielości – niezgodnych ze sobą, a powołujących się na cuda – religii jest najpoważniejszym z humowskich argumentów przeciw cudom. (Współcześnie przybiera on postać żywo dyskutowanego argumentu przeciw poznawczej wartości doświadczeń religijnych: skoro ich treści są niezgodne – co innego doświadcza katolik, a co innego buddysta – to trudno im przyznać status wiedzotwórczy). Sądzę jednak, że argument ten jest niekonkluzywny – i to z trzech powodów.

Po pierwsze, z tego, że (co najmniej) dwie religie, powołujące się na (różne) uprawomocniające je cuda, głoszą niezgodne ze sobą (a nawet sprzeczne) treści, nie wynika, że treści żadnej z nich nie są prawdziwe, i że żaden z owych proklamowanych cudów nigdy nie zaszedł. Równie dobrze może bowiem być tak, że treści dokładnie jednej z tych religii są prawdziwe, a „jej” cud – rzetelny.

Po drugie, z tego, że (ewentualnie) dokładnie jedna religia – np. chrześcijaństwo – jest prawdziwa (w tym sensie, że jest istotnie dziełem Boga lub podobnej siły nadprzyrodzonej, oraz że głosi wszystkie potrzebne ludziom i wyłącznie prawdziwe twierdzenia) nie wynika, że Bóg (lub owa siła) nie może sprawić cudu w ramach innych (nieprawdziwych lub „mniej” prawdziwych) religii. Bóg bowiem może zawsze i wszędzie działać w sposób nadzwyczajny dla dobra ludzi, bez względu na ich przekonania i praktyki religijne.

Po trzecie, prawdą jest, że między różnymi religiami zachodzą liczne i istotne doktrynalne rozbieżności. Prawdą jest jednak także to, że wśród religii można znaleźć elementy wspólne (np. istnieje – pomimo różnic – dość duża część wspólna zbiorów tez teologicznych judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu). Świadectwa o cudach dziejących się w ramach danej religii nie trzeba więc interpretować jako świadectwa na rzecz (prawdziwości) wyłącznie tej religii, a przeciw innym. Można je przecież zinterpretować jako świadectwa na rzecz prawdziwości tez wspólnych dla wielu religii (np. istnieje Bóg – lub podobna siła nadprzyrodzona – który panuje nad przyrodą i wspomaga ludzi)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Rusecki (*Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich* s. 96, 117-119, 139-146) jako katolicki teolog religii zdaje się stosować wszystkie trzy powyższe strategie argumentacyjne:

\*\*\*

W niniejszym artykule starałem się uzasadnić tezę, że Hume (w analizowanym tekście) nie wykazał ani tego, że cuda zasadniczo nie zachodzą, *resp.* nie mogą zachodzić (nie możemy posiadać dobrych racji dla epistemicznej akceptacji jakiegokolwiek cudu), ani że wszystkie znane nam relacje o cudach odznaczają się wewnętrznymi cechami, które dyskwalifikują je jako relacje, którym możemy zaufać.

Jeśli moje argumenty są poprawne, to (rozpatrywana w kontekście dyskusji z Hume'em) kwestia faktyczności cudów jest przynajmniej otwarta. Choć nie podałem tutaj żadnego pozytywnego argumentu na rzecz faktyczności cudów, to moje analizy (oraz to, że większość argumentów antytaumaturgicznych ma proveniencję humowską) pozwalają stwierdzić, iż nie widać żadnych poważnych przeszkód, które uniemożliwiają lub istotnie utrudniają uznanie tezy o istnieniu cudów. Przy okazji zwróciłem uwagę, że niektóre teksty chrześcijańskie, które opowiadają o zdarzeniach cudownych, wydają się (przynajmniej *prima facie*) wiarygodne.

Filozof, zajmując się problematyką cudów, może określić ich naturę, stwierdzić ich możliwość (lub niemożliwość) oraz podać ewentualne kryteria, jakimi powinny się kierować racjonalne podmioty poznające przy ocenie, czy dane zjawisko należy uznać za cudowne. Na tym rola filozofa (w omawianej kwestii) się kończy. Wydawanie ocen dotyczących konkretnych przypadków nie należy już do kompetencji filozofa (jako filozofa). Wydawanie takich ocen nie jest bowiem czynnością teoretyczną, lecz diagnostyczną – jest (jak medycyna) sztuką rozeznawania sensu pojedynczych sytuacji, rozpatrywania ich w świetle posiadanej wiedzy i kryteriów<sup>33</sup>. Oczywiście, część tej wiedzy i kryteriów pochodzi z filozofii (epistemologii).

---

(i) istnieją poważne wątpliwości co do wiarygodności wielu przekazów o cudach w religiach pozachrześcijańskich (w przeciwieństwie do wiarygodności przekazów chrześcijańskich); (ii) Bóg (z powodu swej dobroci) może sprawiać cuda także w tych religiach bez względu na ich błędy; (iii) cuda te „potwierdzałyby te elementy Objawienia, jakie są w nich obecne, ale nie całe religie” (s. 146).

<sup>33</sup> Korzystam tu z rozróżnienia ks. P. Moskala (*Zagadnienie rozpoznania religii prawdziwej*. „Roczniki Filozoficzne”, w druku) między działalnością naukową (filozoficzną, teoretyczną) a diagnostyczną. Autor ten zastosował je do kwestii poszukiwania „religii prawdziwej”. Sądzę, że (bardziej) trafne jest zastosowanie go do kwestii ustalania zachodzenia cudów.



Większość tekstów zawartych w niniejszej książce (z którymi zapoznałem się podczas konferencji, której jest owocem) opisuje właśnie diagnostyczną praktykę taumaturgiczną stosowaną w Kościele katolickim. Z punktu widzenia filozofa mogę stwierdzić, że teksty te uprawomocniają przekonanie, że powyższa praktyka jest jak najbardziej staranna (dokładna, sumienna) i racjonalna (zgodna z kryteriami wyznaczonymi przez rozum ludzki). Nie wchodząc w szczegóły warto zauważyć, że procedury stosowane przez odpowiednie instytucje kościelne sprowadzają się do sprawdzenia zgodności stosownych danych z trzema kryteriami:

- (i) kryterium „filozoficznym” (epistemologicznym),
- (ii) kryterium „naukowym” (przyrodoznawczym),
- (iii) kryterium teologicznym.

Pierwsze z nich (różnie uszczegóławiane) wymaga, by relacja o cudzie odznaczała się wewnętrznymi cechami, które świadczą o poznawczych i moralnych kompetencjach świadka (por. K1). Drugie domaga się, by relacjonowany fakt był rzeczywistym (lub wysoce prawdopodobnym) naruszeniem znanych (lub domniemanych) praw natury (kryterium to jest jakby odwróceniem humowskiego K2). Trzecie kryterium (nazwijmy je K3) żąda zaś, by kontekst owego faktu był jednoznacznie i pozytywnie religijny<sup>34</sup>. O staranności stosowania tych kryteriów świadczy duża liczba „wydarzeń”, które nie zostały zakwalifikowane przez Kościół jako cudowne<sup>35</sup>. Z kolei o istnieniu cudów świadczy fakt, że pewne „wydarzenia” przeszły pozytywnie test powyższych kryteriów.

Zakończę konkludującą uwagę na temat racjonalności wiary w cuda. Wiara ta jest racjonalna nie tylko w tym (podanym wyżej) sensie, że opiera się (może się opierać) na kryteriach wyznaczonych przez rozum, a sam proces rozpoznawania cudu jest (może być) procesem przeprowadzanym lub kontrolowanym przez rozum. Wiara ta jest racjonalna także w tym sensie, że zwiększa zakres zjawisk rozumowo wyjaśnialnych. Jeśli bowiem

<sup>34</sup> Por. (co do szczegółów oraz nieco innego rozłożenia akcentów i typologii) Rusecki. *Cud w chrześcijaństwie* s. 469-504 (część pt. *Rozpoznanie naukowe i religijne cudu*).

<sup>35</sup> Książka D. Rafalskiej. *Medjugorje: prawda czy fałsz? Identyfikacja domniemanych „objawień” z Medjugorje w świetle kryteriów teologiczno-psychologicznych* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003) jest właśnie studium „przypadku negatywnego”; choć pierwszorzędnie stanowią go tzw. objawienia prywatne, a nie cuda, w ich ocenie stosowane są podobne rozróżnienia i kryteria (por. tamże s. 21-88).

istniałyby zjawiska w żaden sposób niewyjaśnialne (jakieś „wybryki natury”), świadczyłyby to o tym, że świat jest irracjonalny, nieprzystawalny dla ludzkiego rozumu. Ponieważ nie wszystkie zjawiska dadzą się wyjaśnić naukowo (w ramach obowiązujących praw przyrody), to jest czymś naturalnym i racjonalnym, że ludzie odwołują się do wyjaśnień pozanaukowych, ale takich, które posługują się uzasadnionym kontekstem teoretycznym oraz spełniają kryteria wyznaczone przez rozum (zob. wyżej ostatni akapit punktu 3.). Takimi wyjaśnieniami są właśnie wyjaśnienia teologiczne<sup>36</sup>. Ich odrzucenie prowadziłoby do uznania zbyt wielu zjawisk za niewyjaśnialne, a więc oznaczałoby kapitulację rozumu. Jak widać, wiara w cuda jest nie tylko wiarą religijną (wiarą w Boga lub szerzej: w rzeczywistość nadprzyrodzoną) – wiara w cuda jest także wiarą w racjonalność świata oraz wiarą w wyjaśniające zdolności ludzkiego rozumu. Nie podejmuję tutaj kwestii, czy istnieją zjawiska nigdy i w żaden sposób niewyjaśnialne: ani naukowo, ani teologicznie. Wystarczy zauważyć, że przekonanie o braku takich zjawisk stanowi założenie naszej działalności poznawczej.

## Rationality of the faith in miracles. Dialogue with David Hume

### Summary

Because D. Hume is seen as the one who formulated the ‘sharpest’ argument against the religious faith in miracles (widely-known also today and repeated by many anti-theistic philosophers), the author of this article decided to present, firstly, this argument based on Hume’s epistemology. Secondly, one can find four counter-arguments created by the author who wanted to begin a kind of dialogue with Hume: from rare events, from self-trusting, from beginning of research, from change in nature. Finally, the author presents and refutes four supporting counter-arguments created by Hume. In the opinion of this article’s author they cannot be treated as arguments against the religious faith in miracles but against credibility of (known

---

<sup>36</sup> Zauważmy przy okazji, że z teologicznego punktu widzenia – oprócz „standardowych” cudów – mogą zachodzić wydarzenia niezwykle, ale (bezpośrednio) sprawione nie przez Boga, lecz przez (ostatecznie kontrolowane przez Boga, pokonane przez Niego) siły nadprzyrodzone walczące z Bogiem (por. Rafalska. *Medjugorje: prawda czy fałsz?* s. 24-25). Teologia dysponuje więc wyjaśnieniem także takich „negatywnych (złych) cudów” („anty-cudów”). W ten sposób dodatkowo wzrasta zakres zjawisk niezwykle, ale wyjaśnialnych, co jest bardzo ważne z punktu widzenia racjonalności.

by Hume) reports about miracles. In conclusion, the author claims that all Hume's arguments (which were the matter of research in this article) do not work – they do not prove that miracles do not happen and cannot happen at all and known reports about miracles cannot be trusted as rationally credible.

*Translated by Rev. Krzysztof Kaucha*

### Bibliografia<sup>37</sup>

- Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego (wraz z apendyksami)*. Przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- Nozick R.: *Philosophical Explanations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1981.
- Plantinga A.: *Warranted Christian Belief*. New York–Oxford: Oxford University Press 2000.
- Popkin R.H.: *David Hume*. Przeł. G. Uzdański. W: *Historia filozofii zachodniej*. Red. R.H. Popkin. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 2003 s. 468-475.
- Rafalska D.: *Medjugorje: prawda czy fałsz? Identyfikacja domniemanych „objawień” z Medjugorje w świetle kryteriów teologiczno-psychologicznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Rusecki M.: *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin: TN KUL 1996.
- Rusecki M.: *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: TN KUL 2001.
- Schlesinger G.N.: *Miracles*. W: *A Companion to Philosophy of Religion*. Red. P.L. Quinn, Ch. Taliaferro. Oxford: Blackwell Publishers 1999 s. 360-366.
- Sessions W.L.: *Reading Hume's Dialogues. A Veneration for True Religion*. Bloomington: Indiana University Press 2002.
- Stone M.W.F.: *The Philosophy of Religion*. W: *Philosophy 2. Further through the Subject*. Red. A.C. Grayling. Oxford: Oxford University Press 1999 s. 267-350.
- Swinburne R.: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press 1979.
- Swinburne R.: *Czy istnieje Bóg?* Poznań: W drodze 1999.
- Swinburne R.: *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008.
- Św. Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. T. III: *O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga. O cudach*. Red. M. Olszewski i J. Pyda OP. Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2010.
- Vardy P.: *Krótko o filozofii Boga*. Przeł. B. Majczyna. Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.

---

<sup>37</sup> W bibliografii uwzględniono tylko, wykorzystane w niniejszym tekście, pozycje książkowe oraz trzy instruktywne eseje przeglądowe. Pozostałe odwołania bibliograficzne znajdują się wyłącznie w przypisach.