

WOKÓŁ PROBLEMATYKI NADZWYCZAJNYCH UZDROWIEŃ WE WSPÓŁCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Motywacja chrześcijaństwa stanowi zagadnienie podstawowe zarówno w tradycyjnej, jak i we współczesnej myśli apologetycznej. Problemowi temu na zawężonym odcinku badawczym poświęcona jest monografia o uzdrowieniach paranormalnych w chrześcijaństwie doby dzisiejszej (por. R. Paciorkowski *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*, Varsovie 1976, i wersji polskiej: *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1977).

Autor postawił sobie za cel odpowiedzieć na pytanie, czy w oparciu o osiągnięcia medycyny współczesnej w badaniach nad uzdrowieniami paranormalnymi istnieją podstawy obiektywne do przypisywania tej kategorii uzdrowień, które na płaszczyźnie religijnej uchodzą za cudowne, wartości motywacyjnej światopoglądu chrześcijańskiego (s. 8, wersja polska).

W poszukiwaniu odpowiedzi na to zagadnienie z pogranicza apologetyki i medycyny, w szerszym i wyczerpującym zakresie dotąd nie opracowane, autor starał się zbliżyć pozornie odrębne od siebie dziedziny badawcze, co może stanowić inspirację dla dalszych prób unowocześnienia motywacji chrześcijaństwa w myśl sugestii Heisenberga o twórczych koncepcjach, jakie powstają często w wyniku spotkania odrębnych od siebie nurtów poznawczych¹.

Abstrahując na razie od ocen i wypowiedzi na temat wymienionej monografii, zamieszczonych w czasopismach naukowych w kraju i zagranicą, jej autor pragnie przedstawić pewne refleksje, jakie nasuwa opublikowana niedawno recenzja polskiej wersji książki o uzdrowieniach paranormalnych, napisana przez ks. W. Hładowskiego.²

Ks. Hładowski część pozytywną swej recenzji zamyka stwierdzeniem, że w myśl wywodów autora współczesna nauka nie jest w stanie określić możliwości cudu (rec. s. 232). Ze stwierdzenia tego wynika, że w oparciu o przedstawiony w monografii materiał dokumentacyjny argument z uzdrowień paranormalnych o podłożu religijnym we współczesnym chrześcijaństwie nic nie stracił na swej sile dowodowej.

Jednakże ks. Hładowski nie poprzestaje na ogólnej ocenie pracy w sensie pozytywnym, lecz w dalszym ciągu swych wywodów wysuwa niektóre obiekcje i trudności odnoszące się nie tylko do strony formalnej, ale i merytorycznej argumentacji autora. Wymaga to pewnych wyjaśnień i sprostowań, które mogłyby ułatwić poprawne odczytanie i właściwą interpretację zawartych w monografii wywodów, a w

¹ Por. *Physique et philosophie* (tłum. J. Hadamard), Paris² 1971, s. 219.

² Por. STV 16(1, 1978) s. 230—235.

konsekwencji przyczynić się do usunięcia nieporozumień, jakie powstały przy konfrontacji odmiennych stanowisk.

Jednym z takich nieporozumień jest postulat, wysunięty przez recenzenta, by autor ustawił zawarty w książce materiał w perspektywie filozoficzno-teologicznych założeń, które tkwią u podstaw katolickiej teorii cudu. Otóż trzeba wyjaśnić, że problemu tego autor celowo nie podejmuje, co wynika z całego toku jego rozumowania. Pisząc rozprawę o charakterze fenomenologicznym, a nie metafizycznym, zakłada, że przesłanki filozoficzno-teologiczne, a więc podstawowe wiadomości z ogólnej problematyki cudu, są przygotowanemu czytelnikowi znane.

Stąd pominięto cały szereg zagadnień związanych z pojęciem biblijnym cudu i Objawienia. Monografia bowiem nie stanowi rozprawy na temat teologii cudu, jest natomiast skierowana do czytelników bez względu na ich postawę światopoglądową i pragnie przedstawić zagadnienie genezy paranormalnych uzdrowień o podłożu religijnym z pozycji empirycznej. Toteż tylko w końcowej partii przeprowadzanej argumentacji nawiązuje do elementów metafizycznych proponując w globalnym rzucie najbardziej prawdopodobne rozwiązanie omawianej problematyki.

„Zbyt skrótowe wywody”, o czym pisze recenzent, wynikały zatem z natury rzeczy, ponieważ autor nie uważał za celowe rozbudowywanie przesłanek opartych na elementach pozaempirycznych w dowodzeniu ujętym w perspektywie fenomenologicznej.³

Żądanie, by autor wyszedł poza granice określonych we wstępie założeń metodologicznych jest z powyższych względów nie uzasadnione. Istnieją natomiast opracowania, które omawiają w ogólnym lub bardziej szczegółowym zakresie całością tych zagadnień, jakie z problematyką cudu są mniej lub więcej związane⁴.

Innym nieporozumieniem jest wysunięty pod adresem autora zarzut,, że argumentuje z analogii. Oto słowa recenzenta: „Analogii z wielowymiarowym wyjaśnianiem empirycznym sięgającym poza czynniki ściśle obserwowalne, jak np. w wypadku interpretacji dzieła artystycznego (rec. s. 232), nie można posunąć poza zakres badań empirycznych. W badaniach tych czynnik wyjaśniający jest zawsze jakościowo taki sam jak interpretowane zjawisko, tzn. należy do tego samego układu przyczyn i skutków zjawiskowego świata, podczas gdy w postulowanej interpretacji całościowej czynnik transcendentny, mający wyjaśnić badane zjawisko byłby a priori jakościowo różny” (rec. tamże). Otóż autor wyraźnie zastrzega się, że analogia w toku jego rozumowania spełnia tylko funkcję ilustracji dla przeprowadzanych w tekście wywodów a nie dowodu: „Ilustracją dla tej sytuacji może być wspom-

³ Warto zaznaczyć, że użyte w tytule recenzji wyrażenie „cudowne” a nie „paranormalne” uzdrowienia sugeruje z miejsca czytelnikowi rozwiązanie problemu w sensie katolickiej teorii cudu, gdy tymczasem chodzi o weryfikację strony faktycznej nadzwyczajnych uzdrowień o podłożu religijnym we współczesnym chrześcijaństwie (por. rec. s. 231).

⁴ Do takich opracowań należy zaliczyć monografię sprzed kilku laty T. Miksy, *Le discernement du miracle en apologétique catholique*, Rome 1966; L. Mondena, *Le miracle signe de salut*, Bruxelles 1960; F. Rodé'go, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965; H. Van der Loosa, *The miracles of Jesus*, Leyde 1965 oraz najnowszą L. Sabourina, *The divines miracles discussed and defendet*, Roma 1977.

niana ekspertyza artystyczna" (s. 218) wersja polska). Mając to na uwadze, nie widać powodu, dla którego obydwóch elementów, jakie ujawnia struktura zjawiska, badacz-ekspert (a nie empiryk) nie mógłby ująć całościowo jednym spojrzeniem w sensie wyższej syntezy, a więc totalnie, mimo że te elementy są jakościowo różne i należą do odmiennych płaszczyzn analizowanego zjawiska.

Badacz-empiryk, przystępując do obserwacji zjawiska paranormalnego o podłożu regilijnym, kieruje się wytycznymi stosowanej przez siebie metody eksperymentalnej i dlatego nie może wykraczać poza właściwą dla tych badań płaszczyznę empiryczną. Badacz-ekspert natomiast uwzględnia refleksję metafizyczną o charakterze ogólnym, którą nasuwa towarzyszący zjawisku kontekst religijny. Kontekstu tego nie da się wyinterpretować jedynie w kategoriach przeżyciowych (subiektywnych), ponieważ nie można powiązać genetycznie elementów, jakie wchodzi do struktury obserwowanego zjawiska, z otaczającą to zjawisko rzeczywistością empiryczną (por. s. 219, wersja polska).

Należy pamiętać jednak, że do interpretacji kontekstu religijnego w świetle refleksji metafizycznej zdolny jest tylko ten, kto posiada religijną wizję świata, inaczej „zmysł religijny” (Lhermitte, por. monografia s. 147), względnie „otwartość” (Stokvis, tamże s. 217 n), która liczy się z możliwością ingerencji czynnika pozaempirycznego w sensie hipotezy podlegającej krytycznej weryfikacji.⁵

Innymi słowy, problem poznania zjawiska, którego geneza może przekraczać granice empirii, należy do zakresu rozważań człowieka, który stara się odpowiedzieć sobie na pytania proto- i eschatologiczne, który „myśli i szuka”, który stoi w obliczu zagadnień dla siebie podstawowych i w sposób syntetyczny pragnie otrzymać rozwiązanie niepokojących go trudności, zwłaszcza w dziedzinie tzw. pytań granicznych.

Toteż niesłuszny jest zarzut, jakoby autor, wprowadzając za Dubarlem pojęcie „eksperta” nie dopowiadał, że „ten ekspert poszerza swoją perspektywę naukowego poznania o określone założenia takie, jak religijne widzenie świata i osobowe pojęcie Boga, który może wkroczyć w obręb ludzkiego doświadczenia i nawiązać z człowiekiem bezpośredni kontakt poznawczy” (rec. s. 233). Otóż, trzeba zaznaczyć, że uwzględnienie możliwości rozwiązania problemu w myśl hipotezy supernaturalistycznej nie jest równoznaczne z wprowadzaniem „określonych założeń”, lecz przejawem dążenia do uzyskania możliwie obiektywnej oceny otaczającej badacza rzeczywistości, która może się okazać bardziej skomplikowaną, niż to się na pozór wydaje. Dla empiryka, któremu brak wymienionych wyżej dyspozycji psychicznych, próba rozwiązania omawianej problematyki w perspektywie wszechstronnego ujęcia obserwowanej rzeczywistości będzie a priori zdecydowanie negatywna.

W tym stanie rzeczy, kierując się obiektywizmem naukowym w dą-

⁵ Zdaniem J. Guittona, przyjęcie takiej możliwości stanowi warunek wstępny dla wszelkiego religijnego doświadczenia. Por. *Jésus*, Paris 1956, s. 192.

⁶ Por. A. Locatelli. *Dio e il miracolo conoscibili al di là della scienza*, Milano 1963, s. 254, 263; „Jamais le savant qui reste au seul niveau de la Science ne sera conduit par elle à affirmer un miracle.” H. Bouillard, *L'idée chrétienne du miracle*, w *Cahiers Laënnec* 4 (1948) 27.

zeniu do rozwiązania zagadnienia, należy uwzględnić szeroki wachlarz hipotez nawet tych, które dla badacza-empiryka są nie do przyjęcia ze względu na kolizję z jego metodą. Nie znaczy to, by empiryk w swych poszukiwaniach rozwiązania problemu miał brać pod uwagę ewentualne powiązania obserwowanego zjawiska z czynnikiem pozaempirycznym. Wkraczałoby to bowiem w granice metodologicznego nonsensu. Niemniej jednak empiryk jako taki ma prawo ponawiać wysiłki, by rozwiązać zagadnienie z właściwej dla swych badań płaszczyzny empirycznej, względnie zawiesić swój sąd co do interpretacji ustalonych faktów w oczekiwaniu na dalszy postęp wiedzy. Wobec jednak dotychczasowych bezskutecznych prób, usiłujących pokonać napotykaną trudność należy sądzić, że geneza zjawiska paranormalnego o podłożu religijnym nie da się wyjaśnić środkami, jakimi rozporządza metoda eksperymentalna. Innymi słowy, geneza zaobserwowanych niezwykłych uzdrowień o podłożu religijnym, nie znajdzie zadowalającego wyjaśnienia w kategoriach medycyny somatycznej i psychosomatycznej.

Podjmując próbę rozwiązania zagadnienia z pozycji wielopłaszczyznowego spojrzenia na zjawisko, które w swej budowie występuje zawsze w oprawie religijnego kontekstu, badacz-ekspert wysuwa hipotezę supérnaturalistyczną, bazując na fakcie, że obydwa zaobserwowane w zjawisku elementy są integralnie ze sobą powiązane. Brak przyczynowej zależności między zjawiskiem a jego empirycznym podłożem chroni badacza przed błędem subiektywizmu, a oprawa religijno-moralnego kontekstu wskazuje w sposób jednoznaczny na kierunek rozwiązania zagadnienia.⁷

Badacz-ekspert, poszukując rozwiązania problemu, nie opiera się więc jedynie na fakcie, że w zjawisku nie można wykryć żadnych powiązań genetycznych z otaczającą je rzeczywistością empiryczną, lecz ujmuje tę rzeczywistość w jej łatwych do wykrycia relacjach, które się tu krzyżują. Taką podstawową relacją jest rys wertykalny (kontekst religijny) nierozłącznie towarzyszący rysowi horyzontalnemu (strona empiryczna zjawiska). Stąd konieczność ujęcia zjawiska w jednej całościowej perspektywie.

Przeciw tego rodzaju rozwiązaniu nie może mieć krytycznych zastrzeżeń empiryk, ponieważ przekracza to jego kompetencje przy jednoczesnym braku dowodu, by rzeczywistość empiryczna dostępna dla badań eksperymentalnych pokrywała się bez reszty z całą rzeczywistością.⁸

Podana próba interpretacyjna uwzględnia dualistyczną budowę zjawiska i stanowi najbardziej prawdopodobną hipotezę genezy uzdrowień paranormalnych o podłożu religijnym.

O takim totalnym ujęciu specyficznego zjawiska mówi cały szereg badaczy, jak Dubarle, Bouillard, Monden, Mouroux i inni. Mouroux stawia to zjawisko w kategorii rzeczywistości, którą da się uchwylić jedynie w obrazie syntetycznym („un acte de perception synthétique”, *A travers le monde de la foi*, Paris 1968, s. 72) a jego

⁷ Por. *Uzdrowienia paranormalne...* dz. cyt. s. 219. „...tout se passe comme si Dieu écoutait l'homme et lui répondait.” A. Carrel, *La prière*, Paris 1947, s. 25.

⁸ Toteż słusznie J. Guilton stawia retoryczne pytanie na marginesie problematyki uzdrowień w Lourdes: „La vérité scientifique est-elle la vérité totale?” *Trois écrivains devant Lourdes*, Paris 1958, s. 9.

rolę w apologetyce sprowadza do funkcji mostu, spinającego dwie rzeczywistości: empiryczną i transcendentną (tamże).

Zdaniem Rahnera zaś syntetyczne ujęcie zjawiska paranormalnego o podłożu religijnym stanowi konieczną i jedynie poprawną drogę do rozwiązania zagadnienia genezy rzeczywistości, której nie da się zinterpretować w ramach empirii.⁹

Toteż i w uwagach krytycznych na temat monografii występuje myśl, że przeciw syntetycznemu ujęciu obu płaszczyzn badawczych w zaobserwowanym zjawisku nie można wysunąć żadnych uzasadnionych zastrzeżeń.

Na wartość naukową zaprezentowanych w monografii wywodów wskazują recenzje, zamieszczone w czasopismach fachowych za granicą i w kraju, oraz nadesłane opinie. Ph. Delhaye (podobnie jak J. Guittton) podkreśla umiar w zachowaniu równowagi przy konfrontacji osiągnięć w różnych dziedzinach badawczych, jak również podejście do zagadnienia w sposób wyczerpujący z jednakowym respektem dla przesłanek wiary i metody naukowej. Podobne refleksje zamieszcza w *NRév théol* 99 (1977) 283 J. Javaux i w *Communautés et Liturgies* R. Swaeles. F. Russo wskazuje przy tym na wyjątkowo wnikliwie opracowaną dokumentację, „*Etudes*” 6 (1976) 520, co sygnalizuje również F. Trujillo, „*Franciscanum*” 54 (1976) 520 („niezwykłej wagi dokumentacja i analiza rygorystycznie naukowa”) oraz J. Hernández, „*Sinite*” (1976) 248.

Inni autorzy uwypuklają w swych recenzjach przedstawioną w monografii totalną interpretację genezy paramormalnych uzdrowień, która scala w jednej perspektywie horyzontalną i wertykalną płaszczyznę badawczą, wytrzymuje krytykę naukową i daje podstawę do wniosku, że uzdrowienia te mogą stanowić nadal dla współczesnego człowieka motyw wiarygodności światopoglądu chrześcijańskiego. Por. *Bibl. Theol. Bull.* 6 (1976) 316; M. F. de Villacorta, „*Studium*” (1976) 207; M. A. Genevois, *Rev Thom* (1976) 520; „*Marianum*” 38 (1976) 593-594.

Omawiając monografię z pozycji medyczno-psychologicznej, wskazano na rozbudowę zagadnienia od strony psychogennej i analizę materiału badawczego w świetle ostatnich osiągnięć psychoterapii ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska sugestii i hipnozy. W tej perspektywie wnioski autora zostały ocenione przez specjalistów również b. pozytywnie. (Por. F. Cardis, *Rev de philosophie et de théologie* 1 (1977) 72—74; Th. Mangiapan, *AMIL* 175—176 (1976) 93; L. Gayral — R. Huron, *Bull de Litt Eccl* 77 (1976) 238—240; 78 (1977) 80).

Wobec tych wypowiedzi wydaje się co najmniej dziwnym i niezrozumiałym stanowisko recenzenta, który na poparcie swych wywodów na temat tezy autora i jej uzasadnienia powołuje się na zdanie Gayrala-Hurona, jako przedstawicieli medycyny eksperymentalnej, zgadzających się jakoby z opinią ks. Hładowskiego. Otóż nie jest ścisłe twierdzenie, że obaj wyżej wymienieni profesorowie są tego samego zdania, co ks. Hładowski. Szkoda, że recenzent nie zapoznał się z całą polemiką, jaka w tej kwestii przeprowadzona była na łamach „*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*” 3 (1976) i 1 (1977), a wziął pod uwagę jedynie pierwszy jej fragment. Tymczasem końcowa partia dyskusji i wnioski zamieszczone przy końcu polemiki bynajmniej nie popierają stanowiska

⁹ Por. *La foi, puissance de salut et force de guérison, w Ecrit théologiques*, Bruges 1967, s. 7, 130—131.

Recenzenta, lecz przyznają słusność autorowi, podkreślając pozytywny wkład monografii do omawianej problematyki („le très grand intérêt”) i zgodność stanowisk francuskich recenzentów z argumentacją zawartą w monografii („...ils sont d'accord avec les éclaircissements de l'auteur rapportés ci-dessus.”) Por. Bull Litt Eccl 1 (1977) 80.

Uwagi końcowe na temat postulowanych przez ks. Hładowskiego założeń filozoficzno-religijnych, a które w pracy w niedostateczny sposób, zdaniem Recenzenta, zostały uwypuklone, nie wymagają odpowiedzi po wyjaśnieniu, podanym na początku artykułu.

Autor dość wyraźnie zaznaczył swoje stanowisko w sprawie tzw. „naukowego” rozpoznania cudu (s. 96, wersja polska), mimo że zagadnienie to pozostawało na marginesie jego wywodów. Stąd postulat Recenzenta dotyczący „osobowego” odbioru (poznania) cudu i „sensowności” języka, mówiącego o Bogu (s. 234 i 235) nie może wchodzić w zakres apologetycznej tematyki omawianej monografii.

Z tych samych względów trudno podejmować polemikę z Recenzentem co do „niewłaściwego” rozumienia możliwości i zadań samej apologetyki (rec. s. 234). Wydaje się, że na tego rodzaju dyskusję należy poczekać do chwili opublikowania „Zarysu apologetyki”, nad którym ks. Hładowski pracuje i w którym prezentuje swoje poglądy.

Na zakończenie kilka słów co do przydatności monografii dla „specjalistów w zakresie nauk medycznych” (rec. s. 233). Pomijając fakt, że apologetyka naukowa nie ma za zadanie przekonywać innych, do tego celu bowiem służy apologetyka (ściślej: apologia) o charakterze duszpasterskim. Książka może spełnić w stosunku do tych czytelników zadanie informacyjne o zagadnieniach z pogranicza medycyny i apologetyki. Na tę funkcję informacyjną monografii zwraca uwagę w swej recenzji, aczkolwiek z odmiennych wychodzących założeń, A. Gu r a n o w s k a - P o c z o b u ł w nr 8 (1978) „Argumentów” Oto fragment jej wypowiedzi: „Książka jest niezwykle przede wszystkim jako oryginalny traktat z zakresu metamedycyny. Porusza pewne drażliwe dla medyków kwestie, rzadko trafiające do podręczników medycyny. A mianowicie: rolę czynników pozamedycznych w procesie powrotu do zdrowia.” Powyższy osąd można uzupełnić uwagą, jaką w opinii o wersji francuskiej książki wyraził J. G u i t t o n: „Sądzę, że nie ma na ten temat innego studium tak wyczerpującego, tak rzeczowego, tak krytycznego, tak otwartego” (z listu do autora, 18 lutego 1976). Ostatnio L. Sabourin, profesor Biblicum i Gregorianum, zwraca uwagę na wartość monografii a w swej pracy na temat poznawalności cudu korzysta z osiągnięć badawczych autora.

R. Paciorkowski