

Čudo na epistemološkoj vagi

SEBASTIJAN IVASOVIĆ

Francesca Tenchinija 6, 10090 Zagreb, Hrvatska
ivasovic.sebastijan@gmail.com

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 31/12/18 PRIHVAĆEN: 06/06/19

SAŽETAK: U ovom radu autor razmatra epistemološki status čuda, odnosno pokušava odgovoriti na pitanje o tome može li se ikada opravdano vjerovati u čudo na temelju svjedočanstva. U prvom redu, odgovor na to pitanje ovisi o tome jesu li čuda uopće moguća ako se definiraju kao narušavanja prirodnih zakona. Nakon definiranja čuda u prvom poglavlju rada, u drugom se poglavlju autor bavi metafizičkom prirodom čudesnih zbivanja, tj. pokušava odgovoriti na pitanje o tome jesu li čuda doista moguća s obzirom na određenost univerzuma prirodnim zakonima. Odbacujući metodološki naturalizam, autor zaključuje da su čuda moguća, te u četvrtom poglavlju, suprotno Humeu, pokazuje da je moguće opravdano vjerovati u čuda budući da opravdanje za testimonijsko vjerovanje ne ovisi samo o suprotstavljenoj dokaznoj građi, već i o pouzdanosti svjedoka. Jednom kada pobijanje koherentnosti svjedočanstava u prilog čudu postane jednako zahtjevno kao i pobijanje iskustva koja svjedoče u prilog zakonima prirode, čuda postaju teorijski prihvatljivo objašnjenje za nadnaravne fenomene.

KLJUČNE RIJEČI: Bog, čudo, dokazna građa, nadnaravna intervencija, narušavanje zakona prirode, opravdanje.

1. Uvod

Događaji koji zbog svoje načelne ili praktične neobjašnjivosti ili pak zbog svoje bizarne koincidencije izazivaju čuđenje u ljudima, pučki se nazivaju čudima. Današnji student humanističkih znanosti u Hrvatskoj koji na dan obrane diplomskog rada primi nenadan poziv od poslodavca s ponudom za posao u njegovoj struci s plaćom od desetak tisuća kuna neto, taj događaj laički i s pravom može nazvati čudom. Isto tako, suprug koji iz ruralnog mjesta u Gorskoj Hrvatskoj uspije dovesti suprugu u trudovima do bolnice udaljene 30 km, iako mu je relativno pouzdan mjerac goriva u automobilu još pri polasku indicirao da ima goriva za samo 10 km vožnje, uspješan dola-

zak u bolnicu istim automobilom može – također s pravom – nazvati čudom. Sretni student iz prvog primjera može kazati da je primljena ponuda za posao čudo zbog koincidencije, tj. vremena u kojem je stigla i činjenice da će malo koji student humanistike u Hrvatskoj ikada naći posao u struci, a kamoli na dan diplome. Nemarni će supruga pak čudom nazvati prispjeh u bolnicu jer je baš na dan poroda njegova djeteta njegov automobil na njemu neobjašnjiv način prevalio dodatnih 20 km bez goriva. Osim što je i u potonjem slučaju riječ o koincidenciji, postoji i čimbenik neobjašnjivosti koji događaj čini još “čudesnijim”.

Ipak, iako će se u puku gore navedeni slučajevi koincidencije i neobjašnjivosti nazvati čudesnima, postoji stanovita tendencija da se događajima takvog značenja, odnosno važnosti, dodatno pripisuje nadnaravni uzrok. Drugim riječima, čini se da događaji male ili naizgled nikakve vjerojatnosti koji se ipak dogode i pritom značajno doprinesu ljudskom blagostanju, kao da nisu učinci prirodnih uzroka u najširem mogućem smislu tog pojma, već da do njih dolazi intervencijom i/ili providnošću nadnaravnog bića, dakle Boga ili bogova, anđela, demona i sl. Stoga, vrlo je uobičajeno da čuda u ovom smislu idu ruku pod ruku s religijskim vjerovanjima. Kao što piše Basinger (2011: 21), čuda su neočekivani događaji s obzirom na prirodni poredak stvari i, generalno gledano, rezultati čuda kao Božjeg djelovanja su poželjni za ljude, točnije za one koji čudo na neki način doživljavaju ili u njemu sudjeluju.

Ipak, čuda nisu samo događaji koji nas očaravaju i koji su pozitivni na gore opisan način. U religijskom smislu, čuda kao izvanredni događaji služe i za dokazivanje istinitosti religijskog nauka i religijskih vjerovanja i ne podrazumijevaju samo visoku razinu nevjerojatnosti ili praktične neobjašnjivosti, već i nadilaženje prirodnih zakona. Primjerice, kada je kršćanin suočen s izazovom da opravda svoje vjerovanje u Isusa Krista kao Boga, za potkrepu svom vjerovanju može kazati da je čudesan događaj Isusova ustajanja iz mrtvih nakon tri dana dokaz da je Isus Bog (Purtill, 1989: 189). U kršćanstvu općenito, nadnaravni događaji akt su Božjeg milosrđa ili njegove objave ljudima kako bi se obratili, s obzirom na to da je opća pretpostavka da jedino Bog može intervenirati u kauzalni lanac svijeta tako da proizvodi učinke koji nadilaze taj kauzalni lanac. Stoga, čuda služe kao verifikacija Božje autentičnosti. Primjerice, Isus čini svoje prvo čudo na svadbi u Kani Galilejskoj pretvarajući vodu u vino čime “objavi svoju slavu te povjerovaše u njega njegovi učenici” (Iv, 2: 11). Osim toga, Novi zavjet vrvi čudesnim ozdravljenjima koje Isus čini kao dobročinstva, poput vraćanja vida rođenom slijepcu ili uklanjanja vrućice Petrovoj punici polaganjem ruku. Ipak, svjedočanstva o čudima nisu rezervirana za povijesne knjige. Danas također postoje svjedočanstva o čudesnim ozdravljenjima poput nestajanja malignog tumora u terminalnoj fazi ili o *doslovnoj* preobrazbi sakramentalnog kruha i vina u biološko tkivo, tj. u krv i mišić za koje se vjeruje da pripadaju Isusu Kristu.

Naravno, s obzirom na to da vjernici koriste čudo kao dokaz za Božju opstojnost, u raspravi o tome postoji li Bog, ateisti osporavaju postojanje čuda ili barem mogućnost da čudo dokazuje Božju opstojnost. Dotična rasprava filozofski je relevantna, a dijeli se na tri domene (Levine 2011: 291):

- 1) metafizičku domenu u kojoj se pokušava odgovoriti na pitanje o tome je li čudo moguće, o čemu uvelike ovisi definicija samog čuda;
- 2) epistemološku domenu u kojoj se pokušava pokazati pod kojim uvjetima epistemički subjekt može opravdano vjerovati u postojanje čuda;
- 3) povijesnu domenu u kojoj se razmatra je li u povijesti ikada itko *de facto* imao opravdanje vjerovati u čudo.

U ovom radu pozabavit ćemo se prvim dvama segmentima rasprave, a trećeg ćemo se samo dotaknuti radi konstruiranja posljednjeg argumenta u radu. Konkretno, razmotrit ćemo je li čudo moguće u metafizičkom smislu, i ako jest, može li ga se iz epistemološke perspektive otpisati u “ropotarnicu praznovjernih ideja”. Pritom, tematizirat ćemo do sada filozofski najprije-porniju točku u epistemološkoj raspravi o čudima, a to je status opravdanog vjerovanja u čuda koje je stečeno svjedočanstvom.

2. Tri uvjeta za definiranje čuda

2.1. *Narušavanje zakona prirode*

Filozofska analiza čuda polazi od pučkih intuicija. Tako je i sv. Toma Akvinski pošao od intuicije da čudo nadilazi prirodni poredak svijeta pišući da se “događaji koje Bog katkada čini mimo običnog poretka što ga je ustanovio u stvarima, obično zovu *čudesas*. Doista, čudimo se nečemu kad vidimo učinak, a ne znamo uzrok” (1994: 463). Naravno, Akvinc podrazumijeva da je Bog uzrokovao čudo, a “dokazano je da [...] njegovu bit nijedan čovjek u stanju ovog zemaljskog života ne može umom shvatiti” (1994: 463). Implikacija toga jest da je čudo izvan dosega ljudskog objašnjenja. Štoviše, čudo je tim veće ili značajnije što je udaljenije od općeg tijeka prirode ili *uobičajenog* načina na koji se stvari u prirodi događaju (Akvinski 1994: 463). Tako prema Akvincu postoje tri razine čudesas. Prva razina je najveća i u nju spadaju događaji koje priroda nikada ne može polučiti. Primjerice, stvaranje energije *ex nihilo*. Druga je razina prema Akvincu ona u kojoj Bog čini ono što i priroda, samo obrnutim poretkom. Primjerice, da čovjek prohoda nakon što je ostao hrom, ili da slijepac progleda nakon što je trajno oslijepio. Treća i najniža razina je ona u kojoj Bog čini ono što se može dogoditi i prirodnim putem. Na primjer, kada Bog liječi vrućicu koja je izlječiva i prirodnim putem (Akvinski 1994: 463, 465).

Posljednja Akvinčeva kategorija je kontroverzna s obzirom na to da, kao što i Akvinac sam priznaje, ljudi po definiciji ne mogu dokučiti uzrok čudesnih događaja jer isti nadilazi opći red ustanovljen u stvarima. Zgodan primjer koji ocrtava kontroverzu daje Holland (1989: 53–54) kada nas poziva da zamislimo dijete koje se igra u blizini željeznice. U jednom trenutku, kotačić njegove igračke (kamiončića) zaglavi se u tračnicama. Dok mališan koncentrirano pokušava osloboditi svoju igračku, ne primjećuje vlak koji se približava. Vlakovođa zbog nagiba tračnica ne može vidjeti dijete na pruži.¹ Majka koja traga za djetetom uočava dječaka na tračnicama i vlak koji se približava. Majka zove dijete, međutim ono se ne odaziva jer je udubljeno u oslobađanje igračke. U konačnici, vlak se zaustavlja nekoliko koraka od dječaka. Holland tvrdi da majka s pravom ovaj događaj može smatrati čudom. No, pravi razlog zaustavljanja vlaka na vrijeme jest činjenica da se vlakovođa onesvijestio zbog visokog tlaka uzrokovanog obilnim ručkom i prethodnom svađom s kolegom s posla. Majka nakon izvjesnog vremena doznaje da zaustavljanje vlaka ima sasvim prirodne uzroke. Treba li ona nakon te spoznaje preferirati prirodno objašnjenje nad onim koje uključuje nadnaravnu intervenciju? Na prvi pogled čini se da takva koincidencija – zaustavljanje vlaka zbog vrlo neuobičajenog uzroka baš u trenutku kada se dijete nalazi na tračnicama – mora u sebi sadržavati neku nadnaravnu providnost jer je krajnje nevjerojatna i začuđujuća. No, iz perspektive korištenja ovakve koincidencije za potrebe dokazivanja Božje opstojnosti, čini se da bi takvo što bilo epistemički neodgovorno. Naime, čak i da je sam Bog intervenirao i na neki način utjecao na odabir ručka i raspoloženje djelatnikâ u vlaku, mi *ceteris paribus* nismo u stanju razlučiti je li pravi uzrok zaustavljanja vlaka božanska intervencija ili neki nama skriven, no sasvim prirodan uzrok poput nesvjestice zbog visokog tlaka uzrokovanog obilnim ručkom i/ili svađom s kolegom s posla. Budući da postoji prirodno objašnjenje događaja, iz epistemološke perspektive dužni smo odabrati to objašnjenje umjesto nadnaravnog. Stoga, budući da u filozofiji religije čuda trebaju služiti kao dokaz za Božju opstojnost, nijedan se navodni slučaj čuda koji je načelno objašnjiv naravnim uzrocima ne može tretirati kao čudo isključivo na temelju šokantne koincidencije. Upravo zato je Akvinčeva posljednja kategorija kontroverzna, a sada bismo mogli bismo reći i neplauzibilna.

S druge strane, čini se da ni razgraničenje prvih dviju kategorija nije pojmovno sasvim jasno. Teško je uočiti razlike između kriterija koji čine prve dvije kategorije koje Akvinac postulira jer u obje kategorije Bog intervenira u

¹ Holland u izvornom opisu primjera piše da zbog krivine na tračnicama vlakovođa nije u stanju zaustaviti vlak, a u konačnici on ga ipak zaustavlja zbog nesvjestice, što je proturječno. Stoga, mislim da je bolja konstrukcija situacije za potrebe ove rasprave ako kažemo da vlakovođa zbog krivine ne može znati da je dijete na tračnicama.

prirodu time što čini ono što se prirodnim putem ne može dogoditi. I stvaranje energije *ex nihilo* i hod hromog čovjeka u načelu se protive prirodnim zakonima. Jedina je razlika u razini neobičnosti. U konačnici i sam Akvinac to priznaje kada kaže : “[D]a živo biće [...] hoda pošto je postalo kljasto – to priroda ne može učiniti, no Bog kadšto to čudom učini. *I među tim se čudesima uočava stupnjevitost ukoliko se događaj više ili manje udaljuje od sposobnosti prirode*” (1994: 463, kurziv dodan). Čini se da Akvinac gradira prirodni tijek događaja, odnosno da stvari mogu u većoj ili manjoj mjeri imati prirodne uzroke, a to se čini pogrešnim. Naime, događaj je ili uzrokovan prirodnim uzrocima ili nije. S druge strane, nama prirodni uzroci mogu biti manje ili više poznati, pa onda određeni događaj možemo nazvati “čudsnijim” od drugoga budući da nas više začuđuje, što bi možda i mogao biti slučaj sa stvaranjem energije *ex nihilo* u odnosu na hod hromog čovjeka.

Ako se vratimo trećoj kategoriji čuda prema Akvincu, možemo zaključiti da se čudesnost tih čuda svodi na koincidenciju, što, kao što smo kazali, nije dovoljno da bismo neki događaj prozvali čudom budući da je isti objašnjiv prirodnim uzrocima. Ne samo da smo epistemički pozvani preferirati prirodno objašnjenje događaja, već je teško vidjeti kako bi Bog mogao učiniti nešto u prirodi (to što zovemo čudom) ako isti događaj ima potpuno prirodne uzroke. Čini se da nije moguće istovremeno kazati da je Bog intervenirao kako bi se dogodilo X i da je X u potpunosti uzrokovan prirodnim uzrocima. Svaka Božja intervencija u prirodni kauzalni lanac zahtijeva nadnaravnu intervenciju, a posljedično i pripadajuće objašnjenje. Stoga, kako se čini, čuda moraju biti događaji koji krše prirodni tijek zbivanja, odnosno prirodne uzroke i posljedice ili prirodne zakone. Takvu formulaciju definicije čuda zapravo dugujemo Humeu koji u klasičnom djelu analitičke filozofije *Istraživanje o ljudskom razumu* u poglavlju “O čudima” piše:

Čudo je narušavanje prirodnih zakona [...] Čudom se ne smatra ništa što se god zbiva u uobičajenom toku prirode. Nije čudo da čovjek koji se čini da je dobra zdravlja naglo umre; jer već se često primijetilo da do takvih smrtnih slučajeva dolazi, iako su oni manje obični od ostalih. No čudo bi bilo da mrtvac oživi, jer to se nije nikad zapazilo ni u koje vrijeme na zemlji. (1882/1989: 160)

O pozadini Humeove definicije i kriterija za određivanje zakona prirode nešto ćemo više kazati u idućem poglavlju, no za sada je dovoljno zapaziti da Hume čudom drži samo ono što krši zakone prirode. Pritom sama neuobičajenost događaja nije dovoljna da bi se ono proglasilo čudom, što uključuje i događaje začuđujuće podudarnosti. Dodatno, i vrlo važno, valja primijetiti da Hume iz definicije čuda uklanja Boga. Ako bismo uopće željeli koristiti čudo kao dokaz za Božju opstojnost, nužno je ukloniti pojam Boga kao činitelja iz definicije radi izbjegavanja cirkularnosti. Stoga, za sada uzmimo kao prvi nužan uvijet za definiranje čuda to da ono mora biti događaj koji krši prirodne zakone.

2.2. Događaj od religijske važnosti

Za većinu vjernika čuda su nužno događaji koji ispunjavaju divljenjem i *upućuju na Boga* (Basinger 2011: 31). Drugim riječima, čuda su događaji od religijskog značenja za koje vjerujemo da omogućuju spoznaju Boga, tj. *pretpostavljamo* da iza njih stoji Bog kao uzrok, i to zbog okolnosti u kojima se ona zbivaju. Swinburne (1989a: 6) piše da kada bi “Bog intervenirao u prirodni poredak samo kako bi promijenio mjesto na koje će neko perce sletjeti bez nekog dubljeg razloga [...], takav događaj ne bismo prozvali čudom”. Događaji koji potpadaju pod kategoriju religijske važnosti služe kao verifikacija religijskog učenja ili pridonose ispunjenju istoga. Primjerice, čudesno ozdravljenje pridonosi ispunjenju cilja kršćanstva, a to je svijet lišen zla i patnje. S druge strane, ispunjenja proročanstava biblijskih proroka kao čudesni događaji verificiraju religijsku doktrinu (Swinburne 1989a: 6–7). Dakle, čudo mora biti događaj koji narušava zakon prirode na religijski relevantan način, koji po svojoj prirodi u *stanovitoj mjeri* upućuje na Boga. Relacija “upućivati na” u kontekstu ovog rada i u epistemičkom smislu nije ekvivalentna konkluzivnoj informaciji koja dokazuje postojanje Boga. Štovište, događaj od religijske važnosti koji krši prirodne zakone ne treba shvatiti kao pouzdanu indikaciju za Božje postojanje, u smislu da ako se S-ovo istinito vjerovanje da Bog postoji zasniva na dokaznoj građi da se dogodio događaj koji krši prirodne zakone i religijski je važan, onda S zna da Bog postoji. Relaciju “upućivanja na” Boga u kontekstu definiranja čuda valja shvatiti kao relaciju koja daje naslutiti ili nam neodoljivo sugerira da je događaj koji krši prirodne zakone po svojoj strukturi uzrokovan nadnaravnim uzrokom. Definiranjem čuda kao događaja koji upućuju na Boga izbjegava se cirkularnost pri pokušaju dokazivanja Božje opstojnosti koju izaziva Akvinčeva definicija jer ona pretpostavlja ono što tek treba dokazati – naime, da čudesa jesu djelo Božje. Nadalje, Swinburne (1989a: 7) piše da izvanredni događaji kojima nedostaje religijska važnost prije potpadaju pod magiju ili psihičke fenomene nego pod čuda. Ako za vrijeme nedjeljnog ručka stolac ničim izazvan pod normalnim prirodnim uvjetima poleti u zrak na visinu od jednog metra, u tom stanju ostane levitirati deset sekundi i potom se vrati na mjesto, prema Swinburneu takav događaj ne bismo mogli protumačiti kao čudo, budući da mu nedostaje religijski kontekst. Posljedično, dotični događaj ne možemo koristiti ni kao dokaz za Božju opstojnost. Isto bismo mogli kazati za slučaj telekineze. Predmet je rasprave jesu li događaji poput telekineze ili magije uopće mogući, a ako jesu, što dokazuju, no ta rasprava nadilazi okvire ovoga rada.

Konačno, posudit ćemo Swinburneovu definiciju pojma “Bog” (1989a: 5) koja podrazumijeva neutjelovljenog/nematerijalnog racionalnog činitelja koji ima vjerovanja i djeluje intencionalno, te posjeduje golemu moć. Za potrebe ovog rada, možemo postulirati da je Bog nematerijalna osoba čije moći

nadilaze bilo kakve prirodno dane sposobnosti, a koja je po naravi dobra i beskonačno mudra. Takav Bog može biti i centalana figura kršćanstva, ali i drugih religija. U idućem poglavlju posvetit ćemo se metafizičkom okviru čudesnih događaja i pokušati odgovoriti na pitanje jesu li čuda moguća. Pritom ćemo, uzevši u obzir tri gore navedena kriterija, čudom smatrati svaki događaj koji *narušava zakone prirode, upućuje na Boga i od religijske je važnosti*.

3. Metafizika čuda

3.1. Hume i njegov prividni *petitio principii*

Ako čudo definiramo kao događaj koji, između ostalog, krši prirodne zakone, na prvi pogled se upitnim čini bilo kakav dokaz koji bi trebao pokazati da se čuda zaista događaju jer, kakvi bi to zakoni prirode bili kada bi se mogli narušiti? Smatram da je ova linija argumentacije prisutna kod nekih interpretatora Humeova argumenta koji kaže: “Čudo je narušavanje prirodnih zakona; a kako je te zakone ustanovilo čvrsto i nepromjenjivo iskustvo, dokaz protiv čuda je po samoj naravi činjenice tako potpun kako se god neki argument iz iskustva može zamisliti” (1882/1989: 160). Rekonstruirajmo taj argument:

- I. Prirodne zakone ustanovilo je apsolutno homogeno iskustvo.
- II. Čudo je događaj koji narušava prirodne zakone.
- III. Dakle, čudo je događaj koji svjedoči protiv apsolutno homogenog iskustva.

Taj argument Hume iznosi unutar epistemičke rasprave o opravdanosti vjerovanja u čudesne događaje na temelju svjedočanstva koji su definirani na gore navedeni način. Međutim, čini se da filozofi ponekad u metafizičkom čitanju Humeove definicije termin “zakon prirode” podižu na razinu nomičke nužnosti iz koje slijedi da su prirodni zakoni *a priori*, zbog samog značenja pojma “zakon”, nenarušivi. Primjerice, McKinnon prvu premisu argumenta, koja tvrdi da se prirodni zakoni ustanovljuju na temelju prethodnog iskustva, podiže na razinu prirodne nužnosti u sljedećim recima: “[Prirodni zakoni] jednostavno su vrlo generalizirani skraćeni opisi o tome kako se stvari doista odvijaju [...]. Stoga ne može doći do narušavanja prirodnih zakona. [...]. Ili, kako je ovdje definirano, čudo je proturječan pojam” (1989: 49). U odgovoru na tu argumentacijsku nit, Purtill piše da “kao argument protiv tvrdnje da se čuda događaju, imamo tvrdnju da postoji uniformno iskustvo protiv čuda – drugim riječima, neosnovanu tvrdnju da se čuda ne događaju” (1989: 191). Iako pokušava osporiti cirkularno čitanje Humeovog argumenta, Purtill ga također pogrešno čita – barem u dijelu koji se tiče tvrdnje da se čuda nikada ne događaju jer su prirodni zakoni ustanovljeni na temelju homogenog iskustva. Doista, Purtill (1989: 191) u nastavku teksta u nekoliko navrata navodi da

je takva Humeova definicija “čisti *petitio principii*”. Čini se da interpretatori u ovom slučaju čine pogrešku time što zamjenjuju teze: Humeovu tvrdnju da je zakon prirode ustanovljen na potpuno jednoličnom *dosadašnjem* iskustvu (što zakonu i daje legitimitet) tumače kao isključenje mogućnosti pojave događaja koji bi proturječio dosadašnjem iskustvu, a koji pripada *budućnosti*. Drugim riječima, čini se da neki autori nedovoljno velikodušno interpretiraju Humea jer tumače njegovu tezu o jednolikom iskustvu u pogledu nekog prirodnog zakona kao opću metafizičku tvrdnju koja glasi: Iz iskustva znamo da se odstupanja od prirodnih zakona ne događaju. Ipak, Hume to ne tvrdi. Sve što on piše jest da je *dosadašnje* ljudsko iskustvo u pogledu prirodnih zakona homogeno. Pitanje je je li Hume u pravu kada tvrdi da je prošlo iskustvo na temelju kojeg u t_1 definiramo zakone prirode doista beziznimno jednolično. To pitanje više je činjenično nego filozofsko i stoga nadilazi okvire ovoga rada. Međutim, ono što možemo ustvrditi jest da je sve što Hume želi kazati da pri procjeni vjerodostojnosti svjedočanstva o navodnom čudu u obzir moramo uzeti suprotnu dokaznu građu, a to su zakoni prirode, te na temelju odvagivanja suprotstavljene dokazne građe zaključiti koja je dokazna građa uvjerljivija i usvojiti svjedočanstvo kao istinito ili neistinito. Tom pitanju vratit ćemo se u narednom poglavlju, a to da su neki filozofi potpuno promašili pri interpretaciji Humea, primijetio je primjerice i Mackie (1989: 86) pišući da je “Humeov slučaj protiv čuda epistemološki argument: on ne pokušava pokazati da se čuda nikada ne događaju ili da se nikada ne bi mogla dogoditi, već samo da nikada nemamo dobar razlog vjerovati da su se dogodila”.

Možemo zaključiti da razlog neopravdanosti uzdizanja zakona prirode na razinu nužnosti zapravo leži u starom problemu induktivnog dokaza, tj. u činjenici da induktivni dokaz nikada nije konkluzivan. Zanimljivo je to, piše O’Hear (2007: 30–31), što argument za “neizvjesnost” induktivnog dokaza potječe upravo od Humea koji je ukazao na logičku istinu da dokazna građa za x prikupljena od t_0 do t_n ne povlači za sobom to da će x vrijediti i u t_{n+1} . Shodno tome, istinitost zakona prirode ne potpada pod kategoriju logičkih istina, kako je neki filozofi prikazuju.

3.2. Čudo kao nadnaravna intervencija

Iako nam ništa ne jamči da, logički gledano, sutra neki zakoni prirode prestanu vrijediti, ide li ta činjenica u prilog tezi da su čuda moguća? Drugim riječima, to što ne znamo i ne možemo znati jesu li dosadašnje pravilnosti opažene u prirodi posljedica njezine trajne i nepromjenjive naravi, na koji način to ide u prilog tvrdnji o postojanju čuda?

Prije nego pokušamo dati odgovor na to pitanje, potrebno je upozoriti na jedan od mogućih prigovora gornjoj liniji argumentacije. Naime, ako zakone prirode ne tumačimo kao da doista jesu zakoni, zašto bismo onda uopće

baratali pojmom “prirodnog zakona”? Ako zakon gravitacije samo dobro opisuje ono što se dogodilo, ali ne i ono što će se dogoditi, koji je onda smisao postuliranja zakona? Naravno, zakone postuliramo na način da opisuju i buduće događaje, tj. da nam govore o onome što je moguće, a što nije moguće očekivati u budućnosti (Holland 1989: 59–60). Na sličan način i Swinburne piše da neka znanstvena formula koja je kompatibilna s našim opažanjima i koju svako naše novo opažanje potvrđuje, s pravom može biti nazvana prirodnim zakonom (1989b: 77). Kao odgovor na ovaj prigovor, može se kazati da problem induktivnog dokaza uopće nema snagu oboriti istinitost zakona prirode, pa tako ni čitavih znanstvenih teorija. Dokle god znanstvena teorija, s nekom formulacijom prirodnih zakona, dobro opisuje i predviđa prirodne pojave, ona se može smatrati istinitom. Jedino što problem induktivnog dokaza pokazuje jest da ne postoji nikakva logička veza između onoga što danas jest i onoga što će sutra biti. Jedino što postoji je opažajna dokazna građa na temelju koje formiramo vjerovanja o budućnosti.

Sada se možemo vratiti prethodno postavljenom pitanju o tome na koji način problem indukcije koristi tezi da su čuda moguća. *Čini se da je jedina korist u tome što ne postoji nikakvo logičko ograničenje pretpostvci da bi sutra moglo doći do narušavanja prirodnih zakona.* Naime, možemo zamisliti da do trenutka t_n vrijedi zakon prirode L, a u trenutku t_{n+1} zakon prirode L više ne vrijedi. Doduše, u tom slučaju, u t_{n+1} više ni čudo koje krši L ne bi bilo moguće naprosto zato jer je L nužan uvjet da bi čudo uopće moglo postojati. Drugim riječima, svoju mogućnost postojanja čuda duguju upravo zakonima prirode, stoga je za pojavu čuda nužno da je svemir uređen i da funkcionira prema točno određenim zakonima. Međutim, to što su zakoni prirode objašnjavački i predviđalački korisni i što postoje, ne znači da ih valja tretirati kao metafizički nužne istine. Upravo je to pretpostavka koju siječe oštrica problema induktivnog dokaza. Na tom tragu Larmer piše:

U slučaju teorija regularnosti i teorija nomičke nužnosti, teorije kauzalnih dispozicija impliciraju da ne postoji događaj koji bi mogao narušiti prirodni zakon, budući da se prirodne zakone tretira kao da izražavaju metafizički nužne istine. Tako postaje jasnim da definiranje čuda kao kršenja zakona prirode obvezuje na tvrdnju da su čuda nemoguća. (2011: 37)

Larmer (2011: 42–43) u nastavku istog teksta piše kako je glavni krimen zastupnika metodološkog naturalizma – metode koja u načelu zabranjuje pretpostavku natprirodne intervencije – što metafizičku nužnost kauzalne zatvorenosti svemira ne koriste kao metodološki provizoran ili privremen alat, već kao *eksplanatorno načelo*. Drugim riječima, narušavanje zakona prirode za metodološke naturaliste *a priori* je isključeno, a time i mogućnost postojanja čuda jer je svemir nužno zatvoren i nikakvo uplitanje u prirodni kauzalni lanac metafizički nije moguće. Međutim, kao što problem indukcije pokazuje,

zakoni prirode formulirani su na temelju opažanja i ništa ne jamči njihovu metafizičku istinitost, što pak znači da čudo ne možemo isključiti *a priori* i da metodološki naturalizam možemo odbaciti. To ne podrazumijeva da su zakoni prirode nestabilni ili da ne uzrokuju učinke nomičkom nužnošću ili da su pak podložni promjenama. Sve što tvrdimo jest da ne možemo *a priori* isključiti nadnaravnu intervenciju iz gore navedenih razloga, pa prema tome možemo pitanje kauzalne zatvorenosti/otvorenosti svijeta ostaviti otvorenim.

Kako stvari za sada stoje, da bi se čudo dogodilo nužno je da su uzroci i učinci u prirodi strogo uređeni, tj. da se odvijaju prema stanovitom redu koji opisujemo formulama – zakonima prirode prema kojima svemir *kao da doista jest* kauzalno zatvoren. Međutim, kako je onda moguće da dođe do kršenja istih? Da bi to objasnio, Holland (1989: 66) uvodi pojam *konceptualne nemogućnosti* prema kojem E kao empirijski potvrđen događaj krši zakon prirode L kao koncept kojim objašnjavamo i predviđamo prirodne događaje. Drukčije rečeno, čudo je protuprimjer samoj jezgri znanstvenih teorija i objašnjenja – ono je prema osnovnim postulatima znanosti nomički nemoguće. No ta teorijska nemogućnost ne osigurava prirodne zakone od mogućnosti njihova kršenja. Kao što Holland u nastavku teksta i sam ističe, konceptualna nemogućnost ne podrazumijeva kontradiktornost, u smislu “okruglog kvadrata”. Sličan manevar poduzima i Swinburne (1989a: 79) tvrdeći da ako:

- I. događaj E krši predviđanje potpuno preciznog zakona prirode L,
- II. i događa se ponovno kršenje E_n zakona prirode L koje se ne ponavlja u identičnim ili maksimalno sličnim uvjetima pod kojima se dogodio E,
- III. i L ostaje (izuzev događaja E) jednako objašnjavački i predviđački pouzdan,

onda ili možemo kazati da je E falsificirao L ili da je L prirodni zakon koji ima jednu izvanrednu i neponovljivu iznimku. Odbacivanje zakona L bilo bi krajnje nerazložno, budući da on i dalje radi svoj posao – objašnjava i predviđa prirodne pojave – (za potrebe argumenta) maksimalno pouzdano. Kako se onda E mogao dogoditi pod pretpostavkom regularnosti zakona prirode? Čini se da je jedini moguć odgovor nadnaravna intervencija – bilo direktnim uplitanjem nečega izvan svemira ili unosenjem nadnaravne sile u sustav prirode na određeno vrijeme, kao što je to, na primjer, slučaj Božjeg utjelovljenja. Mackie sažima ovaj zaključak na zgodan način:

Jednako tako, pojam intervencije nije opskuran. Čak i što se prirodnog svijeta tiče, jasno razumijemo kako na određeno vrijeme može postojati zatvoren sustav u kojem se sve odvija prema faktorima unutar tog sustava i u skladu sa zakonima djelovanja istog. No kako se onda nešto izvan sustava može uplesti u njega, uzrokujući promjene koje ne bi nastale da je sustav ostao netaknut,

na način da nakon ovog uplitanja sustav nastavlja funkcionirati na drugačiji način nego što bi to bio slučaj da je ostao zatvoren? Sve što moramo napraviti jest tretirati svijet kao da je većinu vremena zatvoreni sustav; možemo zamisliti nadnaravnu intervenciju kao nešto što se upliće u sustav izvan samog svijeta kao cjeline. (1989: 88)

Dakle, što se metafizičkog okvira čudesa tiče, možemo zaključiti da se događaji u svijetu odvijaju prema nomičkoj nužnosti opisanoj prirodnim zakonima. Međutim, jedinstven i neponovljiv empirijski potvrđen događaj E koji je u odnosu na maksimalno pouzdan i važeći zakon prirode L nemoguć, *mogao bi se dogoditi* – on je metafizički moguć. Kao što smo gore u tekstu argumentirali, takav nomički nemoguć događaj, očuvamo li pretpostavku relativne kauzalne zatvorenosti svijeta i regularnosti istoga, može biti jedino rezultat nadnaravne intervencije. To, naravno, *a priori* ne implicira da se čuda doista događaju i da postoje nadnaravne intervencije. Sve što je gornjim argumentom pokazano jest da se takvo što ne može isključiti neovisno o iskustvu te da *ako* bi se E dogodio, onda bi ukazivao na nadnaravno u smislu intervencije koja vrši upliv u sustav izvan samog sustava. Je li iz epistemološke perspektive ikada razložno prihvatiti dokaznu građu za čuda i može li takva dokazna građa, pod pretpostavkom njezine pouzdanosti, poslužiti kao dokaz za Božju opstojnost, razmotrit ćemo u sljedećem poglavlju.

4. Dokaz za čudo

4.1. Humeov očiti *petitio*

Jednom kada čudo definiramo kao nužno nadnaravni fenomen, mogli bismo argumentirati da čuda ne postoje jer jednostavno ne vjerujemo u nadnaravno. Štoviše, čak i da se čuda događaju, bismo li ikada mogli opravdano vjerovati u njih? U prethodnom poglavlju pokazali smo da postojanje čuda ne možemo isključiti *a priori*. Također, kao što smo kazali,² ukoliko bi se u prirodi javio događaj koji proturječi svemu za što znamo da je u skladu s prirodnim kauzalnim lancem, i to na jedinstven i izniman način od religijskog značaja koji upućuje na Boga kakvog poznajemo (primjerice u kršćanstvu), utoliko je sve što moramo učiniti kako bismo opravdali vjerovanje u čuda pružiti adekvatnu dokaznu građu da se takvo što dogodilo u povijesti ili se upravo događa.

Od pet izvora vjerovanja – zamjećivanja, pamćenja, introspekcije, intuicije i svjedočanstva (Čuljak 2003: 12) – u kontekstu epistemološke rasprave o čudima, najviše se raspravlja o stjecanju opravdanja za testimonijsko vjerovanje da se neki čudesan događaj E dogodio. Naravno, začetnik i ove grane

² Vidi potpoglavlje 2.2.

rasprave o čudima je Hume. Zapravo, kao što smo istaknuli u prethodnom poglavlju, kada Hume raspravlja o čudima, glavni je cilj njegovih argumenata pokazati da je iracionalno vjerovati da se čuda događaju jer nikada ne možemo imati adekvatno opravdanje da se čudo doista dogodilo.

Polazišna pretpostavka Humeova argumenta jest da su vjerovanja o čudima uvijek testimonijska, odnosno da su generirana svjedočanstvima. Razmotrimo Humeov argument pod tom pretpostavkom. Za početak, Hume piše da “mudar čovjek usklađuje svoje vjerovanje s evidencijom” (1882/1988: 156). Prema tome, Hume kategorizira evidenciju za svjedočanstva u: a) kategoriju dokaza i b) kategoriju vjerojatnosti (1882/1988: 158). Neko svjedočanstvo ima snagu dokaza ako je evidencija koja mu govori u prilog maksimalno homogena, odnosno ako je iskustvo vjerovatelja koji procjenjuje dotično svjedočanstvo potpuno jednoliko i slaže se sa sadržajem svjedočanstva. Primjerice, ako danas pročitamo u novinama da je jučer na zagrebačkoj špici viđen pokojni Ivo Robić, prema Humeu imamo maksimalan razlog ne vjerovati u to svjedočanstvo i pretpostaviti da je riječ o kakvoj šali ili prenesenom značenju jer, prema našem iskustvu, mrtvi ne mogu oživjeti.

S druge strane, ako je iskustvo vjerovatelja u pogledu stvari x o kojoj se svjedoči heterogeno, tada se snaga tog svjedočanstva procjenjuje prema vjerojatnosti za x u odnosu na vjerovateljevo iskustvo. Drugim riječima, ako prema iskustvu znamo da pekara na Borongaju jednom u sto slučajeva rasproda pšenični kruh prije deset sati ujutro, tada nećije svjedočanstvo da jutros nije bilo pšeničnog kruha u osam sati u borongajskoj pekari ima relativno nisku vjerojatnost – tek 1%, i prema tome je vrlo razložno sumnjati u njegovu istinitost.

Razmotrimo sada ponovno Humeov argument o neopravdanosti vjerovanja u čuda koji smo izložili u 3.1.:

- I. Čudo je kršenje prirodnih zakona.
- II. Zakone prirode ustanovilo je čvrsto i nepromjenjivo iskustvo.
- III. Dakle, dokaz protiv čuda po samoj je naravi te činjenice potpun, kakav se god argument iz iskustva može zamisliti.

Smatram da ovaj argument pati od cirkularnosti koju je moguće uočiti ako se “raspakiraju” idući retci. Hume u nastavku navodi: “Zašto je više nego vjerojatno da svi ljudi moraju umrijeti, da olovo samo od sebe ne može visjeti u zraku, da vatra guta drvo, a da nju gasi voda, ako ne zato što se ti događaji slažu s prirodnim zakonima, i što je potrebno kršenje tih zakona ili, drugim riječima, čudo, da bi se oni spriječili” (1882/1988: 160). Ako je homogeno iskustvo ono koje je ustanovilo zakone prirode, onda u gore citiranoj rečenici možemo izvršiti sljedeću inverziju: (...) ako ne zato što se ti događaji slažu s jednolikim iskustvom, i što je potreban protuprimjer jednolikom iskustvu ili,

drugim riječima, događaj koji bi spriječio gomilanje jednolikog iskustva. Ako prihvatimo takvo tumačenje, čini se da Hume argumentira da je nemoguće vjerovati da je netko danas u podne uskrsnuo jer nikome do današnjeg podneva to još nije uspjelo. Na taj način Hume isključuje svjedočanstvo o čudu (u ovom slučaju o besmrtnosti) snagom dokaza – potpunim jednolikim iskustvom koje svjedoči suprotno svjedočanstvu o tom čudu. Međutim, Humeova pogreška jest što pretpostavlja da su zakoni prirode ustanovljeni čvrstim i nepromjenjivim iskustvom – *to je nešto što tek treba dokazati*. Doista, zakoni prirode drugačije ni ne mogu biti utvrđeni – oni opisuju kako se stvari u prirodi načelno odvijaju. Međutim, to ne znači da se čuda ne događaju i da evidenciju za čuda ne možemo uzeti u obzir pri procjeni svjedočanstava za čuda. Kakva je evidencija za čuda i kako ju treba procjenjivati, time ćemo se baviti u nastavku članka. Ono što je sada važno uočiti jest da Hume čini pogrešku kada tvrdi da je uvijek iracionalno vjerovati u čuda jer su ona nepotkrjepiva, tj. jer ne postoji evidencija koja ide u prilog testimonijским vjerovanjima o čudima jer je upravo to ono što on pokušava dokazati. Ova cirkularnost dolazi do izražaja u nastavku teksta gdje Hume piše “da nikakvo svjedočanstvo nije dovoljno da bi se ustanovilo neko čudo, osim ako bi svjedočanstvo bilo takve vrste da bi njegova neistinitost morala biti čudesnija od činjenice koja se nastoji ustanoviti” (1882/1988: 161). Drugim riječima, da bi se ustanovilo čudo, potrebno je da svjedočanstvo po evidencijskoj snazi bude jednako zakonima prirode, a to znači da čudo više ne bi bilo čudo. Dakle, Hume *a priori* isključuje dokaznu građu za čuda. Međutim, uočavanje ove pogreške ne otupljuje oštricu Humeovog argumenta u potpunosti jer čak i ako dopustimo da evidencija za čuda može biti ustanovljena, pri procjeni dostupnog svjedočanstva o čudu se čini da Humeova metoda ostaje prilično uvjerljiva – usporedba vjerojatnosti na temelju evidencije.

4.2. Vjerojatnosti, svjedočanstva i omjeri

Zamislimo da trebamo procijeniti vjerojatnost da se dogodilo nešto čudesno poput trenutnog i trajnog ozdravljenja od medicinski dijagnosticirane neizlječive bolesti u terminalnoj fazi (relativno poznat tip čuda u kršćanskoj tradiciji). Neizlječive se bolesti tako nazivaju jer klinička praksa ne poznaje slučajeve njihova izlječenja. Stoga, prema Humeu, bilo koje svjedočanstvo o čudesnom ozdravljenju trebamo odbaciti kao neistinito jer je evidencijski omjer $m:n$ uvijek na strani kliničke prakse, gdje je “ n ” zasigurno ogroman uzorak budući da stoji iza kliničke taksonomije neizlječivih bolesti koje se tako nazivaju zahvaljujući jednolikom iskustvu o njihovoj neizlječivosti, a “ m ” je jedinstven slučaj navodnog izlječenja neizlječivog. Štoviše, Humeovim definicijama a) i b) iz potpoglavlja 4.1. evidencija kliničke prakse generira *snagu dokaza* jer je iskustvo kliničke prakse jednoliko spram svjedočanstva o

čudesnom izlječenju. Promotrimo sada detaljnije metodu “vaganja” suprotnih svjedočanstava.

Na prvi pogled, ovakva jednostavna matematička igra vjerojatnostima čini se sasvim dostatnom za razložno procjenjivanje testimonijskih vjerovanja. Međutim, već i površna filozofska analiza pokazuje da jednostavna kvantifikacija snage svjedočanstava vođena principom vjerojatnosti ne polučuje uvijek opravdanje za testimonijska vjerovanja. Naime, prema Humeu, čini se da smo dužni epistemičku prednost uvijek dati onom događaju koji se – sukladno našem iskustvu, koje je temelj znanja – čini vjerojatnijim. Međutim, to bi značilo da nikada ne smijemo vjerovati u događaje koje procjenjujemo manje vjerojatnima, a to se pak čini duboko pogrešnim. Jer to što se neki događaji pojavljuju rjeđe od drugih, ne znači da ne možemo nikada racionalno povjerovati u njih na temelju svjedočanstava. Ovog problema bio je svjestan i sam Hume u odlomku koji govori o evidencijskoj snazi vjerojatnosti:

Gdje to iskustvo nije potpuno jednoliko ni na kojoj strani, njega u našim sudovima prati neizbježno proturječje, isto tako i jednako suprotstavljanje i međusobno poništavanje argumenata kao i u svakoj drugoj vrsti evidencije. Često smo u nedoumici o izvještajima drugih. Važemo suprotne okolnosti koje uzrokuju sumnju i neizvjesnost i kad otkrivamo da jedna strana prevladava, priklanjamo se njoj; ali i dalje sa sigurnošću smanjenom u razmjeru prema snazi protivne strane. Ta suprotnost u ovom slučaju može potjecati od više različitih uzroka, od suprotnosti svjedočanstva, od karaktera ili broja svjedoka, od načina kojim oni daju svoje svjedočanstvo ili od svih tih okolnosti zajedno. (1882/1988: 158)

Dakle, kao što i Hume primjećuje, kada je riječ o vaganju međusobno proturječnih svjedočanstava, sama vjerojatnost događaja o kojima se svjedoči *prestaje biti jedini čimbenik u generiranju opravdanja, već u računicu ulaze i okolnosti u kojima su se događaji dogodili*. Glavni dodatni čimbenik za procjenu istinitosti svjedočanstva postaje karakter ili narav svjedoka čija se vjerodostojnost također može, barem načelno, izraziti u terminima vjerojatnosti. Ilustrirajmo to prilagođenim primjerom koji izvorno nudi Mavrodes (2005: 315). Zamislimo da pratimo Hrvatsku Lutriju i da se sutra treba održati izvlačenje brojevni kombinacija. Vjerojatnost da će biti izvučena sedmica, najveći mogući dobitak, je 1:15 380 937. Prekosutra ujutro, ispijajući kavu, u Večernjem listu pročitatmo da je izvučen dobitnik – Ivan Horvat iz Osijeka pogodio je sedmicu i osvojio 17 milijuna kuna. S obzirom na to da su vjerojatnosti izvlačenja sedmice na lotu ekstremno male – 1: 15 380 937 – čini se da bismo prema Humeovoj analizi evidencije trebali odbaciti svjedočanstvo o izvlačenju dobitnika ili, drugim riječima, svjedočanstvo iz članka u Večernjem listu odbaciti kao neistinito. Međutim, iz epistemičke perspektive, ovo se čini vrlo nerazložnim s obzirom na to da znamo (ili barem u načelu možemo znati) da od 10 objavljenih informacija u Večernjem listu, osam njih je istinito, a dvije

neistinite. S obzirom na to da je Večernji list vjerodostojan izvor u 80 posto slučajeva, čini se da imamo dobre razloge vjerovati da je Ivan doista “pogodio sedmicu na lotu”. Mavrodes ovaj fenomen naziva “Iznenadenje lutrije” (eng. *Lottery Surprise*). Ono što bi njegov primjer trebao pokazati jest da “ne postoji ništa nevjerovatno ili čak neobično u tome da jedno jedino svjedočanstvo ima moć preokrenuti ogromnu početnu nevjerovatnost” (Mavrodes 2005: 317). Drugim riječima, kada procjenjujemo svjedočanstvo, vjerodostojnost svjedoka procjenjuje se neovisno o vjerojatnosti samog događaja o kojem se svjedoči i ne postoji jasna metoda koja propisuje čemu bismo trebali dati prednost – početnoj nevjerovatnosti samog događaja o kojem se svjedoči ili vjerodostojnosti svjedoka. Čini se da je odgovor ipak negdje u sredini.

Međutim, netko bi na tragu Humea mogao tvrditi da čudo uopće nema početnu vjerojatnost jer je dokazna građa protiv svjedočanstva o čudu potpuna. Humeovski rečeno, dokazna građa protiv čuda *ima snagu dokaza*, a to znači da je ona 100 posto vjerovatna, što čudo čini nemogućim. Kao što smo pokazali u potpoglavlju 4.1., pretpostaviti da je dokazna građa protiv čuda potpuna, i to s ciljem da se pokaže da opravdanje za čudo na temelju dokazne građe nije moguće, zapravo je cirkularan i stoga pogrešan način argumentacije. Tim protuargumentom svjedočanstva o čudima legitimno su kvalificirana za ravnopravnu procjenu pri odvagivanju dokazne građe.

Osim toga, Hume svojim argumentom onemogućuje nakupljanje dokazne građe za čuda kroz povijest. Drugim riječima, svjedočanstva o čudima *a priori* se ne mogu kvalificirati kao vjerodostojna. Međutim, kao što smo pokazali “Iznenadenjem lutrije”, čak i ako neki događaj ima ekstremno malu inicijalnu vjerojatnost, svjedočanstvo o tom događaju može se pokazati vjerodostojnim ako je sam svjedok izuzetno vjerodostojan. Čuda, ako se događaju, sama su po sebi vrlo nevjerovatni i rijetki događaji, ali to nije razlog da se otpišu kao nepostojeći. Pri procjeni svjedočanstava o čudima u obzir moramo uzeti okolnosti samog svjedočanstva – tko svjedoči, koliko ima svjedoka, kolika je podudarnost njihovih svjedočanstava i, naravno, o čemu svjedoče. Raspravljajući o evaluaciji povijesnih dokaza kao što su svjedočanstva o rijetkim događajima, Swinburne (1989c: 139–140) predlaže nekoliko pomoćnih načela. Prema jednom od tih načela koje se naziva *načelo prihvaćanja podudarajućih dokaza*, ne smijemo odbaciti podudarna svjedočanstva različitih svjedoka osim ako tu podudarnost možemo objasniti na neki drugi način. Što je bolje i utemeljenije objašnjenje podudarnosti, to je veće opravdanje odbacivanja. Primjerice, ako možemo dokazati da je skup svjedoka bio pod utjecajem kolektivne obmane ili da su svjedoci skovali zavjeru, onda imamo objašnjenje za podudarnost njihovih svjedočanstava, a onda i opravdanje za njihovo odbacivanje. S druge strane, ako ne možemo objasniti podudarnost svjedočanstava, upravo će ta podudarnost dati veću snagu svakom pojedinom svjedočanstvu.

Na tom tragu, možemo opisati zgodan primjer takvih preklapajućih svjedočanstava. Navest ću poznati slučaj čuda iz katoličke tradicije tradicije (Górny i Rosikón 2016: 140–155). Miguel Juan Pellicer rođen je 25. ožujka 1617. godine u Calandi u Španjolskoj. Potkraj srpnja 1637. godine doživio je tešku nesreću – kotač zaprežnih kola prešao mu je preko potkoljenice i slomio je, što je potvrđeno liječničkom dokumentacijom Pedra Torrosellasa izrađenom 3. kolovoza 1637. u bolnici *Hospital Real* u Valenciji. Liječnički konzilij u bolnici *Real y General Hospital de Nuestra Señora de Gracia* u Zaragoza, na čelu s dvama poznatim kirurzima, Diegom Millaruelom i Miguelom Beltránom, pregledao je Miguela i složio se amputirati mu nogu s obzirom na to da je ud bio zahvaćen gangrenom. Miguelu su sredinom listopada 1637. amputirali nogu četiri palca ispod koljena. Stažist u bolnici, Juan Lorenzo Garcia, amputiranu nogu zakopao je na bolničkom groblju. Svjedoci ovog događaja bili su liječnici, medicinske sestre i svećenik Pascual del Cacho. Miguel Juan Pellicer otpušten je iz bolnice 1638. na proljeće, sa štakom i protezom. S obzirom na to da je bio bogalj, počeo je prositi na području svetišta, a za to je dobio i potrebnu potvrdu od zbora kanonika u svetištu Gospe od Stupa. Naredne dvije godine prosio je ispred ulaza u crkvu u Zaragoza. Važno je napomenuti da je bogalj te dvije godine mazao batrljak uljem iz svjetiljaka koje su palili u kapeli Majke Božje, u nadi da će mu tako noga ponovno izrasti. Profesor Juan de Estanga, koji je povremeno obilazio Miguela Juana Pellicera kao svog pacijenta, upozoravao ga je da to ne čini kako bi mu rana mogla pravilno zarasti. U ožujku 1640. na hodočašće u svetište u Zaragoza pristigla su dvojica svećenika iz Calande, o. Jusepe Herrero i o. Jaime Villanueva. Prepoznali su Miguela Juana Pellicera i nagovorili ga da se vrati s njima u svoje rodno mjesto. Po povratku, Juan je pomagao svojim roditeljima u polju koliko je mogao i uglavnom prosio. 29. ožujka 1640. Miguel Juan Pellicer nije otišao na spavanje u svoj krevet, već je legao na pod u sobi svojih roditelja jer je po naređenju u krevetu Miguela Juana te noći trebao prespavati vojnik kraljevske vojske. Tog dana u 23 sata, majka Miguela Juana ušla je u sobu i zatekla sina kako spava, ali s obje noge. Krici zaprepaštenja probudili su sve ukućane, a na koncu i Miguela Juana. Na upite ukućana kako se to dogodilo, Miguel Juan Pellicer kazao je da ne zna jer je cijelo vrijeme čvrsto spavao, a prije odlaska na počinak, kao i uvijek, molio je Djevicu Mariju za ozdravljenje. Ujutro 30. ožujka već su svi mještani saznali za čudesan događaj, a nekadašnjeg bogalja posjetili su gradonačelnik Calande Miguel Escodbedo, njegov zamjenik Martin Galindo, sudac Martin Corellano i gradski bilježnik Lázaro Macario Gómez. Sudac Martin Corellano napisao je izvješće za vlasti u Zaragoza koje su naknadno poslali i u Madrid. Dva mjesna kirurga – Juan de Rivera i Jusepe Nebot pregledali su “implantiranu nogu” i ustanovili da ne mogu medicinski objasniti taj događaj. 70 sati nakon čudesnog događaja, 2. travnja, u Calandu je stigao doktor Miguel Andreu, kraljevski bilježnik iz Mazaleóna.

On je proveo istragu i ispitao svjedoke pod prisegom te u konačnici potvrdio autentičnost čuda – dotični dokument i danas se nalazi u uredu gradonačelnika Zaragoze. Juan Miguel Pellicer primijetio je da je noga koju je ponovno zadobio ista ona koju su amputirali, a to je znao po ožiljcima koje je imao prije amputacije. U prilog tome govori i činjenica da je rupa u kojoj je noga bila zakopana ostala prazna. Također, na nozi se nalazio i ožiljak od nesreće s kolima. Miguel Juan Pellicer vratio se u Zaragozu kako bi zahvalio Gospi od Stupa za čudo. Po povratku, Juan de Estanga – kirurg koji mu je amputirao nogu – pregledao je svog bivšeg pacijenta i ostao bez objašnjenja. 8. svibnja 1640., gradski vijećnici Zaragoze pokrenuli su crkvenu istragu. Proces istrage započeo je 5. lipnja. Prvobitno su saslušana 24 svjedoka, a u dokumentaciji procesa sveukupno se spominju 102 osobe koje su svjedočile. *“Zahvaljujući toj istrazi, čudo u Calandi postalo je jedan od najdetaljnije dokumentiranih povijesnih događaja u Španjolskoj u XVII. stoljeću”* (Górny i Rosikón 2016: 151). Proučavajući dokumente istrage i izjave svjedoka, profesor Landino Culoga, traumatolog i mikrokirurg sa Sveučilišta u Veroni, 1998. je zaključio:

Izvjешća o onom što su ti muškarci i žene vidjeli u potpunosti odgovaraju medicinskim opisima noge nakon reimplantacije desne potkoljenice [...]. Međutim, mi to iskustvo imamo danas, tri i pol stoljeća kasnije. Potpuno je nezamislivo da su Aragonci u XVII. stoljeću mogli izmisliti (i to s takvom preciznošću!) tu kliničku i postoperacijsku situaciju; u to je vrijeme nisu sebi mogli ni predočiti. (Górny i Rosikón 2016: 155)

Sudeći prema opisanom slučaju čuda, čini se da ovako bogata dokazna građa u obliku nekoliko desetaka svjedočanstava zaslužuje da je se stavi na vagu naspram zakona fizike, kemije i biologije, koji ne pružaju mogućnost objašnjenja reimplantacije istog uda istom čovjeku kojem je amputiran, i to dvije i pol godine nakon što je ud proveo u zemlji, a batrljak zarastao.

Swinburne (1989c: 145–146) nudi zgodnu metodu za analizu vjerodostojnosti povijesnih dokaza za čudo. Prema vodiču ili legendi metode, L je prirodni zakon, E je događaj koji krši prirodni zakon, T je svjedočanstvo ili sličan dokazni materijal, a C je korelacija između T i E. L i C mogu biti više ili manje vjerojatni, tj. univerzalni ili statistički. Prema Swinburneu, T može poslužiti kao opravdanje za E ako je korelacija C vjerojatnija ili utvrđenija od L. Važno je napomenuti da Swinburne drži kako C može biti bolje utvrđena od L, s obzirom na to da se i prirodni zakoni i korelacije u načelu utvrđuju instancijacijom. Međutim, “generalno će svaka korelacija C biti slabije utvrđena od L, jer će L uobičajeno biti univerzalni zakon [...], iako stoji da što više tragova (T) postoji o tome da se E dogodio [...], to će dotična dokazna građa kumulativnim efektom tendirati nadjačavanju protudokaza L” (1989c: 146–147). Dakle, Swinburneova relativno jednostavna metoda u načelu omogućava usporedbu međusobno suprotstavljene dokazne građe kada su u

pitanju svjedočanstva o događajima koji krše prirodne zakone, što se čini vrlo zgodnim. Ipak, prema dotičnoj shemi, čini se da u praksi ne postoji dobar način preciznog određivanja kvantitativne potvrđenost C i L, što Swinburne i sam priznaje (1989c: 146). Taj nedostatak čini se fatalnim za bilo kakvu primjenu dotične metode na neki pojedinačni slučaj. Međutim, opisana shema je korisna jer naglašava snagu gore spomenutog *načela prihvaćanja podudarnajućih dokaza*, čije podudaranje je najbolje objašnjivo time da se događaj koji bi trebali dokazati doista dogodilo.

Kada se elementi čuda Miguela Juana Pellicera, kao što je međusobna podudarnost svjedočanstava više od stotinu svjedoka koji daju precizne opise reimplantirane noge (zahvata koji u 17. stoljeću nije bio poznat španjolskim seljacima), uvrste u Swinburneovu shemu, čini se da korelacije između svjedočanstava i navodno čudesne reimplantacije pružaju snažan dokaz za to da se događaj doista i dogodio, iako je takvo što po zakonima prirode nemoguće. Razlog tome je što korelacija između svjedočanstava i istinitosti događaja o kojem se svjedoči postaje to snažnija što je veća podudarnost svjedoka pod uvjetom da, kao što smo naveli, svjedoci ne sudjeluju u kolektivnoj zavjeri, hipnozi ili sl. Naime, vjerovatelj S koji zbog svjedočanstva T vjeruje da je Juan Miguel Pellicer prestao biti bogaljem na nadnaravan način (E), a da je pritom podudarnost svjedočanstava neobjašnjivo visoka (C), onda je E snažan protuprimjer za L. To je zato što snaga svakog pojedinog svjedočanstva T_n raste sa svakim podudarnim svjedočanstvom T_{n+1} . Drugim riječima, T svakog pojedinog svjedoka da je reimplantacija noge Miguela Juana Pellicera čudo, dobiva na vjerodostojnosti sa svakim novim podudarnim svjedočanstvom drugih svjedoka, a koje se ne može objasniti. Obratno, što je više podudarnih svjedočanstava, to je sumnja u neiskrenost ili obmanjenost svjedoka manja, budući da je vjerojatnost obmane ili neiskrenosti manja što je svjedoka više (i to svjedoka koji nisu povezani geografski, poznanstvom, uvjerenjima i sl.). Drugim riječima, što su svjedočanstava za E koherentnija i što je zasićenje ponavljajućim informacijama koje pružaju svjedočanstva veće, to je istovremeno mogućnost sumnje u E manja, a opravdanje za vjerovanje u E veće. Hume, kao veliki osporavatelj mogućnosti vjerovanja u čuda, vrlo je vjerojatno bio svjestan tog problema. Upravo je zato u drugom dijelu poglavlja o čudima napisao da se

[...] u čitavoj povijesti ne može naći čudo posvjedočeno dovoljnim brojem ljudi kojih zdrav razum, odgoj i naobrazba ne dolaze u pitanje da bismo bili sigurni da nisu bili obmanuti; kojih je poštenje tako sigurno da ih stavlja izvan svake sumnje da namjeravaju prevariti druge; kojih su vjerodostojnost i ugled u očima ljudi bili takvi da bi oni vrlo mnogo izgubili kad bi bili uhvaćeni u nekoj neistini, a da osim toga svjedoče o činjenicama koje su se odigrale tako javno i u tako poznatom dijelu svijeta da bi otkrivanje bilo potpuno neizbježno. Sve su te okolnosti potrebne da bi nas potpuno uvjerile u svjedočanstvo ljudi. (1882/1988: 162)

Ako pogledamo svjedoke, okolnosti i mjesto čuda Miguela Juana Pellicera, svakako možemo kazati da je Humeov kategorički sud na početku više izraz optimizma nego povijesnog istraživanja.

Ipak, iako praktički postaje nemoguće objasniti koherentnost svjedočanstava T_n za E, mogli bismo kazati da ta neobjašnjivost ne prednjači pred sigurnošću s kojom poznajemo L. Na ovaj prigovor možemo samo ponoviti ono što je razloženo gore u tekstu, a to je da *ako na obje strane vage kojom važemo suprotne dokaze stoji dokazna građa koju ne možemo osporiti, epistemički se čini najodgovornije pokušati pomiriti suprotne dokaze unutar koherentnog teorijskog okvira*. U suprotnom, postupamo dogmatski u obrani prirodnih zakona (L). Naime, zašto bi itko odbio prihvatiti svjedočenja koja pružaju snažno opravdanje vjerovanju da je E istinit, ako je dokazna građa za E osporiva koliko je osporiva i dokazna građa za L? Štoviše, sam Hume (vidi 4.1.) kaže da je jedino svjedočanstvo koje može ustanoviti čudo ono čija bi neistinitost bila čudesnija od onoga što nastoji ustanoviti. Prema tome, *a fortiori*, neobjašnjiva podudarnost svjedočanstava T_n za E doista kao da zadovoljava ovaj Humeov uvjet.³

Nadalje, treba uzeti u obzir i to da Hume, a i mi unutar ove rasprave, svaki navodni i pojedinačni čudesan događaj (E) suprotstavljamo prirodnom zakonu (L) koji taj događaj navodno krši kao da je svjedočanstvo za pojedinačno čudo jedino svoje vrste naspram velike dokazne građe koje ustanovljuje dotični prirodni zakon, a koja je sve do pojave svjedočanstva za čudo doista homogena. Međutim, to nije slučaj. Kao što smo pokazali, Hume zbog kružnog argumentiranja *a priori* isključuje mogućnost opravdanja za vjerovanje i u jedno čudo u povijesti pa se stoga nijedno čudo nikada u načelu nije moglo dokazati. Dakle, ako osporimo Humeovo kružno argumentiranje, čudo Miguela Juana Pellicera, primjerice, nije prvi događaj vrste E za koji postoji mnoštvo svjedoka koji ga nastoje utvrditi. Na primjer, Vatikan, kao vrhovna institucija katoličke vjere koja dokumentira dokaznu građu za čuda, je “zabilježio na stotine, pa i tisuće [...] [t]akvih slučajeva [...] koji nadilaze prirodne zakone” (Górny i Rosikón 2016: 208). Stoga, na temelju gomilanja dokazne građe za događaje vrste E, inicijalna vjerojatnost stjecanja opravdanja za događaj tipa E koji se navodno dogodio danas veća je od m:n, gdje je $m = 1$, a $n =$ jednoliko iskustvo ljudi kroz povijest. Dakako, u ovom članku polazimo od pretpostavke da postoji relevantna i dobro utvrđena dokazna građa za događaje tipa E, kao što je dokazna građa za čudo Miguela Juana Pellicera.

³ Iako Hume pri formulaciji spomenutog kriterija za vjerodostojnost svjedočanstva o čudu koristi pridjev “čudesniji” (1882/1988: 163), pretpostavljamo da to čini iz stilskih razloga, budući da prema njegovoj definiciji čudesnost nije stvar stupnja, nego načela. Na ovo ukazuje i Mavrodes (2005: 314).

Naravno, ovomu bismo mogli prigovoriti kazujući da povećanje inicijalne vjerojatnosti za stjecanje opravdanja za vjerovanje u čuda ovisi o prihvatljivosti naše argumentacije u prilog čudima. Međutim, zadani omjer $m:n$ ne uspoređuje događaje, već svjedočanstva za E naspram dokaza za L . Stoga se čini se da pri evaluaciji svjedočanstva o , recimo, pojedinačnom čudesnom ozdravljenju E_1 , u obzir treba uzeti i prethodna svjedočanstva za događaje iste vrste. Ako nismo skloni ovakvom načinu razmišljanja, onda moramo pokazati zašto pri evaluaciji svjedočanstava za E_1 na drugu stranu vage stavljamo sva svjedočanstva koja govore u prilog zakonu L . Drugim riječima, ili moramo prosuđivati dokaznu građu za E_1 samu za sebe, bez usporedbe sa svim mogućim protuprimjerima koji su relevantni za slučaj samo po tome što potvrđuju L , ili pri procjeni svjedočanstava za E_1 na istu stranu danog omjera moramo staviti i sva svjedočanstva, koja su relevantna po tome što također podrazumijevaju narušavanje L .

Bez obzira za koju se opciju odlučili, glavni argument ovog potpoglavlja jest da podudarnost svjedočanstava za čudo može postići jednaku razinu uvjerljivosti koju ima dokazna građa u prilog nekom prirodnom zakonu koji isto čudo navodno narušava, a dotična uvjerljivost postiže se koherentnošću i informacijskim zasićenjem mnoštva svjedočanstava, što je objašnjivo jednako kao što je objašnjivo i narušavanje zakona prirode. Doista, čini se kako su događaji vrste E protuprimjeri za L koji zahtijevaju paradigmatički zaokret u odnosu na metodološki naturalizam. U ovom slučaju, možemo zaključiti da jedino čudo može biti prihvatljivo rješenje koje pomiruje L i E .

6. Zaključak

Događaji u prirodi određeni su prirodnim zakonima. Prirodne zakone otkrivamo empirijski i formuliramo u obliku znanstvenih teorija kojima objašnjavamo i predviđamo događaje u svijetu. Međutim, to što su događaji u svijetu određeni prirodnim zakonima, ne znači da intervencija izvan prirode u sam prirodni svijet nije moguća. Problem indukcije logički onemogućava isključivanje nadnaravne intervencije u prirodni svijet jer ne možemo *a priori* ustvrditi da u budućnosti neće doći do događaja koji narušava zakone prirode. Nadalje, narušavanje prirodnih zakona moramo proglasiti nadnaravnim događajem budući da ga nije moguće inkorporirati u prirodni poredak stvari. Nadnaravni događaj u načelu je moguće spoznati jednako kao i naravne događaje – iskustveno, tj. opažanjem ili putem svjedočanstava, koje je, kao izvor znanja, najprijepornije u raspravi o čudima. Čuda definiramo kao narušavanje zakona prirode od religijskog značaja, koje upućuje na Boga. Ovakva definicija nije tek puka stipulacija, već korespondira s obilježjima nadnaravnih događaja koji su gotovo uvijek povezani s religijskim vjerovanjima.

Naravno, to što čuda načelno možemo opaziti ili vjerovati u njih na temelju svjedočanstava, otvara pitanje stjecanja opravdanja za takva opažanja, odnosno vjerovanja. Iako Hume i njegovi sljedbenici osporavaju načelnu mogućnost stjecanja opravdanja za vjerovanja u čuda, do takvog je opravdanja moguće doći. Opravdanje za testimonijsko vjerovanje u čudo stječe se gomilanjem dokazne građe – svjedočanstvima koja zajedno tvore dovoljno koherentno opravdanje za čudo da opovrgavanje takvog opravdanja postaje podjednako zahtjevno kao i opovrgavanje prirodnog zakona koji je dotično čudo narušilo. Jednom kada svjedočanstva u prilog čudima steknu razinu koherencije koja je podjednako snažna kao i koherencija koja pruža opravdanje za vjerovanje u prirodne zakone, čudo kao teorijski pojam postaje jedini način objašnjenja nadnaravnih događaja.

Literatura

- Alkvinski, T. 1994. *Suma protiv pogana*, Svezak II, prev: o. A. Pavlović (Zagreb: Kršćanska sadašnjost).
- Basinger, D. 2011. "What is a Miracle?", u G. H. Twelftree (ur.), *The Cambridge Companion to Miracles* (New York: Cambridge University Press), 19–35.
- Čuljak, Z. 2003. *Vjerovanje, opravdanje i znanje: Suvremene teorije znanja i epistemičkog opravdanja* (Zagreb: Ibis grafika).
- Górny, G. i Rosikón, J. 2016. *Dokazi nadnaravnoga: Istraga o čudima i fenomenima* (Split: Verbum).
- Holland, R. F. 1989. "The Miraculous", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 53–69.
- Hume, D. 1882/1988. *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. I. Vidan (Zagreb: Naprijed).
- Larmer, R. A. 2011. "The Meanings of Miracle", u G. H. Twelftree (ur.), *The Cambridge Companion to Miracles* (New York: Cambridge University Press), 36–53.
- Levine, M. P. 2011. "Philosophers on Miracles", u G. H. Twelftree (ur.), *The Cambridge Companion to Miracles* (New York: Cambridge University Press), 291–308.
- Mackie, J. L. 1989. "Miracles and Testimony", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 85–96.
- Mavrodes, G. I. 2005. "Miracles", u W. J. Wainwright (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press), 304–322.
- McKinnon, A. 1989. "Miracle", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 49–53.
- O'Hear, A. 2007. *Uvod u filozofiju znanosti* (Zagreb: Hrvatski studiji).

Purtill, R. L. 1989. "Miracles: What If They Happen?", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 189–205.

Swinburne, R. 1989a. "Introduction", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan).

Swinburne, R. 1989b. "Violation of a Law of Nature", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 75–84.

Swinburne, R. 1989c. "Historical Evidence", u R. Swinburne (ur.), *Miracles* (New York: Macmillan), 133–151.