

Jan Woleński

Powrót do teorii dwóch prawd

Filozofia Nauki 14/1, 45-58

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Woleński

Powrót do teorii dwóch prawd

Trudno orzekać, czy mamy do czynienia z renesansem problemu stosunku wiedzy i wiary religijnej (dalej: słowo ‘wiara’ będzie skrótem dla zwrotu ‘wiara religijna’, o ile nie zostanie wyraźnie zaznaczone, że jest inaczej), czy jedynie z lokalnymi próbami jego restytucji na gruncie chrześcijaństwa, głównie katolicyzmu, a szczególnie w Polsce.¹ Będę bronił poglądu, że tzw. teoria dwóch prawd jest najlepszym rozwiązaniem rzuconej kwestii, nie tylko teoretycznym, ale także praktycznym. Mój cel jest systematyczny, ponieważ dotyczy pewnego wycinka filozofii religii i filozofii nauki, a nie historyczny, tj. nie zamierzam kreślić, jak to było dawniej i jak trzeba interpretować rozmaite stanowiska znane z przeszłości. Niemniej jednak, abstrahowanie od historii jest trudne w tym przypadku, ponieważ teoria, o którą mi chodzi,

¹ Zamiast o stosunku wiedzy i wiary, mówi się często (i tak też będę czynił w tym artykule) o relacji pomiędzy religią a nauką czy teologią a nauką, aczkolwiek literalnie rzecz biorąc są to inne kwestie. Przyjmijmy, że wiedza jest korpusem pewnych przekonań uzyskanych przy pomocy określonych czynności wiedzotwórczych. Zakłada to odróżnienie czynności i wytworów. Mniej wyraźna jest podobna dystynkcja w przypadku wiary, bo jest ona przede wszystkim aktem. Niemniej jednak, gdy katolik odmawia *Credo* jako wyznanie swoich przekonań religijnych, to składające się na to wypowiedzi można uznać za wiarę jako pewien wytwór. Na religię składają się (co najmniej) pewne zachowania się oraz przekonania religijne, a teologia jest teorią (w sensie uporządkowanego i abstrakcyjnego ujęcia) religii jako zjawiska złożonego, aczkolwiek główną intencją teologów jest wypowiedzanie się o świecie nadprzyrodzonym i jego stosunku do świata naturalnego i tak też będę dalej rozumiał przedsięwzięcie teologiczne. W pewnym sensie, stosunek pomiędzy teologią a potocznymi przekonaniami religijnymi jest taki jak pomiędzy nauką a wiedzą potoczną. Wiedzę i wiarę będę rozumiał przede wszystkim jako wytwory. Przy tych założeniach, pytanie o relacje pomiędzy teologią a nauką dotyczy szczególnego przypadku kwestii wzajemnego odnoszenia się wiedzy i wiary. W perspektywie historycznej, sprawa była nieraz jeszcze bardziej złożona, bo, jak zobaczymy, w grę nieraz wchodziła wiara, filozofia i nauka, a nigdy nie było pewne, czy ta druga wchodzi w zakres pierwszej.

odegrała kiedyś (tj. w średniowieczu i później) na tyle ważną rolę, że kształtuje jakoś dalsze myślenie w sprawie stosunku wiedzy do wiary. Zaczynam więc od kilku uwag historycznych na temat rozważanego problemu, tym bardziej że jego korzenie tkwią w starożytności.

Klasyyczna filozofia grecka nie interesowała się wzajemną relacją wiedzy i wiary, być może dlatego, że, przynajmniej wedle najczęstszej interpretacji, filozoficzna myśl grecka powstała w wyniku sekularyzacji mitologii. W samej rzeczy u Platona i Arystotelesa słowo ‘teologia’ (oczywiście, jego grecki odpowiednik) oznaczało mity religijne lub kosmogoniczne spekulacje poetów.² Arystotelesa *theologike filozofia* było tym samym co *prote filozofia* i jego bardziej właściwym odpowiednikiem jest termin ‘teologika’. Dopiero stoicy zaczęli rozumieć teologię jako naukę o bogach, a było to jeszcze wyraźniejsze w neoplatonizmie. Wedle O. Bayera i A. Petersa (zob. przypis 2), wskazana wyżej dwoistość greckiego słowa ‘teologia’ wskazuje na stały konflikt pomiędzy religijno-poetyckim i mitologicznym oraz filozoficzno-pojęciowym, głównie metafizycznym rozumieniem teologii. Jakby nie było, dysonans ten nie zaowocował w filozofii greckiej pojawieniem się problemu stosunku wiary i wiedzy, przynajmniej jako pierwszoplanowego. Miało to również związek z różnicą pomiędzy *pistis* i *latreia*, tj. wiarą (w sensie zaufania) i ceremoniałami religijnymi. Pierwsze słowo zostało oddane w łacinie jako *fides* (z tego wzięło się prawnicze pojęcie *bona fide*, czyli dobrej wiary), natomiast drugie jako *religio*. W Starym Testamencie występuje kategoria ‘*ēmūnā*’ oznaczająca szczególne przymierze Boga i wierzącego w Niego ludu Izraela. Ta relacja także nie wymagała zastanawiania się nad stosunkiem wiary i wiedzy, ponieważ Żydzi traktowali jako fakt empiryczny to, czego symbolem była Arka Przymierza. Tłumacze Biblii na język grecki oddali ‘*ēmūnā*’ jako *pistis*, a w ten sposób wiara o zabarwieniu religijnym, czyli kategoria podstawowa dla judaizmu, a potem chrześcijaństwa, weszła w obieg wyznaczony horyzontem greckiej myśli filozoficznej.

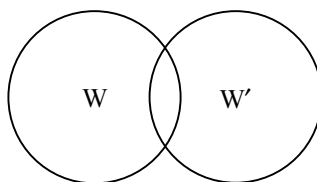
Rzeczywista historia naszego problemu zaczyna się w gruncie rzeczy wraz z chrześcijaństwem, aczkolwiek nie zaraz po powstaniu tej religii. Paweł z Tarsu uznał wiarę za jedną z trzech cnót teologicznych, obok nadziei i miłości, co znaczy, że wiedza nie należała do tego kręgu. Prędzej czy później nowa religia musiała zmierzyć się z filozofią grecko-rzymską.³ Stało się to w połowie II w., początkowo w celach wyłącznie apologetycznych i od razu zaznaczył się dualizm w tej materii. Justyn Męczennik chciał wykorzystać filozofię antyczną dla obrony wiary, ale Klemens Aleksandryjski odrzucał tę drogę, potem Orygenes był za syntezą chrześcijaństwa i tradycyjnej filozofii, ale Tertulian zdecydowanie się temu sprzeciwiał. Należy jed-

² Por. O. Bayer, A. Peters, „Theologie”, w: Hrs. von J. Ritter und K. Gründer, *Historischer Wörterbuch der Philosophie*, Band 10 (St – T), Schwabe, Basel 1998, s. 1079-1095.

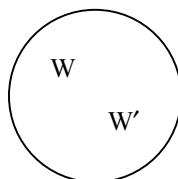
³ Pierwsze spotkanie, tj. dyskusja Pawła z Tarsu z filozofami na rynku w Atenach było zdecydowanie nieudane. Paweł przekonywał o *creatio ex nihilo* i zmartwychwstaniu Jezusa. Stworzenie świata z niczego sprzeciwiało się fundamentalnej zasadzie *ex nihilo nihil fit*, a wstanie z martwych innym przekonaniem.

nak zaznaczyć, że przez filozofię rozumiano tutaj to, co stworzyli poganie, co nie znaczy, że chrześcijańscy antyfilozofowie nie rozwijali idei inspirowanych przez nową wiarę. Moment przełomowy miał miejsce, gdy Augustyn z Hippony uznał chrześcijaństwo za *vera religio*; tę samą kwalifikację prawdziwościową uzyskała *doctrina Christiana*.⁴ To dało początek uznaniu teologii (już w sensie nauki o świecie nadprzyrodzonym) jako *scientia divina* (lub *doctrina divina*), co oczywiście prowadziło do jej traktowania jako wyższej od jakiegokolwiek innej wiedzy. Rzadko jednak pojmowano tę wyższość tak radykalnie jak to uczynił papież Grzegorz Wielki, odmawiając świeckim umiejętnościom jakiegokolwiek znaczenia w perspektywie zbawienia.⁵ Nawet gdy filozofia była traktowana jako *ancilla theologiae*, przypisywano jej ważną rolę — a w miarę upływu czasu coraz ważniejszą — ponieważ pojęciowa systematyzacja teologii wymagała analizy filozoficznej. Zasada *fides quaerens intellectum*, głoszona już przez Augustyna, zyskała uznanie wielu filozofów średnio-wiecznych, w szczególności Anzelma z Aosty. Dyskusje o stosunku wiedzy do wiary toczone były nieprzerwanie i angażowały wszystkich wielkich scholastyków, począwszy od wspomnianego Anzelma, poprzez Abelarda, Alberta Wielkiego, Tomasa z Akwinu aż do Wilhelma Ockhama i Mikołaja Kuzańczyka. Nie zakończyły się bynajmniej na nich i trwały nadal w czasach nowożytnych, aczkolwiek z różnym natężeniem.

Ta krótka prezentacja historyczna wystarczająco pokazuje, że przyjmowane rozwiązania musiały być różne. Można je zilustrować przez poniższe diagramy (oznaczenia: **W** — wiara, **W'** — wiedza):



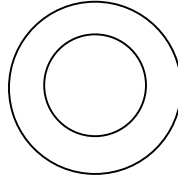
Rys. 1



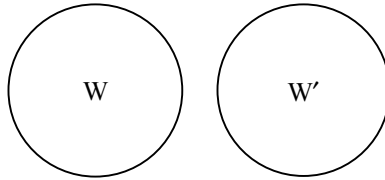
Rys. 2

⁴ Abstrahuję tutaj od rozmaitych okoliczności zewnętrznych, które były z tym związane, np. uznaniem chrześcijaństwa za religię państwową czy kodyfikacją jej zasad podstawowych.

⁵ Gdy powiada się, że wczesne chrześcijaństwo dezawuowało wiedzę trzeba mieć na uwadze, że na pewno nie chodziło o rozmaite umiejętności praktyczne.



Rys. 3



Rys. 4

Diagram kół przecinających się (rys. 1) reprezentuje koncepcję Tomasza z Akwinu. Wedle niego, istnieją prawdy wiary niedostępne rozumowo, istnieją prawdy wiary dowodliwe rozumowo (część wspólna obu kół) oraz istnieją prawdy rozumowe niezależne od wiary. Diagram, w którym **W** i **W'** wypełniają ten sam obszar (rys. 2), może być uznany za pewną wykładnię wspomnianej zasady *fides quaerens intellectum*, przy której *illuminatio* w sensie Augustyna z Hippony jest niezbędnym składnikiem każdego poznania, a skutkuje aktem wiary, ale i na odwrót, wiara jest niemożliwa bez wiedzy. W konsekwencji, każdy wytwór poznawczy ma podwójny charakter, wiedzy i wiary.⁶ Diagram, w którym oba koła są współśrodkowe (rys. 3), ma dwie interpretacje, w zależności od tego, w którym miejscu położą się **W** i **W'**. Jeśli koło zewnętrzne reprezentuje wiedzę, a wewnętrzne wiarę, to wówczas wiara staje się rodzajem wiedzy, a gdy zmieni się znaczenia, wiedza staje się rodzajem wiary. I w tych przypadkach można poszukiwać kolejnych modeli dla *fides quaerens intellectum*, ale nie będę tego bliżej rozważał. Dodam jeszcze, że rozpatruję problem epistemologiczny, a nie funkcjonalny. Ten drugi dotyczy kwestii, co jest ważniejsze dla człowieka w takiej lub innej perspektywie, np. zbawienia wiecznego. Gdy Grzegorz Wielki uznawał wyższość wiary nad wiedzą (por. wyżej), zapewne myślał w kategoriach funkcjonalnych, a nie epistemologicznych. Wszystkie dotychczas rozważone modele stosunku wiedzy do wiary wykluczają konflikt **W** i **W'**, wedle reguły, że skoro ostatecznie Bóg jest dawcą jednego i drugiego, nie mógł ofiarować ludziom sprzeczności. Konflikt może być wyłącznie pozorny i na pewno zostanie prędzej czy później rozwiązany przez teologów, filozofów, a w ostateczności przez Kościół Katolicki i jego Urząd Nauczycielski. Inaczej jest w ostatnim wypadku, mianowicie dwóch kół, których iloczyn jest pusty (rys. 4). To właśnie rozwiązanie przyjęli filo-

⁶ Nie twierdzę, że Augustyn tak właśnie myślał.

zofowie określani jako awerroiści łacińscy. Koncepcja ta przyjmuje, że wiedza i wiara dotyczą zgoła różnych przedmiotów, a zatem ich konflikt jest możliwy, aczkolwiek bynajmniej niekonieczny. Na razie zadowolam się takim ogólnikowym opisem, który dalej będzie rozwinięty. I tego rozwizania z pewną modyfikacją zamierzam bronić w dalszej części niniejszego artykułu.

Awerroizm łaciński był pewnym epizodem historycznym.⁷ Siger z Brabantu, główny przedstawiciel wczesnej wersji tej doktryny, uważał się za kontynuatora Averroesa, który wyróżnił filozofię, zwykłą wiarę i teologię. Pierwsza jest domeną rozumu i może osiągnąć pewność, trzecia korzysta z objawienia i co najwyżej osiąga prawdopodobieństwo, natomiast druga służy zwykłym ludziom. Filozofia winna pełnić rolę arbitra w sporach teologicznych i korygować nieścisłości zwykłej wiary.⁸ Nie ma większego znaczenia, czy Siger właściwie zinterpretował poglądy Averroesa czy nie. Niewątpliwie był pod wielkim wrażeniem obrony rozumu przez arabskiego filozofa, uchodzącego za wielki autorytet w interpretowaniu Arystotelesa i być może to nasunęło Sigerowi pomysł teorii dwóch prawd, jednej rozumowej i drugiej odwołującej się do religii, aczkolwiek wedle powszechnej opinii mediewistów Averroes na pewno nie głosił takiej doktryny. Nie jest przy tym do końca jasne, czy Siger

⁷ Obszerne omówienie awerroizmu łacińskiego znajduje się w książce Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971. Interesuje mnie tutaj tylko i wyłącznie pogląd awerroistów łacińskich w sprawie stosunku wiary i wiedzy, przy czym nie twierdzę, że była to najważniejsza kwestia przez nich rozważana. W ogólności, awerroizm łaciński od początku (został potępiony w 1270 i 1277 r. przez biskupa Paryża) wzbudzał rozmaite kontrowersje interpretacyjne i ideologiczne. W interesującym mnie wypadku, krytycy filozofii średniowiecznej filozofii i jej kontynuatorów widzieli w przedstawicielach tej filozofii nonkonformistów (por. tytuł pracy Kuksewicz), którzy, rozdzielając porządek teologiczny i naukowy (filozoficzny), bronili autonomii rozumu wobec wiary czy, jak Marsyliusz z Padwy, państwa wobec kościoła. Ten punkt widzenia przypisywał awerroistom istotną rolę w rozwoju nauk przyrodniczych w późnym średniowieczu. Inna ocena pochodzi od historyków filozofii związanych z neotomizmem (por. np. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1966, s. 389-401, S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 635-640). Uważają oni, że awerroiści przyznawali raczej wierze, a problemy wynikały raczej z niedopowiedzeń niż z lityry doktryny. Ta zresztą radykalizowała się w miarę upływu czasu. Jan z Janduno (XIV w.) miał twierdzić (cyt. za Z. Kuksewicz, *Filozofia średniowieczna jako ideologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 173): „Ja tego [teologii — J. W.] nie rozumiem, jeśli teologowie rozumieją niech się cieszą”. Gilson (jw., s. 508-509) uważa, iż Jan z Janduno opowiedział się za prymatem rozumu „nie okazując najmniejszej troski o wiarę”, a ocenia późny awerroizm bardzo surowo: „Z filozoficznego punktu widzenia to właśnie awerroizm a nie scholastyka, zasługuje na miano powtarzającego się i skostniałego arystotelizmu. Awerroizm niczego nie zapomniał; niczego nie nauczył się.” Chciałbym pozostawać neutralny wobec tych konkurujących ocen. Nie wypowiadam się więc w sprawie znaczenia awerrozimu łacińskiego dla nauki czy polityki.

⁸ Averroes w żadnej mierze nie atakował teologii czy wiary. Miał tylko wątpliwości, czy teologowie postępują racjonalnie. Jasne jest, że kierował je wobec Al-Gazalego i jego radykalnego potępienia nauki w imię religii.

rzeczywiście bronił teorii prawdy podwójnej, w każdym razie taką koncepcję mu przypisano już w potępieniu z 1277 r. (*quo sint duae contrariae veritates*).⁹ To, że oba porządki, wiary i wiedzy, są właśnie *contrariae*, a więc przeciwne (wykluczające się) uznali późniejsi awerroiści łacińscy. Powyższe dane sugerują, by odróżnić dwie wersje teorii dwóch prawd. Wedle jednej prawda wiary i prawda wiedzy są z konieczności niezgodne, a wedle drugiej, wiara i wiedza kształtują różne porządki epistemologiczne, które są ani zgodne, ani niezgodne. Przy drugim rozumieniu, teoria dwóch prawd obejmuje całe spektrum stanowisk, do których należą m.in. Abelard, Ockham, Spinoza, Kant, fideizm czy modernizm (jako filozofia religii). Takie właśnie ujęcie usprawiedliwia alegoryczne rozumienie świętych tekstów, co zalecał już Abelard, a po nim Spinoza. Konkretyzując wcześniejsze zapowiedzi będę bronił teorii dwóch prawd właśnie w tej drugiej wersji.

Z oczywistych powodów interesuje mnie pogląd na wzajemny stosunek wiedzy i wiary we współczesnej doktrynie katolickiej. Nie jest ona jednoznaczna w tej kwestii. Większość filozofów katolickich akceptuje rozwiązanie Tomasza z Akwinu, tj. takie, w którym koła oznaczone jako **W** i **W'** mają niepusty przekrój (część wspólną). Odrzucenie modernizmu i fideizmu jest zgodne z przyjęciem tego rozwiązania jako zasady. Niemniej jednak, nie była to i nie jest prawda wiary, stąd stanowcza kondemnacja separacji wiedzy i wiary na I Soborze Watykańskim w 1870 r. raczej dziwi, aczkolwiek można to zrozumieć z uwagi na ówczesną sytuację. Język obecnej doktryny katolickiej nie jest tak ostry i teorie dwóch prawd uważa się bardziej za powód dla wytknięcia błędu filozoficznego, a nie raczej dla obłożenia klątwą. Encyklika *Fides et Ratio* Jana Pawła II, *Katechizm Kościoła Katolickiego* czy *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* stoją na stanowisku, że człowiek może poznać Boga poprzez wysiłek naturalnego rozumu. Najłatwiej to zinterpretować właśnie jako uznanie, że **W** i **W'** mają część wspólną. Niemniej jednak, uznaje się także istnienie sfery wiary przekraczającej rozum. Zgodnie z założeniem o pochodzeniu obu porządków od Boga, wiara i wiedza nie mogą sobie wzajemnie przeczyć. Z drugiej strony, uznaje się następujące tezy: (a) wiara jest niepomierne wyższa od wiedzy; (b) *fides quaerens intellectum* (bardzo mocno podkreślał to Jan Paweł II); (c) nauka jest autonomiczna; (d) chociaż Kościół nie ma swej oficjalnej filozofii, to jednak ma obowiązek obrony ludu Bożego przed błędami, także płynącymi ze strony rozmaitych doktryn filozoficznych.

Jasne, że tezy (a)-(d) są nie tylko przeświadczeniami epistemologicznymi, ale także wskazaniem doktrynalnymi i praktycznymi. Rodzą cały szereg pytań, np. na czym polega autonomia nauki wobec wiary, skoro druga niepomierne przewyższa pierwszą, co znaczy zasada *fides quaerens intellectum* wobec tej części wiedzy, która leży na zewnątrz koła **W**, czym jest obszar wyznaczony przez $W^* = W - W \cap W'$,

⁹ Por. krótkie omówienie tej kwestii w książce A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 204. Praca ta zawiera też (s. 196-200) wykład poglądów Averroesa na kwestię stosunku wiedzy i wiary.

tj. sfera wiary znajdująca się poza wiedzą. Ta ostatnia kwestia jest może najważniejsza. Teologowie skłoni są uważać wytwory swoich dociekań za wiedzę, a jeśli tak, to diagram przecinających się kół nie jest adekwatnym przedstawieniem sytuacji. Należałoby raczej dodać obszerniejsze koło reprezentujące wiedzę totalną, a w nim mieściłby się model tomistyczny. Jeszcze inne ujęcie mogłoby polegać na podzieleniu całej wiedzy na segmenty, z których jeden kształtowałby wiedzę motywowaną wiarą bez apriorycznego zakładania, jak ma się ona do wiedzy pozateologicznej. W każdym razie, prosty model, w którym \mathbf{W} i \mathbf{W}' mają niepusty przekrój, był jak się zdaje motywowany charakterem Tomaszowych dowodów na istnienie Boga. Skoro przesłanki zawierały informacje należące do wiedzy przyrodzonej, a wniosek dotyczył Boga, to jasne, że iloczyn $\mathbf{W} \cap \mathbf{W}'$ jest niepusty.

Dalsza analiza wymaga jakiegoś określenia wiedzy. Można do tego podejść w rozmaity sposób. Rozważana kwestia nie wyklucza uznania nauk przyrodniczych, nawet fizyki, za paradygmat wiedzy. W samej rzeczy, Tomasz z Akwinu posiłkował się fizyką Arystotelesa w swych dowodach egzystencji Boga, a wielu dzisiejszych filozofów, przyrodników i teologów poszukuje syntezy teologii i matematycznego przyrodoznawstwa. Popularne dyskusje o stosunku teorii ewolucji do stworzenia świata przez Boga zakładają współmierność biologii i orzeczeń o świecie nadprzyrodzonym, przynajmniej gdy chodzi o koncepcje włączające rytm rozwoju gatunków do Bożego planu stwórczego. Inne podejście polega na obraniu akademickiego rozumienia nauki za punkt wyjścia. Jest ono ukształtowane przez praktykę funkcjonowania wiedzy w społecznościach profesjonalnych, w szczególności przez mechanizmy nadawania stopni i tytułów naukowych. Przy tym rozumieniu wiedzy, czy nawet nauki, nie ma powodu, by odmawiać teologii statusu wiedzy (nauki) w sensie akademickim. Aczkolwiek takie określenie wiedzy ma charakter przede wszystkim socjologiczny, to są z nim stowarzyszone rozmaite kryteria metodologiczne i metodyczne, takie, które biorą pod uwagę recenzenci w przewodach doktorskich czy habilitacyjnych. To jednak nie wystarcza dla analizy stosunku wiedzy i wiary, ponieważ potrzebne jest jakieś bardziej zaawansowane kryterium dla stosowalności predykatu „być elementem wiedzy”. Przyjmę raczej minimalne warunki, że wiedza naukowa jest uporządkowanym logicznie systemem zdań, a w przypadku nauk empirycznych, opierającym się na doświadczeniu intersubiektywnie sprawdzalnym i także komunikowalnym. Nie zakładam tutaj żadnych specjalnych czy dodatkowych zastrzeżeń dotyczących się intersubiektywności, sprawdzalności czy komunikowalności, w szczególności, zgodnych z rygorystycznym rozumieniem tych spraw przez logicznych empirystów. Takie rozumienie nauki wyklucza np. doświadczenia mistyczne czy wróżbiarstwo astrologiczne z zakresu czynności czy aktów wiedzotwórczych, ale jest na tyle liberalne, że obejmuje humanistykę.¹⁰ Nie ma wątpliwości, że jest nieostre, ale pomimo to, dobrze nadaje się dla dalszej dyskusji rozważanego problemu.¹¹

¹⁰ Doświadczenie mistyczne może być wiedzotwórcze, ale tylko dla danego podmiotu je przeżyającego, ewentualnie dla osób, które z jakichś powodów wierzą mistykowi. Komunikacja prze-

Przy powyższych ustaleniach teologia jest nauką w sensie akademickim. To jednak nie rozstrzyga zagadnienia jej przedmiotu. Teolog uznaje (por. przypis 1), że jego stwierdzenia dotyczą świata nadprzyrodzonego. Jeśli jednak tak jest, to przedmiot ten z definicji nie jest dostępny intersubiektywnemu doświadczeniu ludzkiemu. Konstatacja ta nie jest równoważna odrzuceniu tzw. doświadczenia religijnego, jeśli przez nie rozumie się przeżycia związane z wiarą religijną, np. wyobrażenia istot nadprzyrodzonych, prośby do nich, obawy przed bogami itd. Można jednak teologię uznawać za naukę, a równocześnie twierdzić, że jej przedmiotem nie jest świat nadprzyrodzony. Gdy zapytać teologa, skąd czerpie materiał empiryczny dla swych stwierdzeń, na ogół odpowie, że z objawienia. Tak jest przynajmniej w przypadku teologii chrześcijańskiej, która głosi, że to, co objawione, jest dostępne za pośrednictwem ksiąg uznanych za źródłowe w tym względzie, a także wedle tradycji religijnej obejmującej m.in. nauczanie przez autorytety. To, że Pismo święte istnieje i stanowi dla chrześcijańskiego teologa świadectwo objawienia, stanowi fakt empiryczny, podobnie jak to, że dogmat o Trójcy świętej został ostatecznie ustalony na I Soborze Konstantynopolińskim w 381 r. Niezależnie od różnic światopoglądowych, jest rzeczą bezsporną, że teolog pracuje na tekście i za to jest oceniany, gdy wytwór jego dociekań zostaje przedstawiony jako rozprawa doktorska, praca habilitacyjna czy monografia profesorska.

Można powiedzieć, że metodologia teologii jest podobna do tej, którą stosuje filolog (zwłaszcza historyk literatury) czy dogmatyk prawa.¹² Wszyscy mogą w swoich badaniach odwoływać się do wiedzy empirycznej o świecie przyrodzonym. Księgi religijne są w wielu wypadkach dokumentami historycznymi i ich rozumieniu pomaga np. archeologia (wszak mówi się o archeologii biblijnej) czy etnografia. Podobnie, filolog może skorzystać z wiedzy historycznej, gdy rekonstruuje zdarzenia opisane w powieści o czasach przeszłych, a prawnik — z wiedzy socjologicznej, gdy interpretuje jakiś przepis. Wszystkie trzy przypadki łączy także to, że tekst teologiczny, tekst literacki i tekst prawniczy kształtują pewne światy przedstawione, które mogą być rozważane zupełnie niezależnie od ich empirycznego istnienia. Ponieważ nie ma prawdziwości po prostu, ale zawsze w modelu, można powiedzieć, że zdania teologa, historyka literatury czy prawnika są prawdziwe lub fałszywe w modelach przedstawionych wedle znaczenia zwrotów językowych użytych w określonych tek-

żyć mistycznych na ogół nie ma charakteru intersubiektywnego, o czym świadczy typowa reakcja mistyka na postulat, by bliżej opisał swe doznania. „Jak sam przeżyjesz coś podobnego, zrozumiesz” – jest wprawdzie najzupełniej zrozumiałą odpowiedzią, ale oznacza to rezygnację z warunku intersubiektywności.

¹¹ Korzystam tutaj z rozmaitych ustaleń w roz. II-III i VII mojej książki *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004. Książka ta zawiera szerszą analizę wielu kwestii diskutowanych w niniejszym artykule.

¹² Nie jest zapewne przypadkiem, że termin „dogmatyka” oznacza zarówno część prawoznawstwa, jak i teologii, w obu wypadkach najważniejszą. I tu i tu bardzo mocno podkreśla się rolę zabiegów hermeneutycznych w rozumieniu tekstów religijnych czy prawniczych.

stach. Tak więc, zdanie „Jest jeden Bóg, ale w trzech osobach” jest prawdziwe w modelu przedstawionym wedle teologii katolickiej, ale fałszywe w świecie generowanym przez judaizm czy islam. Takie czy inne problemy hermeneutyczne związane z rozumieniem języka teologii nie mają tutaj nic do rzeczy. Można w ogóle nie wierzyć w jakiegokolwiek boga lub wierzyć w innego, niż uznaje dana religia oraz uznawać lub odrzucać zdania związane z jej modelem przedstawionym.

Teolog jednakże zakwestionuje powyższą analizę z tego prostego powodu, że redukuje ona rzeczywistość teologiczną do rzeczywistości tylko przedstawionej, podczas gdy religia domaga się akceptacji świata nadprzyrodzonego jako realnego, nawet bardziej rzeczywistego niż świat naturalny. To jednak trzeba dopiero wykazać, przy czym można użyć *prima facie* na jeden z dwóch sposobów. Po pierwsze, można starać się udowodnić dedukcyjnie, że Bóg istnieje, a po drugie, uzasadnić tę tezę empirycznie. Pierwszą drogę obrał Tomasz z Akwinu i twórcy tzw. dowodów ontologicznych, a drugą ci, którzy uznają (mowa o chrześcijaństwie), że Jezus istniał jako postać historyczna wedle opisu zawartego w Nowym Testamencie, czyli jako Bóg-Człowiek oraz, że zdziałał to, co o Nim mówią te księgi. Nie mogą tutaj zajmować się szczegółowo tymi kwestiami.¹³ Niech wystarczą następujące uwagi. Wszelkie znane dowody na istnienie Boga są niesprawne logicznie lub opierają się na bardzo wątpliwych przesłankach, np. fizyce Arystotelesa. Gdy chodzi o dowody ontologiczne w stylu Gödla, tj. wykorzystujące konstrukcje obiektów maksymalnych, to wykazują tyle tylko, że w modelu dowolnego niesprzecznego zbioru zdań istnieje element maksymalny, ale nie egzystencję Boga w sensie teologicznym.¹⁴ Na nic zdają się tłumaczenia w rodzaju, że pięć dróg Akwinaty to nie dowody dedukcyjne, ale raczej argumentacje dla poszukujących. Sam Tomasz nie był zresztą pewien, jak traktować sprawę egzystencji rzeczywistości nadprzyrodzonej, skoro uznawał, że człowiek wierzący nie potrzebuje na to dowodu. Jeśli znaczy to, że wystarcza odwołać się do powagi ksiąg kanonicznych, to wracamy do punktu wyjścia.

Droga empiryczna okazania istnienia Boga jako rzeczywistości nadnaturalnej napotyka taką oto trudność. Religie znacznie różnią się od siebie w kwestii atrybutów i natury Boga. Wybranie jednej z nich jako podstawy dla wiedzy teologicznej wymaga uznania jej kanonu za trafny, ale nie można tego zrobić bez uprzedniego przyjęcia, że Bóg tej właśnie religii istnieje. Mówiąc jeszcze inaczej, istnienie Boga wymaga uznania takiej lub innej księgi za autentyczne źródło objawienia, ale ma ona taki charakter, tylko o ile skądinąd wiadomo, iż jest Bożym dziełem. Mamy zatem błędne koło, a jedynym sposobem jego przerwania jest odwołanie się do empirycznej ewidencji historycznej, że Bóg zjawił się w świecie i ofiarował ludziom swoje objawienie. To jednak nie ma za sobą żadnych świadectw empirycznych, niezależnych od ksiąg kanonicznych. Jest np. rzeczą charakterystyczną, iż zmartwychwstanie Jezusa

¹³ Por. książkę cytowaną w przypisie 11, rozdz. V-VI.

¹⁴ Niezależnie od tego, zawsze można pytać, czy Bóg filozofów jest tożsamy z Bogiem religii.

jest oparte wyłącznie na pośrednim świadectwie pustego grobu.¹⁵ Podsumowując uwagi o okazaniu istnienia Boga można powiedzieć tak: jeśli nazwa „Bóg” jest terminem indywidualnym, to wartość logiczna zdania „Bóg istnieje” zależy od tego, czy jest ona pusta, czy nie. Jej niepustość trzeba wtedy udowodnić inferencyjnie lub okazać deiktycznie. To drugie jest możliwe, gdy traktuje się księgę świętą, np. Nowy Testament, jako w pełni wiarygodne źródło historyczne. Wszelako jego wiarygodność jest albo kolista, albo wątpliwa, gdy rzecz dotyczy kwestii nadprzyrodzonych. Drugi sposób wprowadzenia nazwy „Bóg” polega na uznaniu jej za część predykatu „jest Bogiem”. Wtedy trzeba ten predykat określić definicyjnie, np. powiadając „jedyny, najdoskonalszy byt, stwórcy nieba i ziemi itd.”, a dalej, co jest znacznie ważniejsze, należy uzasadnić, że istnieje przedmiot spełniający te warunki, co prowadzi do wskazanych wyżej trudności. Przy najlepszej woli krytyka, sprawa jest co najwyżej otwarta, ale wiele świadczy za tym, że będzie zawsze taka.¹⁶

Rozważę teraz pewną próbę uzgodnienia wiary i wiedzy (lub teologii i nauki, jeśli ktoś woli takie ujęcie):

W tym miejscu warto podkreślić jedną z cech filozoficznego teizmu, która w moim przekonaniu przeważa szalę założeń i racji na jego korzyść. Otóż teizm nie jest tylko poważną propozycją odpowiadającą na pytanie o istnienie bytów przygodnych. „Hipoteza” Boga może pomóc wyjaśnić także szereg innych faktów: matematyczność świata, biologiczną celowość, kategoryczną moralność, ponadprzyrodnicze aspiracje ducha ludzkiego itd. Owszem, dla każdego z tych faktów oddzielnie można proponować konkurencyjne nieteistyczne wyjaśnienia, jednak poza teizmem nie znam tak prostej „hipotezy”, która zbiorczo wyjaśniałaby wszystkie te fakty. Żaden z postulowanych przez filozofów bytów nie posiada takiej siły wyjaśniającej, jak Bóg. Skoro prostota i moc eksplikatywna są zaletami w nauce, dlaczego nie mają nimi być w metafizyce? Tak rozumują zwolennicy tzw. kumulatywnego argumentu za istnieniem Boga, na czele z jednym z największych współczesnych filozofów — Richardem Swinburnem. Akceptują oni regułę, że „cięzar dowodowy spoczywa na tym, kto stwierdza, że coś istnieje”. Podkreślają jednak przy tym, że „dowód” polega na wykazaniu, iż owo „coś” lepiej wyjaśnia dane zjawiska niż czynniki podawane przez inne teorie.¹⁷

Przyjmuję, że cytaty powyższy co najmniej sugeruje możliwość koherentnej i owocnej syntezy nauk empirycznych (w szczególności, przyrodniczych), teologii i filozofii.¹⁸ Hipoteza teistyczna, a więc przypuszczenie istnienia bytu nadprzyrodzonego

¹⁵ To, że ukazał się uczniom, można interpretować jako produkt wyobraźni. Jest też rzeczą znaną, że wiara w cudowne zdarzenia w kontekście jednej religii wyklucza uznanie cudów innego wyznania. Nikt z chrześcijan nie wierzy przecież w podróz Mahometa po raju.

¹⁶ Por. też moje uwagi w ramach dyskusji „Co wiemy o istnieniu Boga?” na łamach *Internetowego Czasopisma Filozoficznego Diametros* odbytej w dniach 15-17 kwietnia 2005 r. (pełny zapis w dziale „Forum — Archiwum Dyskusji” tego pisma). Argumentowałem tam, że próba określenia pojęcia Boga przez kompozycję wielkich religii monoteistycznych nasuwa poważne wątpliwości.

¹⁷ J. Wojtysiak, „Między ślepotą człowieka a dyskrecją Boga”, *Tygodnik Powszechny* 2005, nr 12 z 20 marca 2005 r.

¹⁸ Stanowisko to jest dość popularne we współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Poza wspomnianym R. Swinburnem, reprezentują je m.in. M. Heller, A. Plantinga i J. Życiński. Jest też wy-

o własnościach (w tym wypadku) ustalonych przez teologię katolicką, ma tłumaczyć rozmaite fakty lepiej aniżeli procedury eksplanacyjne, nieodwołujące się do teizmu jako teorii świata. Pierwsze pytanie dotyczy lokalizacji owego wyjaśnienia. Wojtyśiak powiada o tłumaczeniu przez filozofów w ramach metafizyki. To sugeruje, że hipoteza teistyczna operuje na terenie filozofii, dokładniej metafizyki. Mówiąc nieco bardziej technicznie, eksplanans sformułowany jest w języku teologicznym. Nie jest jasne natomiast, czego dotyczy eksplanandum. Pojęcie faktu stosowane przez Wojtyśiaka nie jest zbyt jasne. Przypuśćmy, że przynajmniej niektóre z owych faktów, np. matematyczność przyrody czy celowość w biologii mają charakter przyrodniczy. Znaczący to tyle, że przyrodnicze eksplanandum jest wytłumaczone przez teologiczny eksplanans. To jednak wydaje się błędne, gdyż objaśnienie faktu *B* przez fakt *A* zakłada, że zdanie o *B* i zdanie o *A* są sformułowane we współmiernym języku, ponieważ tylko taki stan rzeczy umożliwia zachodzenie związków inferencyjnych, dedukcyjnych czy indukcyjnych wymaganych dla skuteczności operacji eksplanacyjnej. Nic tutaj nie pomaga zasada racji (każdy byt ma rację dla swego istnienia) często używana przez zwolenników omawianej koncepcji, bo (a) jest mętna (zwłaszcza w jej wersji metafizycznej, a ta jest preferowana) oraz (b) w naukach empirycznych nie chodzi o to, czy każdy byt ma rację, ale czy ma taką byt akurat rozpatrywany. Jeśli natomiast *A* i *B* są faktami filozoficznymi, cokolwiek miałyby to znaczyć, możliwość takich wyjaśnień w ramach filozofii i teologii w żaden sposób nie przyczynia się do rozwiązania problemu stosunku wiedzy i wiary. W każdym razie, współczesna praktyka naukowa nie sięga do tłumaczenia zjawisk przyrodzonych przez nadprzyrodzone. Można powiedzieć nawet więcej, mianowicie, że rozwój nowożytnej nauki polegał m.in. na eliminowaniu tłumaczeń teologicznych i/lub filozoficznych. Powód jest bardzo prosty, mianowicie, że tego rodzaju operacje wyjaśniające są nieczułe na fakty i jako takie *ad hoc*. Można produkować dowolnie wiele wyjaśnień a la teizm, np. przywołując Malissimusa (byt nadprzyrodzony, doskonale zły, który stworzył świat i zwodzi ludzi po to, by zakryć właściwą naturę swego dzieła) lub dostatecznie liczną zbiorowość krasnoludków przemyślnie dbających o bieg spraw tego świata.¹⁹

Sprawa współmierności języka nauki i języka teologii ma moim zdaniem znaczenie zasadnicze dla problemu wzajemnego stosunku wiedzy i wiary. Wedle mojego poglądu, nauki empiryczne i teologia są niewspółmiernie semantyczne w tym sensie, że termin „Bóg” nie jest zwyczajną nazwą własną (tj. nie odnosi się do jakiegoś czasoprzestrzennego obiektu) ani też predykatem teoretycznym wprowadzanym normalnymi sposobami, np. przez związanie go z terminami empirycznymi. W gruncie rzeczy, typowe teologiczne atrybuty Boga i świata nadprzyrodzonego całkowicie wykluczają ich empiryczne egzemplifikacje, nawet przy bardzo liberalnym pojmowaniu tego, co podlega kontroli przez doświadczenie. Jeśli zatem teologia ma być

raźne w książce S. M. Barra, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, przeł. A. Molek, Techtra, Wrocław 2005.

¹⁹ W sprawie Malissimusa por. dyskusję, o której mowa w przypisie 16.

wiedzą, to jest nią w jakimś odmiennym sensie niż nauka w normalnym rozumieniu tego słowa. Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym* stwierdził, że filozofia jest albo wyżej nauki, albo niżej, ale nigdy obok. Można analogicznie powiedzieć, że teologia stoi albo wyżej, albo niżej nauki, ale nigdy obok, tj. na tym samym poziomie epistemologicznym. Ma to natychmiastowe i ważne konsekwencje dla prawdy naukowej i prawdy teologicznej (religijnej). Można z łatwością wyobrazić sobie świat przedstawiony, w którym prawdziwe jest zdanie „Bóg istnieje”, a więc, w którym istnieje desygnat nazwy „Bóg”. Nie jest to jednak świat dany doświadczalnie, a uznawanie zdań o nim nie odwołuje się do empirycznych dyrektyw sensu w rozumieniu Ajdukiewicza. W konsekwencji, prawda naukowa i prawda teologiczna są nieprzywiedlne. Może prawda teologiczna jest wyższa od naukowej, może niższa, ale nigdy obie nie stoją na tym samym szczeblu poznawczym. Jeśli **M** jest modelem języka teologicznego, a **M'** — modelem języka naukowego, to prawdy o **M** nie mogą wynikać logicznie z prawd o **M'** i na odwrót, a jedynym wyjątkiem są tautologie logiczne.²⁰ Można więc bez kłopotu analizować wypowiedzi o **M** bez założenia, że empirycznie istnieją byty, o których traktuje teologia.²¹ Niewspółmierność semantyczną języka teologii (wiary) oraz języka nauki (wiedzy empirycznej) traktuję jako współczesną wersję teorii dwóch prawd. Mówiąc inaczej, niewspółmierne są oba rodzaje prawd. Nie tylko nie zachodzą pomiędzy nimi związki wynikania logicznego,

²⁰ Nawiasem mówiąc, okoliczność ta decyduje, że przynajmniej niektóre rozumowania teologiczne mogą być analizowane z punktu widzenia ich logicznej poprawności.

²¹ Okoliczność ta tłumaczy pewien problem, który postawił W. Chudy w artykule „W sprawie kwietniowej dyskusji”, *Diametros*, czerwiec 2005, nr 4, s. 275. Pisze on tak: „Ciekawi mnie na przykład, jak prof. Woleński zakwalifikowałby w ramach analizy logicznej pojęcie Trójcy Świętej. To przecież również ekwiwalent językowy, posiadający swoje znaczenie i oddziałujący na komunikację sporej społeczności o swoistej kompetencji językowej.” Odpowiadam, że kwalifikuję to pojęcie (wolałbym mówić o nazwie, ale mniejsza o to) dokładnie tak samo, jak pojęcie Boga. Dobrze, iż Chudy wspomniał o swoistej kompetencji językowej, bo o to właśnie chodzi. Mogę mieć niejakie trudności z uchwyceniem sensu niektórych zwrotów używanych przez teologów, ale nie wykluczam, że inni mają z tym mniejsze lub nawet żadne kłopoty. Nie wiem, co dokładnie znaczy, że Jezus miał podwójną naturę, mianowicie boską i ludzką, ale rozumiem, iż swoista kompetencja językowa z tym sobie jakoś radzi, także przez odwołanie się do tajemnicy wiary w tym i wielu innych przypadkach. Oto przykład: „Rozpocząć należy od wydarzenia Trójcy „ekonomicznej”: Jezus objawia Ojca; Ojciec uwielbia Go jako Syna; przynależność Obu wzajemnie do siebie, przynależność Ojca i Syna do nas i naszą przynależność do życia Bożego objawia Duch. Wydarzenie to nie jest jednak zewnętrznym „dodatkiem” do tego, kim jest Bóg lecz jego najbardziej własną i wewnętrzną tajemnicą: droga prowadzi od Trójcy „ekonomicznej”, do Trójcy „immanentnej””. (K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, przeł. L. Skolik, Jedność, Kielce 2003, s. 7). Aczkolwiek znakomicie rozumiem każde słowo w zacytowanym fragmencie, najwyraźniej nie posiadam tej specyficznej kompetencji, by ogarnąć całość. Nic nie zmienia się w tym względzie, gdy drogę od Trójcy „ekonomicznej” do „immanentnej” skierują odwrotnie, tj. od „immanentnej” do „ekonomicznej”, ewentualnie z opuszczeniem cudzysłowów. Moja teza jest taka: zdania nauki empirycznej nie wymagają żadnej swoistej kompetencji językowej, ponieważ ta zwyczajna plus jej mutacje specjalistyczne całkowicie wystarczają, natomiast w teologii jest inaczej.

ale także inne relacje np. sprzeczność, przeciwieństwo, a nawet niezależność, ponieważ ta ostatnia też zakłada współmierność. Tedy, teoretyczny konflikt wiedzy i wiary jest po prostu niemożliwy, a to samo dotyczy ich zgodności. To właśnie wyklucza syntezę teologii i nauk przyrodniczych, aczkolwiek uwaga ta nie dotyczy fuzji pierwszej i filozofii. Mówiąc jeszcze inaczej, dane nauki nie potwierdzają ani nie obalają tez teologicznych.²²

Dotychczas rozważałem kwestie teoretyczne, ale zarysowana postać teorii dwóch prawd ma także ważne konsekwencje praktyczne. Skoro **W** i **W'** nie mogą pozostawać w sprzeczności, to nie może być pomiędzy nimi konfliktu, przynajmniej epistemologicznego. Z tego nie wynika automatycznie żadne wartościowanie. Kto jest agnostykiem, ceni sobie wyżej prawdę nauki, ale winien dodać, że jest to jego stanowisko, np. oparte na wyróżnieniu racjonalności naukowej jako specjalnie cennej. Człowiek wierzący nie ma powodu dezawuować prawdy naukowej. Krótko mówiąc teoria dwóch prawd zapewnia autonomię obu regionów i możliwość ich równie pozytywnej oceny lub jakiegokolwiek innej waloryzacji, np. uznania teologii za superwiedzę, zgodnie z poglądem, że niepomiernie przewyższa naukę. Jeśli zatem mają miejsce konflikty między wiarą a wiedzą, to wypływają one z innych źródeł niż poznawcze. Nie sądzę, by teoria dwóch prawd była w stanie usunąć sytuacje konfliktowe. Krytyka religii przy pomocy argumentów naukowych czy, odwrotnie, krytyka agnostycyzmu w oparciu o wyjaśnienia teistyczne, są zbyt atrakcyjnymi ujściami dla emocji i potrzeb światopoglądowych, by zostały poniecane w wyniku obserwacji, że spierające się strony błędnie zakładają semantyczną współmierność wiedzy i wiary. I to zdaje się być prawdziwą solą rzezonnych sporów w większości jego konkretnych manifestacji. Oto próbka:

Zastanawia mnie w trakcie czytania ostatniej dyskusji w *Diametros* jak bardzo adekwatne do jej przebiegu jest słynne zdanie z Szekspira: „Jest wiele rzeczy na niebie i ziemi, o których się nie śniło waszym filozofom!” Zdecydowana większość wypowiedzi opierała się na metodzie analizy językowej, uczestnicy żmudnie i z zapalem rozszczepiali sens pojęć i analizowali schematy logiczne. Jednak po którymś nawrocie korespondencyjnym ogarnęło mnie dojmujące poczucie nudy i pozostało do końca. Zdałem sobie sprawę, jak wiele traci się przy tym stylu filozofowania z obszarów rdzennie rzecz można filozoficznych, jak ubogie egzystencjalnie są jego wyniki.²³

Ton wyższości przebijający z cytowanego fragmentu jest mniej więcej równy brakowi jakichkolwiek argumentów na jego poparcie, może poza skorzystaniem ze swoistej kompetencji językowej, całkowicie uniemożliwiającej ocenę, czym jest analiza logiczna. Istotnie, konsekwencje egzystencjalne rozbioru schematów logicznych

²² Barr (por. książka cytowana w przypisie 18) zgadza się, że nie ma konfliktu między nauką a religią (por. s. 3), ale twierdzi (por. ss. 71-123), że współczesna nauka potwierdza tzw. argument z projektu w sprawie istnienia Boga. Autor jednak w ogóle nie zwraca uwagi na ewentualne związki wynikania logicznego pomiędzy np. zasadami symetrii a tezą, że Bóg istnieje.

²³ W. Chudy, jw. (por. przypis poprzedni), s. 275. Odwołanie do *Diametrosu* dotyczy dyskusji wspomnianej w przypisie 16.

są nader ubogie w porównaniu z bogactwem ontologicznym uzyskanym w wyniku przyjmowania, że istnieje to, w co wierzę. Dla sprawiedliwości, zaznaczę, że podobne kondemnacje wytaczają agnostycy czy ateści wobec swych teistycznych adwersarzy. Na to jednak chyba nie ma rady, ale, powtarzam to raz jeszcze, z powodów ideologicznych, a nie epistemologicznych. Nie zamierzam przy tym ani zniechęcać do sporów światopoglądowych, ani ich bagatelizować. Czasem jednak warto pokusić się o ich epistemologiczną identyfikację.