

Karolina Prochownik
(głos w dyskusji nadesłany po konferencji)

Sacrum = scientia?

Czy nauka zastąpi religię? Czy nauka stanie się religią?

„Współczesna nauka niewiele różni się od religii, podobnej do szamanizmu” - takich słów podczas wygłaszania swojego referatu na konferencji użył Prof. January Weiner. Warto od razu zauważyć, że porównanie to jest równie nietrafne, co inspirujące. Model świata pierwotnego szamanizmu (pojawiającego się w paleolicie dolnym¹ i występującego w różnych rejonach świata do dziś) jest osadzony w zupełnie innych realiach (społeczności myśliwych-zbieraczy oraz pasterzy²) oraz opiera się na diametralnie różnym od naszego sposobie postrzegania rzeczywistości - nie ma w niej podziału na sferę odległego, transcendentnego *sacrum* i bliskiego, codziennego *profanum* - który jest fundamentalny dla sposobu działania i myślenia współczesnych ludzi z naszego kręgu kulturowego. Przy czym podział ten nie ma na celu tworzenia sztucznej dychotomii, stanowi raczej metaforę, obrazującą, jak bardzo zepchnęliśmy to, co dla nas boskie i święte na drugi plan lub wręcz na margines egzystencji, co odróżnia nas od dawnych ludów oraz kultur rówieśniczych. Dla pokazania przykładu takiego kontrastu, który uwidacznia się w różnych, możliwych sposobach recepcji rzeczywistości, można wskrzesić na chwilę świat szamanistyczny. Jest on dwudzielny: „rzeczywistość obserwowalna jest zewnętrzną formą nadającej jej istnienie i życie niewidzialnej rzeczywistości wewnętrznej”³. Do tej niepoznawalnej, ukrytej sfery świata ma dostęp jedynie szaman (w stanie transu). Poszczególne światy przenikają się wzajemnie (w układzie koncentrycznym) - widzialna rzeczywistość jest odbiciem tej ukrytej i podlega nieustannym zmianom, podczas gdy wewnętrzna posiada element stałości⁴. Wszystko to sprawia, że członek społeczności tradycyjnej postrzega to, co mu się jawi na niebie i ziemi, jako cudowne, niezwykle, tajemnicze, przepełnione niewidzialnymi siłami duchów i przyrody. I tu zaczynam snuć moją spekulację. Czy współczesny naukowiec nie jest kimś na podobieństwo szamana-przewodnika po światach nadprzyrodzonych, którymi są obecnie - w społecznej świadomości - światy poszczególnych nauk ścisłych? Nie da się zaprzeczyć, iż zwykły śmiertelnik bez gruntownego, zdobywanego przez wiele lat wykształcenia w danej dziedzinie nie jest w stanie ogarnąć swoim rozumem tajemnic zawartych w skomplikowanych równaniach fizycznych i matematycznych. Pozostają przed nim w ukryciu zarówno sekrety makroświata, którym jest Wszechświat, jak i mikroświata - sięgającego poziomu genów, cząstek, kwarków - najgłębszych zakamarków struktury rzeczywistości materialnej, jak i struktury swojego własnego jestestwa. Mimo powszechności i płodności literatury popularnonaukowej - lektura dostępnych przeciętnemu człowiekowi dzieł nie jest w stanie zapewnić mu pełnego wglądu w zgodny z nauką obraz rzeczywistości - z konieczności musi ona posługiwać się uproszczeniami, metaforami, a także pozostawia wyjątkowo skomplikowane kwestie jedynie w częściowym naświetleniu. Ponadto, nawet te zabiegi popularyzujące wiedzę nie gwarantują jej zrozumienia przez odbiorców, a nawet jeśli jego cud ma miejsce - jest to inne *rozumienie* od stricte fachowego. Co ciekawe, zjawisko wzrastającej specjalizacji uniemożliwia pełne orientowanie się w świecie nauki nawet samym naukowcom. Przykładowo, astronom może mieć poważne problemy ze znalezieniem wspólnego języka

¹ *Etnologia religii*, Andrzej Szyjewski, wyd. NOMOS, Kraków 2008, s. 42, s. 285 - 294

² Tamże, s. 295

³ Tamże, *kosmologia szamanizmu* (s. 355-369), s. 355

⁴ Tamże, s. 355-356

z biotechnologiem. Każda dziedzina wykształciła specyficzny dla siebie język oraz posługuje się określonymi i swoistymi dla siebie narzędziami poznawania świata. Można więc powiedzieć, że znaleźliśmy się - po raz kolejny w historii naszego gatunku - na wieży Babel. Świat faktycznie może być przez nas odbierany koncentrycznie, sferycznie - a w nim - cały szereg badaczy-szamanów - w naukowym transie - przenika odpowiedni dla siebie krąg rzeczywistości, po czym usiłuje podzielić się wynikami swoich dociekań z masami niewtajemniczonych.

Nasze postrzeganie rzeczywistości jako ściśle materialnej (w szerokim znaczeniu tego słowa) i wyzutej z duchowości stanowi konsekwencję kulturową przyjęcia przez nas paradygmatu naturalistycznego. Opiera się on na dwóch założeniach: istnienia obiektywnych praw natury oraz możliwości poznania tych praw przez ludzki rozum.⁵ Doktor Krzysztof Mech z Instytutu Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego uważa, iż przyjęcie przez nas tego paradygmatu jest kwestią naszego wyboru i ma miejsce w granicach naszego kręgu kulturowego. Na potwierdzenie tego wystarczy przypatrzeć się innym kulturom, które wcale nie wprowadziły tak diametralnego podziału między tym, co święte, a tym, co świeckie, co stanowi dla nas wskazówkę pomocną dla stwierdzenia, iż nasz sposób spoglądania na rzeczywistość jest zaledwie jednym z wielu. Przyjęcie przez nas tak racjonalnego (w naszych kategoriach rozumienia racjonalności) modelu świata umożliwiło ogromny postęp techniczny i rozwój wszechnauk. Gdyby rzeczywistość była przez nas wciąż uznawana za świętą, tajemniczą i niesamowitą, czy za wielowymiarową - na wzór społeczności tradycyjnych - wówczas jej eksploracja byłaby równoważna z jej profanacją. Z drugiej strony, desakralizacja codzienności i tzw. odczarowanie świata sprzyja skokowi cywilizacyjnemu. Skoro wiemy już, co zysaliśmy na mocy naszej decyzji, warto teraz zastanowić się - za jaką cenę? A dokładniej - jakie koszty poniosła, na skutek dokonanie takiego właśnie wyboru, przyjęcia takiej a nie innej konstrukcji rzeczywistości, nasza religijność?

Po pierwsze należy jasno powiedzieć, iż religia nie jest tylko i wyłącznie zbiorem przekonań jednostki zaszczipianych kulturowo, nie jest też jedynie faktem społecznym - jak zwykli mawiać ludzie zarażeni myśleniem durkheimowskim. Z kolei ludzkość nie daje się odpowiednio społecznie i kulturowo kształtować, niczym plastelina w rękach inżynierów społecznych. Analogicznie, jednostki nie można dowolnie uformować charakterologicznie wedle założeń psychologii behawioralnej. Zresztą, z mitem *tabula rasa* rozprawia się Steven Pinker w swojej książce o takim właśnie tytule⁶. Stąd zamysły ludzi chcących wyplewić z człowieka i społeczeństwa wszelkie objawy religijności, uznając je za przejawy choroby lub zbędne relikty przeszłości, można skazać na niepowodzenie. Historia człowieka oraz przegląd wszystkich ludzkich kultur na ziemi (choć niektórzy uważają, że istnieją wyjątki) jasno pokazują, iż wszędzie i zawsze jednostce ludzkiej towarzyszyła religia. Biorąc pod uwagę fakt, iż zachowania protoreligijne obserwowane są już w przypadku naczelnych, tym bardziej można powiedzieć, iż towarzyszą one człowiekowi oraz formom hominidów poprzedzających *homo sapiens* od momentu ich wyodrębnienia się z rodziny małp człekokształtnych, co miało mieć miejsce w Afryce ok. 8-5 mln lat temu⁷. Przy czym - spośród wielu - najlepiej posłużyć się szeroką definicją religii autorstwa C.P. Tiele i N. Soderbloma, której przedmiotem jest relacja/stosunek człowieka do jakiegoś *sacrum*, niezależnie od jego obiektywnego istnienia (którego ambiwalentną istotę zademonstruję niżej, prezentując swój pogląd na rolę współczesnej nauki). Psychologiczny aspekt tej definicji nakierowuje nas na inne tory myślenia o religijności. By odczuwać, doświadczać *numinosum* (świętość, boskość) człowiek musi być wyposażony w biologiczny mechanizm umożliwiający mu takie doświadczenie. Podobnie rzecz ma się, zresztą, z całością kultury, której religia jest częścią - ludzki umysł zawiera w sobie predyspozycje do życia

⁵ *Logos wiary, między boskością, a racjonalnością*, Krzysztof Mech, Kraków 2008

⁶ *Tabula rasa, spory o naturę ludzką*, Steven Pinker, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004

⁷ *Etnologia religii*, Andrzej Szyjewski, wyd. NOMOS, Kraków 2008, „religijne” zachowania prymatów, s. 149 – 156, 161

w kulturze (nawiązując znów do S. Pinkera), natomiast elementów partykularnej kultury uczy się, żyjąc już w danej rzeczywistości społecznej. W obliczu całości współczesnej wiedzy nie można lekceważyć biologicznego źródła wielu doświadczeń religijnych (np. doznań tzw. wyższych stanów świadomości, wizji mistycznych, uniesień szamańskich, które mają być uniwersalne ze względu na wspólną dla gatunku ludzkiego strukturę mózgu, przy czym niektórzy przywołują tu także koncepcję wzorców i archetypów ukrytych w ludzkim umyśle, pamięci genetycznej gatunku, memów)⁸. Wobec tego wszelkie próby wyrugowania religii z *psyche* współczesnego człowieka można uznać z góry za niemożliwe. Oczywiście, potencjał do posiadania doświadczeń religijnych, właściwy dla natury ludzkiej, może wieść żywot utajony (i tak rzecz ma się w przypadku wielu jednostek), lecz sam fakt jego istnienia głęboko w każdym z nas stwarza olbrzymie prawdopodobieństwo, że przynajmniej w pewnej części populacji dojdzie do jego ujawnienia lub, ewentualnie, do jego przekierowania na inne, pozornie *poza-religijne*, tory.

W obliczu tego, co do tej pory zostało powiedziane, pytanie *czy nauka zastąpi religię?* może doczekać się zaledwie jednej, negatywnej odpowiedzi. Sam fakt takiego sformułowania problemu wskazuje na zjawisko ciągłego pokutowania w naszej kulturze paradygmatu ewolucjonistycznego. To m.in. James George Frazer⁹ w drugiej połowie XIX i pierwszej XX w. pisał, że każde społeczeństwo i każda rasa w historii rozwoju kultury materialnej przechodzi przez te same etapy. W duchu swojej epoki, sformułował pogląd, iż ludzkość przebywa swoją intelektualną drogę w sposób jednaki, poczynawszy od stadium poznawania i tłumaczenia sobie świata na drodze magii, następnie religii, a na nauce skończywszy. Obserwacja różnych kultur i społeczeństw doprowadziła jednak już dawno do obalenia paradygmatu ewolucjonistycznego. Schemat: *magia* --> *religia* --> *nauka* nie znajduje pokrycia w rzeczywistości (okazało się, że wiele społeczeństw nie realizuje znamion modelu, nie mówiąc już o braku wykazania występowania zaproponowanej kolejności zmian, na co wskazuje np. współistnienie praktyk magicznych i religijnych w ramach jednej wspólnoty). Przytoczone kategorie symbolizują w języku odmienne jakości i odsyłają do niezależnych porządków ontologicznych (przynajmniej w naszym kręgu kulturowym). Poza tym są to nazwy o tak wielu desygnatach, powodowanych różnorodnością występowania ich kulturowych form, że do dziś nie posiadamy ich jasnych, nie budzących zastrzeżeń definicji. Problematyczna jest także sama kwestia odróżnienia praktyk magicznych od praktyk religijnych. Co ciekawe, przytaczany autor *Złotej Gałęzi* więcej podobieństw dostrzega między magią i nauką niż między magią a religią, tym bardziej dziwić mogą współczesne wypowiedzi niektórych naukowców wytykające członkom społeczeństwa „magiczną wiarę w Boga”. To magia (podobnie jak nauka) przyznaje pierwszeństwo światu, którym rządzą stałe, ściśle określone prawa, a ten kto pozna mechanizm ich funkcjonowania może dowolnie weń ingerować. Religia prezentuje postawę bardziej pokorną, dostrzega irracjonalizm i niebezpieczeństwo rzeczywistości, stąd proponuje zwrócenie się do jakiejś siły nadprzyrodzonej.

Jeśli uznamy, że religia i nauka to dwa, niezależne i współistniejące modele percepcji jednej rzeczywistości - przy czym założymy, że religia dociera do sfery *sacrum*, a nauka dotyka tego, co *profanum* - trudno zaprzęgać je do jednego wozu relacji wynikowej, mówiąc: „nauka zastąpi religię” lub „sposób podejścia do rzeczywistości poprzez religię jest reliktem przeszłości, jest jedną z faz rozwoju społeczności ludzkich i zostanie całkowicie zastąpiony przez sposób poznania czysto racjonalnego i empirycznego”¹⁰. Nawet jeśli dokonamy takiego zabiegu na poziomie językowym i z pomocą tegoż języka - a wiadomo, że we współczesnym świecie, kto ma głos, ten ma władzę - i rozpowszechnimy takie przekonanie w społeczeństwie tak, że stanie się ono elementem kultury, będzie to zabiegiem konstruowania rzeczywistości, odgórnego konstytuowania jej sensu (czymś ze

⁸ Tamże, *fizjologia ducha czyli szamanizm, halucynogeny i psychopatologia*, s. 294 - 321

⁹ *Złota gałąź*, James George Frazer, dowolne wydanie, zwłaszcza r. 3: *Magia*

¹⁰ Jest to próba autorskiej rekonstrukcji napotykanych nawet dzisiaj wypowiedzi będących konsekwencją pokutowania paradygmatu ewolucjonistycznego w naszej rzeczywistości społecznej

sfery powinności), a nie czymś ze sfery bytu. Zabiegi takie mogą skończyć się co najwyżej tym, iż *homo religiosus* znajdzie nowe pole do popisu dla swojej religijności. Paradygmat naturalistyczny - przyjęty w sferze intelektualnej - może mieć więc takie konsekwencje w sferze praktycznej, jak znalezienie przez człowieka nowego ujścia dla swoich religijnych skłonności - między innymi w postaci sakralizacji nauki.

Już wiemy, że nauka **nie zastąpi** religii. Czy więc **stanie się** religią?

Pomysł nie jest nowy. Wystarczy wspomnieć Auguste Comte (1798-1852), którego marzeniem było stworzenie uniwersalnej religii ludzkości, sprowadzającej się tak naprawdę do kultu nauki i człowieczeństwa. Wszelkie dociekania miały zostać odcięte od naleciałości metafizycznych i oparte tylko i wyłącznie na analizach empirycznych. Nawet moralność, czy sprawiedliwość miały zostać wywiedzione z suchej analizy związku faktów, bez dociekania ich genezy. Kult zarezerwowano dla wybitnych ludzi nauki i sztuki, a miejsce Kościoła powinna zająć instytucja głosząca triumf wiedzy i człowieka. Kapłanami nowej religii mieli zostać, oczywiście, naukowcy.¹¹

Przykład Comte doskonale pokazuje, jak bardzo kultura nie znosi luk (a biologia tym bardziej) i stanowi dosłowną ilustrację mojej tezy: **w zdesakralizowanym świecie nauki, to właśnie nauka może zacząć pełnić funkcję *sacrum*.**

Jeden z ojców socjologii religii Joachim Wach określił klasyczne już dzisiaj aspekty manifestowania się fenomenu, jakim jest religia w życiu społecznym, są nimi: doktryna, organizacja, kult. Aby zweryfikować postawioną przeze mnie hipotezę, należy zobaczyć, co się stanie, gdy w miejsce religii w powyższym zdaniu wstawimy inne słowo: nauka.

Za doktrynę można śmiało uznać paradygmat naturalistyczny. Organizacji można dopatrywać się w szeregu instytucji naukowych, ośrodków badawczych, które powstają ostatnio w zawrotnym tempie na całym świecie - bez wątplenia współczesna nauka jest w ogromnym zakresie i na szeroką skalę zinstytucjonalizowana. Co do praktyk kultowych, to trudno dopatrzeć się u naukowców jakiejś liturgii, jednak za jej odpowiednik może być uznana metodologia, która stanowi zbiór ściśle określonych reguł, bez których bezwzględnego przestrzegania badanie może zostać łatwo uznane za nieważne, wyniki podważone i uznane za niewiarygodne. W tym sensie widać, jak bardzo zrytualizowana jest współczesna nauka.

Skoro test socjologiczny można uznać za zdany, zajmijmy się psychologiczną stroną doświadczenia religijnego. W tym celu należy powołać się na kolejnego klasyka religioznawstwa¹², który stworzył nomenklaturę dla wszystkich nauk humanistycznych zajmujących się religią. Dla Rudolfa Otto religia jest oparta na doświadczeniu *sacrum* i to właśnie ono stanowi kryterium oceny religijności człowieka, przy czym doświadczenie to jest ambiwalentne. Składają się na nie jednocześnie *mysterium tremendum* (doznanie przerażenia, grozy, lęku) i *mysterium fascinans* (przeżycie ogromnej fascynacji, pociągania, któremu nie można się oprzeć). Ogólny charakter doświadczenia numinotycznego (łac. *numen* - bóstwo) jest więc emocjonalnie niejednorodny, odznacza się ono cudownością, niesamowitością w ocenie podmiotu doświadczającego. Przy czym nie jest ważne dla autentyczności relacji człowiek-Bóg, czy jakiś Absolut lub moc realnie istnieje, czy nie. Można równie dobrze powiedzieć, że to jakaś siła odgórna zaszczerpiła w człowieku zdolność do postrzegania świętości, jak i że nasze zdolności w tym kierunku są efektem działania ewolucji. Tak czy owak, niezależnie od genezy wszelkich hierofanii, czy epifanii (objawień tego, co święte),

¹¹ *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Krystyna Chojnicka, Henryk Olszewski, Poznań 2004, s. 230-233

¹² *Świętość : elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Rudolf Otto, dowolne wydanie

a także w oderwaniu od ich przedmiotu - można powiedzieć, że to człowiek nadaje czemuś charakter *sacrum*.¹³

Jako elementy *mysterium tremendum* Otto wymienia: doznanie grozy, majestatu, mocy, tajemnicy. Gdy spróbujemy sobie wyobrazić wrażenia przeciętnego człowieka stojącego naprzeciw wszechpotęgi nauki, która jest dla niego tak naprawdę nie do pojęcia (tak czy owak, w swoim ogromie nie do ogarnięcia dla jednego człowieka, kimkolwiek by nie był), gdy zobaczymy, jakim zaufaniem obdarowuje on niepodważalne (a może nawet, w obliczu kryzysu, jedyne powszechnie uznawane na Zachodzie?) autorytety, w jaką woalkę świętości ubiera słowa naukowców, które niejednokrotnie chłonie niczym powierzone mu okruchy tajemnicy, może wówczas uznamy adekwatność panującej nam łaskawie na świecie sytuacji do powyższej metafory.

Jak rzecz ma się z *fascinans*? Czyż nie jesteśmy zafascynowani tym, czego nie jesteśmy w stanie do końca pojąć i co, w pewnym sensie, równocześnie nas przeraża? Literatura popularnonaukowa święci triumfy właśnie dzięki rzeszy spragnionych wiedzy, żywo zainteresowanych odbiorców. Niezorientowany we współczesnych badaniach (a jak wiemy, orientowanie się we wszystkich jest po prostu fizycznie i intelektualnie niemożliwe) przeciętny obywatel jakiegokolwiek kraju może doświadczać rzeczywistości - na podobieństwo członka społeczności tradycyjnych - jako niepojętej, przerażającej, fascynującej, w każdym bądź razie - w pełnym swoim majestacie - nie do ogarnięcia za pomocą jego biednego rozumu. Uczucia podobne dopadają nawet kogoś, kto stara się być na bieżąco z odkryciami i rewelacjami naukowymi - trudno bowiem, aby osoba refleksyjnie nastawiona do życia nie zaczęła odczuwać w końcu swojej małości wobec ogromu wszechwiedzy i nie zyskała świadomości swoich ograniczeń poznawczych - a także czasowych i finansowych - bo kto w obecnych czasach może sobie pozwolić na zgłębianie przez całe życie wiedzy? - oczywiście, poza multimilionerami, którzy zwykle nie mają na to ochoty.

Co zaś tyczy się ludzi nauki, to ich sytuację doskonale przedstawiła Prof. Magdalena Fikus z Instytutu Biologii i Biofizyki PAN podczas swojego wystąpienia na konferencji. Powiedziała ona, że oni sami czasem nie wiedzą, co właściwie robią, tym bardziej więc nie mają pojęcia, czy jest to słuszne, czy nie. Można wyobrazić sobie rzesze genetyków, biologów syntetycznych czy biotechnologów krzątających się po laboratoriach, którzy doświadczenia jednocześnie strachu i zafascynowania, jako uczuć nieodzownie towarzyszących tzw. „grze w Pana Boga”. Kojarzy mi się to z otwieraniem nieznanymi, starymi i zakurzonymi drzwiami, chociaż nie wiadomo, co się za nimi znajduje. Nie jesteśmy pewni, czy powinniśmy je w ogóle otwierać, czy nie wyłoni się zza nich jakieś niebezpieczeństwo - i to napędza nas jednocześnie lękiem i nie dającą się poskromić, zmieszana z podnieceniem ciekawością. Bo skoro zdobyliśmy klucz, to jak i dlaczego mielibyśmy się powstrzymać?

Nawet jeśli porównanie wiedzy do *sacrum* jest przesadzone i pełni rolę czysto ilustracyjną, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że nauka jest dla współczesnej ludzkości Zachodu czymś więcej niż była w epokach poprzednich, czy jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Na stan taki wpływają różne odkrycia zmierzające do dosłownego wyrwania duszy z człowieka (niczym kulturowego chwastu i irracjonalnego przeżytku), coraz większa eksploracja makrokosmosu oraz ingerencja w coraz drobniejsze cząstki mikroświata. Zresztą, proces który doprowadził do takiego stanu rzeczy jest czymś niezwykle złożonym i trudno mi go tu analizować. Bardziej interesuje mnie samo zjawisko i to, jak się ono przejawia. Przykładowo, coraz częściej spotyka się na swojej drodze ludzi, którzy na pytanie o wiarę i poglądy odpowiadają: „wierzę w potęgę nauki”. Gdy prosi się ich o sprecyzowanie swoich zapatrywań, po krótszej lub dłuższej serii pytań, zamiast odpowiedzi często usłyszeć można pełne zakłopotanie milczenie. Podobnie reagują, zresztą, jednostki, które mówią o sobie: „wierzę w Boga”. Po kilku próbach uzasadnienia dojdą do wniosku, że nie wiedzą tak naprawdę, co jest obiektem ich

¹³ *Traktat o historii religii*, Mircea Eliade, wydawnictwo KR, Warszawa 2000, r.1, *wprowadzenie, struktura i morfologia sacrum*, s.19-50

głębokiej wiary i dlaczego. W końcu obcowanie z *numinosum* jest czymś, czego nie można opisać, tym bardziej wytłumaczyć. Czyż wiara nie jest czymś ze swej istoty irracjonalnym, a uzasadnienie nie jest kryterium mierzenia racjonalności?

Niezależnie od racjonalizmu i przysłowiowego twardego stąpania po ziemi, które może być udziałem naukowców (abstrahując od ich wiary), w świadomości społecznej nauka może zapełniać lukę pozostawioną po boskości. Czy zatem, powtarzając tytułowe pytanie, *science* stanie się religią? Sądząc po różnorodności i bogactwie form doświadczenia religijnego, mających źródło m.in. w samej biologicznie pojętej naturze człowieka (nie wnikając w to, czy wytrysło ono za sprawą działania bezlitosnych i egoistycznych praw ewolucji czy zostało tam umieszczone, niczym w raju, w sposób celowy jako program, który implikuje istnienie programisty), przechodzącej każdorazowo przez aparat do nadawania znaczeń - filtr kulturowy - nie wydaje się, by mogło to nastąpić. Nawet jeśli religijność człowieka znajdzie nowe ujście w sakralizacji nauki (co, paradoksalnie i wbrew zamysłom swoich inicjatorów oraz życzeniom wojujących ateistów może stać się nieuświadomianym aktem religijnym!), będzie to tylko i wyłącznie nowym, do tego jednym z wielu, jej odpływów. Bezosobowe *sacrum* zyska kolejną metodę objawienia w formie równie bezosobowej, potężnej i absolutystycznej *scientia*. Nad wszystkim rozlegnie się śpiew i taniec szamanów.

Karolina Prochownik
Studentka trzeciego roku religioznawstwa Wydziału Filozoficznego,
czwartego roku prawa Wydziału Prawa i Administracji
Uniwersytetu Jagiellońskiego