



Religia, nauka, paranauka. Zarządzanie lękami o treści naukowej w Internecie rosyjskojęzycznym

Maria Rogińska

Instytut Filozofii i Socjologii

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Religion, Science, Parascience. Science-based Fears in the Russian-language Internet

Abstract

This paper aims at reconstruction of the main fear patterns that have arisen as a side effect of scientific achievements. We try to show that a significant number of them refer to the image of the world as inanimate mechanism. To relieve these fears and integrate scientific claims into a coherent worldview, one must use other types of rationality, such as the theological one, or rely on a non-rational response. These processes, however, are deeply embedded in the social context. The analysis focuses on the internet discursive practices of the three important actors (science, parascience and traditional religion) competing for their expert monopoly to define the world and offering their own answers to science-based fears. We learn that the boundaries of the discourses are closely guarded, while the tension appears where they are violated explicitly. This fact probably explains why “orthodox” authors (science and religion) treat parascience so aggressively. In trying to be “native” in each discourse, everywhere parascience remains “heretic,” the one threatening the status quo, the disturbing and annoying Stranger.

Keywords: science, parascience, religion, fear, rationality, discourse

Słowa kluczowe: nauka, paranauka, religia, lęk, racjonalność, dyskurs

Lęki są nieodłącznym elementem krajobrazu kulturowego wszystkich epok, choć w każdej przybierają swoiste, specyficzne dla kultury formy. W wymiarze najbardziej oczywistym wynikają one z bieżącej sytuacji społecznej, w głębszych natomiast pokładach są wbudowane we właściwy dla epoki obraz świata. To tłumaczy, dlaczego w każdej kulturze i epoce lęk odwołuje się do kilku zasadniczych dyskursów, będących naturalnym źródłem poglądów na świat. Jednym z nich jest religia, innym – ważnym dla kultury europejskiej co najmniej od czasów rewolu-

cji naukowej – nowożytna nauka z jej specyficzną racjonalnością, założeniowym naturalizmem i metodologicznym ateizmem. Oba te dyskursy uczestniczą w złożonej interakcji, która w niektórych przypadkach przyjmować może postać walki o monopol na zarządzanie obszernymi fragmentami obrazu świata. Oba dyskursy nie tylko proponują antidotum na niektóre lęki, lecz także generują nowe. Z tego względu uwikłane są w kwestie emocji, pragnień i potrzeb, a więc takie, które nie zawsze dają się rozwiązać na drodze dociekania racjonalnego. W poniższych rozważaniach będą nas interesowały lęki zawierające treści naukowe, które powstały jako skutek uboczny osiągnięć naukowej racjonalności. Na przykładzie analizy rosyjskojęzycznego Internetu pokażemy, jak mnożą się one tam, gdzie kończy się kompetencja racjonalności naukowej, gdzie racjonalność ta wycofuje się, pozostawiając człowieka sam na sam z niewyposażoną w sens wiedzą. Taka wiedza, zamiast rozjaśniać egzystencję człowieka, staje się czymś ciemnym, ezoterycznym, w ostateczności irracjonalnym. Aby złagodzić te lęki i wkomponować osiągnięcia nauki w spójny światopogląd, należy się odwołać do innych typów racjonalności, takich jak racjonalność teologiczna, podjąć własny wysiłek dociekań racjonalnych czy też sięgnąć do pozaracjonalnych odpowiedzi. Procesy te nie toczą się jednak w pustce, uwikłane są bowiem głęboko w kontekst społeczny. Spróbujemy więc przyrzeć się temu, jak bardzo są uzależnione od lokalnego przebiegu dynamicznej, pełnej napięcia interakcji dyskursów – naukowego, religijnego i powstającego na ich pograniczu, paranaukowego.

Nauka i religia: kontekst historyczny i społeczny

Stosunek pomiędzy nauką a religią jest przedmiotem zainteresowania historyków, filozofów i socjologów co najmniej od końca wieku XIX, kiedy Andrew White i John Draper sformułowali wpływowy pogląd o nieuniknionej wojnie pomiędzy nauką a religią¹. Metafora wojenna była więc punktem wyjścia tej dyskusji. Wkrótce jednak paradygmat walki poddany został krytyce, zaś myślenie o relacjach nauki i religii przeszło znaczące transformacje. I tak, w pierwszej połowie XX wieku ukazały się prace, które podkreślają wzajemne, wspierające oddziaływanie chrześcijańskiej teologii i nauki (Edwin Burtt, Aleksander Koyre, Alfred Whitehead, Michael Foster, Robert Merton). Po drugiej wojnie światowej rozwija się koncepcja niezależności obu obszarów (Jan Barbour, John Dillenberg, Stephen Wykstra, a w latach dziewięćdziesiątych Stephen Gould), zaś od lat siedemdziesiątych powstają liczne teksty pokazujące decydujący wpływ chrześcijaństwa na naukę (np. Stanley Jaki, Reijer Hooykaas). W latach dziewięćdziesiątych natomiast o stosunkach religii i nauki mówi się już w kategoriach złożoności (*complexity theses*, David Lindberg, Ronald Numbers).

¹ A. White, *The Warfare of Science*, New York 1876; *idem*, *A History of The Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1897; J. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York, 1874; *idem*, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, tłum. J. Karłowicz, Warszawa 1882.

Z obserwacji socjologów wyłania się obraz nie mniej złożony niż ze studiów filozofów i historyków: również tutaj nie mamy do czynienia z dwubiegunową konfrontacją, tylko z mozaiką napięć, pozytywnych i negatywnych oddziaływań. Obserwujemy pewne osłabienie religii w Europie wskutek przejmowania części jej funkcji przez inne instytucje społeczne, w których rola objaśniania świata może należeć do nauki. Jednocześnie nauka zdaje się nie rozstrzygać podstawowych dylematów egzystencjalnych człowieka i nie zaspokaja jego potrzeb emocjonalnych – stąd prognozy żywotności religii, która tę funkcję spełnia². Napięcie na tej linii, między innymi, rzuca światło na wyniki badań w środowiskach naukowych, prowadzonych od ponad stu lat przez socjologów amerykańskich. Z jednej strony stwierdzają one pewien stopień negatywnej korelacji między uprawianiem nauki a poziomem religijności³, z drugiej, wbrew prognozom pioniera tych badań Jamesa Leuby⁴, dowodzą, że religijność naukowców nie traci na znaczeniu i tym bardziej nie zanika całkowicie⁵.

Nie ma wątpliwości, że nauka staje się dzisiaj jednym z podstawowych źródeł wiedzy eksperckiej, na którą obecnie przenoszony jest ciężar wiary i zaufania, przysługujący kiedyś tradycji, także religijnej. Zarazem jednak opisany przez Anthony'ego Giddensa kryzys systemów eksperckich, ich mnogość i wzajemna sprzeczność, wzmaga, a nie łagodzi typową dla nowoczesności niepewność⁶. Współczesny człowiek skazany jest na samodzielne dobieranie z całej palety tych treści naukowych, które go satysfakcjonują. Kryterium doboru pozostaje subiektywne, między innymi dlatego, że granice naukowego obrazu świata nie są określone wyraźnie. Sama nauka coraz ostrzej przeżywa ten problem wraz z wkroczeniem w epokę, którą Józef Życiński nazwał „postnormalną” (nawiązując do *normal science* Thomasa Kuhna), kiedy zaawansowana specjalizacja staje na przeszkodzie tworzeniu spójnego naukowego obrazu świata. Znajduje to wyraz w uświadomieniu sobie konieczności radykalnych zmian i modzie na irracjonalność w środowisku samych naukowców⁷.

Innym, obok „rozmywania” spójności naukowego obrazu świata i przeciążenia informacyjnego, ważnym problemem jest dla zwykłego człowieka hermetyczność i ezoteryczność dzisiejszej nauki. Nie jest łatwo uczynić teorię naukową elementem swojego światopoglądu, nie zniekształcając jej treści. Współczesne badania dotyczące „fizyki intuicyjnej” (*intuitive physics*) pokazują na przykład, że dzisiejszy człowiek wyjaśnia świat w sposób podobny raczej do teoretyków średniowiecza niż

² L. White, *The Evolution of Culture*, New York 1959; A. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966; D. Martin, *A General Theory of Secularization*, New York 1978; R. Stark, W. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York 1987.

³ J. Lehman, W. Shriver, *Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity*, „Social Forces” 1968, nr 47, s. 171–182; F. Thalheimer, *Religiosity and Secularization in the Academic Professions*, „Sociology of Education” 1973, nr 46/2, s. 183–202.

⁴ J. Leuba, *Belief in God and Immortality*, Boston 1916; *idem*, *Religious Beliefs of American Scientists*, „Harpers Monthly Magazine”, August 1934, s. 291–300.

⁵ E. Larson, L. Witham, *Scientists are Still Keeping the Faith*, „Nature” 1997, nr 386 (3), s. 435–436; E. Ecklund, C. Scheitle, *Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics*, „Social Problems” 2007, nr 54 (2), s. 289–307.

⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

⁷ J. Życiński, *Granice racjonalności – eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 41.

nawet epoki Newtonowskiej⁸. Nie tylko nie zna teorii, ale boi się i odrzuca niektóre płynące z niej idee (przykładem idea rozszerzającego się wszechświata)⁹.

Dla przeciętnego człowieka odkrycia nauki zyskują więc znaczenie bardziej emocjonalne niż intelektualne. Należy zatem zgodzić się z Robertem Mertonem, kiedy twierdzi, że nawet ideologia totalitarna jest bardziej zrozumiała dla mas niż teoria naukowa, zaś terminologie naukowe i ezoteryczne zostają w umyśle człowieka mas nierozzerwalnie połączone. Oba obrazy świata – naukowy i ezoteryczny – nie podlegają weryfikacji i przeczą zdrowemu rozsądkowi. Dlatego, pisze Merton, społeczeństwo na dużą skalę jest podatne na wpływ mistycyzmu ubranego w szaty naukowego żargonu¹⁰. Tak na obrzeżach interakcji tradycyjnych dyskursów powstaje obfity rynek nieortodoksyjnych propozycji ezoterycznych i paranaukowych.

Na poziomie świadomości masowej największym, być może, osiągnięciem nauki jest to, że ideał naukowej racjonalności stał się dzisiaj normą kulturową. Aplikowana jest ona większości dziedzin wiedzy ludzkiej; jest także źródłem wartości społecznych, wśród których należy wymienić obiektywność, metodyczność, racjonalną argumentację. Zaufanie do wszechmogącej nauki przyczyniło się do ukształtowania specyficznego klimatu myślenia, które Michał Heller nazywa „potocznym pozytywizmem”¹¹. Obserwujemy rozpowszechnienie potocznego pozytywizmu z jego wiarą w to, że nauka już teraz albo w przyszłości potrafi wyjaśnić wszystko – ta postawa często idzie w parze z wojennym modelem relacji nauki i religii. Widzimy jednak zarazem, jak wyobraźnia społeczna, która żywi się odłamkami naukowego obrazu świata – specjalistycznymi terminami, strzępami wiedzy, przenikającymi do świadomości powszechnej i ulegającymi stereotypizacji – generuje lęki i tworzy światopoglądy wykraczające poza racjonalne wyjaśnienie.

Lęki o treści naukowej. Próba typologii

Spróbujemy teraz prześledzić główne motywy lęków zawierających treści naukowe. Zaryzykujemy twierdzenie, że ich motywem przewodnim jest wizja świata jako nieożywionego mechanizmu, którym kierują obiektywne, ale nieubłagane prawa natury, bezwzględne wobec człowieka, jego losu, pragnień, cierpienia i śmierci. Napięcie, które tutaj się pojawia, polega na przeciwstawieniu tego, co żywe, nieprzewidywalne, spontaniczne – temu, co martwe, ale obiektywne i nieuchronne. Obraz kosmosu jako działającej na podstawie obiektywnych praw maszyny utrwalił się w świadomości europejskiej wraz z odkryciami Newtona i z czasem skolonizował masową wyobraźnię za pomocą wizerunków popularnej astronomii. Dotąd żaden model świata – czy to kosmos starożytnej filozofii, rządzony przez pierwsze zasady, czy świat śred-

⁸ M. McCloskey, *Intuitive Physics*, „Scientific American” 1983, nr 248, s. 122–130.

⁹ A. Lightman, J. Miller, *Contemporary Cosmological Beliefs*, „Social Studies of Science” 1989, nr 19, s. 127.

¹⁰ R. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago 1973, s. 263.

¹¹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 62–63.

niowiecznej teologii, przepojony łaską Boga, czy też kosmos systemów magicznych, zasiedlony bytami czy energiami nadprzyrodzonymi – nie wydawał się tak olbrzymi i tak nieożywiony zarazem. Jak trafnie pisze Clive Staples Lewis, „spojrzeć na niebo współczesnej astronomii to jakby patrzeć na morze, które zanika we mgle. (...) Przestrzeń nowoczesnej astronomii może budzić grozę. Średniowieczna to przedmiot, na którym umysł może spocząć. Przytłaczający wielkością, ale zadowalający harmonią”¹².

Można się pokusić o wyodrębnienie kilku zasadniczych motywów związanych z tego rodzaju obrazem świata. W pierwszej kolejności należałoby wskazać na doświadczenie krańcowej **samotności i kruchości życia** w obliczu ogromnego mechanizmu przyrody. To doświadczenie jest tym bardziej przejmujące, im mniej pewne wydają się pocieszające odpowiedzi religijne. Amerykański socjolog religii Christian Smith pisze o tym lęku jako o jednej z podstawowych przyczyn żywotności chrześcijaństwa na początku nowego tysiąclecia, mimo prognoz globalnej sekularyzacji z lat sześćdziesiątych XX wieku.

Gdyby nie było nikogo takiego jak chrześcijański Bóg, nie byłoby też nikogo, kto mógłby zrozumieć naszą ludzką samotność (...). Ludzie po prostu są – zawsze samotni, wrzuceni na powierzchnię tej dalekiej i niespokojnej planety, zawieszona w pustym kosmosie (...). To jest jak izolotka w na zawsze opuszczonym i zapomnianym więzieniu. Nikogo nie ma w domu i nigdy nie będzie¹³.

Drugim ważnym motywem jest poczucie **obcości, inności tego, co nieożywione**. Tego rodzaju doświadczenie bliskie jest archaicznym lękom przed zombie czy upiorami oraz współczesnym ich odmianom – lękom przed zbuntowanymi maszynami, robotami itd. Jednym z aspektów tego przeżycia jest prawdopodobnie lęk przed utratą własnej więzi z życiem, kiedy człowiek, będąc elementem świata-maszyny, czuje się jej trybikiem. Nauka mnoży typowe dla tego lęku wizerunki człowieka – jako mechanizmu biochemicznego, genetycznie zaprogramowanego, posiadającego zamienne części robota, którego mózg-komputer jest niczym innym jak siecią neuronów, myśli są biochemicznymi procesami, decyzje nie wynikają zaś z wolnej woli, lecz są ewolucyjnie zaprogramowane. Postępy informatyki, coraz doskonalsze komputery, zaawansowane prace nad sztuczną inteligencją – wszystko to przybliży nadejście innego, sztucznego świata oraz powstanie sztucznego człowieka, który w niepokojący sposób przypomina tego prawdziwego. Autentyczność sztucznego życia skłania do dramatycznego pytania: „Jeśli *to* jest człowiekiem, to kim jestem ja sam?”

Trzecim motywem jest poczucie, że świat działa według stałych praw, a zatem **nie poddaje się kontroli**. To poruszający się według własnej logiki walec, niezważający na mało znaczącego człowieka. Tutaj ujawnia się „ezoteryczny” charakter odkryć naukowych. Mimo że postępy nauki i technologii poszerzają możliwość kontrolowania przyrody, triumf naukowej racjonalności nie generuje efektu pewności, przepowia-

¹² C.S. Lewis, *Odrzucony obraz: wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 93–100, 113.

¹³ Ch. Smith, *Why Christianity Works: An Emotions Focused Phenomenological Account*, „Sociology of Religion” 2007, nr 68/2, s. 167 (tu i poniżej, o ile nie podaję inaczej, tłum. pochodzą od autorki).

danego przez dziewiętnastowiecznych antropologów ewolucjonistów. Machina nie słyszy modlitw i błagań człowieka. Stąd poszukiwania pewności magicznej, opisanej już przez Jamesa Frazera na materiale magii pierwotnej.

Zaznaczmy, że słabość nauki jest źródłem także innego lęku, który wykracza poza obraz świata-maszyny. To podejrzenie, że pod cienką warstwą racjonalnie poznawalnych struktur kryje się buszujący wir żywiołów, z którymi nauka nie daje sobie rady. Ten motyw pojawia się często w związku z zagrożeniami ekologicznymi, kiedy niewłaściwe działania człowieka zwracają siły przyrody przeciwko niemu. Interesujące, że z luk w wiedzy naukowej „płyną” nie tylko lęki przed „tajemniczymi”, „niewyjaśnionymi” zjawiskami, ale i zainteresowanie nimi. Ten fakt, być może, wskazuje na to, że naukowy obraz świata jest dla świadomości współczesnej tyleż przerażający, co nudny.

Wreszcie doświadczenie świata jako mechanizmu związane jest z poczuciem jego **bezsensowności**. Sens jest przywilejem istot ludzkich, nie atomów. Wymóg sensowności jest podkreślany przez współczesnych filozofów nauki, analizujących stosunek między religią a nauką. Wskazują oni na sensowność jako uniwersalny warunek ludzkiego działania. Wymóg sensowności jest przyczyną, dla której także nauki ściśle stosują narracje usensowniające po to, aby uczynić odkryte fakty zrozumiałymi dla człowieka¹⁴.

Sukcesy racjonalności naukowej nie dają więc same w sobie poczucia sensowności istnienia, którego źródłem może być prawdopodobnie tylko to, co ludzkie. Wyłączenie wolnej woli, emocji, pragnień ze świata natury czyni ją prawdziwie niehumaną, a więc bezsensowną. Problem ten jest szczególnie bolesny w sytuacji, kiedy wyjaśnienie sensu w kategoriach społecznych (pożyteczność dla innych) czy biologicznych (zachowanie gatunku) przestaje jednostce wystarczać. Wówczas poszukiwania sensu muszą wyjść poza koncepcje naturalistyczne, poza agnostycznie pojętą przyrodę i konstruktywistycznie pojęte społeczeństwo ku sferom nadprzyrodzonym, a jedną z dróg ku niemu staje się wykroczenie poza racjonalność. Taki rozwój wydarzeń przepowiadał już Max Weber, pisząc, że „irracjonalnymi domieszkami racjonalizacji rzeczywistości były (...) te miejsca, do których zmuszone było wycofać się nieodparte zapotrzebowanie intelektualizmu na wartości ponadrzeczywiste, i to tym bardziej, im świat zdawał mu się z nich odarty”¹⁵. Dążenie do uchwycenia irracjonalnego porządku leżącego u podstaw racjonalnie wyjaśnionego przez naukę świata staje się stałym elementem nowej eklektycznej religijności typu New Age. Istnieje opinia, że zamiłowanie do irracjonalności jest właściwe także kulturze rosyjskiej, która racjonalność naukową wiązała często z obcymi wpływami zachodniego chrześcijaństwa i z łatwością zastępowała ją przez apofatykę i mistykę Wschodu.

¹⁴ Por. J. Teske, *Narrative and Meaning in Science and Religion*, „Zygon” 2010, nr 45/1, s. 91–104.

¹⁵ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 127–128.

Lęki w dyskursach naukowym, religijnym i parareligijnym: wymiar lokalny

Chcąc prześledzić funkcjonowanie wymienionych wyżej lęków w rosyjskojęzycznym Internecie, wybraliśmy trzy podstawowe dyskursy – naukowy, paranaukowy i tradycyjny religijny (prawosławny). Istotne było zrozumienie, jak rodzą się i rozpowszechniają w nich lęki, jakie strategie zarządzania tymi lękami są podejmowane, a także jakich fragmentów obrazu świata dotyczy interakcja pomiędzy dyskursami. W tym celu przebadaliśmy metodą analizy jakościowej treści artykuły, komentarze oraz fora umieszczone na informacyjnych portalach reprezentujących trzy dyskursy.

Biorąc pod uwagę obszerną dyskusję dotyczącą istoty paranauki, z której wynika świadomość płynności jej granic, na potrzeby tej pracy przyjęto definicję roboczą, pozwalającą na stosunkowo klarowne odróżnienie paranauki od innych badanych dyskursów. Uwzględniono przy tym trzy kryteria: treść przedstawianej wiedzy, jej źródło oraz metodologię jej uzyskania. Definiujemy więc w tym artykule paranaukę jako formę poznania, która ma pretensje do bycia nauką, stosuje terminologię naukową i odwołuje się do odkryć nauki, jednak nie jest produkowana przez prawomocne instytucje naukowe oraz nie stosuje się do norm i kryteriów poznania naukowego. Ta definicja obejmuje zatem także niektóre nurty ezoteryczne, co odpowiada semantyce słowa „paranauka” w praktyce językowej dwóch pozostałych dyskursów (religijnego i naukowego).

Jako jedno z kryteriów doboru portali przyjęty został wyważony ton publikacji: umieszczane tutaj artykuły nie zawierają systematycznych ataków w stosunku do dwóch innych dyskursów, krytyka ma formę argumentacji. Nie wyklucza to ostrych starć na forach i w komentarzach, umożliwiających wgląd w rzeczywiste postawy użytkowników, daje jednak pewną gwarancję, iż unikniemy skrajnych/marginalnych opcji w każdym z dyskursów. Przy niewielkim badaniu jakościowym skupienie się na założeniach polemicznych źródeł mogłoby zakłócić obraz badanych zjawisk. Wymagałoby to przedstawienia całego spektrum istniejących ideologii, a także ustalenia, które z nich należą do głównego nurtu, a które do marginesu. Stąd zrezygnowaliśmy z portali polemiczno-ideologicznych na rzecz informacyjnych¹⁶.

Portale wybrano losowo z puli uprzednio wyselekcjonowanych stron (50 w każdym dyskursie), wyświetlanych przez wyszukiwarkę google.ru po wpisaniu w polu wyszukiwania zapytania „православие”, „наука” i „паранука”. Próba uwzględnienia więc czynnik pozycjonowania. Ponieważ ściśle naukowe źródła posługują się językiem hermetycznym, dyskurs naukowy w poniższej analizie reprezentują strony o charakterze popularnonaukowym, umieszczające obiektywne informacje o najnowszych badaniach (membrana.ru, elementy.ru, nanometer.ru, vestinauki.ru, anchem.ru, trv-science.ru). Dyskurs religijny zawierają popularne portale prawosławne, przychylnie traktowane przez Rosyjski Kościół Prawosławny (pravoslavie.ru, pravmir.ru, azbyka.ru). Strony paranaukowe są tematycznie różnorodne, co

¹⁶ Niemniej jednak w celach ilustracji przywołamy poniżej kilka przykładów z innych forów ilustrujących skrajnie agresywną postawę poszczególnych dyskursów wobec omawianych kwestii.

odpowiada heterogenicznej specyfice samej paranauki (ariom.ru, bessmertie.org, myastrolog.com, aeninform.org). Kryterium wyboru była zgodność treści portali z przyjętą przez nas definicją paranauki: odwoływały się do wiedzy naukowej, a jednocześnie nie były jej prawomocnymi (z punktu widzenia oficjalnej nauki) producentami oraz nie stosowały wobec niej procedur naukowych (takich jak np. weryfikacja stwierdzeń). Wszystkie portale miały posiadać aktywne forum lub możliwość otwartego komentowania artykułów, a także wyszukiwarkę ułatwiającą dotarcie do interesujących nas tematów.

Analiza miała na celu uchwycenie najważniejszych tendencji charakterystycznych dla danego dyskursu poprzez wyodrębnienie, wielokrotne systematyczne czytanie i uogólnienie wątków dotyczących lęków o treści naukowej oraz ich interakcji z pozostałymi dyskursami. Teksty gromadzono do momentu nasycenia, kiedy nie występowały już w nich żadne nowe treści w interesującym nas zakresie.

Ramy tego artykułu nie pozwalają na zarysowanie społecznego kontekstu interakcji prawosławia, nauki i paranauki w Rosji. Zaznaczmy tylko, że obok religii tradycyjnych z prawosławiem na czele zauważalnym zjawiskiem rosyjskiej religijności jest rozpowszechnienie synkretycznych, nieortodoksyjnych systemów wierzeń i światopoglądów, konstruowanych na własną rękę na podstawie takich źródeł jak nauka, par nauka, teozofia itd. Autorzy próbujący wyjaśniać popularność eklektycznych i par naukowych wierzeń w Rosji jako przyczyny tego zjawiska wymieniają, między innymi, reakcję na dawny ateistyczny pseudonaukowy obraz świata¹⁷, rozczarowanie możliwościami nauki¹⁸ czy też niezdolność nauki do nadawania życiu sensu¹⁹. Warto wspomnieć także, że istnieją podstawy, by uznać częściową utratę autorytetu przez instytucjonalną naukę w ciągu ostatnich 20 lat. Można przypuszczać, że ma to związek ze wzrostem znaczenia dostatku i sukcesu oraz obniżeniem wartości wiedzy i wykształcenia. Z badania Jeleny Wołodarskiej, która analizowała wyobrażenia o naukowcach w społeczeństwie rosyjskim, wynika, że Rosjanie krytykują naukowców za bezużyteczność ich pracy i znieważają za tkwienie w nędzy²⁰. Wskazuje się na dewaluację nauki wskutek obniżenia wymagań jakości wiedzy: łatwość nabycia dyplomów oraz umasowienie wykształcenia dyskwalifikuje zarazem samą wiedzę, jak i instytucje ją produkujące²¹.

Przyjrzyjmy się krótko zaobserwowanym w interesującej nas dziedzinie tendencjom. Otóż motywy lęków operujących materialistycznym obrazem świata – jako zdeterminowanego przez obiektywne prawa, nieposiadającego żadnego duchowego pierwiastku olbrzymiego, zimnego „mechanizmu” – obecne są we wszystkich trzech

¹⁷ H. Heino, *What is Unique in Russian Religious Life [w:] Religious Transition in Russia*, M. Kotiranta (red.), Helsinki 2000.

¹⁸ В. Визгин, *Наука, религия и эзотерическая традиция: от модерна к постмодерну [w:] Дискурсы эзотерики (философский анализ)*, Л. Фесенкова (ред.), Москва 2001, s. 94.

¹⁹ Е. Балагушкин, *Эзотерика в новых религиозных движениях [w:] Дискурсы эзотерики...*, s. 217.

²⁰ Е. Володарская, *Представления об ученых в современном российском обществе (опыт социально-психологического исследования)*, „Науковедение” 2002, nr 2, s. 128–129.

²¹ А. Юревич, *Наука и паранauка: столкновение на «территории» психологии*, „Психологический журнал” 2005, nr 26/1, s. 79–87.

dyskursach. Motywy te pojawiają się jako pewien kontekst, do którego próbuje się na różne sposoby odnieść, przeważnie polemizując z nim, wyśmiewając lub reinterpretując na własny użytek, ale często też dostosowując się do niego.

I tak, dla autora paranaukowego świat nauki jest odrażający, bo neguje w przyrodzie obecność ducha:

Świat współczesnego człowieka wciąż ma obsesję wiary w „naukę obiektywną”. Pozbawieni wiary w żyjących, ufamy martwym. Polegamy na odczytach urzędów, przedmiotów pozbawionych duszy, powierzamy im to, co jest najcenniejsze. Nie, to nie jest przypadek, że zabójcze zimno bezdusznej „obiektywnej” wiedzy tak odstrasza ludzi sztuki, religii. (...) Bez wiary w Człowieka, w uduchowanie Przyrody nie da się zbudować przyszłości²².

Współbrzmi z nim autor religijny:

Wiele osób zatrutych nowożytną dogmatyką europejską (...) myśli, że materia jest wieczna, wszechświat nie ma granic, czas i przestrzeń są jednorodne i też nieskończone (...) w tym monstrualnym świecie nie ma miejsca dla cudów, dla bajki. (...) Przeszarzały naukowy obraz świata, w który wierzymy (...) jest taki, że naprawdę tylko dureń może się w nim śmiać²³.

Komentator artykułu naukowego rozważa konsekwencje świadomości, iż „nasze Słońce (...) jest pospolitym członkiem malusieńkiej galaktyki”: „Ludzie mocno odczuwają swoją bezbronność i przygodność. Pojawiają się liczne fobie egzotyczne”²⁴.

Budzą lęk rozmaite uwarunkowania człowieka, sugerujące jego „pokrewieństwo” z maszynami. Napotykamy, na przykład, rozważania księdza na temat determinizmu genetycznego. Zależność człowieka od genów jest na tyle problematyczna, że duchowny nie chce jej uznać za pierwotny zamysł Stwórcy: „kiedy człowiek został całkowicie podporządkowany prawom [ewolucji – M.R.], czy tak było początkowo? (...) To, że człowiek staje się całkiem zdeterminowany przez swoją naturę, to jest konsekwencja grzechu pierworodnego, przedtem nie był zdeterminowany”²⁵. Z kolei użytkownicy forów naukowych snują mroczne wizje futurystyczne: „nadchodzi era interfejsów, kto nie dostosuje się, ten nie jest człowiekiem (...). Za 10 lat nastąpi całkowita synchronizacja całej informacji, a w 2027 bunt maszyn”; „Niech żyją androidy! (...) Mięso na wysypisko Ewolucji!”²⁶.

Jednocześnie każdy z dyskursów ma własną strategię konceptualizacji lęków oraz zakresienia granic własnej kompetencji w poszczególnych obszarach, z których najbardziej istotne są obszary twierdzeń o świecie i człowieku.

²² В. Куликов, Гаврилов Д., *Традиционная культура и современная наука*, http://aeninform.org/sites/default/files/igg15_Tradicionnaya-kultura-i-sovremennaya-nauka-Psihologicheskie-i-socialjnye-aspekty.pdf [dostęp: 22.07.2013].

²³ А. Ткачев, *Время и пространство, или о «новом счастье»*, <http://www.pravmir.ru/vremya-i-prostranstvo> [dostęp: 22.07.2013].

²⁴ *Астрономы предсказали побег гиперскоростных планет*, komentarz użytkownika, <http://www.membrana.ru/particle/17765> [dostęp: 22.07.2013].

²⁵ *Эволюция человека. Дискуссия богословов и генетиков*, <http://www.pravmir.ru/evolyuciya-cheloveka-diskussiya-bogoslovov-i-genetikov-video/> [dostęp: 22.07.2013].

²⁶ Л. Попов, *Создан электронный интерфейс между мозгом и мышцам*, komentarze użytkowników, <http://www.membrana.ru/particle/17901> [dostęp: 22.07.2013].

W obszarze twierdzeń o świecie dyskursy naukowy i religijny funkcjonują przeważnie jako aktorzy o ustabilizowanych rolach. Dyskurs naukowy jest źródłem napawających zgrozą informacji o zagrożeniach (katastrofy ekologiczne i kosmiczne), religia zaś daje tradycyjnie pocieszające odpowiedzi. Dla stałych bywalców forów naukowych charakterystyczne jest poszukiwanie **technologicznej odpowiedzi** na zagrożenia, pojawiających się na nich „przybyszy” o poglądach metafizycznych i/bądź ezoterycznych spotyka natomiast nierzadko agresywna polemika. Autorzy religijni nie pretendują do roli ekspertów w dziedzinie wiedzy o przyrodzie. Przyroda na stronach prawosławnych ukazuje piękno stworzenia, jej ciemne strony wyjaśniane są poprzez motyw grzechu. Tradycyjna optymistyczna odpowiedź na lęk pada więc nie w dialogu z nauką, tylko monologicznie, jako **wykładnia wiary**:

Świat jest bezkresny i pozbawiony nadziei. To tak, jak gdyby ktoś dla żartu wypchnął cię zza ciemnych kulis na oświetloną scenę, przemierzasz ją (...) i znowu zanurzasz się w ciemnościach (...). To wszystko! Bez Bożego Narodzenia, bez Wielkanocy, bez Paruzji to wszystko jest tylko złym żartem, nic więcej²⁷.

Lęki zawierające wyobrażenie o świecie jako mechanizmie są szczególnie rozpowszechnione na stronach paranaukowych, zaś odpowiedzią na nie staje się **ożywienie** kosmicznej maszyny w ramach swoistego mistycznego naturalizmu. Jest to możliwe, ponieważ strukturom kosmosu przypisywane są właściwości mistyczne, a prawa fizyki uzyskują wymiar duchowy. Proponowane są fizyczne (np. działania proekologiczne), duchowe (duchowy wzrost, który polepsza kondycję całego kosmosu) czy magiczne metody radzenia sobie z przyczynami lęku. Pojawia się możliwość kontrolowania tych sfer, w których współczesny Rosjanin czuje się najmniej pewnie. Paranauka ożywia nie tylko naturę, ale też artefakty kultury – nowoczesne technologie i gadzety. Na przykład twierdzi się, że pieniądze mają ciało „nie tylko fizyczne, ale też emocjonalne i mentalne”²⁸, można więc je prosić o coś i nimi manipulować. Rozpowszechnione jest przepowiadanie losu przy użyciu telewizora, komputera czy telefonu lub wróżenie z kodów kreskowych. Wraz z ożywieniem świata pojawia się także inny problem typowy dla świadomości magicznej: świat przepelniony niewidzialnymi energiami wymyka się spod kontroli. Kosmos jest zasiedlony, ale jego mieszkańcy są niewidzialni i potężni, sami mogą kontrolować ludzi.

W obszarze wiedzy o człowieku role nauki i religii ulegają zmianom. Tutaj dyskurs prawosławny walczy o kompetencje wyjątkowe, z pozycji eksperta-monopolisty zaprzeczając wizji człowieka-mechanizmu jako ingerującej w ludzką podmiotowość. Antytezą staje się **chrześcijańska wizja człowieka** jako obrazu Bożego.

Również w obszarze twierdzeń o człowieku strony popularnonaukowe stają się źródłem przerażających obrazów kolonizacji obszaru ożywionego przez nieożywiony. Energiczną dyskusję wywołuje temat biotechnologii. Rozważane są i niejednokrotnie relatywizowane granice między „naturalnym” i „sztucznym” człowiekiem (klonem, sztucznym intelektem itd.). Po raz kolejny zauważalny jest nacisk na

²⁷ А. Ткачев, *Время и пространство, или о «новом счастье»*, <http://www.pravmir.ru/vremya-i-prostranstvo> [dostęp: 22.07.2013].

²⁸ *Энергия денег*, <http://www.myastralog.com/astro/energiya-deneg.html> [dostęp: 22.07.2013].

pragmatycznie ujęty aspekt technologiczny i agresywne odpieranie argumentów metafizycznych: „Jeżeli za 30 lat (...) zaproponują mi wymienić wszystkie narządy wewnętrzne na zmechanizowane (...), będę się niezmiernie cieszył. (...) Co się tyczy świętości organizmu ludzkiego, to są to głupoty”²⁹. Obawy budzą natomiast braki w wiedzy naukowej. Przykładowo geny są dla autorów paranaukowych równie tajemnicze, jak bezkresne przestrzenie wszechświata: „Współcześni genetycy pakują się do DNA jak słoń do składu porcelany. Nic dobrego z tej ingerencji nie będzie. Nowe choroby, straszniejsze niż dżuma i bardziej nieuleczalne niż rak itd.”³⁰

W dyskursie paranaukowym lęk przed niemożnością kontrolowania funkcjonujących w człowieku mechanizmów przybiera inną postać. Sztuczny człowiek przestaje być podmiotem własnych działań, pojawia się obawa, że kontrolę nad nim przejmie ktoś inny. Zapobiec temu mają **praktyki duchowe** oraz **paranaukowe technologie**, które są w stanie nie tylko zmienić fizyczną naturę człowieka, ale i obronić go przed niechcianą ingerencją. Sama wizja człowieka-mechanizmu pozbawiona jest dramatyzmu, niesie wręcz nadzieję na nieśmiertelność: „świadomość podobna jest do komputera kwantowego”, więc „nie umiera wraz z ciałem”, istnieje poza nim, na przykład „jako wirtualne pole”³¹.

Dodać należy, że zarówno religia, jak i paranauka dysponują rozbudowanymi koncepcjami wyjaśniającymi sens ziemskiego życia, natomiast autorzy wypowiedzi na stronach naukowych (głównie forach) wskazują najczęściej na niejasność lub brak wyższego celu życiowego poza pożytkiem dla społeczeństwa czy przetrwaniem gatunku.

Walka dyskursów

Zarysowaliśmy główne odpowiedzi odnoszące się do lęków o treści naukowej w ramach trzech dyskursów w obszarach twierdzeń o człowieku i świecie. Warto podkreślić, że odpowiedzi te udzielane są przez wszystkie dyskursy w trybie monologicznym. Mamy do czynienia z hermetycznymi systemami, które nie podejmują dialogu albo prowadzą go ofensywnie, nie biorąc pod uwagę ewentualności konsensusu. To dotyczy także stron paranaukowych, które posługują się treściami religijnymi i naukowymi nie w celu dialogu z nimi, ale wybiórczo, dla podbudowania własnej doktryny. Co więcej, wypowiedzianie się o innych dyskursach oraz interakcję pomiędzy dyskursami na forach cechuje, w większym lub mniejszym stopniu, nastawienie agresywne. Poszukiwanie antidotum na lęk w jednym systemie dyskursywnym musi się zatem wiązać z odrzuceniem innego, zaś społeczne konsekwencje kanalizacji tych lęków związane będą, między innymi, z przebiegiem skomplikowanego procesu negocjacji między dyskursami.

²⁹ *Сердце без пульса продлило жизнь умирающего*, komentarz użytkownika, <http://www.membrana.ru/particle/16172> [dostęp: 22.07.2013].

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Квантовый компьютер как модель сознания*, wpis na forum, <http://www.bessmertie.org/forum/index.php?showtopic=120&hl> [dostęp: 22.07.2013].

Chociaż mówienie o wojnie nauki i religii, jak wspominaliśmy, jest pewnym anachronizmem, dla analizowanego przez nas przypadku właśnie metafora walki wydaje się najbardziej odpowiednia. Istotą tej walki jest monopol na definiowanie natury świata i człowieka. Dla zrozumienia mechanizmów walki dyskursów odwołajmy się krótko do koncepcji pól Pierre'a Bourdieu, w której najważniejsze miejsce zajmuje pojęcie kapitału symbolicznego. Bourdieu określa kapitał symboliczny jako „jakąkolwiek własność (jakąkolwiek formę kapitału, czy to fizycznego, ekonomicznego, kulturowego, czy społecznego) postrzeganą przez agensów społecznych za pomocą kategorii percepcji, które sprawiają, że go rozpoznają i uznają oraz doceniają jego wartość”³². Kapitał symboliczny stanowi formę stosunków władzy, która nie jest postrzegana jako władza, będąc raczej zalegitymizowanym, opartym na autorytecie, wymaganiem uznania. Kapitał symboliczny nie jest statyczny, jest on zależny od interakcji wewnątrz samego pola oraz interakcji z szerokim kontekstem społecznym.

Walka dyskursów to zderzenie ich strategii dyskursywnych angażujących ten czy inny kapitał symboliczny albo walka o sam ten kapitał. Możemy wymienić kilka strategii, które dwa tradycyjne obszary społeczne – nauka i religia – wyłoniły w ciągu długiej historii negocjacji o zakreszenie obszarów swojej kompetencji. Pierwszą z nich jest strategia *Boga luk*, zakładająca, że kompetencja religii mieści się tam, gdzie nauka nie znajduje odpowiedzi. Drugą strategią jest *otwarty konflikt*, w którym nauka neguje poznawczą wartość religii, zaś religia podporządkowuje naukowe twierdzenia religijnym. Trzecią strategią jest postulowanie *dwóch obszarów dociekań*, gdzie kompetencje obu aktorów się nie przecinają. W tej opcji religia rezygnuje ze swojej kompetencji dotyczącej praw świata empirycznego, zaś nauka zachowuje przyjazny dystans w stosunku do religii (uznawanej za zjawisko psychologiczne czy kulturowe). Czwartą strategią jest przywoływanie argumentów naukowych na poparcie tez religijnych i odwrotnie – retoryka *potencjalnej zgodności* obszarów.

Podejmując analizę walki symbolicznej trzech dyskursów, należałoby znaleźć płaszczyznę łączącą ich kategorie warunkujące postrzeganie tego czy innego elementu kapitału jako wartości. Można wskazać trzy takie płaszczyzny, o które walka toczy się szczególnie intensywnie. Jest to obszar *instytucjonalny* i jego prawomocność; obszar twierdzeń *ontologicznych i antropologicznych*; a także obszar *epistemologiczny* dotyczący kryteriów wiedzy i dróg jej uzyskania. Wymieńmy tylko krótko wynikające z analizy wnioski.

W obszarze *instytucjonalnym* dyskurs religijny stosuje wobec nauki strategię *dwóch obszarów* (istnienie instytucji nauki nie jest problematyczne dla prawosławia), natomiast dyskurs naukowy angażuje się w *otwarty konflikt*. Kościołowi prawosławnemu zarzuca się symbiozę z władzą i biznesem, tłumienie swobody słowa i sumienia, zagarnianie coraz większej przestrzeni społecznej i politycznej. Sama nauka ukazywana jest jako instytucja słaba, bezbronna wobec nacisku machiny kościelnej („I my teraz mamy uwierzyć w słodkie słowa Kościoła, że zagarniając coraz większą władzę, karząc przeciwników, nie posłuszają się tą władzą tak jak zawsze –

³² P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Kraków 2009, s. 47.

urabiając wszystkich na jedno kopyto³³). Na poparcie tezy o obskurantyzmie Kościoła padają popularne argumenty historyczne (krucjaty, inkwizycja), choć nie mają one odniesienia do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

Także w obszarach *ontologicznym*, *antropologicznym* i *epistemologicznym* stosowana jest przez autorów stron naukowych strategia *konfliktu*, zaś dyskusja z kwestii poznawczych łatwo stacza się w sferę społeczną. Naukowcy postrzegani są jako elita intelektualna, która w Rosji „jest zmarginalizowana”. „Idealiści, jakich zawsze było mało³⁴ przeciwstawiani są ciemnym masom, manipulowanym przez Kościół. Z kolei dyskurs religijny w stosunku do nauki oscyluje pomiędzy strategią *Boga luk, potencjalnej zgodności* oraz *łagodnym konfliktem*. Z jednej strony dane nauki są niewystarczające i „muszą być uzupełniane z innego źródła – religii³⁵ (strategia *Boga luk*). Z drugiej, można przywołać liczne argumenty naukowe potwierdzające prawdy wiary (*potencjalna zgodność*). Z trzeciej jednak wiara jest ważniejsza dla zbawienia człowieka, podczas gdy zbyt duża wiedza może być szkodliwa (*łagodny konflikt*).

Wart uwagi jest fakt, że dyskurs religijny próbuje budować autorytet religii na wartościach wyznawanych przez naukę – takich jak rozum, racjonalność, uczciwość intelektualna, podczas gdy wrogowie Kościoła zaliczani są w poczet obskurantów („chciałoby się nawrócić ich nawet nie na wiarę, ale – na rozum. Na intelektualną uczciwość i otwartość, gotowość na sprawdzenie faktów (...) bez czego nie może istnieć nauka³⁶). Można zatem stwierdzić, że dyskurs prawosławny zabiega o symboliczne zasoby nauki, zaś strategia *ostrego konfliktu* jest prawdopodobnie postrzegana przezeń jako zbyt ryzykowna. Również dyskurs paranaukowy, który w obszarze *instytucjonalnym* i *epistemologicznym* próbuje imitować naukę, używa jej zasobów symbolicznych dla potwierdzenia własnej prawomocności. Nazywając swoje projekty „uniwersytetem”, „akademią”, swoich mistrzów „profesorami”, oferując po wysłuchaniu „kursów” „dyplomy”, paranauka zapożycza naukowe modele aprobaty wiedzy. Postrzega więc właśnie naukę, a nie religię jako najbardziej cenne źródło kapitału symbolicznego.

Właśnie ta taktyka wywołuje jednak ogromną irytację uczestników dyskursu naukowego. We wszystkich obszarach, od *instytucjonalnego* po *epistemologiczny*, paranauka traktowana jest na równi z religią, czyli z pozycji *ostrego konfliktu* ze względu na jej obskurantyzm i manipulację ciemnymi masami: „w Rosji jest zapotrzebowanie na czarowników, znachorów i astrologów. Wraz z batiuszkami i pobożnymi babciami³⁷. Głównym zasobem paranauki nie jest jednak związek z władzą, tylko czynnik ekonomiczny. Znowu pojawia się dychotomia wysokiej wiedzy naukowej i ignorancji ciemnych mas – paranauka wygrywa, bo po jej stronie jest sukces

³³ Л. Ашкинази, *Еще одно различие науки и религии*, <http://trv-science.ru/2012/12/25/eshhe-odno-razlichie-nauki-i-religii/> [dostęp: 22.07.2013].

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ С. Слободской, *Современные ученые и вера в Бога*, http://azbyka.ru/dictionary/08/zakon_bozhiy_261-all.shtml [dostęp: 22.07.2013].

³⁶ С. Худиев, *Сколько ученых сожгли церковники?*, <http://www.pravmir.ru/tak-skolko-uchenyx-sozhgli-cerkovniki/> [dostęp: 22.07.2013].

³⁷ А. ПЦербаков, *Вода, микровода, нановода...*, komentarz użytkownika, http://www.nanometer.ru/2009/03/29/voda_mikrovoda_nanovoda_nauka_v_rossii_151657.html [dostęp: 22.07.2013].

komercyjny. Tutaj pojawiają się wypowiedzi takie jak „people to wcina [*people amo xavaem*]... po ich stronie są setki uzdrowionych, gotowych zapłacić”³⁸. Także dyskurs religijny traktuje paranaukę bardzo wrogo. Największe zagrożenie widzi jednak nie w obszarze *instytucjonalnym*, tylko *ontologicznym* i *antropologicznym*. Terminologia quasi-naukowa odczytywana jest jako ściśle religijna, a więc walka przenosi się w całości na pole religii (przykładem jest kategoria „energii”, traktowanej przez religię jako siła o genezie demonicznej).

Jeśli chodzi o strategie dyskursywne portali paranaukowych, to charakteryzuje je skrajna sytuacyjna zmienność. Par nauka korzysta ze wszystkich wymienionych taktyk, manewrując pomiędzy jednym a drugim graczem. Czyni raz religię, raz naukę swoim Znaczącym Innym, a w zależności od tego przejmuje tradycyjną strategię jego oponenta. Na przykład padają (głównie w odpowiedzi na zarzuty pod adresem paranauki) oskarżenia zarówno wobec religii, jak i nauki o uwikłanie ich w ideologię. Retoryka „luk” także aplikowana jest powszechnie zarówno nauce (która nie bierze pod uwagę tego, co już dawno zrozumieli adepci praktyk religijnych, i nie chce rzetelnie zbadać faktów paranaukowych), jak i religii (postrzeganej jako skostniała struktura niedopuszczająca nowych faktów). Retoryka *konfliktu* łączy się z zapewnieniami o jednomysłności albo nawet utożsamianiem się z jednym czy drugim aktorem.

Wnioski

Dzieje interakcji religii i nauki jawią się jako pstrokata mapa obszarów napięć i wzajemnych oddziaływań, gdzie racjonalność naukowa i religijna mogą, ale nie muszą, wchodzić w otwarty konflikt. Mówiąc o naukowej racjonalności, nie można zapominać przecież o uznaniu wartości racjonalności najpierw przez teologię chrześcijańską w jej wydaniu zachodnim. Osiągnięcia racjonalności na gruncie nauk przyrodniczych okazały się jednak niezdolne do uzbrojenia człowieka w środki wystarczające do rozstrzygnięcia jego podstawowych problemów egzystencjalnych, co więcej, tworzą nowe takie problemy. Religia, także nieortodoksyjne jej formy, jest wciąż skutecznym antidotum na stare i nowe lęki, zaś środki pocieszające, które proponują, nie zawsze mieszczą się w granicach dociekania racjonalnego.

Strategie, które rosyjskojęzyczne dyskursy internetowe religii i nauki stosują w odniesieniu do lęków o treści naukowej, odwołują się do właściwych dla nich hermetycznych obrazów świata, zaś poddać się kuracji w ramach jednego z nich oznacza przyjąć cały zespół jego założeń kosmologicznych, antropologicznych i epistemologicznych, a także praktyk komunikacyjnych. Warto zauważyć, że o ile naukowy obraz świata od wielu lat podlega teoretycznej problematyzacji na gruncie samej nauki, o tyle popularnonaukowy dyskurs internetowy, w większości bezrefleksyjnie, posługuje się optyką „potocznego pozytywizmu”. Własnego obrazu świata broni przede wszystkim z pozycji naturalizmu i bardzo często ateizmu. Także synkretyczne treści paranaukowe podawane są w Internecie monologicznie, a odpowiedzi na

³⁸ *Ibidem*.

lęki mają postać wykładni własnych doktryn. Doktryny te mogą być niespójne, ale są odporne na weryfikację i modyfikację pod wpływem dialogu.

Granice dyskursów są zatem pilnie strzeżone, napięcie pojawia się zaś tam, gdzie naruszane są w sposób jawny. To jest prawdopodobnie przyczyną niezwykle agresywnego traktowania przez aktorów ortodoksyjnych (nauki i religii) paranauki, która chcąc uchodzić za „tubylca” w każdym dyskursie, pozostaje wszędzie zagrażającym *status quo* heretykiem, niepokojącym i irytującym Obcym. Obcy to ten, kto „nie należy od początku” do kręgu, w którym zamieszkał, wnosi więc „jakości niebędące i niemogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu”³⁹. Znany współczesny apologeta Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Andriej Kurajew nie kryje niezadowolenia z takiej właśnie ingerencji w przestrzeń religii:

Moja awersja do nauczania teozofii spowodowana jest przede wszystkim tym, że przedstawia się jako chrześcijańska (...). Gdyby mówiła o sobie wprost, że jest kabałą, mój stosunek do niej byłby znacznie bardziej spokojny i mniej polemiczny. Jeśli ktoś mieszka w mieszkaniu obok i urządza go według swoich gustów, to jego prawo. Ale kiedy zaczyna wynosić ikony z mojego mieszkania, to już nazywa się kradzieżą⁴⁰.

W podobny sposób, czyli jako intruza, nauka może postrzegać religię – konflikt pojawia się, kiedy Kościół ingeruje w system transmisji i legitymizacji wiedzy postrzegany przez naukę jako obszar swojej wyłącznej kompetencji. Za przykład niech posłuży ostry sprzeciw wobec wprowadzania nauczania religii w szkołach oraz wpisania teologii na listę dyscyplin naukowych uznanych przez Wyższą Komisję Atestacyjną (WAK), który zabrzmiał w „Liście dziesięciu” („Письмо десяти”) do prezydenta Władimira Putina z 22 lipca 2007 roku. Dziesięciu członków Rosyjskiej Akademii Nauk występowało w nim przeciwko „klerykalizacji społeczeństwa rosyjskiego” i „zastępowaniu wiedzy zgromadzonej przez naukę wiarą”. Według autorów listu prawosławie proponuje „wyeliminować jakiegokolwiek dowody, zapomnieć o podstawowej logice, całkiem wyjałowić resztki myślenia krytycznego i przestawić się na wkuwanie dogmatów”⁴¹.

Symptomatyczne jest, że oficjalna odpowiedź Kościoła brzmiała ugodowo: „Kościół (...) nigdy nie należał do przeciwników nauki. Całkiem odwrotnie, wśród oceanu zabobonów i bredni pogańskich Kościołów i nauka obiektywnie są sojusznikami”, powiedział kierownik Służby Komunikacji Oddziału Relacji Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego o. Michał Prokopienko. Kościół nie tylko więc zabiega o symboliczne zasoby nauki w dążeniu do legitymizacji własnego systemu wiedzy (poprzez aprobatę ze strony WAK), ale też chce plasować się po stronie wiedzy obiektywnej – w opozycji do „zabobonów i bredni”, do których zalicza również treści paranaukowe⁴². Jak już wspominaliśmy, także paranauka sięga po zasoby symboliczne

³⁹ G. Simmel, *Obcy* [w:] *idem, Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 580.

⁴⁰ А. Кураев, *Уроки сектоведения. Как узнать секту. На примере рериховского движения*, Санкт-Петербург 2002, s. 5.

⁴¹ *Политика РПЦ: консолидация или развал страны?*, „Новая газета”, 22.07.2007, <http://old.novayagazeta.ru/data/2007/kentavr03/00.html> [dostęp: 02.06.2013].

⁴² *В Московской патриархии отвергают обвинения, выдвинутые против церкви академиками РАН*, <http://www.newsru.com/religy/24jul2007/vigilyanskij.html> [dostęp: 02.06.2013].

ortodoksyjnej nauki. To świadczy o naukoceńskim charakterze społeczeństwa rosyjskiego, w którym to nauka rozporządza największym kapitałem symbolicznym w obszarze wiedzy mimo ostro przeżywanej instytucjonalnej słabości.

Jak wynika z naszej analizy, znaczna część lęków o treści naukowej funkcjonujących w trzech dyskursach Internetu rosyjskojęzycznego odwołuje się do wizerunku świata jako nieożywionego mechanizmu. Stwierdzenie, że walka dyskursów jest zorganizowana wokół sztywnie zdefiniowanej opozycji – *racjonalne/naukowe/mar-twe/mechaniczne* versus *irracjonalne/nadprzyrodzone/ożywione/ludzkie* – nie byłoby jednak uzasadnione. Można natomiast stwierdzić, że opozycje te przybierają różne konfiguracje, zaś istotnym elementem określającym logikę ich transformacji jest to, iż interakcja dyskursów nie przebiega jako dialog argumentów. Silnie angażuje natomiast emocje, kolejne lęki, potrzeby i interesy. Stąd w realiach rosyjskich opozycja *racjonalność – irracjonalność* otrzymuje nowe konotacje, takie jak: *wiedza – obskurantyzm*, *elita – masy*, *idealizm – interesowność*, *bieda – sukces komercyjny* czy *słabość instytucjonalna – władza*. Kategorie poznawcze stają się w tej interakcji kategoriami społecznymi.