

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9391-1545

DOI: 10.34813/ptr1.2020.10

Religioznawcze refleksje Yuvala Noaha Harariego

Yuval Noah Harari's religious reflections

Abstract. The article aims to reconstruct and critically analyze the research of Yuval Noah Harari, an Israeli historian who devotes a lot of space to the categories of culture and religion in the study of global and macrohistorical processes. The author is a secularist researcher, quite clearly presenting materialistic and neo-evolutionary assumptions in his publications. The cultural studies phenomenon associated with this figure is the popularity of books and a video blog, run by a scholar from the Hebrew University.

Keywords: Harari, religious studies, cultural history, secularis

Wprowadzenie

Yuval Noah Harari jest izraelskim badaczem, obecnie pracującym na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, gdzie wykłada na tamtejszym Wydziale Historii. Autor pracę doktorską obronił na Uniwersytecie Oksfordzkim. Jego wczesna specjalność naukowa dotyczyła historii powszechnej, średniowiecza, a także dziejów wojskowości. Obecnie badacz koncentruje

się na zagadnieniach makrohistorycznych i globalnych o charakterze interdyscyplinarnym.

Harari deklaruje się również jako filozof, rozważający relacje między historią a biologią, w tym zwłaszcza analizujący potencjalne różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Interesują go również zagadnienia związane z filozofią historii, celowością dziejów, problematyką sprawiedliwości w przeszłości i teraźniejszości, a także kwestią szczęścia człowieka w różnych epokach. Wątkiem często poruszonym w jego pracach jest też futurologia, stawianie różnych prognoz, a także zainteresowania dotyczące postępu technologicznego i jego wpływu na człowieka.

Badacz angażuje się również w popularyzację nauki oraz spotkania międzynarodowe, związane z bieżącymi problemami globalnymi, uczestniczył m.in. kilkakrotnie w obradach Światowego Forum Ekonomicznego w Davos. W ostatnich latach Harari napisał trzy książki (Harari, 2014, 2018a, 2018b), które zyskały dużą popularność w międzynarodowych rankingach czytelnich (zestawieniach New York Timesa, Academic Book Trade Awards itp.). Autor prowadzi również aktualizowany wideoblog, gdzie prezentuje niektóre z publicznych dyskusji, w których brał udział¹.

Harari dość często odwołuje się także do kwestii związanych z religiami. Analizuje zarówno wpływ różnych religii na procesy historyczne, jak i obecną kondycję idei religijnych (jak pojęcie Boga, duszy itp.), zwłaszcza w świetle obecnego postępu technologicznego.

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście będzie rekonstrukcja poglądów badawczych autora na religie, jak i krytyczna analiza niektórych z założeń Hararięgo. Koncepcje izraelskiego historyka nie są neutralne ideowo, lecz mocno osadzone w sekularystycznym nurcie humanistycznym.

Wierzenia religijne w neoewolucjonizmie kulturowym

Harari w swojej pierwszej książce, z ostatniego etapu twórczości naukowej (po 2011 roku), wiele miejsca poświęca na zbadanie rozwoju historycznego człowieka w czasach przed powstaniem pierwszych cywilizacji. Zdaniem Hararięgo nie znamy większości faktów z dziejów ludzi prahistorycznych. Prawdopodobnie nawet 60 tysięcy lat z ostatnich 70 tysięcy lat przybliżonego etapu aktywności *homo sapiens* jest niemożliwych do zrekonstruowania. Wynika to z ogromnego deficytu źródeł, ponieważ nie posiadamy pisanych świadectw życia religijnego i duchowego *homo sapiens*. Istniejące pozostałości kulturowe dotyczą jedynie nielicznych artefaktów, ilustrujących pewne umie-

¹ <https://www.ynharari.com/about/> [12.03.2020].

jętności twórcze i artystyczne ludzi pierwotnych. Jednak, według badacza, już wtedy, w tym odległym okresie, pojawiały się różne wierzenia i systemy religijne, musieli również działać pierwsi prorocy i założyciele religii pierwotnych (Harari, 2014, s. 58).

Wśród osiągnięć materialnych *homo sapiens* izraelski uczyony zwraca szczególnie uwagę na pozostałości kultowe w Göbekli Tepe na terenie dzisiejszej Turcji. Około 9500 r. p.n.e., a więc w okresie przed rewolucją neolityczną i powstawaniem bliskowschodnich cywilizacji, powstała tam budowla, która była przypuszczalnie pierwszą świątynią w historii ludzkości. Miejsce to nie miało charakteru utylitarne, gdyż nie świadczą o tym odbyte prace archeologiczne. Jednocześnie jego zbudowanie i funkcjonowanie wymagało współpracy setek osób, ponieważ w tym okresie nie istniały jeszcze trwałe struktury rolnicze i miejskie, pozwalające na produkowanie nadwyżek zasobów żywnościowych (Harari, 2014, s. 82–83).

W okresie już po zmianie trybu życia człowieka (ze zbieracko-łowieckiego na osiadły) wokół świątyni powstała mała wioska. Rozwój rolniczy związany z rewolucją agrarną i wyborem roślin do upraw umożliwił postęp demograficzny ludzkości. Jednak, jak utrzymuje Harari, nie łączyło się to jednocześnie ze wzrostem poczucia szczęśliwości wśród pierwszych rolników. Działo się tak, ponieważ mimo umiejętności produkcji żywności techniczne sposoby przechowywania nadwyżek były wówczas bardzo ograniczone z powodu częstych klęsk nieurodzaju i niewielkich ówczesnych możliwości przechowywania większych ilości jedzenia (i to pomimo znacznie większej ilości godzin pracy rolnika w okresie rewolucji neolitycznej). W dodatku dieta człowieka po rewolucji neolitycznej była bardziej ograniczona z racji skoncentrowania się na wybranych uprawach, podczas gdy *homo sapiens* miał możliwość zdobywania większej ilości urozmaiconego jedzenia. Jednak tryb życia *homo sapiens* nie był etycznie wolny od trudnych sytuacji – np. w pierwotnych grupach zbieracko-myśliwskich prawdopodobnie zdarzały się morderstwa, a pierwsze katastrofy ekologiczne wywoływał już człowiek w okresie ekspansji po kolejnych kontynentach świata, zwłaszcza zasiedlając Amerykę Północną oraz Południową, a także Australię, gdzie najdłużej utrzymywała się megafauna i prahistoryczna flora (Harari, 2014, s. 63–68).

Wracając do rozwoju religii, Harari zajmuje pozycje badawcze, które można by ulokować w obrębie neoewolucjonizmu kulturowego², czyli szkoły religioznawczo-antropologicznej, która nawiązuje do dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu kulturowego (Salzman i Rice, 2009, s. 118–120). Z klasycznym ewolucjonizmem kulturowym autora łączy przekonanie, że religie rozwijają się od pewnych form prostych do bardziej złożonych, a także pogląd, iż stopniowo

² Nazwy „neoewolucjonizm kulturowy” nie używa sam Harari, jest to określenie autora niniejszego artykułu.

dochodzi do wytworzenia coraz bardziej wyidealizowanych form religijności, w mniejszym stopniu opartych np. na czczeniu przedmiotów czy zwierząt, a bardziej nakierunkowanych na abstrakcyjne wyobrażenia duchowe. Harari wyróżnia kilka stadiów rozwojów religii, takich jak: (1) animizm, (2) politeizm, (3) dualizm, (4) monoteizm (Harari, 2014, s. 177–205). Tworzy również klasyfikacje geograficzne, np. wyodrębnia religie teistyczne oraz religie prawa naturalnego (istniejące historycznie głównie na Dalekim Wschodzie). Także spostrzeżenia autora dotyczące historii polityki i gospodarki zmierzają ku ewolucyjno-kulturowej perspektywie, tj. podkreślaniu, że choć procesy historyczne same w sobie nie mają immanentnego celu, to zmierzają jednak ku globalnej unifikacji poprzez m.in. budowanie ładu imperialnego w obrębie danej cywilizacji.

Autor nie utrzymuje jednak, że dokonuje się przez rozwój religii i kultury faktyczny postęp ludzkości (w sensie etycznym). Nie istnieje zatem jego zdaniem jakiegokolwiek postęp moralny ludzkości czy też możliwość obrony zdania, iż np. kultura w Europie po okresie nowożytnego Oświecenia jest w jakimś sensie lepsza od kultur starożytnych. Mimo to można ulokować jego tezy w obrębie neoewolucjonizmu kulturowego, ponieważ podobnie jak część ewolucjonistów, a także późniejszych pozytywistów, Harari uważa, że obszarem religii są przede wszystkim sądy etyczne, natomiast problem (także współcześnie) pojawia się w sytuacji, gdy religie mają roszczenia do tworzenia sądów o faktach, a także sądów łączących przekonania etyczne z obserwacjami dotyczącymi faktów (Harari, 2018a, s. 419). Zdaniem izraelskiego badacza do wypowiadania się w kwestii faktów uprawniona jest przede wszystkim nauka, która dysponuje sprawdzonymi mechanizmami i procedurami metodologicznymi, weryfikującymi stan wiedzy społeczeństwa. Kultura współczesna, według Harari, opiera się bowiem na nowożytnej rewolucji naukowej, która jest z założenia otwarta na nową wiedzę, a to w tych konkluzjach jest pozytywną i potrzebną w czasach współczesnych wartością globalną.

W tych religioznawczych inklinacjach Harari można również zauważyć to, iż badacz zwraca uwagę również na świeckie formy religijności (czy też inaczej – zsekularyzowane typy wierzeń), którymi są takie ideologie współczesne jak liberalizm, socjalizm oraz ewolucjonizm (ten ostatni nie oznacza jednak wcześniej omówionego ewolucjonizmu kulturowego, lecz pewne formy etnocentrycznego nacjonalizmu) (Harari, 2014, s. 193).

Kultura a religia

W rozważaniach nad religią Harari wiele miejsca poświęca również kategorii kultury, blisko powiązanej z pojęciem religii (ten pierwszy termin byłby

nadrzędny względem drugiego). W tych refleksjach przyjmuje się, że każda kultura posiada właściwe sobie wierzenia, normy i wartości, podlegające jednak nieustannej zmianie. Oznacza to, że Harari odrzuca esencjonalistyczne ujęcia kultury, tj. takie, w których formułuje się przeświadczenie, że istnieją stałe i ponadczasowe wartości, niezależne od zmiennych kulturowych. Zmienność może dotyczyć również interpretowania tych samych norm religijnych, które są jednak inaczej odczytywane w poszczególnych epokach, a nawet w tym samym okresie dziejowym. Autor jako przykłady podaje np. chrześcijańskiego rycerza, który kierował się z jednej strony cnotą pobożności, a więc również powiązaną z pokorą i skromnością, a z drugiej – także cnotą waleczności, która jest trudna do pogodzenia z niektórymi formami pobożności. Podobnie, zdaniem Harariego, także po rewolucji francuskiej wytworzył się zasadniczy kontrast aksjologiczny między rewolucyjnymi hasłami wolności i równości, które to, według badacza, są w sposób zasadniczy ze sobą sprzeczne (tj. społecznie nie do pogodzenia) (Harari, 2014, s. 141). Zatem kultury cechują się pewną antynomicznością na poziomie praktycznych prób pogodzenia ze sobą zachowań w obrębie postulowanych wartości, w tym tych religijnych.

Wskazując następne cechy, Harari zwraca uwagę, że kultura po pierwsze cechuje się inklinacją do tworzenia określonych zakazów i tabu, to jest tworzenia granic w wartościach i zachowaniach, nieakceptowanych w ramach danej kultury. Tymczasem zdaniem izraelskiego historyka zasadniczo na gruncie samej natury nie ma zachowań nieakceptowalnych, to jest niedopuszczalnych z biologicznego punktu widzenia. Wszystko, co technicznie można zrobić, jest niejako, zdaniem autora, dozwolone na gruncie samej biologii. Innymi słowy, sformułowanie określenia, że coś jest „przeciwne porządkowi natury”, jest myślą o charakterze kulturowym, tworzącą określony zakaz. Jako przykład kulturowych sądów etycznych, tworzących takie ograniczenia, Harari podaje chrześcijańską teologię, skłoną np. do krytyki „nienaturalnych” zachowań homoseksualnych czy bronięcia koncepcji rodziny, na gruncie np. katolicyzmu (Harari, 2014, s. 129–130).

Najważniejszą cechą kultury w ujęciu Harariego jest jej skłonność do tworzenia wyobrażonych idei, rzeczywistości i obrazów. Tworzą one porządki wyobrażone, które są intersubiektywne w tym sensie, że istnieją w umysłach całych grup społecznych i kulturowych. Są to mity, które człowiek współtworzy z innymi przez swoją zdolność do używania języka w celach tworzenia złożonych opowieści i narracji. Ta umiejętność występowała już w okresie prahistorycznym, na co wskazują wspomniane artefakty i pozostałości artystyczne po ludziach z okresu sprzed rewolucji neolitycznej. Harari utrzymuje, że *homo sapiens* był w stanie wyeliminować w ekspansywnej rywalizacji swoje-

go krewnego – neandertalczyka, ponieważ gatunek, z którego się wywodzimy, był w stanie funkcjonować w większych grupach plemiennych, a tym samym tworzyć bardziej wpływowe i docierające do większej ilości osób opowieści fikcyjotwórcze (Harari, 2014, s. 56).

Zdaniem izraelskiego badacza do mitotwórczych opowieści zaliczają się nie tylko narracje dotyczące bogów i wierzeń religijnych, ale również te dotyczące np. pieniądza (jest to umowna jednostka monetarna – banknot nie ma autotelicznej wartości, jeśli nie jest intersubiektywnie uznawany społecznie), współczesnych marek i przedsiębiorstw (np. logo koncernu Peugeot nie istnieje poza intersubiektywnym porządkiem społecznym) czy systemów prawnych (prawo jest też czymś, co ma rację legitymizacji na gruncie intersubiektywnych przekonań) lub klas społecznych (przeświadczenie, że np. pewni ludzie są szlachetnie urodzeni). Harari jako przykład fikcyjnych, lecz intersubiektywnie istniejących opowieści podaje również prawa człowieka, po części wywodzące się z francuskiej rewolucji z 1789 roku, kiedy to zniesiono mit o boskim prawie królów do panowania, przez wieki uznawany za prawomocny nie tylko w porządku świeckim, ale także religijnym.

Takie ujęcie wierzeń religijnych, a także innych idei, istniejących tylko w ludzkiej wyobraźni, można określić nazwą imagitywizmu (jest to własne, autorskie ujęcie poglądów Harariego). To przekonanie, wedle którego wszystko, co związane z ideami religijnymi, społecznymi czy ekonomicznymi istnieje jedynie na gruncie ludzkiej wyobraźni. Nie oznacza to dowolnej subiektywności, ponieważ dopóki więcej niż jedna osoba wierzy w daną koncepcję, dopóty ma ona intersubiektywną prawomocność. Może być tak, że dana idea czy religia niegdyś posiadała wielu wyznawców (np. religia starożytnych Greków), a obecnie nie ma ich w ogóle, nie licząc ruchów neopogańskich czy rekonstrukcyjnych.

Zatem kultura i religia charakteryzują się zmiennością i dynamiką przemian z perspektywy historycznej, a także religioznawczej. Jak zauważa Harari: „gdyby król Dawid zjawił się dziś w ultraortodoksyjnej jerozolimskiej synagodze, doznałby szoku na widok ludzi ubranych na modłę wschodnioeuropejską, mówiących dialektem języka niemieckiego (jidysz) i toczących niekończące spory o wykładnię jakiegoś babilońskiego tekstu (Talmudu). W Starożytnej Judei nie było ani synagog, ani Talmudu, ani nawet zwojów Tory” (Harari, 2014, s. 373). Religia jest zatem częścią kultury, jako porządek wyobrażony, podtrzymywany w wyobraźni ludzkiej, jeśli w dane idee religijne wierzy więcej niż jedna osoba w tym samym czasie. Jednak poszczególne elementy składowe danej religii (jak rodzaje modlitw, sposób ubioru, akceptowane księgi itp.) ulegają poważnym zmianom historycznym.

Yuval Noah Harari a konstruktywizm społeczny i filozofia kultury

Refleksje Harariego dotyczące religii, pomimo oryginalnego sposobu ich formułowania oraz doboru przykładów z historii kultury, nie mają jednak w pełni twórczego charakteru. Koncepcja idei jako czegoś, co istnieje na gruncie wyobraźni ludzkiej, została już dobrze uteoretyczniona na gruncie konstruktywizmu społecznego. W ramach tego nurtu szereg różnych badaczy (zwłaszcza Peter Berger i Thomas Luckmann – zob. Berger i Luckmann, 2018) zwróciła uwagę na to, iż tworzenie rzeczywistości społecznej jest pewnego rodzaju mechanizmem, widocznym w życiu codziennym, jak i na gruncie interakcji społecznych. Zarówno mitologie, jak i teologie współtworzą uniwersum symboliczne, podtrzymywane również w rzeczywistości społecznej i w zachowaniach poszczególnych jednostek.

Na gruncie konstruktywizmu zauważono już, że każda obiektywnie dana rzeczywistość jest w swojej istocie skonstruowana społecznie. Tym samym sama rzeczywistość społeczna jest poddawana stałej interpretacji, a ludzie wymieniają się swoimi wizjami rzeczywistości, ustalając tym samym konsensus między swoimi wyobrażeniami. W konstruktywizmie również zwraca się uwagę na to, że to, co było społecznie „oczywiste” w jednej rzeczywistości kulturowo-historycznej, nie musi być powszechnie uznawane w innych realiach kulturowych (np. los mniejszości afroamerykańskiej na początku XIX i XXI wieku).

Niektóre nurty konstruktywizmu uznają wręcz, że wszelka ludzka wiedza jest niezależna od obiektywnego świata, gdyż ten drugi jest niedostępny poznaniu człowieka. Jak zauważył Glasersfeld: „zaczyna się wraz z założeniem, że wiedza – niezależnie od definiowania – znajduje się w głowach osób i że myślący podmiot nie ma alternatywy wobec konstruowania tego, co ona lub on wie, na podstawie jej lub jego własnych doświadczeń” (Zwierżdżyński, 2012, s. 122–123). Zatem człowiek nie odkrywa rzeczywistości, lecz ją współtworzy. Czy w świetle powyższego nurtu można uznać imagitywizm Harariego za oryginalną metodę w badaniu religii i kultury? Uważam, że refleksje autora metodologicznie mieszczą się na pograniczu konstruktywizmu społecznego oraz ewolucjonizmu kulturowego, opisywanego wcześniej.

Czytając Harariego, można zwrócić uwagę na to, iż koncepcja mitu, jaką przedstawia, ma pewne związki z mitem według Leszka Kołakowskiego, przedstawionym w pracy *Obecność mitu*, która była ostatnią książką polskiego filozofa, napisaną przed jego emigracją pod koniec lat 60. XX wieku. Kołakowski zwrócił uwagę na to, iż mit jest inaczej pewną wartością, która

wyjaśnia świat doświadczenia, w taki sposób, aby odnieść go do rzeczywistości bezwarunkowej. Spostrzegł również, iż w historii religii i kultury może być tak, że pewne mity wypierają inne mity, co wiąże się z utratą ich legitymizacji u swoich wyznawców. Jednocześnie myśliciel zauważył, że mity pełnią pewne funkcje waloryzacyjne w kulturze, np. integrują wspólnotę społeczną, przekazują ponadpokoleniowe doświadczenia, stanowią pewien pomost ze światem naturalnych zjawisk. Kultury nie da się w takim ujęciu w pełni zdemitologizować, nie jest to możliwe. Istotą bowiem tak rozumianej kultury jest jej mitorodność i aksjotwórczość, w tym sensie, że człowiek nie może istnieć bez mitów i wartości, które nadają sens jego własnemu życiu (choć nie muszą to być mity i wartości o charakterze religijnym) (Iwanicki, 2014, s. 132–135). Zarówno Harari, jak i Kołakowski podobnie określają funkcję mitu w życiu społecznym i kulturze, natomiast ten pierwszy jest przekonany o fałszywości ontologicznej mitów, nieopartych na wiedzy naukowej.

Determinizm i posthumanizm

Harari nie jest badaczem, który zachowuje neutralność aksjologiczną względem przedstawianych przez niego zjawisk z zakresu religii i kultury. Deklaruje się w swoich pracach jako naturalista i materialista psychofizyczny, w tym sensie, że uważa, iż rzeczywistość fizyczna jest jedyną ontologicznie istniejącą rzeczywistością, podczas gdy byty przedstawiane w różnych mitach i religiach są ontologicznie fałszywe. Wiaże się z tym psychologizm izraelskiego historyka, który sądzi, iż to, w jaki sposób postrzegamy świat, jest w wysokim stopniu zależne od budowy mózgu i umysłu człowieka. Autor np. sądzi, że inaczej postrzegalibyśmy świat, gdybyśmy posiadali inną konstrukcję psychofizjologiczną. Jego zdaniem w przyszłości *homo deus*, czyli człowiek futurystyczny, będzie inaczej odczuwał i wyobrażał sobie rzeczywistość niż ludzie w czasach historycznych i teraźniejszych (Harari, 2018a, s. 598 nn.).

Jednocześnie Harari uważa, iż człowiek zasadniczo nie posiada w pełni wolnej woli. Jest bytem w dużym stopniu uzależnionym decyzyjnie od procesów poznawczych, które zachodzą w jego strukturze neurologicznej. Autor tym samym utrzymuje, iż świeckie mity, w których obecnie funkcjonujemy (np. liberalizm, systemy demokratyczne, prawa człowieka), są oparte na podobnie fałszywych przesłankach jak dawne wierzenia religijne, ponieważ systemy prawne oparte na założeniu, że człowiek jest z natury wolny, w sposób niewłaściwy ujmują zdeterminowaną antropologię funkcjonowania człowieka. W świetle tych wywodów nie ma np. sensu instytucja karania przestępców (popołniają oni zbrodnicze czyny niewynikające z wolnej woli) czy oddawanie

głosów na kandydatów w wyborach politycznych (wybory te nie wynikają z mechanizmu wolnej woli, który w tym ujęciu nie istnieje). Na micie oparty jest również wolny rynek, ponieważ decyzje udziałowców, inwestorów czy klientów nie są również oparte na wolnej woli, lecz na zdeterminowanych mechanizmach decyzyjnych (Harari, 2018b, s. 70–105).

Przekonanie o tym, że człowiek jest bytem głęboko zdeterminowanym, nieposiadającym wolnej woli, nie stoi u Harariego w sprzeczności z tym, że same procesy historyczne i kulturowe nie są niczym u swoich podstaw warunkowane. W sensie zatem makrospołecznym i globalnym Harari jest indeterministą historycznym, a więc nie dostrzega celowości procesów dziejowych, nie zgadza się również z poglądem, że dokonuje się jakiś fundamentalny postęp moralny czy religijny całej ludzkości bądź niektórych cywilizacji.

W argumentacji Harariego można dostrzec skłonność do katastrofizmu i posthumanizmu. Autor twierdzi, że żyjemy w czasach zasadniczego przełomu, a najbliższe dekady zdecydują o tym, w jakim kierunku zmierza ludzkość. Człowiek, jego zdaniem, wkrótce zacznie zmieniać swoją naturę, stając się *homo deus* i korzystając ze zdobyczy biotechniki oraz inżynierii genetycznej. Jednak ryzykuje zniszczeniem środowiska oraz zaburzeniem klimatu na planecie (nie pierwszy raz w historii powszechnej), tym samym mogąc spowodować globalną katastrofę. Według izraelskiego futurysty realnymi problemami staną się coraz powszechniejsze bezrobocie technologiczne, powstanie nowych wielkich nierówności (tylko niewielka część ludzkości będzie miała dostęp do np. medycznych technik przedłużania życia). Religie, według Harariego, nie są przygotowane do współuczestniczenia w decyzjach i wspierania człowieka w tych problemach, ponieważ stanowią część globalnych problemów, a nie są narzędziem pomocnym w ich rozwiązywaniu. Wynika to, zdaniem badacza, z tego, iż mają ustawiczną skłonność do mieszania sądów etycznych z sądami o faktach, podczas gdy wiedza religijna nie ma, zdaniem Harariego, równorzędnego znaczenia z wiedzą naukową, ponieważ religie są oparte na fałszywych przesłankach ontologicznych i epistemologicznych (Harari, 2018b, s. 171–185).

Sekularna duchowość Harariego

Kontynuując myśl Harariego w zakresie przystosowania religii do globalnych problemów, autor ten uważa, że religie współczesne nie są w stanie pomóc w zakresie problemów technicznych (np. związanych z medycyną czy rolnictwem) i politycznych (np. w zakresie organizacji gospodarki) we współczesnym świecie. Współczesne wierzenia religijne mogą natomiast wzmacniać tożsamość danego narodu i społeczeństwa, a stopień rozwoju technologicznego danego

kraju nie musi się wiązać z sekularyzacją. Niemniej Harari uważa, że znaczna część współczesnych religii zmierza w kierunku nacjonalizmu i ekskluzywno-narodowych interpretacji, niesprzyjających dialogowi międzykulturowemu. Zdaniem tego autora we współczesnych Kościołach i wyznaniach religijnych brakuje perspektywy globalnej, a zbyt łatwo wzmacnia się na ich gruncie lokalne podziały etniczne i polityczne.

Jako alternatywę dla religii Harari widzi możliwość budowania tożsamości globalnej w oparciu o sekularyzm. Jest to nurt propagujący świeckie wartości, traktujący je jako naturalne dziedzictwo wszystkich ludzi. Wśród tych przykładowych wartości autor wymienia: współczucie, prawdę, równość, wolność, odwagę i odpowiedzialność.

Przez prawdę rozumie się tu tezy oparte na obserwacjach i dowodach, a nie na wierze, a także niemylenie prawdy z przekonaniami. W praktyce Harari lokuje tu przede wszystkim prawdy oparte na wiedzy naukowej. Autor odrzuca również prawdy wywiedzione z ksiąg religijnych różnych wyznań jako niemające podstawy dającej się zobiektywizować na gruncie nauki (Harari, 2018b, s. 298–314).

Ze współczuciem izraelski naukowiec wiąże przede wszystkim głęboką świadomość cierpienia, które mogą odczuwać także inne istoty. Stąd Harari jest zwolennikiem praw zwierząt na gruncie sekularystycznej etyki, a taka odrzuca religijne nakazy dietetyczne, na gruncie np. judaizmu czy islamu. Harari proponuje również etykę opartą na szacunku dla innego człowieka, a nie na cnocie pobożności i posłuszeństwa wobec nakazów Boga.

Te świeckie normy, podobnie jak religijne, są pewnymi postulowanymi ideałami, jednak nie zawsze występującymi w konkretnej rzeczywistości społecznej. Mogą je również podzielać religijni wyznawcy, którzy też kierują się np. wartościami współczucia i prawdy, lecz inaczej interpretowanymi. Z perspektywy sekularystycznej możliwe jest utrzymanie tożsamości hybrydowej, nieprzywiązanej tylko do jednej tradycji kulturowej. Choć Harari wyraźnie wspiera sekularystyczną etykę i pozostaje krytykiem religii, nie deklaruje się jednak jako ktoś wrogi religii, o ile przestrzega ona ponadwyznaniowych norm sekularystycznych. Jak pisze:

w świecie opartym na sekularyzmie człowieka ocenia się na podstawie jego zachowania, a nie ulubionych strojów i ceremonii. Każdy może przestrzegać najdziwniejszych religijnych przepisów dotyczących ubioru i odprawiać najbardziej osobliwe obrzędy, a mimo to postępować w sposób wyrażający głębokie oddanie fundamentalnym świeckim wartościom. Jest mnóstwo żydowskich naukowców, chrześcijańskich działaczy zajmujących się ochroną środowiska, muzułmańskich feministek i hinduskich obrońców praw człowieka. Jeśli są wierni wartościom, jakimi są prawda naukowa, współczucie, równość i wolność, każdy

z nich jest pełnoprawnym członkiem świata opartego na sekularyzmie i nie ma najmniejszego powodu, by domagać się od nich zdejmowania jarmulek, krzyży, hidżabów czy tilak (Harari, 2018b, s. 270 nn.).

Sekularystyczne poglądy Harariego można uznać za pewną kontynuację oświeceniowej filozofii nowożytnej, zwłaszcza myśli społecznej Johna Locke'a, który również opowiadał się za tolerancją w kwestiach religijnych, o ile Kościoły i wyznania nie wpływają na życie publiczne oraz decyzje suwerena (Iwanicki, 2017, s. 51–61).

Harari w swoich przemyśleniach dotyczących religii odróżnia duchowość jako odrębną i inną kategorię. Podczas gdy religia według autora jest czymś statycznym, opierającym się na już ustalonych świętych księgach i objawieniach, umacnianym społecznie w spetryfikowanych rytuałach i wyznaniach, to duchowość w tym ujęciu wiązałaby się z metaforyczną podróżą i poszukiwaniami egzystencjalnymi oraz metafizycznymi, nieopartymi na z góry gotowych odpowiedziach czy dogmatach. Tak rozumianą duchowość izraelski badacz przeciwstawia religijności, widząc w niej nieortodoksyjny i rozwojowy potencjał, cechujący się otwartością i dynamiką, człowieka, który pragnie się rozwijać (Harari, 2014, s. 172–173). Nie jest to zupełnie nowy kierunek rozważań nad dychotomią między duchowością a religijnością. Przypomina on Bergsona rozróżnienie między moralnością dynamiczną a statyczną (Bergson, 2007, s. 209–264), a także Leszka Kołakowskiego interpretacje biografii mistyków, z których wielu nie mogło pogodzić swoich heterodoksalnych przekonań z ortodoksyjnymi wykładniami swoich Kościołów i denominacji (Kołakowski, 2009, s. 42–50).

Podsumowanie

Yuval Noah Harari jest obecnie popularnym i rozpoznawalnym badaczem, wypowiadającym się w kwestiach związanych z cywilizacjami, globalizacją oraz religiami. Jednak autor ten, jeśli przeanalizować dokładniej jego refleksje, często stawia tezy podobne do tych, które już pojawiły się w klasycznym religioznawstwie i antropologii kulturowej (zwłaszcza w nurcie ewolucjonistycznym). Natomiast poglądy, które Harari głosi, w odniesieniu do natury powstawiania wierzeń religijnych i innych idei w znaczący sposób powtarzają to, co w socjologii wiedzy opracowano już w konstruktywizmie społecznym. Również kiedy autor zabiera głos w kwestiach dotyczących przyszłości, wyraźnie rozwija spostrzeżenia, które zostały już wstępnie zauważone w nurcie posthumanizmu. Pomimo zatem stosunkowo nowoczesnego sposobu, w jaki Harari stawia swoje tezy (używając również środków przekazu w nowych

mediach), a także umiejętności poruszania się po różnych dyscyplinach, związanych nie tylko z historią, ale także z religioznawstwem, socjologią czy kulturoznawstwem, nie można koncepcji Harariego uznać za w pełni oryginalne. Co więcej, izraelski uczyony w niektórych fragmentach swych publikacji ma skłonność do upraszczania, a także powierzchownego stawiania niektórych problemów, które były już wcześniej rozpoznane w naukach humanistycznych, a zwłaszcza w filozofii kultury.

Można również zauważyć aporie w przemyśleniach izraelskiego uczonego. Na przykład uważa on, że idee liberalne, stojące u podstaw praw człowieka, nie są na gruncie epistemologicznym uprawnione, tj. są według niego jeszcze jedną opowieścią, zastępującą wcześniejsze narracje religijne, jednak nie mającą uzasadnienia innego niż społeczne. Z drugiej strony, Harari w wielu miejscach swoich prac broni niektórych praw, które uważa za ważne i aksjologicznie istotne, dotyczy to np. praw mniejszości seksualnych czy praw zwierząt. Powstaje pytanie, w jaki sposób uzasadniać na gruncie świeckiej etyki tego typu prawa, jeśli zakwestionujemy prawa człowieka, blisko spokrewnione z postulatami obrony życia zwierząt, czy prawami do stylu życia osób nieheteroseksualnych? Tego typu antynomii etycznych Harari nie wyjaśnia w sposób przekonujący.

Harari ma również skłonność do zbyt radykalnego zajmowania stanowisk w dyskusjach ideowych, nie biorąc pod uwagę alternatywnych sposobów myślenia. Wiedzę naukową traktuje jako wyższy rodzaj wiedzy nad wiedzą religijną, potoczną czy artystyczną. Jest to uprawniony sposób myślenia, ale pomijający np. filozofię nauki Feyerabenda, który zauważył, że nauka, choć jest ważną częścią współczesnej kultury i posiada niekwestionowane osiągnięcia technologiczne, to nie jest przesądzone, czy historycznie jest w jakimś sensie bardziej wartościowym rodzajem wiedzy niż inne zbiory zdań i obserwacji, które istniały przez stulecia przed nowożytną rewolucją naukową (Feyerabend, 1978). Nawet jeśli jednak pominąć dyskurs Feyerabenda, to Harari nie bierze pod uwagę pewnych konstrukcji myślowych, które można znaleźć w umiarkowanej filozofii nauki Karla Poppera, który proponując teorię „trzeciego świata” (Popper, 2002, s. 138–155), zauważył, że to, co człowiek odkrywa i sobie wyobraża, nie zawsze musi ginąć, nawet jeśli, hipotetycznie, zginęłaby cała znana cywilizacja ludzka. Zatem poważną wadą refleksji Harariego jest skłonność autora do pewnych epistemologicznych dogmatyzmów, i to pomimo deklarowanej przez niego otwartości intelektualnej, w odniesieniu do historycznych i teraźniejszych problemów w odniesieniu do kultury i religii.

Literatura

- Berger P., Luckmann T. (2018). *Społeczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bergson H. (2007). *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Feyerabend P.K. (1978). *Sciences in a Free Society*. London: New Left Books.
- Harari Y.N. (2014). *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*. Tłum. J. Hunia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harari Y.N. (2018a). *Homo deus. Krótka historia jutra*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Harari Y.N. (2018b). *21 lekcji na XXI wiek*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Iwanicki J. (2014). Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego. W: P. Grad (red.), *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość, tradycja, obecność* (117–138). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Iwanicki J. (2017). Rola filozofii Johna Locke’a w procesach sekularyzacji. *Humaniora*, 3(19).
- Kołakowski L. (2009). *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper K. (2002). *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Tłum. A. Chmielowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Salzman P.C., Rice P.C. (2009). *Mysleć jak antropolog*. Tłum. O.W. Kubińscy. Gdańsk: GWP.
- Zwierzdzyński M.K. (2012). Konstruktywizm a konstrukcjonizm. *Principia*, 56, 117–135.

