

Robert Piotrowski

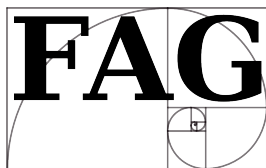
Tora i nauka według Aviezera

Filozoficzne Aspekty Genezy (Philosophical Aspects of Origin) 9, 277-282

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Robert Piotrowski

Tora i nauka według Avieзера

Nathan AVIEZER, **Fossils and Faith: Understanding Torah and Science**, KTAV Publishing House, Inc., Hoboken, New Jersey 2001, s. 271.

Problem relacji judaizmu ze współczesnymi naukami przyrodniczymi jest w ramach dyskusji pod hasłem „nauka a religia” uwzględniany rzadziej niż analogiczne zagadnienie dotyczące religii chrześcijańskich. Tymczasem we współczesnym judaizmie toczy się ożywiona dyskusja na temat religijnych implikacji nauki. Przykładem jest omawiana książka, napisana przez specjalistę w dziedzinie fizyki ciała stałego, byłego dziekana wydziału fizyki Uniwersytetu Bar-Ilan.

Prof. Aviezer, szwajcarski Żyd osiadły w Izraelu (poprzednie nazwisko: Wieser), jest reprezentantem judaizmu ortodoksyjnego. Książka składa się z trzech części: „Wiara”, „O nauce i Biblii”, „Skamieniałości”. Punktem wyjścia jest definicja wiary, punktem dojścia opinia na temat relacji między ewolucjonizmem a światopoglądem religijnym. Na wstępie Aviezer określa wiarę religijną jako „wiarę w pozbawione dowodu doktryny religijne”. Uznaje wszak zbieżność między wynikami odkryć naukowych, a twierdzeniami składającymi się na światopogląd osób wierzących. Wskazuje ponadto, iż zarówno w nauce, jak i religii wykorzystuje się argumenty jedynie wiarygodne (*plausibility arguments*), a niekoniecznie sprawne w sensie dedukcyjnym. Uważa ponadto, że kumulacja wiarygodności argumentów zachodzi tak w nauce, jak w religii.

Najważniejsze rozdziały książki dotyczą ewolucjonizmu i to dzięki nim praca Avieзера stała się znana i cytowana jako modelowy przykład podejścia pewnej

grupy żydowskich naukowców do problemu relacji nauki z religią.¹ Dodajmy, że poglądy Aviezera nie są wcale reprezentatywne dla wykształconego żydostwa, a szczególnie dla ortodoksów; próbę nakreślenia ogólniejszego obrazu podjął Alexander Nussbaum na podstawie własnych badań ankietowych.² Okazuje się, że ewolucjonizm niekoniecznie stanowi element żydowskiej poprawności intelektualnej: ortodoksi wykształceni w dziedzinie nauk ścisłych są wręcz mniej skłonni, by go akceptować. Ponadto okazało się, iż wśród tej grupy jest całkiem sporo zwolenników geocentryzmu.

Shai Cherry zaklasyfikował Aviezera i dwóch innych fizyków (Geralda Schroedera i Judaha Landę) jako zwolenników pozornie dosłownej³ (*ostensibly literal*) interpretacji Biblii, z powodu jawnej intencji uzgodnienia Tory z nauką, a jednocześnie ze względu na sprzeczność ich pomysłów egzegetycznych z odczytaniem świętego tekstu przez biblistów uznających, że sens Pisma zawarty jest w jego warstwie dosłownej. Aviezer zaczyna od przenośnego zinterpretowania dni stworzenia: mają one stanowić określenia sześciu faz rozwoju Wszechświata, a nie okresy dwudziestoczterogodzinne. Używa zatem znanego argumentu z domniemanej nietożsamości czasu Bożego i ludzkiego. Nieprawdopodobną koincydencją zdarzeń ewolucyjnych prowadzącą do powstania człowieka autor porównuje do szczęśliwego układu kart w pokerze, który nie ma wartości dla gracza w brydża. Rozdanie zapewniające wygraną w pokera może zostać wręcz niezauważone przez brydżystę. Konfrontacja wierzącego z ateuszem jest zatem podobna do spotkania pokerzysty z brydżystą, co przejawia się na przykład w interpretacji zasady antropicznej. Fakt, iż życie mogło zaistnieć tylko

¹ Por. np. Shai CHERRY, „Crisis Management via Biblical Interpretation: Fundamentalism, Modern Orthodoxy, and Genesis”, w: Geoffrey CANTOR *et al.* (eds.), **Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism**, The University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 166-187, zvl. s. 169-172.

² Por. Alexander NUSSBAUM, „Attitudes of Educated Orthodox Jews Toward Science: A Survey”, http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=nussbaum_fi_30_1; Alexander NUSSBAUM, „Creationism and Geocentrism Among Orthodox Jewish Scientists”, *Reports of the National Center for Science Education* 2002, vol. 22, no. 1-2, s. 38-43; Alexander NUSSBAUM, „Orthodox Jews & Science: An Empirical Study of their Attitudes Toward Evolution, the Fossil Record, and Modern Geology”, *Skeptic* 2006, vol. 12, no. 3, s. 29-35. Nussbaum przedstawia się swoją drogą jako „świecki humanista”.

³ Por. CHERRY, „Crisis Management via Biblical Interpretation...”, s. 166.

w wąskim i jak się zdaje skrajnie nieprawdopodobnym przedziale parametrów fizycznych, ma znaczenie tylko dla wierzącego.

Biblijna historia o stworzeniu człowieka rzekomo nie opisuje kreacji Adama z materii nieorganicznej (*min ha-adamah*, „z prochu ziemi”), a raczej szybkie — w historycznej skali czasu — wyposażenie istot humanoidalnych w specyficznie ludzkie cechy, a szczególnie w zdolności intelektualne, w tym językowe. Autor utożsamia tę zmianę z rewolucją neolityczną, która rozpoczęła się właśnie około 10 000 lat temu. Nie da się dokładnie datować tego procesu, ponadto dziesięć tysięcy lat nie równa się biblijnym sześciu tysiącom. Należy jednak pamiętać, iż neolit rozpoczął się w różnym czasie w różnych obszarach Eurazji; ponadto fizycy nawykli do myślenia w kategoriach rzędów wielkości, toteż z punktu widzenia Avieзера różnica między okresem 6 000 a 10 000 lat jest nieistotna.

Problem w czym innym: autor zdaje się głosić korelację pełnego ucłowieczenia z wynalezieniem rolnictwa i udomowieniem zwierząt. Nie sposób się z tym zgodzić. Kolejnym dowodem wyjątkowości ludzi współczesnych ma być zestawienie ich zdolności ze zdolnościami neandertalczyków, których fizycznie można by uznać za rasę ludzką, a na podstawie odcisków wewnątrz czaszek można im też przypisać mózgi identyczne z naszymi. Fakt, że nie stworzyli oni kultury analogicznej do naszej, ma świadczyć, że tylko obecna wersja rodzaju *Homo* jest duchowo i intelektualnie wyróżniona ze świata zwierzęcego (s. 41-42). Budzi to wątpliwości w świetle odkryć archeologicznych dokonanych w ostatnich latach. Aviezer próbuje uzasadnić to biblijnie. Jak wiadomo, Księga Rodzaju zawiera dwie opowieści o stworzeniu człowieka (Rdz 1:26,27 oraz Rdz 2:4-7). Autor twierdzi, jakoby *adam* w Rdz 1 oznaczał humanoidea, a dopiero w Rdz 2 pełnego człowieka, czyli Adama. Aviezer powołuje się na autorytet Josepha Bera Soloveitchika (1903-1993, pochodzącego z litwackiej dynastii rabinów Sołowiejczyków), a jak wiadomo, dyskusje rabinów są nieskończone. Soloveitchik był jednocześnie uczonym talmudystą, jak i filozofem znajdującym się pod wpływem współczesnej myśli niemieckiej (szczególnie Hermanna Cohena i Husserla).⁴

⁴ Poglądy Soloveitchika na ewolucję też doczekały się referatów (por. Carl FEIT, „Modern Orthodoxy and Evolution: The Models of Rabbi J. B. Soloveitchik and Rabbi A. I. Kook”, w: CANTOR *et al.* (eds.), *Jewish Tradition...*, s. 208-224).

Autor wykorzystuje też niejednoznaczność w tłumaczeniu na języki nowożytnie czasowników hebrajskich oznaczających stwarzanie z niczego i składanie rzeczy prostych, odwołując się do popularnego w XIX wieku komentatora Meira Weisera (1809-1871) zwanego Malbimem. Stwierdza, jakoby z Tory wynikało twierdzenie o braku związku między cechami fizycznymi a duchowymi człowieka (s. 84). Takie rozdzielanie elementu duchowego i fizycznego pozwala Aviezerowi na akceptację ewolucji — z zastrzeżeniem, że w jej trakcie doszło do nadnaturalnego uduchowienia części hominidów, skutkującego pojawieniem się ludzi w dzisiejszym rozumieniu. Uznając ewolucję, autor stara się jednak zostawić sobie pewne pole manewru. Jak wspomnieliśmy, autor wyklucza neandertalczyków ze zbioru istot, które dostały awansu do pełnego człowieczeństwa. Powtarza to w rozdziale 14., zdając sobie wszak sprawę z częściowej przynajmniej „rehabilitacji” neandertalczyków dokonanej w ostatnich latach; jak wiadomo, obiektywna analiza znalezisk przeczy obiegowemu twierdzeniu, jakoby człowiek neandertalski był prymitywną bestią. Przy pomocy tego przykładu ilustruje arbitralność interpretacji znalezisk archeologicznych. W kolejnym rozdziale podaje przykład nienaukowego charakteru dyskusji między monogenistami w wersji „afrykańskiej” a poligenistami.

Wygląda to na przygotowanie do prezentacji tezy (rozd. 16-18), że darwinizm nie jest wystarczająco uzasadniony naukowo, a jego zwolennicy często zastępują rzetelną argumentację inwektywami. Autor słusznie twierdzi, że po 150 latach pora zastąpić darwinizm inną teorią. Zastrzeżenia budzi jednak lista istniejących już teorii, które autor uznaje za konkurencyjne wobec darwinizmu, mianowicie: teoria złożoności, teoria upadku meteorytu, teoria mutacji neutralnych Kimury oraz teoria przerywanej równowagi Goldschmidta-Goulda-Elredge’a. Teoria Kimury jest uzupełnieniem genetycznej składowej hybrydy neodarwinowskiej, zaś teoria przerywanej równowagi stanowi raczej wariację na temat darwinizmu, a nie całkiem nową teorię. Teoria złożoności (*complexity theory*) — przy pomocy której próbuje się opisywać nagle zmiany w systemach pozornie niepoddanych zmianom istotnych parametrów oraz zjawiska „samoorganizacji” — nie jest faktycznie teorią, a raczej zbiorem technik matematycznych, do którego doprawiono mętną filozofię. Aviezer, idąc za niektórymi jej proponentami, akcentuje analogię między koncepcją spontanicznych zmian systemowych a nagłym w geologicznej skali czasu pojawianiem się nowych form

w zapisie kopalnym. Teoria upadku meteorytu tym bardziej nie jest teorią, tylko hipotezą wyjaśniającą pojedynczą globalną katastrofę ekologiczną, która wydarzyła się pod koniec mezozoiku. Mówiąc obrazowo, ów hipotetyczny meteoryt mógł trafić w istoty żywe ewoluujące, tak jak im się żywnie podobało.

W rozdziale 5. Aviezer neguje dowody na istnienie Boga. Jest to najslabszy rozdział w całej książce, nie dlatego, żeby wspomniane dowody były przekonujące, ale ze względu na argumentację autora. Ogranicza się on do dowodów z ruchu i z projektu, odnosi się też do hipotezy, iż w Biblii zaszyfrowano jakieś informacje, co miałyby świadczyć o nadprzyrodzonym charakterze Pisma. Autor sądzi, że do odrzucenia dowodu *ex motu* wystarczy pierwsze prawo Newtona (twierdzenie zadziwiające w przypadku fizyka żyjącego kilkaset lat po Newtonie). Dowód z projektu w wersji Paleya ma być niesprawny ze względu na brak podstawy do porównania: istnieje tylko jeden Wszechświat.

Od starożytności poszukuje się w Piśmie Świętym tajemnych przekazów, nie ma zresztą ostrej granicy między ortodoksyjną hermeneutyką a badaniem szyfrów biblijnych. W celu ich identyfikacji i odgadnięcia często stosuje się metody gematryczne (manipulacje wartościami liczbowymi przypisywanymi literom), ale niewykluczone są inne sposoby, tożsame z używanymi w świeckiej kryptologii. Ostatnio głośno było o tzw. „kodie Biblii” — chodzi o średnio-wieczny pomysł wynajdywania znaczących ciągów znaków w tekście Tory drogą uwzględniania co którejs litery. Ten pomysł dopracował współcześnie rabin Chaim Weissmandel (1903-1957). Najbardziej znanej próby weryfikacji istnienia wspomnianego kodu dokonał zespół Dorona Witztuma, przy pomocy nowoczesnej statystyki matematycznej.⁵ Należy zaznaczyć, że obecność w Biblii bogatej symboliki numerycznej jest faktem niezależnym od spekulacji okultystów żydowskich czy chrześcijańskich.⁶ Tym samym nie chodzi o doszukiwanie się

⁵ Sprawdzono, czy imiona i daty życia ponad trzydziestu „wielkich rabinów” znalezione opisanym sposobem w tekście Genesis mogły wystąpić tam przypadkowo: Doron WITZTUM *et al.*, „Equidistant Letter Sequences in the Book of Genesis”, *Statistical Science* 1994, vol. 9, no. 3, s. 429-438. Krytyka: Brendan MCKAY *et al.*, „Solving the Bible Code Puzzle”, *Statistical Science* 1999, vol. 14, no. 2, s. 150-173.

⁶ Por. Claus SCHEDL, CSsR, *Historia Starego Testamentu*, t. 1-5, przeł. Stanisław Stańczyk, CSsR, b.w., Tuchów 1995 (*Geschichte des Alten Testaments*, t. 1-5, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1956-1962; wyd. 2. popr. 1964). Schedl nie wykorzystywał bezpośrednio metod kabalistycznych,

i wyjaśnianie tej symboliki w odniesieniu do wydarzeń biblijnych, co jest postępowaniem całkowicie uprawnionym, lecz o wyszukiwanie informacji dotyczących czasów późniejszych. Próbuje się wynajdować imiona czy nazwy miejscowości, a wręcz przewidywać na przykład kataklizmy, wojny, nadejście Mesjasza czy koniec świata. Wobec niejednoznacznego stanowiska matematyków autor zawiesza sąd w sprawie naukowej wartości pracy Witztuma, sprzeciwia się jednak rozgłaszaniu bzdurnych sensacji, takich jak te wymyślane przez żurnalistę Michaela Drosnina. Niesłusznie jednak sugeruje, iż wszyscy badacze kodów biblijnych uważają, jakoby w Torze zawarto komplet informacji dotyczących całego Wszczęświata. Ostatecznie (znowuż za Soloveitchikiem) Aviezer uznaje, że człowiek wierzący powinien zacząć od kierkegaardowskiego „skoku”, bez względu na dowody istnienia Boga.

Pozwalamy sobie pominąć skądinąd zajmująco napisane rozdziały 7-9 dotyczące wolnej woli, cudów i opatrności, bo nie wnoszą nic nowego w porównaniu z dyskusjami na ten temat toczonymi wśród chrześcijan. Autor głosi ponadto mocno wątpliwą tezę, jakoby procesy kwantowe w mózgu były wyłomem w murze determinizmu, umożliwiającym zachodzenie zjawisk wolnej woli. Niczego nowego nie dowiadujemy się też na temat spadku długości życia patriarchów w pokoleniach od Noego do Mojżesza, czy problemu pomieszania języków.

Na zakończenie wypada podkreślić bezpretensjonalny, jasny i zwięzły styl autora. Niezależnie od oceny twierdzeń autora, książkę po prostu łatwo się czyta.



Robert Piotrowski