

*Tadeusz Sierotowicz*

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie,  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bolzano, IISS “Gandhi” di Merano

## **Uwagi o rozumieniu wszechmocy Boga u Galileusza. W stronę fenomenologii człowieka sceny**



### **Wstęp**

Na pierwszych stronach *Filozofii dramatu* Józef Tischner tak oto przedstawia człowieka dramatu:

[...] być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i na przepływający czas.<sup>1</sup>

Tak więc scena dramatu, otaczający nas ludzie, upływający czas. Ale czy istnieje jeden tylko możliwy sposób wchodzenia w relacje ze sceną, innym człowiekiem i czasem? Ten, który prowadzi do istnienia dramatycznego w ujęciu Tischnera?

Podczas 15. Dni Tischnerowskich w Krakowie ks. prof. Michał Heller wygłosił wykład zatytułowany „Człowiek sceny i człowiek dramatu”. Tytuł ten zawiera odpowiedź na postawione pytanie. Kim jest człowiek sceny? Jaka jest jego relacja do sceny, drugiego człowieka, do czasu? Człowiek jest w naturalny sposób częścią sceny. Jego ciało podlega prawom przyrody, jego biologiczne, i nie tylko

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, ZNAK, Kraków 2006, s. 5.

biologiczne, istnienie określane jest prawami fizjologii, chemii, biologii. Ale to nie wszystko. Oto bowiem człowiek, mniej więcej od czasów Galileusza, bada scenę w nowy sposób, rozwijając nauki matematyczno-przyrodnicze opierające się na metodzie zwanej czasem galileuszową<sup>2</sup>. Sposób istnienia człowieka sceny jest silnie zdominowany poprzez podmiot poznania naukowego – „ja” człowieka sceny. To nowe „ja” zaczęło się kształtować właśnie w czasach Galileusza i – naturalnie –

[...] nie pokrywa się [...] z Galileuszem, ani też z intersubiektywnością naukowców. Jest raczej wytworem praktyki nauki w tym sensie, że jest nie tyle ja działającym, badającym przyrodę, co raczej jest konstytuowane przez wyniki procesów poznania naukowego.<sup>3</sup>

Jego wyłanianie się dostrzec można w *Dialogu o dwóch najważniejszych układach świata*<sup>4</sup>. Tam, w Galileuszowej narracji, zauważyć można sposób, w jaki człowiek sceny odnosi się do sceny, drugiego człowieka i czasu. Albo może lepiej: jak człowiek sceny doświadcza siebie samego, czas i świat. Jest to temat wymagający obszerniejszego studium<sup>5</sup>. W niniejszej rozprawie chciałbym się skupić na pytaniu o charakterze teologicznym: jakie miejsce w percepcji człowieka sceny zajmuje wszechmoc Boga? Czy patrząc na wyłanianie się człowieka sceny w *Dialogu o dwóch układach* dostrzec można znaczące zmiany tej percepcji?

Refleksja będzie się rozwijała według następującej trajektorii. Wpierw zostanie opisany argument sceptyczny Urbana VIII, zawarty w czwartym dniu *Dialogu o dwóch układach* i odwołujący się do wszechmocy Boga. Następnie zostanie przedstawiona bardziej radykalna wersja tego argumentu egzemplifikowana w życiu i dziełach kardynała Bellarmina. Galileusz nie podzielał żadnego z tych ujęć. Stąd poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o pogląd autora *Dialogu o dwóch układach* w tej kwestii, które stanie się tematem przedostatniej części studium. W podsumowaniu zostanie podjęta próba takiego spojrzenia na wszechmoc Boga, która pozwala na spotkanie człowieka dramatu z człowiekiem sceny.

<sup>2</sup> Na temat Galileusza, zwanego też Pizańczykiem od miejsca urodzenia, zob. np. A. Fantoli, *Galileusz*, BIBLOS, Tarnów 2002; T. Sierotowicz, *Galileusz*, WAM, Kraków 2003 (drugie wydanie dostępne jest w profilu autora w <Academia.edu>) oraz cytowaną tam, i niżej, literaturę.

<sup>3</sup> L. Congiunti, *Soggetto del sapere e scienze moderne*, Jaca Book, Milano 2005, s. 13.

<sup>4</sup> Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, PWN, Warszawa 1953 (zob. Galileo Galilei, *Le Opere di Galileo Galilei: Edizione Nazionale*, A. Favaro [red.], Tipografia di G. Barbèra, Firenze 1929–1939, t. VII – to wydanie dzieł Galileusza będzie dalej cytowane jako *Opere* z podaniem numeru tomu i strony).

<sup>5</sup> Piszący te słowa przygotowuje obecnie studium poświęcone laboratorium naukowemu jako piątemu, pominiętemu przez J. Tischnera, miejscu ludzkiego świata otoczenia (por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 173–199). Dodać należy, iż być może nikt lepiej od Martina Heideggera nie przygotował terenu do pytań dotyczących człowieka sceny we wspomnianych w tekście aspektach percepcji siebie samego, czasu i świata-sceny: por. M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 224–237 oraz *idem*, *Czas światobrazu*, [w:] K. Michalski (red.), *Budować, mieszkać, myśleć*, PWN, Warszawa 1977, s. 128–167.

## Argument Urbana VIII

Przy podejmowaniu temat wszechmocy Boga u Galileusza spontanicznie nasuwa się na myśl argument zamykający *Dialog o dwóch układach*. Jest to argument „neutralizujący” ambicje poznawcze kopernikanizmu w tym sensie, że uznaje kopernikanizm za narzędzie rachunkowe, w żadnym zaś razie za opis rzeczywistości. Argument przedstawię idąc śladem monografii Jules’a Spellera<sup>6</sup>. Monografia ta, oparta na analitycznej, drobiazgowej analizie dostępnych dokumentów, proponuje spojrzenie na proces Galileusza poprzez pryzmat argumentu Urbana VIII.

Jak wiadomo w roku 1633 Galileuszowi wytoczono proces z powodu podejrzenia o herezję<sup>7</sup>. W ujęciu Spellera herezja Pizańczyka sprowadza się zasadniczo do tego, że w *Dialogu o dwu układach* miał on przedstawić teorię Kopernika jako teorię opisującą fizyczną strukturę świata. Do takiego przekonania doszedł papież Urban VIII przeświadczony, że uznanie teorii Kopernika za teorię świata rzeczywistego, a nie za hipotezę zdatną li tylko do matematycznego opisu ruchów ciał niebieskich oznacza zanegowanie wszechwiedzy i/albo wszechmocy Boga. To zaś oznacza herezję, choć jak sądzę przekonanie to nie jest tylko wyrazem troski o czystość doktryny, lecz także przejawem lęku wobec *mysterium tremendum et fascinans*. W literaturze przedmiotu powyższe rozumowanie znane jest jako argument Urbana VIII.

Pod koniec *Dialogu o dwóch układach*, po przedstawieniu teorii dotyczącej przypraw w morza, Galileusz włożył w usta Simplicia następujące słowa:

Bóg swoją nieskończoną wszechmocą i mądrością mógł przyznać elementowi wody owe ruchy zmienne, które w nim dostrzegamy, i to innym sposobem aniżeli wprawiając w ruch zawierające ją zbiorniki [...], jestem tego pewien, że mógłby, i umiałby tego dokonać wieloma sposobami, dla naszego umysłu nawet niewyobrażalnymi. Na mocy tego wysnuwam bezpośredni wniosek, że byłoby zbyt śmiałością chcieć ograniczyć i zacieśniać potęgę i mądrość boską do poziomu ludzkich urojeń<sup>8</sup>.

Argument ten, tak jak rozumiał go Urban VIII, odwoływał się do wszechmocy Bożej, ograniczanej jedynie zasadą sprzeczności. Galileusz syntetyzuje argument, podkreślając, iż człowiek – dociekając przyczyn np. przypraw w morza – zacieśnia i ogranicza arbitralnie Bożą wszechmoc. To zaś w tym sensie, iż stwierdzenie, że taka czy inna wizja świata (np. system Kopernika) określa go (świat) w sposób definitywny, albo nawet w sposób najbardziej odpowiadający realnej jego strukturze, narzuca Bogu konieczność takiego właśnie, a nie innego,

<sup>6</sup> J. Speller, *Galileo's Inquisition Trial Revisited*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2008. Na temat tego argumentu zob. też G. Morpurgo-Tagliabue, *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, s. 94-102 oraz A. Beltrán Mari, *Talento e potere*, Tropea, Milano 2009, s. 379-391.

<sup>7</sup> Na temat procesów Galileusza zob. np. M. A. Finocchiaro, *Retrying Galileo 1633-1992*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2005 oraz S. Pagano [red.], *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei (1611-1741)*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2009.

<sup>8</sup> Galileo Galilei, *op. cit.*, s. 497.

uporządkowania świata. Jednakże Bóg mógł uporządkować świat inaczej, niżby to miało wynikać z tego, co się obecnie obserwuje i, na tej podstawie, utrzymuje. Oznacza to, że aktualnie uznawane teorie, dotyczące obserwowanej, zjawiskowej warstwy świata, mogą nie odpowiadać jego rzeczywistej strukturze. Ta ostatnia bowiem znana jest tylko Bogu. Jest to zatem argument sceptyczny, jeśli chodzi o możliwości poznawcze ludzkiego umysłu, jednakże zważywszy kontekst historyczny i kulturalny nie bez racji niektórzy badacze uważają, iż bardziej niż wyrazem sceptycyzmu argument ten był próbą teologicznej refleksji na temat znaczenia i granic poznawczych rodzących się nauk doświadczalnych<sup>9</sup>.

Nie może jednak umknąć uwagi strukturalna niejasność argumentu Urbana VIII. Wszak człowiek, opierając się na swych władzach poznawczych, mógłby przecież odkryć, jak Bóg ukształtował świat w akcie stworzenia. Chronologicznie zatem rzecz biorąc, człowiek odkrywa to, co Bóg już ustalił w swej wszechmocy. Gdzież zatem problem? Z dzisiejszego punktu widzenia trudno uważać argument Urbana VIII za wyraz trudności o charakterze logicznym. Naturalnie pozostaje możliwość, iż chodzi tu o nienajlepiej skonstruowane alibi, pozwalające na uderzenie w Galileusza i niżej będzie o tym mowa. Ale jest też w tym argumente aspekt psychologiczny – w moim pojęciu bardzo istotny. Rozwinę tę kwestię pod koniec rozdziału poświęconego wszechmocy Boga u Galileusza.

Teoretykiem argumentu był w czasach Urbana VIII nadworny teolog papieski Agostino Oreggi. Ten ostatni sformułował rozumowanie będące podstawą argumentu Urbana VIII w traktacie *De Deo uno tractatus primus* (Roma 1629). W późniejszych jego dziełach, i w ustach samego Urbana VIII, argument powraca w niemal niezmienionej formie. We wspomnianym traktacie Oreggi formułuje argument, powołując się na rozmowę Urbana VIII, kiedy ten ostatni był jeszcze kardynałem, z Galileuszem. Kiedy dyskusja zeszała na ewentualną zgodność tezy o ruchu Ziemi z Biblią, Kardynał wysłuchał racji Pizańczyka, po czym zapytał:

[...] czy Bóg posiadał moc i wiedzę niezbędną do tego, aby spowodować inny układ i inne ruchy orbit oraz ciał [niebieskich] tak, by odpowiadały one zjawiskom obserwowanym na sferze niebieskiej, jak też i innym wynikom obserwacji dotyczących ruchu, porządku, położenia, odległości i układu gwiazd. Jeśli temu przeczysz, powiedziała Jego Świątobliwość, to wówczas musisz dowieść, iż inny bieg rzeczy niż ten, który przedstawiasz, jest sprzeczny. Albowiem Bóg, w swej nieskończonej mocy może uczynić wszystko, co nie jest sprzecznością. A ponieważ wiedza Boga nie jest mniejsza od jego potęgi, to musimy stwierdzić, że jeśli może coś uczynić, to i posiada stosowną wiedzę na ten temat. Tak więc jeśli Bóg posiadając konieczną do tego wiedzę może spowodować, iżby rzeczy były ułożone inaczej, niż nam się to wydaje, zachowując przy tym wszystko to, co jest obserwowane, itp., to wówczas nie możemy ograniczać bożej mocy i wiedzy do pomyślanego przez nas układu rzeczy<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> W kontekście szerszym zaś próbą spojrzenia na kwestię granic poznawczych człowieka sceny, by pozostać przy stylizacji językowej anonsowanej w podtytule artykułu.

<sup>10</sup> Zob. J. Speller, *op.cit.*, s. 376 oraz A. Beltrán Mari, *op.cit.*, s. 382.

Jules Speller tak oto rekonstruuje argument Urbana VIII<sup>11</sup>. Niech symbole  $T1 - T7$  oznaczają następujące tezy:

- $T1$  – Jeśli ktoś uważa teorię Kopernika za „prawdę absolutną”, tym samym uznaje inne systemy za nieodpowiadające rzeczywistości i w tym sensie fałszywe.
- $T2$  – Uznanie  $T1$  oznacza, że system nie-Kopernikański jest logicznie sprzeczny.
- $T3$  – System nie-Kopernikański nie może być uznany za logicznie sprzeczny.
- $T4$  – Jeśli ktoś myśli, że Bóg nie potrafi stworzyć świata nie-Kopernikańskiego, twierdzi albo że Bóg nie ma odpowiedniej mocy, ażeby go stworzyć, albo że nie wie (brakuje mu wiedzy na temat tego świata), jak to zrobić.
- $T5$  – Pierwsza alternatywa oznacza zaprzeczenie wszechmocy Boga.
- $T6$  – Druga alternatywa oznacza zaprzeczenie wszechwiedzy Boga.
- $T7$  – Tezy  $T5$  i  $T6$  są herezjami.

Rozumowanie Urbana VIII zdaje się rozwijać według następującego schematu:

$$\begin{array}{c}
 T1 \rightarrow T2 \rightarrow T4 \rightarrow \left. \begin{array}{l} T5 \\ T6 \end{array} \right\} \rightarrow T7 \\
 \downarrow \\
 T3 \rightarrow \emptyset
 \end{array}$$

Argumentacja zdaje się mieć schemat łańcusznika z dwoma alternatywami<sup>12</sup>, zaś jej zasadnicza konkluzja jest następująca: uznanie teorii Kopernika za absolutną prawdę oznacza w efekcie herezję ( $T1 \rightarrow T7$ ).

Powyższa rekonstrukcja argumentu Urbana VIII pozwala na wyraźne dostrzeżenie jego kruchości. Otóż argument ten jest zdumiewająco – wszak głosił go papież – niekompletny z teologicznego punktu widzenia. Speller słusznie zauważa, iż w tezie  $T4$  brakuje oczywistej możliwości: „Bóg nie stworzył systemu nie-Kopernikańskiego, bo nie chciał takiego systemu”. Możliwość ta umknęła uwadze Urbana VIII, a przecież – jak podkreśla Speller – w *Summa Theologica* św. Tomasza z Akwinu, we fragmentach traktujących o atrybutach Boga, „wola” jest rozważana przed „wszechmocą”<sup>13</sup>. Jednakże teza  $T4$  poszerzona o tę trzecią możliwość sprawia, że argument traci swą moc, nie prowadzi bowiem do konkluzji  $T7$ . Nadto, kontynuuje swój komentarz Speller, poszerzona wersja teza  $T4$  lepiej odpowiada

<sup>11</sup> J. Speller, *op. cit.*, s. 386-387.

<sup>12</sup> Na temat tego argumentu retorycznego zob. np. T. Sierotowicz, *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej. Impresje z lektury 'Wagi probierczej' Galileusza wraz z antologią*, BIBLOS, Tamów 2008, s. 75 (wyd. drugie, zatytułowane *Aut Caesar, aut nihil* dostępne jest w moim profilu w <Acedemia.edu>, s. 45) oraz B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2005, s. 196.

<sup>13</sup> J. Speller, *op. cit.*, s. 393.

chrześcijańskiej tradycji niż wizja Boga, który stworzył nie-Kopernikański świat jawiący się jako kopernikański. W tej ostatniej sytuacji bowiem – pomijając już kartezjańskie medytacje o Bogu, który nie chce człowieka mamici – niezrozumiałe są przyczyny, dla których Bóg obdarzył człowieka zdolnościami pozwalającymi mu (człowiekowi) na zgłębianie tajemnic przyrody. Na marginesie tych rozważań Spellera dodać warto, że teza *T4* mogłaby także być uzupełniona stwierdzeniem – nie tak znowu odległym, od uzupełnienia komentowanego przez Spellera: Bóg zechciał stworzyć świat, tak zjawiskowo, jak i w rzeczywistości, kopernikański. W tej sytuacji badacze rozwijający teorię Kopernika podjęli właściwy kierunek badań, zaś sam argument Urbana VIII, także i w tym przypadku, traci swą moc. Jak się zdaje takie właśnie było stanowisko Galileusza.

Argument Urbana VIII można też zrekonstruować w innej formie, używając klasycznej symboliki nawiasowej. Speller proponuje dwie, równoważne wersje, konstruktywną i destruktywną<sup>14</sup>:

$$\{(p \Rightarrow (q \vee r) \wedge p) \Rightarrow (q \vee r)$$

$$\{(p \Rightarrow (q \vee r) \wedge (\neg q \wedge \neg r)) \Rightarrow \neg p$$

Ażeby łatwiej pojąć „funkcjonowanie” argumentu według powyższego ujęcia, należy przyjąć, że wypowiedzenie *p* odpowiada stwierdzeniu: „teoria Kopernika jest teorią abolutnie prawdziwą”; *q* – „Bóg nie jest wszechmocny”; *r* – „Bóg nie jest wszechwiedzący”.

Dodać tu trzeba, że punktem wyjścia powyższego rozumowania niekoniecznie musi być teoria Kopernika. Można wszak rozszerzyć wnioskowanie na każdą teorię dotyczącą świata przyrodniczego uznawaną za prawdę abolutną. Cóż jednak znaczy określenie „prawda abolutna” w tym kontekście? Kardynał Bellarmin w liście do Paola Foscariniego z kwietnia 1615 r. napisał takie oto zdania:

[...] sędzę, że Wasza Wielebność i Szanowny Pan Galileusz dobrze czynicie, mówiąc *ex suppositione*, a nie w sposób abolutny, tak jak to według mnie zawsze czynił Kopernik. Albowiem utrzymywanie, iż Ziemia się porusza, zaś Słońce stoi w miejscu, i że takie hipotezy, lepiej niż ekscentryki i epicykle wyjaśniają obserwowane zjawiska, wydaje się być bardzo dobrą teorią, nie pociągającą żadnych niebezpieczeństw, i to winno wystarczyć matematykom<sup>15</sup>.

Następnie, wyrażając wątpliwości, co do możliwości udowodnienia ruchu Ziemi i formułując swe myśli na temat interpretacji Pisma Świętego w przypadku znalezienia takiego dowodu, pisał:

[...] sędzę, iż gdyby nawet zostało udowodnione, że Słońce znajduje się w środku świata, zaś Ziemia w trzecim okręgu, i że Słońce nie krąży wokół Ziemi, lecz Ziemia wokół Słońca, to wówczas wykładnia fragmentów Pisma Świętego zdających się

<sup>14</sup> Ivi, s. 158.

<sup>15</sup> Galileo Galilei, *Fragmety Kopernikańskie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 127. W książce tej znajdzie czytelnik informacje na temat kontekstu powstania listu Bellarmina.

przeczyć tej tezie winna być bardzo ostrożna i raczej należałoby twierdzić, że się go nie rozumie, niż utrzymywać, iż jest błędem to, co się udowodniło. Ja jednak nie uwierzę w istnienie takiego dowodu, aż nie zostanie on mi przedstawiony. NIE JEST BOWIEM TĄ SAMĄ RZECZĄ UDOWODNIĆ, ŻE UDAJE SIĘ WYJAŚNIĆ ZJAWISKA, O ILE SŁOŃCE ZNAJDUJE SIĘ W CENTRUM ŚWIATA, ZAŚ ZIEMIA NA NIEBIE, ORAZ UDOWODNIĆ, ŻE W ISTOCIE RZECZY [*in verità*] SŁOŃCE ZNAJDUJE SIĘ W CENTRUM ŚWIATA, ZAŚ ZIEMIA NA NIEBIE. Dowód pierwszej z tych hipotez, jak sądzę, może istnieć, lecz jeśli chodzi o dowód drugiej, to mam poważne wątpliwości<sup>16</sup>.

Prawda w sensie absolutnym znaczy zatem tyle, co prawda w sensie niehipotetycznym. Mówiąc inaczej, stwierdzenie, że system astronomiczny jest absolutnie prawdziwy oznacza, że nie jest on tylko wygodnym narzędziem matematycznym zdającym sprawę z obserwowanych ruchów ciał niebieskich i służącym do przewidywania ich położenia na sferze niebieskiej, lecz że opisuje także rzeczywistość taką, jaką ona jest.

Jules Speller jest zdania, iż głównym powodem postępowania papieża Urbana VIII, który doprowadził do procesu i skazania Galileusza w 1633 r., było jego przeświadczenie co do sposobu, w jaki Pizańczyk interpretował system kopernikański. Krótko – Urban VIII doszedł do wniosku, że Galileusz uznawał system kopernikański za absolutnie prawdziwy i że w konsekwencji był heretykiem. Istotnie, przyjmując za słuszny argument Urbana VIII w formie odtworzonej przez Spellera, trudno nie zgodzić się z następującym sylogizmem: „wszyscy uznający teorię Kopernika za absolutną (*M*) są heretykami (*P*) / Galileusz (*S*) uznaje teorię Kopernika za absolutną (*M*) / Galileusz (*S*) jest heretykiem (*P*)”. Chodzi tu o rozumowanie w trybie *Darii* pierwszej figury:

MP

SM

---

SP

Jules Speller tak oto formułuje tę tezę:

[...] papież Urban VIII, najwyższy autorytet Kościoła, posiadający, można tak to ująć, absolutną władzę, doszedł do przekonania, iż Galileusz, uznając kopernikanizm za „absolutny”, zanegował co najmniej jeden z podstawowych dogmatów wiary. Natto, Galileusz złamawszy obietnicę [złożoną w 1616 r.] uznawania kopernikanizmu tylko za „hipotezę”, świadomie przeciwstawił się autorytetowi w tak ważnej kwestii dotyczącej wiary. To zaś oznaczało, w mniemaniu Urbana VIII, że Galileusz był winnym przestępstwa określanego mianem „formalnej herezji”, albowiem spełnione były wszystkie warunki takiej kwalifikacji postępku Galileusza: „error intellectus contra aliquam fidei veritatem”, plus „voluntarius”, plus „cum pertinacia assertus”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ivi, s. 128-129 [wyróżnienie – T.S.].

<sup>17</sup> J. Speller, *op. cit.*, s. 159.

W tej sytuacji – a sytuacja ta stała się dla papieża jasna po opublikowaniu *Dialogu o dwóch układach* – bieg wydarzeń był przesądzony. Papież i jego współpracownicy musieli podjąć wobec Pizańczyka postępowanie prawne wynikające z podejrzania o herezję, starając się wykazać, iż Galileusz istotnie uważał teorię Kopernika za absolutną. Zdaje się to też potwierdzać fakt umieszczenia argumentu Urbana VIII w *Dialogu o dwóch układach* zaraz po przedstawieniu Galileuszowej teorii pływów. Ta bowiem, w przekonaniu Urbana VIII, była najważniejszym argumentem Pizańczyka na rzecz absolutnej prawdy systemu Kopernika. Na marginesie, i gwoli ścisłości, dodać należy, że naturalnie trudno byłoby bronić tezy, iż argument Urbana VIII to jedyny motyw procesu Galileusza – ale teza Spellera, że był jego zasadniczym wątkiem, nie jest może daleka od prawdy.

### **Kardynał Roberto Bellarmin, czyli scena dramatu z góry oglądana**

Wprowadzenie do *Dialogu o dwóch układach* argumentu Urbana VIII, opartego na wszechmocy Boga, było podyktowane m.in. naciskami wywieranymi na Galileusza<sup>18</sup>. Dano mu do zrozumienia, że bez tego argumentu trudno liczyć na *imprimatur*. Z kolei miejsce zajmowane w ogólnej strukturze dzieła wynika z identyfikacji argumentu, który – jak się zdaje – „recenzenci” mający zadecydować o pozwoleniu na wydanie dzieła uznali za najpoważniejszy argument na rzecz kopernikanizmu. Nim jednak zwrócę się do Galileusza z zapytaniem o jego własną opinię na temat wszechmocy Boga, przerwę na chwilę tok rozważań, ażeby wskazać na bardziej jeszcze radykalną wersję argumentu Urbana VIII, widoczną w życiu i pismach kardynała Roberta Bellarmina.

Kardynał Bellarmin, podobnie jak papież Urban VIII, był zdania, że kopernikanizm nie jest spójny ani z Pismem Świętym, ani z tradycyjną filozofią<sup>19</sup>. Widać to wyraźnie w cytowanych wypowiedziach Bellarmina. Polemika, której są one wyrazem, dotyczyła poznania rzeczywistości, a może lepiej tego, co Biblia i nauki przyrodnicze (astronomia) mówią na temat rzeczywistości. Głównym narzędziem pojęciowym tej dysputy jest termin „hipoteza”.

Dla jaśniejszego wyrażenia kwestii, niech termin „hipoteza” oznacza stwierdzenie lub teorię, któremu towarzyszy odpowiedni, nie zawsze *explicite* sformułowany komentarz na temat jej relacji do rzeczywistości (np. „możliwe, że rzeczywistość w istocie rzeczy jest właśnie taka”). Podług kardynała Bellarmina astronomiczne systemy świata winny być formułowane *ex suppositione*, tzn. jako hipotezy, które należy opatrzeć komentarzem: „nic nie mówią o rzeczywistości jako takiej, a tylko służą pomocą w organizacji geometrycznego opisu zjawisk”. O rzeczywistości takiej, jaką ona jest, mówi natomiast Biblia. Z tego to powodu,

<sup>18</sup> Zob. A. Fantoli, *op. cit.*, rozdz. 5.

<sup>19</sup> Zob. A. Beltrán Mari, *op. cit.*, s. 383.



choć kardynał Bellarmin z uwagą śledził „nowości” dostrzegane na niebie przez Galileusza za pomocą lunety, to jednak nie przypisywał im większego znaczenia<sup>20</sup>. Wczytać się warto w następujące słowa Bellarmina:

[...] tym który napisał słowa *Oritur sol est et occidit, et ad locum suum revertitur etc.*<sup>21</sup> był sam Salomon, który nie tylko mówił z natchnienia Bożego, ale był naj-mądrszym i najuczestszym ze wszystkich ludzi, gdy chodzi o nauki ludzkie oraz gdy chodzi o znajomość rzeczy stworzonych i całą tę mądrość Bogu zawdzięczał. Dlatego też nie jest prawdopodobne, ażeby twierdził coś, co jest przeciwne udowodnionej prawdzie albo co można udowodnić. I jeżeli powie mi się, że Salomon przemawiał, mając na względzie jedynie pozory, to jest, że nam się wydaje, jakoby to Słońce się obracało, podczas gdy w rzeczywistości to Ziemia się kręci, to odpowiem, że odpływającemu statkiem wydaje się, że to przystań od statku się oddala, jednakże jest on świadom błędności tego mniemania i błąd swój łatwo poprawia widząc wyraźnie, że to statek się porusza, a nie przystań. Co zaś się tyczy Słońca i Ziemi to nikt nie potrzebuje korygować błędu, ponieważ doświadczenie jednoznacznie poucza, iż Ziemia stoi w miejscu i że oko nie kłamie, kiedy stwierdza, że to Słońce się porusza, jak też i nie kłamie, kiedy mniema, że Księżyc i gwiazdy poruszają się<sup>22</sup>.

Kardynał Bellarmin sądził, że wszystko to, co naucza Pismo Święte, winno być przyjmowane jako prawda *de Fide*, jego Autor bowiem nie może się mylić. Dlatego też wszystko to, co zapisane zostało na stronach Biblii należy przyjmować jako „artykuł wiary [...] *ex parte dicentis*”. Stanowisko Bellarmina wyraża zatem rodzaj sceptycyzmu poznawczego, który w efekcie prowadzi do uznania księgi Objawienia za pewnego przewodnika także i w lekturze księgi natury. Stąd blisko do argumentu Urbana VIII.

Streszczając, i antycypując nieco prezentację stanowiska Galileusza, można powiedzieć, iż dla kardynała Bellarmina kopernikanizm jest fizycznie niemożliwy (bo Pismo Święte naucza inaczej), ale dopuszczalny na poziomie czysto geometrycznego opisu ruchu ciał niebieskich i w tym sensie prawdopodobny oraz akceptowalny jako wygodne narzędzie rachunkowe. Dla Urbana VIII kopernikanizm jest możliwy jako jeden z systemów świata, jednak nigdy nie uda się ustalić, który z nich opisuje rzeczywistość (w tym sensie każdy system jest równie nieprawdopodobny). Dla Galileusza natomiast kopernikanizm to system nie tylko że możliwy, ale i najbardziej prawdopodobny.

Kardynałowi Bellarminowi, zwłaszcza pod koniec życia, bliskie było przekonanie o zdecydowanej wyższości dobrego życia chrześcijańskiego i troski o zbawienie duszy w porównaniu z poszukiwaniami o charakterze teoretycznym/naukowym. Stąd jego prośby do papieży, ażeby mu pozwolili na porzucenie życia publicznego, aby mógł oddać się modlitwie i umartwieniom. Pozwolenia

<sup>20</sup> Zob. np. *ivi*, s. 100.

<sup>21</sup> „Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swoje spieszy z powrotem, i znowu wschodzi” (Koh 1, 5) – ten, i inne cytaty z Pisma Świętego przytaczam za Biblią Tysiąclecia 1980<sup>3</sup>.

<sup>22</sup> Galileo Galilei, *Fragmety Kopernikańskie*, s. 129.

takowego, ani od Pawła V, ani od Grzegorza XV nie uzyskał, ale powyższe okoliczności pozwalają lepiej zrozumieć jego stanowisko w kwestii kopernikanizmu<sup>23</sup>. Bellarmin nadał swemu stanowisko radykalną, eschatologiczną wersję twierdząc, iż „wiemy, że niebo (= sfera niebieska) istnieje, ale jakie ono jest i czym ono jest, dowiemy się dopiero wtedy, jak się tam znajdziemy”<sup>24</sup>. Krótko – jak świat jest skonstruowany dowiemy się dopiero po śmierci. Znaczy to, że weryfikacja tez kosmologicznych może mieć charakter tylko eschatologiczny, a nie *hic et nunc*. Coś na kształt radykalnej doktryny „epistemic distance” *ante litteram*<sup>25</sup>, a co może chciał uchwycić sławny rysunek przypisywany Flammarionowi, którego kopia jest mottem do niniejszego tekstu.<sup>26</sup>

## Galileusz i wszechmoc Boga

Co odpowiedziałby Galileusz zapytany o wszechmoc Boga? Wpierw stwierdzić należy, iż autor *Dialogu o dwóch układach* nigdy wszechmocy Boga nie neguje. Takie było, jak się zdaje, jego osobiste przekonanie. Niech o tym zaświadczą poniższe sformułowania Pizańczyka. W trzecim liście o plamach słonecznych pisze:

[...] także i mnie prześladowają moje zwykłe przypadłości, które utrudniają mi codzienną pracę i nie pozwalają zapomnieć, jak bardzo – zważywszy na szybki upływ czasu – konieczna jest ciągła i nieprzerwana praca w przypadku tych, którzy pragną zostawić po sobie jakiś ślad na tym świecie. Jakikolwiek obrót przybierze nasze życie, winniśmy przyjąć je jako szcudroblivy dar od Boga, który przecież mógł nas nie stworzyć (*Opere* V, 191)<sup>27</sup>.

Jeszcze dobitniejsze są słowa z komentarza Galileusza do traktatu J. B. Morina *Famosi et antiqui problematis de Telluris motu* z 1631 r.: „Bóg mógł sprawić, ażeby ptaki latały, mając kości ze złota, zaś żyły wypełnione rtęcią i mięśniami cięższymi od ołowiu. Mógł ich skrzydła uczynić małymi i ciężkimi. Tym sposobem lepiej by może okazał Swą moc [...]” (*Opere* VII, 565-566). Bóg jednak wybrał rozwiązania inne, prostsze i łatwiejsze, stwierdza Pizańczyk. Stworzony przez

<sup>23</sup> Zob. A. Beltrán Mari, *op. cit.*, s. 102.

<sup>24</sup> „Scimus firmamentum esse, quod autem, et quale sit, postea sciemus quando super illud ascenderimus” (cyt. za: U. Baldini i G. V. Coyne, *The Louvain Lectures of Bellarmine and the Autograph Copy of His 1616 Declaration to Galileo*, „Studi Galileiani” (Città del Vaticano), I (1984), 2, s. 15. Na ten temat zob. też: A. Beltrán Mari, *op. cit.*, s. 101.

<sup>25</sup> Na temat koncepcji „epistemic distance” zob. np.: T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Postscriptum*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXXI (2002), s. 3-44.

<sup>26</sup> Kopia ilustracji znajdującej się w książce C. Flammariona, *L'atmosphère: météorologie populaire*, Hachette, Paris 1888. Jak się zdaje oryginał sięga XVI w. i powstał w kręgu artystów niemieckiego renesansu. Autorem impresji graficznej inspirowanej rysunkiem z Flammariona jest Marek Sierotowicz.

<sup>27</sup> Zob. T. Sierotowicz, *O położeniu plam słonecznych*, BIBLOS, Tamów 2013, s. 403. W pierwszej redakcji tego fragmentu Galileusz napisał: „jakikolwiek obrót przybierze nasze życie, winniśmy przyjąć je jako szcudroblivy dar od Boga, który przecież mógł nas stworzyć nędznymi robakami, albo wcale nas nie stworzyć” (*Opere* XI, 465).

Boga świat jest w interpretacji Galileusza „uporządkowany w jeden, i tylko jeden sposób – prawdziwy, rzeczywisty, i nie może on być inny niż jest” (*Opere* V, 102). W konsekwencji także i teoria dotycząca „konstytucji świata” winna być jedna i jednoznaczna. To zapewne miał na myśli Pizańczyk, pisząc we wspomnianym wyżej komentarzu do Morina: „nie szukamy tego, co Bóg mógł uczynić, lecz tego, co uczynił” (*Opere* VII, 365).

Galileusz znał polemikę dotyczącą wszechmocy i wszechwiedzy Bożej, ale – jak się zdaje – nie uważał tego argumentu za szczególnie znaczący jeśli chodzi o poznanie przyrody<sup>28</sup>. Zwłaszcza zaś nie widział tych kwestii jako ograniczenia w poznaniu przyrody. Więcej – w liście do wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej napisze:

[...] ponieważ ten sam Bóg, który wyposażył nas w możliwość mówienia i rozumowania, założył korzystanie z nich, więc tym samym dał nam możliwość zdobywania wiedzy innymi środkami<sup>29</sup>. Zatem prawda objawia się naszym oczom i intelektowi także we wnioskach naturalnych, do których dochodzimy na podstawie doświadczeń zmysłowych lub niezbitych dowodów<sup>30</sup>.

Galileusz wielokrotnie dawał wyraz temu przekonaniu. W jego prozie chwalony jest badacz wnikający w tajniki natury. Jego praca jest trudna i złożona, nie zawsze może liczyć na powszechne zrozumienie, prowadzi jednak do głębszego odczytania księgi natury, zapisanej w języku matematyki, której całość znana jest tylko Stwórcy<sup>31</sup>. Uogólniając można powiedzieć, iż chwalony jest w tej prozie pewien ideał poznawczej relacji człowieka ze światem. Pizańczyk chwali człowieka wolnego, krytycznego wobec autorytetów oraz dogmatów, opierającego poznanie świata na metodzie łączącej obserwację i rozumowania matematyczne. Wszystko to zdaje się być realizacją woli samego Stwórcy.

Tak oto wyłania się w pismach Galileusza człowiek sceny<sup>32</sup>. A jaki obraz człowieka jest mu przeciwstawiany? Zasadniczo człowiek dogmatycznie przywiązany do autorytetów i u nich szukający rozwiązań problemów, także i przyrodniczych<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Zob. A. Beltrán Marí, *op. cit.*, s. 386-391.

<sup>29</sup> W porównaniu z prawdami objawionymi.

<sup>30</sup> *Opere* V, 317; por. Galileusz, *Listy kopernikańskie*, BIBLOS, Tarnów 2006, s. 64.

<sup>31</sup> Jednoznaczny i dobitny świadectwem tego przekonania Galileusza jest jego sformułowanie z *Wagi probierczej*: „nieskończony jest tłum głupców, to znaczy tych, którzy nic nie wiedzą. Dość liczni są ci, którzy poznali okruchy filozofii. Do nielicznych należą ci, którzy wiedzą trochę więcej. Ci, którzy znają małą część prawdy, są bardzo rzadcy. Tylko Bóg zna ją całą” (*Opere* VI, 237 – por. G. Galilei, *Waga probiercza*, BIBLOS, Tarnów 2009, s. 62. Na temat tego fragmentu zob.: T. Sierotowicz, *...un solo Dio è quello che la sa tutta...* *Galileuszowe ćwiczenia z retoryki – przyczynek do badań nad retoryką w pismach Galileusza*, [w:] S. Górzyński (red.), *Rhetorica regina artis scientiaeque*, księga pamiątkowa dedykowana prof. Jakubowi Lichańskiemu, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011, s. 245-262.

<sup>32</sup> Zob. też: T. Sierotowicz, *Od metodycznej polemiki...*, s. 38-41.

<sup>33</sup> Zob. T. Sierotowicz, *...aut Caesar aut nihil... – Galileuszowe ćwiczenia z retoryki*, „Forum Artis Rhetoricae”, 3-4 (2007), s. 62-82.

Podsumowując, można powiedzieć, iż Galileusz nie neguje absolutnego autorytetu Boga, jeśli chodzi o to, jak się idzie do nieba<sup>34</sup>. Jednakże w kwestiach dotyczących tego, jak niebo się porusza, głosił możliwość uzyskania przez człowieka wiedzy o pewności zbliżonej do pewności wiedzy Boga, zaś w zakresie matematyki o wprost takiej samej pewności. W *Dialogu o dwu układach* Pizańczyk pisząc na ten temat, zauważa:

[...] umysł ludzki poznaje, moim zdaniem, niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda. Takimi są właśnie czyste nauki matematyczne, a więc geometria i arytmetyka – w których rozum Boży zna nieskończenie większą liczbę prawd – gdyż zna je wszystkie – jednak w tych niewielu znanych rozumowi ludzkiemu mieści się według mnie poznanie równe Bożemu w obiektywnej pewności<sup>35</sup>.

Skrupulatność historyka każe tutaj odnotować, iż komisja papieska, mająca ocenić *Dialog o dwóch układach* przed skierowaniem sprawy do Świętego Oficjum, oskarży Pizańczyka o niewłaściwe określenie równości umysłu Bożego i umysłu ludzkiego w kontekście pojmowania kwestii geometrycznych. Istotnie, szósty zarzut jednoznacznie potępia stwierdzenie głoszące równość pomiędzy umysłem człowieka i umysłem Boga w kwestii pojmowania zagadnień geometrycznych<sup>36</sup>.

Dopiero co przytoczony zarzut może być oczywiście widziany jako wyraz mentalności dogmatycznej, broniącej dotychczasowego stanu rzeczy i straszącej procesem o herezję. Można tu dostrzec konflikt „starego” człowieka dogmatycznego z „nowym” człowiekiem sceny. Ale czy to wszystko? Zważywszy na tematyczną osnovę cytowanych wyżej słów, jaką jest wszechmoc Boga, być może kwestia jest nieco głębsza. A może rzecz dotyczy nie tylko starcia pomiędzy człowiekiem dogmatycznym a człowiekiem sceny? Może jest też i tak, że stawiany zarzut jest przejawem lęku, który jest nieobcy pierwszemu z nich, a który drugi zaczyna zapominać przejęty pasją sceny i jej dominacji? O jaki lęk może tu chodzić?

W moim pojęciu można tu mówić o lęku, o bojaźni, drzeniu rodzącym się z pytania: czy człowiek może myśleć o świecie to samo, co myśli Bóg? Czy człowiek, odkrywając niejako myśli Boga, patrząc na nie oczami własnego umysłu – może je odkryć, zobaczyć, i nie umrzeć? Jaka jest psychologia, emocja, tego wspólnego myślenia? Czyż nie zostało napisane w Biblii, że kto Boga zobaczy, umiera: „nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20), bowiem „straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10, 31)?

Idąc śladem kwestii Bożej wszechmocy w pismach Galileusza, natrafiamy nie tylko na analityczne rozbieranie pojęć (jak pokazują analizy Spellera), lecz także

<sup>34</sup> Znany cytat z kardynała Baroniusza: „intencją Ducha Świętego jest nauczyć nas, jak idzie się do nieba, a nie jak porusza się niebo” (*Opere* V, 319 – por. Galileusz, *Listy kopernikańskie*, s. 65).

<sup>35</sup> Galileo Galilei, *Dialog o dwu...*, s. 109; *Opere* VII, 128-129.

<sup>36</sup> *Opere* XIX, 327; por.: S. Pagano [red.], *op. cit.*, s. 135.

na opis wyłaniania się człowieka sceny z wiru genezy nauki współczesnej, z czym – jak sądzę – wiąże się zmiana w psychologicznej percepcji wszechmocy Boga.

### **Zakończenie. Lekcja Hioba, czyli spotkanie człowieka sceny z człowiekiem dramatu**

Sprecyzujmy nieco kwestię. Nie ulega wątpliwości, iż pojawienie się argumentu z wszechmocy i wszechwiedzy Boga w *Dialogu o dwu układach* jest sztuczne, wymuszone i w efekcie komiczne. Nie przystaje do całości proponowanego w tym dziele dyskursu. I Galileusz zapłacił za to wysoką ceną. Uczestnicy *Dialogu o dwóch układach* zabierają głos, dyskutują, używając z gramatycznego punktu widzenia pierwszej osoby liczby pojedynczej. Jednakże w istocie rzeczy dialog jest prowadzony przez podmiot występujący w liczbie pojedynczej, któremu właściwie należałoby przypisać formę nieosobową, znajdującą swe korelaty w sformułowaniach z rodzaju „badacz utrzymuje, twierdzi, relacjonuje”. Podmiot ten reżyseruje komedię *Dialogu o dwóch układach* tak, jakby chodziło w niej o kronikę prawdy, która dotyczy całego świata, zaś wyłaniająca się z niej postać naukowca jest identyfikowana z nową specjalnością zawodową „filozofa-geometri”. Postać ta, świadoma swej nowej roli, precyzyjnie interpretuje „przybliżoność” rzeczy i zjawisk tego świata, posługując się liczbami i modelami geometrycznymi. Uprawiając naukę w taki sposób, tworzy i n t e r s u b i e k t y w n o ś ć, domagając się dla siebie wyłączności narracji, co do „prawdy dotyczącej świata przyrody”. Owo „ja” będące podmiotem nauki, człowiek sceny, jest bohaterem komedii *Dialogu o dwu układach*; „ja”, które „uważa, albo chce ażeby uważano, za świat to, co jest jedynie naukowym obrazem świata” w ciągłej, nieustannej, niezakończonyj ewolucji<sup>37</sup>.

Ale jeśli w *Dialogu o dwu układach* widać wyłanianie się podmiotu poznającego, *subiekta* – „ja” nauki, człowieka sceny, to interesujące staje się pytanie o to, jak człowiek sceny stawia kwestię wszechmocy/wszechwiedzy Boga. Jaka jest psychologia tego zagadnienia, jego percepcja, u człowieka sceny?

Jeśli *Dialog o dwu układach* to dramat, opowiadający także początkowe etapy procesu kształtowania się człowieka sceny, to stwierdzić trzeba, iż widać w nim wyraźnie jak argument wszechmocy/wszechwiedzy Boga opuszcza scenę. Trudno jednakowoż twierdzić, iżby – wyjąwszy cenę jako osobiście zapłacił Galileusz za wystawienie tego dramatu – owo wypadnięcie kwestii wszechmocy Boga ze sceny było dla samego człowieka sceny czymś dramatycznym. Wszak argument Urbana VIII jest opowiadany w *Dialogu o dwu układach* przez Simplicia, Prostaka. Komiczny kontrast pomiędzy tym, co Galileusz myśli na temat wszechmocy Boga, a co myślą teologowie i papież, to nie tyle oznaka boleści

<sup>37</sup> L. Congiunti, *op. cit.*, s. 149-150 i 16.

narodzin człowieka sceny, co raczej przejaw wydziedziczenia Boga z pewnej, przypisywanej mu dotąd jakości.

Nie bez racji utrzymywał Bertolt Brecht, że nauka jest córką Kościoła, która uniezależniła się od swej rodziny<sup>38</sup>. Istotnie bowiem w *Dialogu o dwu układach* dostrzec można początek procesu dającego się opisać jako przejęcie części wszechmocy/wszechwiedzy Boga przez człowieka sceny. To jakby jej wydarcie, jej zawłaszczenie. Człowiek staje się metodycznym badaczem sceny, stosując metodę nauk przyrodniczych, poszerzającą coraz bardziej wiedzę człowieka, zaś sam świat jest widziany poprzez pryzmat tej wiedzy. Świat nauki i świat człowieka sceny to świat „stwarzany” przez człowieka sceny. W sposób naturalny zatem pewne prerogatywy Stwórcy, jego wszechmoc/wszechwiedza, interweniujące w stworzenia przyrody, stają się prerogatywami człowieka sceny. Od tego czasu człowiek sceny, ufny w siłę zmysłów i rozumu (*sensate esperienze i dimostrazioni necessarie* Galileusza), czyta samodzielnie księgę natury<sup>39</sup>.

Proces ten, jako się rzekło, dokonuje się na scenie komedii opisanej w *Dialogu o dwu układach*. I jak to już zostało zaznaczone, sam Galileusz miał jasną świadomość wszechmocy/wszechwiedzy Boga, będąc jednak zdania, że nic nie sprzeciwia się temu, ażeby człowiek opierając się na zmysłach i rozumie badał przyrodę, która wszak jest

[...] nieubłagana i niezmienna w zakresie nadanych jej praw i jak gdyby nie troszczy się o nic więcej, jak tylko o swoje ukryte racje i sposoby działania, niezależnie od tego, czy są one rozumiane przez człowieka, czy też nie.<sup>40</sup>

Następne pokolenia człowieka sceny zapomniały o owym zawłaszczeniu oraz o tym, kto został wydziedziczony. Wydarzenia z tym związane zostały opisane przez wielu autorów i nie tu miejsce na ich przypomnienie<sup>41</sup>.

Podsumowując: dla Urbana VIII wszechmoc Boga określa granice możliwości poznania przyrody w tym sensie, że tylko Bóg „wie”, jak jest „skonstruowana” przyroda. U Galileusza zaczyna się proces zawłaszczenia, przejęcia tej wszechmocy Boga w odniesieniu do poznania przyrody. Coś jakby wyjęcie przyrody spod wyłącznej kontroli „poznawczej” Boga<sup>42</sup> i przekazanie tego poznania człowiekowi sceny. Wpierw człowiek sceny nie neguje wszechmocy Boga, potem jednak „zapomina” o Bogu i pozostaje jedynym dierżawcą owej wiedzy i wszechmocy poznawczej, które znajdują się w ciągłej ewolucji i rozwoju.

Czy jest możliwe rozwiązanie pośrednie? Czy jest możliwe inne spotkanie człowieka sceny z człowiekiem dramatu? Myślę, że tak. Drogowskazem może tu być księga Hioba.

<sup>38</sup> B. Brecht, *Życie Galileusza*, [w:] *idem, Dramaty*, t. 2, Ossolineum, Warszawa 1962, s. 141.

<sup>39</sup> Galileo Galilei, *Fragmenty Kopernikańskie*, s. 15 i 28 oraz T. Sierotowicz, *Galileuszowe ćwiczenia z retoryki i dialektyki. Ćwiczenie drugie: swada o księdze*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 48 (2011), s. 46-76.

<sup>40</sup> *Opere* V, 283; zob. Galileusz, *Listy kopernikańskie*, s. 35.

<sup>41</sup> *Pars pro toto* wspomnę Miłosza rekonstrukcję tej historii: Cz. Miłosz, *Ziemia Urlo*, ZNAK, Kraków 2000.

<sup>42</sup> Według Urbana VIII tylko Bóg wie, jak w rzeczywistości i w ostatecznym rozrachunku niebo się porusza.

Hiob, człowiek sprawiedliwy i bojący się Boga, zostaje poddany ciężkim próbom. Cierpi. Jest z wszystkiego ogołocony. Ale pozostaje wierny swym wyborom. I broni ich, wobec bliskich, wobec przyjaciół teologów. Jego słowa, szukające racji losu, który mu przypadł w udziale, słowa oskarżenia za strony sprawiedliwego, zwracają się i do Boga. Domagają się odpowiedzi od Najwyższego, od Wszechmocnego. Hiob zdaje sobie sprawę z tego, że „nie człowiek to, aby Mu odrzec: Czy jest między nami rozjemca, co rękę położy na obu?” (Hi 9, 32-33). Jednakże Pan odpowiada Hiobowi, odpowiada „z wichru”, i przypomina niezmierność swych dzieł (Hi 38-41). Odpowiada jakby ze sceny dramatu. Odpowiada, pozostając Bogiem, który wykracza poza poznanie tak człowieka sceny, jak i człowieka dramatu.

Hiob wysłuchał odpowiedzi Boga i powiada:

Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamyślisz, potrafiśz uczynić [...]. Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz odpowiedzieć! Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem. (Hi 42, 2-5)

W cytowanym fragmencie Hiob wprawdzie daje świadectwo wszechmocy/wszewiedzy Boga, a później prosi o możliwość dialogu, wyznając, że dopiero teraz zobaczył rękę Pana. Podkreślić należy, że w tym końcowym fragmencie księgi (Hi 42, 1-6) Hiob zwraca się do Boga, nie używając Jego tytułów, lecz „Ty” dialogu. Znaczące jest także sformułowanie Hioba wyznającego, że wprawdzie znał Boga ze słyszenia i dopiero teraz ujrzał Go wzrokiem. Znał ze słyszenia – bo o przymierzu, niezmierną moc Stwórcy tradycja przykazywała opowieść. Starczy wyczytać się w słowa teologów, interlokutorów Hioba w rozdziałach Hi 4-37. Jednakże teraz dopiero Hiob ujrzał znaną mu stwórczą moc Boga w innym świetle. Dopiero teraz *Shekhinah*, czyli immanentna obecność Stwórcy w Jego dziełach, opisana w teofanii wypełniającej rozdziały 38-41 księgi Hioba, jawi się inaczej.

Dostrzeżenie ręki Boga-Stwórcy jest wydarzeniem podstawowym. Bowiem dla Hioba doświadczenie zła w człowieku nie może być rozważane tylko i wyłącznie w perspektywie teologii przymierza, teologii paktu moralnego z Bogiem, bo to prowadzi do jednostronnego ujęcia zła jako kary za ludzkie przewinienia. Nie należy też popadać w drugą skrajność, przypisując Bogu wszelkie nieszczęścia wydarzające się w świecie, lub też głosząc, że nieszczęścia te w ostatecznym rozrachunku wychodzą człowiekowi na dobre. Hiob odkrył Boga miłosiernego, Boga zbawczego przymierza, i jednocześnie z całą jasnością uświadomił sobie, że Bóg to także stwórca świata i człowieka. Tak świat, jak i człowiek to rzeczywistości w ciągłym rozwoju. Taka percepcja Boga przymierza i stwórcy zarazem znajduje swój wyraz w wersecie 6 rozdziału 42 księgi Hioba, który niektórzy egzegeci tłumaczą jako: „kajam się w prochu i w popiele, ale serce me wypełnia pociecha”<sup>743</sup>.

<sup>43</sup> Hi 42, 6. Biblia Tysiąclecia tłumaczy ten wersec: „stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele”. Na ten temat zob.: G. Borgonovo, *La note e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, s. 78-87.

Serce Hioba znajduje pociechę, bo „Bóg nie zazdrości człowiekowi jego szczęścia [i wiedzy – dodałbym]. Jest to bowiem Bóg, który dzięki swej mocy stwórczej jest zawsze – nawet w przypadku takim, jak ten, Hioba – horyzontem nadziei”<sup>44</sup>. Refleksja dostrzegająca jedność Boga-stwórcy i Boga-przymierza, w połączeniu z zasadą odpowiedzialności osobistej głoszoną przez proroka Ezechiela (Ez 18) musiały doprowadzić do zaostrej polemiki dotyczącej teodycei, czego wyrazem są stanowiska teologów, przyjaciół Hioba. Zważywszy ten stan rzeczy, nie dziwnego, że z chronologicznego punktu widzenia prawdopodobnie narracji Hioba zawdzięczamy okoliczność, iż księga Rodzaju zaczyna się od opisu stworzenia świata i potopu<sup>45</sup>.

To tutaj widzę możliwość spotkania człowieka sceny z człowiekiem dramatu. To tu widzę możliwość innego pojmowania, innej percepcji wszechmocy Boga przez człowieka sceny. Bóg jest wszechmocny, ale nie w „konkurencji” z władzami poznawczymi człowieka sceny. Bóg jest wszechmocny, ale w swej wszechmocy zawsze troszczy się o człowieka, nigdy nie wybierając za niego. Konieczna jest nie tyle zmiana pojęcia człowieka sceny czy znaczenia terminów wszechmoc/wszechwiedza. Konieczna jest zmiana percepcji Boga jako wszechmocnego i wszechwiedzącego w duchu werstu 42,6 księgi Hioba<sup>46</sup>.

*Tadeusz Sierotowicz*

### **Comments about the Meaning of the Omnipotence of God on Galileo. Toward Phenomenology of Man Scene**

*Abstract*

In this paper the omnipotence of God is considered as a clue in the consideration of one of the aspects of the appearance of the subject creating the modern science, the man of the scene. The discussion finds its inspiration in the comedy put on the stage in the *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* by Galilei and leads to the conclusion, that in order to avoid unilateral interpretations of the omnipotence of God the change of its perception by the man of scene is necessary.

*Keywords:* Galilei, omnipotence of God, the man of scene-the man of drama.

---

<sup>44</sup> Ivi, s. 338.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Zob. też Ps 8,5.