

Tadeusz SIEROTOWICZ

Wydział Filozoficzny PAT  
KrakówGALILEO GALILEI: LIST DO BENEDETTO  
CASTELLEGO. TEKST I ZNACZENIE LISTU

*Objawienie jest [...] absolutem w porządku poznawczym, jest zbiorem danych o ważności bezwzględnej nie dających się kwestionować; jest sposobem naszej komunikacji z absolutem. Objawienie jest nam potrzebne nie po to, byśmy wiedzieli z pewnością, jaki jest naprawdę świat; jest nam potrzebne po to, byśmy mogli osądzać bez wahań wszelkie opinie o świecie, jakie zdarzy nam się napotkać. Objawienie jest więc, co do swego przeznaczenia, podręcznikiem inkwizytora. Jest granitowym tronem, z którego wolno nam bez ryzyka błędów ferować wyroki, a bez którego nie udźwignie nas własny rachityczny szkielet. Wspierając się na objawieniu, można uczynić coś więcej niż poruszyć ziemią: można ją zatrzymać w ruchu<sup>1</sup>.*

**1. DIALOG NAUKA-WIARA: SZEROKI KONTEKST LISTU**

Robert Musil zauważył w *Człowieku bez właściwości*, że praktycznie cała historia ludzka jest naznaczona dwojaką postawą człowieka wobec (naturalnej i metafizycznej) otaczającej go rzeczywistości. Z jednej strony jest to postawa przenośni (alegorii, wieloznaczności lub polisemii), z drugiej zaś postawa jednomyślności (lub może

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

<sup>1</sup>L. Kołakowski, „Kapłan i błazen”, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, tom I, 198.

lepiej: jednoznaczności, uniwersalnie akceptowanego znaczenia, albo też monosemii)<sup>2</sup>. Na rozróżnienie to nakłada się — choć jak zaraz to zobaczymy w sposób dynamiczny — analizowane przez Leszka Kołakowskiego ujęcie nauki jako przedłużenia technologicznego pnia cywilizacji oraz metafizyki jako wyrazu mitycznego pnia cywilizacji, czyli owej niezbywalnej dla człowieka sytuacji intencjonalnego odnośzenia się do „nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej”<sup>3</sup>. Wzajemne relacje pomiędzy polisemią i monosemią, pomiędzy wytworami pnia technologicznego i mitycznego stworzyły tę bogatą i centralną dla naszej kultury mozaikę, której jeden z wątków znany jest jako dialog nauka-wiara.

Schematycznie, bardzo schematycznie, rzecz ujmując i ograniczając przy tym kwestię kulturowo, czasowo (okres Galileusza i bezpośrednio przed nim, czyli mówiąc krótko Reformacja i Kontrreformacja) oraz terytorialnie (zwłaszcza Półwysep Apeniński), można powiedzieć, że w zachodnim chrześcijaństwie to, co jednoznaczne i „prawdziwiej” prawdziwe było utożsamiane z tym, co Kołakowski określiłby jako mityczny składnik cywilizacji. Teologia bowiem przez wieki cała była nie tylko królową nauk, lecz także instancją nadrzędną wobec filozofii przyrody (nauki)<sup>4</sup>. Nauki zaś opierały się zasadniczo na doświadczeniu potocznym, a w niektórych ujęciach miały nawet charakter polisemiczny. Przykładem jest tutaj astronomia, w której — zwłaszcza w interesującym mnie tutaj okresie — dopuszczano wielość (polisemia) matematycznych modeli opisujących te same zjawiska na

---

<sup>2</sup>Robert Musil, *Człowiek bez właściwości*, Warszawa: Porozumienie Wydawnicze 2002, tom 2, s. 396.

<sup>3</sup>Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2003, s. 13. Biologiczne aspekty, a także i ewolucyjne korzyści owej „niezbywalności” opisuje np. Walter Burkert w książce *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano: Adelphi 2003.

<sup>4</sup>Nie bez racji Mauro Pesce pisze w tym kontekście o fizyce znajdującej swe dopełnienie w teologii — M. Pesce, „La 'Lettera a Cristina': una proposta per definire ambiti di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici”, w: Galilei Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, Franco Motta (red.), Genova: Casa Editrice Marietti 2000, 46-47.

sferze niebieskiej, podczas gdy tego rodzaju wieloznaczność nie była ceniona w zakresie teologii<sup>5</sup>.

Jednakże w okresie nazwanym przez Williama Bouwsmę „jesienią odrodzenia”, sytuacja ulega zmianie<sup>6</sup>. Proponowany i rozwijany przez Galileusza (i nie tylko przez niego) paradygmat nauki<sup>7</sup> proponuje nową granicę semiotyczną pomiędzy tym co wieloznaczne, i tym co jednoznaczne. Oto bowiem nauki przyrodnicze, których metoda krystalizuje się w dziełach pizańczyka wokół takich pojęć jak: *dimo-*

---

<sup>5</sup>Na ten temat zob. uwagi Benedetto Croce zawarte w *Storia della Arte Barocca in Italia*, Bari: Laterza 1953, 61-70, oparte m.in. na znamienych słowach Sforzo Pallaviciniego, antycypujących jakby dalszy rozwój dialogu nauka-wiara: „matematycy mają zwyczaj postępowania tylko w oparciu o wyobraźnię, z czego wynikają dwie szkody dla religii. Po pierwsze matematycy nie uznają za prawdziwe tego, co nie daje się objąć rozumem, a takie właśnie są substancje duchowe. Po drugie nie biorą oni pod uwagę tego, co prawdopodobne [...], ograniczając się tylko do tego, co oparte na dowodach. Wszystko to zaś jest sprzeczne z wiarą — więcej, z każdą nauką moralną.” Sławny, sceptyczny argument Urbana VIII może być jeszcze jednym przykładem tego stanu rzeczy. Galileusz przedstawia ten argument ustami Simplicia pod koniec czwartego dnia *Dialogu* w kontekście dysputy na temat przyczyn przypliwów morza. Simplicio stwierdza, że „Bóg swoją nieskończoną wszechmocą i mądrością mógłby przyznać elementowi wody owe ruchy zmienne, które w nim dostrzegamy, i to innym sposobem aniżeli wprawiając w ruch zawierające je zbiorniki” — mówiąc krótko: „mógłby, i umiałby tego dokonać wieloma sposobami, dla naszego umysłu nawet niewyobrażalnymi”. Płyne stąd wniosek, „że byłoby zbytnią śmiałością chcieć ograniczać i zacieśniać potęgę i mądrość boską do poziomu ludzkich urojeń” (cytując według: Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa, PWN 1953, s. 497). Na temat argumentu Urbana VIII zob. analityczne opracowanie Morpurgo-Tagliabuego.

<sup>6</sup>William J. Bouwma, *L'autunno del Rinascimento 1550-1640*, Bologna: Il Mulino 2003, zwłaszcza 247-270.

<sup>7</sup>Trzeba mieć na uwadze fakt, że Galileusz nie dysponował pojęciem nauki w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia. Można jednak utrzymywać, że posiadał intuicję — coraz jaśniejszą i pewniejszą — nowej metody dającej się zastosować do określonych problemów przyrodniczych. Stąd — ściśle rzecz biorąc — należy unikać mówienia o spójnej koncepcji nauki u Galileusza. Jednakże nauka współczesna nawiązuje do wspomnianych wyżej intuicji, metody i selekcji problemów. Dlatego też uzasadnione są, jak sądzę, refleksje na temat tychże intuicji, metody i problemów, czyli na temat sposobu, w jaki Galileusz mierzył się z problemami przyrodniczymi, albowiem to właśnie podejście stało się paradygmatyczne, dając początek metodzie współczesnych nauk przyrodniczych.

*strazioni necessarie, sensate esperienze, diffalcare impedimenti della natura*<sup>8</sup>, stają się refleksją monosemiczną, jednoznaczną, zaś teologia... I tu właśnie zaczyna się dramat. Albowiem Galileusz sugeruje uznanie jednoznaczności też tak nauki, jak i teologii, jednakże w oparciu o nowy podział ich intelektualnych (i duchowych) kompetencji<sup>9</sup>. Wyrazem tego rodzaju propozycji są listy Galileusza określane mianem kopernikańskich, do których należą m.in. *List do Castellego*, listy do Diniego (z lutego i marca 1615 roku) oraz będący syntezą dopiero co wspomnianych tekstów *List do Wielkiej Księżnej Krystyny Lotaryńskiej*. Do tej grupy tekstów można też zaliczyć tzw. *Fragmety kopernikańskie (Considerazioni circa l'opinione Copernicana)*, choć tekst ten nie został ani ukończony, ani też opublikowany<sup>10</sup>.

Rozwiązanie to nie zostało jednak zaakceptowane przez tych, którzy mieli wówczas „władzę nad umysłami ludzkimi w sprawach interpretacji Pisma Świętego”<sup>11</sup> i Galileusz poniósł sromotną klęskę.

---

<sup>8</sup>Na temat tych sformułowań i metodologii Galileusza zob. np. Tadeusz Sierotowicz, „Galileusz’ A. Fantolego — refleksje tłumacza”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XXXII(2003), 20-22; T. Sierotowicz, *Galileusz*, Kraków: WAM 2003, 39-59 oraz Lorella Congiunti, „«Il mondo di Galileo: l’oggetto del suo sapere fisico-matematico». Parte seconda: «Diffalcare gli impedimenti della materia»”, *Verifiche* 1(1994), 97-124.

<sup>9</sup>Zob. teksty M. Pescego cytowane w bibliografii oraz artykuł Eugenio Garina, „Il ‘caso’ Galileo nella storia della cultura moderna”, w: P. Galluzzi (red.), *Novità celesti e crisi del sapere*, Firenze: IMSS 1983, 5-14.

<sup>10</sup>Na temat tych tekstów zob. Annibale Fantoli, *Galileusz*, Tarnów: Biblos 2002, rozdziały 2 i 3 oraz E. Namer, *Sprawa Galileusza*, Warszawa: Czytelnik 1985, 46-141. Piero Dini (ok. 1570-1625) studiował w Parmie, Perugi i Boloni; potem osiadł w Rzymie, gdzie sprawował ważne funkcje w Watykanie. W 1621 roku został mianowany arcybiskupem Fermo. Gwoli ścisłości dodać trzeba, że w kontekście omawianych tutaj wydarzeń sporą rolę odegrało dzieło karmelity P.A. Foscariniego, *Lettera sopra l’opinione dei Pitagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del Mondo* (1615), które trafiło na Indeks w 1616 roku (tekst Foscariniego znaleźć można np. w: T. Campanella, *Apologia per Galileo*, P. Ponzio (red.), Milano: Bompiani 2001, 199-237).

<sup>11</sup>List Monsignora Ciampolego do Galileusza z 28 lutego 1615 roku, zob. XII, 146 w krytycznym wydaniu zebranych dzieł Galileusza pod redakcją Antonia Favarego: *Le Opere di Galileo Galilei: Edizione Nazionale*, 20 t., Firenze, Tipografia di G. Barbèra 1890-1909 (przedrukowane w latach: 1929-1939 i 1968). W niniejszym

Jednakże idea jednoznaczności tez nauki została sformułowana, znajdując coraz to więcej zwolenników. Teologia po nieudanych próbach zasymilowania nauki<sup>12</sup> zostanie uznana za wytwór nieuleczalnie mitycznego, polisemicznego pnia cywilizacji, co w obliczu niemożliwości jej wtłoczenia w racjonalne i uniwersalnie akceptowalne ramy pnia technologicznego, doprowadzi do różnego rodzaju ateizmów i pozytywizmów naszej współczesności<sup>13</sup>. Obecnie — jak się wydaje — nadszedł czas, i zrodziła się świadomość konieczności, „naprawy tej dekadencji, długo uchodzącej za zamiężżenie rozkwitu”<sup>14</sup>.

Trudno się oprzeć stwierdzeniu, że z punktu widzenia historii idei Urban VIII miał w pewnym, opacznym sensie rację, albowiem na naszą wiedzę składają się „prawdy” pewne, powszechne i jednoznaczne, oraz „prawdy” wieloznaczne, których nigdy, powszechnie i uniwersalnie, to jest raz na zawsze, nie uda się nam rozstrzygnąć (przynajmniej w tym życiu). Tyle tylko, że te pierwsze „prawdy” odpowiadają nauce, te drugie zaś — *last but not least* — religii. Nietrudno dostrzec w tym ostatnim sformułowaniu analogie do współcześnie dyskutowanej koncepcji postmodernizmu jako wielości narracji (Lyotard)<sup>15</sup>. Dopiero co

---

opracowaniu oparłem się na edycji z lat 1929-1939, przyjmując powszechnie stosowany sposób cytowania tej edycji dzieł Galileusza poprzez wskazanie numeru tomu i numeru strony.

<sup>12</sup>Zob. np. Olaf Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, Tarnów: Biblos 1996, 237-261.

<sup>13</sup>Zob. np. John W. Burrow, *La crisi della ragione. Il pensiero europeo (1848-1914)*, Bologna: il Mulino 2003, zwłaszcza rozdział pierwszy.

<sup>14</sup>L. Kołakowski § *Obecność mitu...*, 18. Raz jeszcze chciałbym się tutaj powołać na Musil'a, ażeby zobrazować radykalność zmiany w relacjach pomiędzy religią/teologią i nauką, która dokonała się w przeciągu wieków i do której wyżej nawiązywałem. Otóż kiedy antyczny autor Księgi Rodzaju pragnął wprowadzić na scenę świata człowieka, poprzedził jego pojawienie się opisem stwarzającej aktywności Boga. Kiedy Robert Musil pragnie wprowadzić na scenę człowieka bez właściwości, czyli człowieka naszych czasów, rozpoczyna swą narrację komunikatem meteorologicznym, będącym znakomitym przykładem prozy naukowej (R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, tom 1, 7). Tak właśnie dokonała się utrata „drugiej przestrzeni”, oplakiwanej przez Czesława Miłosza (Cz. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków: ZNAK 2002, 7; na ten temat zob. także książkę Miłosza, *Ziemia Urlo*, Kraków: ZNAK 2000).

<sup>15</sup>Zob. np. T. Sierotowicz, „Człowiek postmodernizmu”, *Przegląd Powszechny* 3(1996), 281-293.

wspomniane odwrócenie argumentu Urbana VIII nie jest zatem niczym innym jak tylko zwieńczeniem procesu zapoczątkowanego przez dzieło Galileusza, którego czasy to czasy początku współczesności. Dlatego też ma rację — jak sądzę — John Burrow, który kończy swą znakomitą książkę o kryzysie rozumu europejskiego stwierdzając, że nasza epoka, dumnie i hałaśliwie określająca się jako postmodernistyczna, po-współczesna, nie jest w istocie rzeczą grabarzem współczesności, lecz raczej „glossą do modernizmu”. „Albowiem to właśnie współczesność [ciągle jeszcze — przypis mój] jest naszą tradycją”<sup>16</sup>.

Jak widać z tego syntetycznego i – w konsekwencji — ryzykującego nadmierne uproszczenia przeglądu zasadniczych tendencji w historii dialogu nauka-wiara, *List do Castellego*, a szerzej kopernikańskie pisma Galileusza, są przełomowym wydarzeniem w historii dialogu nauka-wiara<sup>17</sup>. William Shea w swej książce na temat galileuszowskiej rewolucji intelektualnej dzieli życia pizańczyka na trzy okresy: do roku 1610 (okres przygotowawczy), lata 1610-1632 (okres pośredni) i lata 1632-1642 (okres późny). Na okres pośredni przypadają lata najintensywniejszego rozwoju metody naukowej Galileusza, tak w aspekcie postępującej konkretyzacji samej metody (dyskurs *ad intra*), jak i w aspekcie konfrontacji nowego paradygmatu z innymi dziedzinami poznania (dyskurs *ad extra*). W tym kontekście trzeba jednak wyróżnić — moim zdaniem — okres 1610-1616, w którym metoda Galileusza rozwija się tak *ad intra* (zwłaszcza w *Rozprawie o pływaniu ciał (Discorso attorno alle cose che stanno su l'acqua)* — 1612 i w *Listach o plamach słonecznych do Welsera (Istorie e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti)* — 1613), jak i *ad extra*, to jest w konfrontacji z innymi dziedzinami poznania (filozofia i teologia)<sup>18</sup>. Potem, po umieszczeniu *De revolutionibus* na

---

<sup>16</sup>John W. Burrow, *La crisi...*, 395.

<sup>17</sup>Paolo Lombardi, „Contro la comune esposizione dei santi padri. Teologia e moduli ermeneutici alle radici del processo galileiano”, w: M. Mamiani, *Scienza e sacra scrittura nel XVII secolo*, Napoli: Vivarium 2001, 49-56.

<sup>18</sup>Trudno zgodzić się z opinią sformułowaną przez Williama Shea, że konflikt Galileusza z Kościołem jest kwestią drugorzędą w procesie formowania się paradygmatu nauk doświadczalnych (W. Shea, *La rivoluzione intellettuale di Galileo*, Firenze: San-

indeksie (*donec corrigantur* — dekret Kongregacji Indeksu z 5 marca 1616 roku; XIX, 323), autor *Sidereus Nuncius* będzie znaczenie ostrożniejszy. Jednakże aspekty *ad extra* i *ad intra* są istotnymi elementami kształtowania się paradygmatu nauk przyrodniczych — fakt szeroko uznawany we współczesnej historiografii nauki zalecającej analizowanie procesów powstawania nauki w szerokim kontekście historycznym, społecznym i religijnym<sup>19</sup>. Łatwiej w tej sytuacji pojąć dlaczego Galileusz, zwłaszcza w latach 1610-1616, przemawiał jako filozof (nauki) — wszak sam nalegał na to, ażeby nadano mu także tytuł filozofa wielkiego księcia.

Plan niniejszego eseju jest następujący. Po przedstawieniu adresata i okoliczności powstania *Listu do Castellego* (rozdział 2), opiszę pokrótce jego zasadnicze idee w aspekcie zasad interpretacji Pisma Świętego (rozdział 3). Bibliografia, tekst *Listu* oraz opinia anonimowego konsultora na temat *Listu* zakończą niniejszy artykuł.

## **2. ADRESAT I OKOLICZNOŚCI POWSTANIA LISTU DO CASTELLEGO**

Okoliczności oraz kontekst powstania listu są dobrze znane i zostały wielokrotnie opisane<sup>20</sup>. Szerszym kontekstem *Listu* jest nabierająca coraz to mocniejszych tonów polemika dotycząca interpretacji Pisma Świętego w kontekście też kopernikanizmu, zaś kontekstem bezpośrednim napisania tekstu stała się dyskusja przy śniadaniu na dworze wielkiego księcia, w którym uczestniczył m.in. Benedetto Castelli,

---

soni, 1974, 10). Słuszność jest raczej po stronie M. Pescego, który w wielu artykułach podkreśla głęboki związek procesów Galileusza z epistemologicznymi aspektami formowania się nowego paradygmatu nauk (zob. np. M. Pesce, „La 'Lettera a Cristina': una proposta per definire ambiti di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici”, w: Galilei Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, Franco Motta (red.), Genova: Casa Editrice Marietti 2000, 38).

<sup>19</sup>Zob. np. Steven Shapin, *Rewolucja naukowa*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2000 oraz recenzję włoskiej edycji tej książki w: *La Rivista dei Libri* 10(2003), 37-39.

<sup>20</sup>Zob. np. A. Fantoli, *Galileusz...*, 150-165 oraz opracowania Namera, Restona czy Adamskiego cytowane w bibliografii. Zob. też V, 263-270.

formalny adresat listu<sup>21</sup>. Przy stole rozmowa zeszyła na wspomniany wyżej temat, zaś okoliczności sprawiły, że Castelli zajął jednoznaczne stanowisko, referując niektóre poglądy podzielane także przez jego mistrza. Galileusz poinformowany o tym wydarzeniu przez B. Castello w liście z dnia 14 grudnia 1613 roku (XI, 605-606), i potem przez Niccolò Arrighettiego, napisał w odpowiedzi list, w którym po raz pierwszy sformułował na piśmie w sposób uporządkowany (choć nie można jeszcze powiedzieć, że w sposób systematyczny) swoje idee na temat roli Pisma Świętego w dysputach dotyczących kwestii przyrodniczych. Idee te zostały potem rozwinięte w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny*<sup>22</sup>, w którym Galileusz podjął próbę teologicznego uzasadnienia stanowiska zarysowanego w *Liście do Castello*. Kwestia biblijnego kontekstu dysput przyrodniczych zapewne od jakiegoś już czasu zajmowały umysł pizańczyka albowiem pomimo tego, że *List do Castello* — jak Galileusz wyzna potem w liście do Diniego — został napisany *currenti calamo*, to jednak wyraża zdecydowane i przemyślane stanowisko w zainicjowanej przez przeciwników pizańczyka dyskusji<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>Benedetto Castelli urodził się w 1577 lub 1578 roku w Bresci. We wrześniu 1595 roku przywdział habit benedyktyński w klasztorze pod wezwaniem ŚŚ. Faustyna i Jowity w Bresci. Tam też zaczął studia matematyczne, które po 1604 roku kontynuował w Padwie. Galileusza poznał w 1592 roku, stając się potem jego uczniem i współpracownikiem. W 1607 roku został przeniesiony do La Cava. W 1613 roku uzyskał katedrę matematyki w Pizie, nie bez pomocy ze strony Galileusza. Jako fizyk interesował się zwłaszcza hydrauliką. Wezwany do Rzymu przez Urbana VIII, wykładał na uniwersytecie La Sapienza. W 1628 roku opublikował pionierską pracę *Della misura delle acque correnti* (*O pomiarze wód bieżących*). Zajmował się także optyką, meteorologią i magnetyzmem. Zmarł w 1643 roku w Rzymie. Jego uczniami byli Bonaventura Cavalieri oraz Evangelista Torricelli. Wieloletnia przyjaźń Castello z Galileuszem jest pięknym przykładem relacji uczeń-mistrz, wyrażającej się m.in. w ich bogatej korespondencji (w Narodowej Edycji jest tych listów około 200, zdecydowana większość to listy Castello do Galileusza).

<sup>22</sup>Zob. cytowane w bibliografii opracowanie A. Adamskiego, zawierające tłumaczenie tego listu.

<sup>23</sup>Zob. list do Diniego z 16 lutego 1615 roku (V, 292). Myślę, że właśnie ten charakter *Listu*, to jest charakter wstępnego szkicu „przelanego” nieco pośpieszenie na papier, stanowi o znaczeniu tego tekstu. Galileusz bowiem napisał to, co istotnie

*List do Castellego* ma trzech, a może nawet czterech adresatów. Wpierw o. Benedetto Castelli i te środowiska kościelne, które tak, jak Castelli — *individuo pro specie* — pragnęły kulturalnej i duchowej reformy Kościoła. Następnie *List* zwracał się do wpływowych członków dworu Medyceuszów, na którym nie brakowało osób żywo interesujących się kwestiami teologicznymi i naukowymi. Trzecim adresatem, pozostającym nieco w cieniu i niewymienianym „z imienia” w *Liście*, byli teologowie w Rzymie oraz władze kościelne. Za czwartego adresata *Listu* można uznać wszystkich ludzi władających dialektem tokańskim, albowiem tekst został napisany w tym dialekcie<sup>24</sup>. Jest to interesujący i znaczący aspekt *Listu do Castellego*. Jak wiadomo, w polemikach tego okresu dotyczących kopernikanizmu i Pisma istotne znaczenie miały publiczne wystąpienia dominikanów Tommaso Cacciniego i Niccolò Loriniego. Pierwszy z nich wygłosił w dniu 21 grudnia 1614 roku we Florencji sławne kazanie, w którym rzucił klątwę na „herezję galileuszowską”, drugi zaś pierwszego listopada 1612 roku w rozmowie z grupą intelektualistów florenckich skrytykował poglądy Kopernika (albo Ipernika, jak go nazwał). Znaczenie tych faktów sprowadza się do tego, że kwestia kopernikanizmu stała się motywem działalności duszpasterskiej wykraczającej poza ramy ścisłe eklezjalne oraz uniwersyteckie, czyli poza grupy posługujące się łaciną w ich aktywności instytucjonalnej. Zważywszy te okoliczności nie powinno budzić zdziwienia, że w obiegu znalazły się liczne kopie *Listu*, które nie zawsze były odczytywane w ten sam sposób. Powrócę jeszcze do tego zagadnienia<sup>25</sup>.

Omawiany tutaj tekst miał kluczowe znaczenie w tym, co można określić z pewnym przybliżeniem jako pierwszy proces Galileusza, al-

---

myślał nie uciekając się do autorytetów i nie gubiąc się w zawiłościach teologii, która nie była jego mocną stroną. To samo zresztą można powiedzieć o *Fragmentach kopernikańskich*.

<sup>24</sup>Zob. uwagi Galileusza na ten temat zawarte w liście do P. Gualda z 16 czerwca 1612 roku (XI, 327-328).

<sup>25</sup>Pomijając łacińską wersję tego tekstu (zob. M. Pesce, „Una nuova versione della lettera di G. Galilei a Benedetto Castelli”, *Nouvelle de la République des Lettres* 11(1991), 89-122), *List do Castellego* ukazał się drukiem dopiero w 1813 roku.

bowiem dominikanin Niccolò Lorini, informując listownie Św. Oficjum o błędnych poglądach Galileusza, na ten właśnie tekst się powołuje. Siódmego lutego 1615 roku Lorini przekazał Św. Oficjum kopię listu do Benedetta Castellego, informując przy tym poufnie inkwizytorów (nie było to bowiem oskarżenie formalne), iż jego zdaniem w *Liście* można się dopatrzeć herezji (XIX, 297-298). Ażeby uniknąć wątpliwości, Lorini podkreślił podejrzone miejsca. W konsekwencji wszczęto śledztwo zmierzające do wyjaśnienia tej sprawy. Trzeba jednak zaznaczyć, iż ściśle rzecz biorąc nie było to rozpoznanie sprawy dotyczącej domniemanej herezji Galileusza — było to raczej prawne działanie Św. Oficjum przeciw systemowi Kopernika.

W trakcie trwającego ponad rok dochodzenia przesłuchano wielu teologów, i nie tylko teologów, zaprzyjaźnionych z Galileuszem, pomijając jednak samego uczonego, a to ze względu na jego sławę w Europie i protekcję, którą zapewniał mu wielki książę Toskanii. Zakończeniem tego procesu był dekret z piątego marca 1616 roku, w którym Kongregacja Indeksu potępiła system kopernikański. W dekreście tym nie wspomina się Galileusza (który w tym okresie przebywał w Rzymie), jednakże prywatnie zostało mu udzielone napomnienie, zakomunikowano mu też — jak się wydaje — zakaz zajmowania się w jakikolwiek sposób systemem kopernikańskim.

Oryginał *Listu do Castellego* pisany ręką Galileusza nie przetrwał do naszych czasów. Nie istnieje też całkowicie jednoznaczna odpowiedź na pytanie, jaka była treść listu, który otrzymał o. Castelli. Św. Oficjum nie udało się dotrzeć do oryginału listu, zaś Castelli utrzymywał, że oryginał zwrócił Galileuszowi (V, 267), a nawet kilkakrotnie — z polecenia arcybiskupa Sieny — zwracał się do pizańczyka z prośbą o zwrot oryginału listu (zob. trzy listy Castellego do Galileusza z marca 1615 roku — XII, 153; 158 i 161). Galileusz, po tak długich naleganiach, przesłał w końcu oryginał Castellemu, jednakże z wyraźnym zastrzeżeniem, ażeby tekst nie został przekazany arcybiskupowi, lecz tylko odczytany w jego obecności<sup>26</sup>. Castelli wiernie

---

<sup>26</sup>Słusznie zauważa A. Fantoli, że to zastrzeżenie Galileusza może być argumentem na rzecz tezy M. Pescego (zob. niżej).

wypełnił polecenia Galileusza i następnie zwrócił mu oryginał (XII, 165). W międzyczasie pizańczyk zadbał o to, ażeby tekst listu dotarł do Rzymu. W listach do Diniego z początku 1615 roku przedstawia własną wersję wydarzeń, zaś do listu z 16 lutego załączył kopię tekstu uznanego przez niego samego za oryginalną (V, 291). Powtarza tę wersję w liście z 23 marca 1615 roku (V, 297-305) podkreślając, że chodzi tutaj o list prywatny i że o. Castelli — bez wiedzy autora — pozwolił na rozpowszechnienie tekstu.

Jakkolwiek by się rzeczy miały, istnieje dzisiaj kilka kopii *Listu* różniących się między sobą, czasem dosyć istotnie. A. Favaro, spośród dwunastu kodeksów zawierających tekst *Listu*, za najautentyczniejszy uznaje tzw. kodeks G znajdujący się w Bibliotece Narodowej we Florencji (Mss. Galileiani, Par. IV, T. I, cc. 8r-10r; sec. XVII) i na nim opiera wersję zamieszczoną w Narodowej Edycji dzieł Galileusza. Większość badaczy podziela to stanowisko, jednakże nie jest to pogląd powszechnie akceptowany. I tak M. Pesce utrzymuje, że można mówić co najmniej o czterech odrębnych wersjach *Listu*, napisanych przez Galileusza w różnych okolicznościach i do różnych osób. Dlatego też nie istnieje jeden oryginał *Listu*, lecz raczej kilka tekstów źródłowych i równie oryginalnych, napisanych przez samego pizańczyka. W ostatnich latach badacz ten sformułował pogląd, że za tekst oryginalny (= najbliższy wersji napisanej przez samego Galileusza) należy uznać kodeks Pr znajdujący się w Archiwum Św. Oficjum (Archiwum Watykańskie, vol. 1181 zawierający akta procesu Galileusza, cc. 342r-346r; sec. XVII). Jest to tekst przesłany do Rzymu przez N. Loriniego — tekst niepełny, bo zaczynający się od słów: „Jeśli chodzi o pierwsze, ogólne pytanie...” [3]<sup>27</sup>. Na nim też opiera się opinia anonimowego konsultora, do którego Św. Oficjum zwróciło się z prośbą o teologiczną oceną treści *Listu do Castellego* (zob. niżej).

---

<sup>27</sup>Numeracja paragrafów *Listu do Castellego* została wprowadzona celem ułatwienia orientacji w tekście. Edycja pod redakcją A. Favarego nie zawiera numeracji paragrafów.

Pomiędzy kodeksami Pr i G (oraz innymi kodeksami zbliżonymi do G) istnieje sporo różnic<sup>28</sup>, zasadnicze jednak są dwa rodzaje różnic. Po pierwsze, kodeks Pr pomija odniesienia do osób należących do rodziny Medyceuszów. Po drugie zaś, w kodeksie Pr niektóre zdania zawierające tezy teologiczne są sformułowane w sposób obciążający Galileusza<sup>29</sup>. Trudno powiedzieć z całą pewnością, czy Pr zawiera zdania tego rodzaju, ponieważ istotnie jest najbliższy oryginałowi i jako taki zawiera sformułowania jeszcze „niewygładzone”, czy też jest wynikiem świadomej falsyfikacji tekstu mającej na celu obciążenie Galileusza. Pizańczyk obawiał się tego rodzaju manipulacji. Dlatego też nie można wykluczyć, że wraz z listem z 16 lutego 1615 roku Galileusz przesłał Diniemu kilka („wygładzonych”?) kopii listu z prośbą o przekazanie ich wpływowym osobistościom w Rzymie, albowiem podejrzewał, „iż kto kopiował ten list musiał nieświadomie zmienić jakieś słowo. I to właśnie te zmienione sformułowania wraz z niezbyt przychylną cenzurą musiały sprawić, iż niektóre rzeczy jawią się inaczej, niż to było w moich zamiarach” (V, 291-292). Osobiście podzielał raczej stanowisko Favarego, dlatego też idąc śladem wielu badaczy przyjąłem za podstawę tłumaczenia tekst proponowany w tomie V Narodowej Edycji dzieł Galileusza<sup>30</sup>.

*List do Castellego* jest szczególnie przejrzysty pod względem układu, rozwijając się według klarownej i klasycznej struktury retorycznej obejmującej: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio* i *conclusio* (wprowadzenie, ekspozycja, wyszczególnienie, uzasad-

---

<sup>28</sup>W ogólności 49 wariantów — zob. M. Pesce, „Le redazioni originali della lettera copernicana di G. Galilei a B. Castelli”, *Filologia e critica* 3(1992), 394-417.

<sup>29</sup>Warianty te zostały zaznaczone w proponowanym niżej tłumaczeniu *Listu*.

<sup>30</sup>Jak się zdaje, ostatnie słowo nie została jeszcze powiedziane. Można mieć nadzieję, że poszukiwania w Archiwach Watykańskich, które ostatnio zostały udostępnione badaczom, pozwolą na odkrycie nowych dokumentów i na rozstrzygnięcie tej i innych kwestii związanych z procesami Galileusza; zob. np. M. Artigas, „Un nuovo documento sul caso Galileo: EE 291”, *Acta Philosophica* 10(2001), 199-214; R. Martéñez, „Il manoscritto ACDF, *Index, Protocolli*, vol. EE, F. 291r-v”, *Acta Philosophica* 10(2001), 215-242; F. Beretta, „Un nuovo documento sul processo di Galileo Galilei. La lettera di Vicenzio Maculano del 22 aprile 1633 al cardinale Francesco Barberini”, *Nuncius* 2(2001), 629-641.

nienie, obalenie, zakończenie). W układzie *Listu* A. Battistini wyróżnia podwójną strukturę retoryczną związaną z ogólną prezentacją stanowiska Galileusza: (1) w sprawie interpretacji Pisma Świętego (*exordium* [1], *divisio* [2], *narratio* [3], *confirmatio* [4], *confutatio* [5]-[6] i *conclusio* [7]) i (2) w kwestii wykładni cudu Jozuego (*divisio* [8], *narratio* [9]-[13], *confirmatio* [14]-[15] i *conclusio* [16]-[17])<sup>31</sup>.

Jak to już zostało wspomniane, *List do Castellego* może być uważany za istotny moment kształtowania się metody nauk przyrodniczych w aspekcie *ad extra*, to jest w aspekcie ich relacji do teologii i filozofii. Taki też jest — jak sądzę — zasadniczy temat tego listu. W następnym paragrafie przedstawię pokrótce zasadnicze tezy sformułowane przez Galileusza w omawianym tutaj tekście.

### **3. DIALOG NAUKA-WIARA W LIŚCIE DO CASTELLEGO: AUTONOMIA NAUKI I KWESTIA INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO<sup>32</sup>**

Nicią przewodnią rozumowania Galileusza jest w moim pojęciu zasada autonomii nauki (ZA) wyrażająca samodzielność nauki jako

---

<sup>31</sup>William J. Bouwsma zwraca uwagę na ewolucję retoryki w okresie „jesieni odrodzenia”. Retoryka stała się wtedy (zwłaszcza w teatrze) wyrazem statusu osoby, zaś na pierwsze miejsce wysunęła się jej rola narzędzia pozwalającego na zaskoczenie słuchacza. Wiązało się to z osłabieniem pierwszorzędnej w kulturze klasycznej roli retoryki jako argumentu nakłaniającego słuchacza do podjęcia określonych decyzji. Nadto zasady retoryki były stosowane celem uszlachetnienia języka prostego ludu (William J. Bouwsma, *L'autunno del Rinascimento*, 248-249). Konstatacje Bouwsmy pozwalają na pełniejszą interpretację retoryki stosowanej przez Galileusza piszącego wyszukany stylem (bo pisał do wysoko postawionych osób), choć językiem ludu (bo nie po łacinie) i – *last but not least* — pragnącego przestrzec instytucje kościelne przed niebezpieczeństwem podejmowania zbyt pochopnych decyzji. Nie bez znaczenie były też polemiczne zamiary pizańczyka zmierzającego do osłabienia stanowiska przeciwników (kopernikańska interpretacja cudu Jozuego). Na temat retoryki w pismach Galileusza zob. np. książkę A. Battistiniego (*Galileo e i gesuiti*, Milano: Vita e Pensiero 2000) i cytowaną tam literaturę.

<sup>32</sup>W niniejszym rozdziale opieram się na tekstach E. McMullina i M. Pescego, którzy przedstawili wyczerpujące analizy zasad interpretacji Pisma Świętego, zwłaszcza w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny*.

nowego paradygmatu poznania, obok paradygmatów teologii i filozofii<sup>33</sup>. Zasada ta jest formułowana przez pizańczyka w dwóch aspektach. Z jednej strony Galileusz powiada, jakby podkreślając aspekt metodologiczny zagadnienia (ZAM), że „w dyskusjach o problemach przyrodniczych Pismo Święte winno być brane pod uwagę na ostatnim miejscu” [4]. Wszak Bóg dał człowiekowi „możliwość doświadczania, mówienia i rozumowania”, byłoby zatem rzeczą dziwną, gdyby zablokował „korzystanie z tych władz”, dostarczając inną drogą (na kartach Biblii) „informacji, które za ich pośrednictwem możemy zdobyć” [6]. Jednakże Galileusz idzie tu jeszcze dalej i jasno odróżnia — ujmijmy to tak — „zakresy oraz kompetencje” Pisma Świętego i nauk przyrodniczych (aspekt, powiedziałbym, ontologiczny — ZAO). Autorytet Pisma Świętego „ma na celu tłumaczenie ludziom głównych artykułów wiary i przykazań, które [są] konieczne do zbawienia” [6]. Artykuły te mają jako jedyne źródło swej wiarygodności Słowo Ducha Świętego, bowiem „przekraczając możliwości ludzkiego pojmowania, nie mogą być ani przez inne nauki, ani w jakikolwiek inny sposób uwiarygodnione, jak tylko ustami samego Ducha Świętego” [6]. Ze swej strony nauki przyrodnicze zajmują się naturą, która rządzona jest niezłomnymi prawami nieczułymi na los człowieka. Zasadniczymi *loci* jej prawd są doświadczenia zmysłowe i niezbite dowody: „przyroda — pisze Galileusz — 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, niezależenie od tego, czy są one rozumiane przez człowieka, czy też nie. Dlatego też wydaje się, że te zjawiska naturalne, które stawia przed naszymi oczami doświadczenie

---

<sup>33</sup>„Wyłania się tu wniosek, że różne dyscypliny wiedzy wymagają stosowania różnych metod. [...] Błąd teologów opowiadających się za centralnym położeniem Ziemi polegał na tym, że sądzili oni, iż nasza wiedza o fizycznej strukturze wszechświata była nam w pewien sposób narzucona przez dosłowne rozumienie Pisma Świętego” (Jan Paweł II, „Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk”, *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie, 1/1993, 25). Używam tutaj sformułowania „paradygmat” w sensie „kontekst poznania”, tak jak to jest przedstawione w mojej książce *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu*, Tarnów: Biblos, 1997.

(*sensate esperienze*), lub o których przekonują nas niezbite dowody, nie powinny być kwestionowane w oparciu o różne zdania z Pisma Świętego zdającego się swoimi słowy mówić coś innego” [4]. I jest to konkluzja oczywista, zważywszy oddzielne „kompetencje” i zakresy autorytetu Pisma Świętego i nauk przyrodniczych. Jeśli chodzi o wzajemny związek sformułowań zasad autonomii (ZAM i ZAO), to powiedziałbym, że sformułowanie ZAO jest bardziej podstawowe i że da się z niego wywieść metodologiczny aspekt zasady (ZAM)<sup>34</sup>.

Giorgio Stabile w cytowanym w bibliografii eseju podkreśla konsekwentnie zróżnicowane użycie przez Galileusza słów „fałsz” (*falso*) i „błąd/błądzić” (*errore/errare*), zwłaszcza w *Listach do Welsera*. Fałsz odnosi się do porządku naturalnego oraz do konkluzji o charakterze przyrodniczym i wynika z konstatacji opierających się na doświadczeniach oraz obserwacjach, a następnie na niezbitych rozumowaniach (w sensie zwrotu *sensate esperienze* i *dimostrazioni certe*). Błąd zaś dotyczy znaczenia słów, zwłaszcza zaś kiedy jakaś teza okazuje się być logicznie sprzeczna z nauczaniem Pisma Świętego. Taki błąd dotyczy sfery teologii, zaś fałsz sfery nauk przyrodniczych. Błądność tezy w powyższym sensie nie oznacza automatycznie jej fałszywości,

---

<sup>34</sup>Pragnę dodać, że główną treścią zasad ZAO/M nie jest — akceptowalne nawet dla ówczesnych badaczy — przekonanie o oddzielności domen teologii i nauk przyrodniczych. Do istoty zasady autonomii należy bowiem teza o tym, że nauka dzięki stosowanej metodzie (opierającej się m.in. na matematyce) orzeka o realnych (czyli, jak powiadano w czasach Galileusza, o fizycznych) aspektach natury, niezależnie od tego, co na ten temat mówią teologowie czy filozofowie. Nie bez powodu Galileusz został w 1633 roku potępiony także i za to, że miał za słuszną i wierzył „w fałszywą i przeciwną Pismu Świętemu doktrynę”, to jest, że wierzył jakoby można było „bronić i uważać za prawdopodobną opinię, która została ogłoszona i określona jako sprzeczna z Pismem Świętym” (XIX, 402-403). Trzeba jednakże wyraźnie podkreślić, że tego rodzaju konflikt nie wynikał z samej natury paradygmatów nauki i teologii. Jest on raczej konsekwencją określonych uwarunkowań religijno-politycznych, których zasadniczymi cechami były realizowana wtedy przez instytucje kościelne próba przyjęcia całkowitej kontroli nad religijnym, intelektualnym i politycznym życiem wierzących oraz głęboki związek, według niektórych niemożliwy do zerwania, istniejący pomiędzy ówczesną teologią i pewną wersją doktryny arystotelesowskiej. Galileusz był zresztą świadom przynajmniej tej ostatniej okoliczności, dając temu wyraz w wielu swoich pismach.

ta ostatnia bowiem winna być ustalona na podstawie procedur właściwych naukom przyrodniczym. Jest to jeszcze jeden wyraz zasad ZAO/M. W *Liście do Castellego* Galileusz dosyć starannie przestrzega tego odróżnienia, używając słowa „błąd” w kontekście dosłownej interpretacji Pisma, zaś słowa „fałsz” w kontekście konkluzji przyrodniczych (zob. np. [3], [7], [9]). W tej perspektywie rzuca się w oczy wyłamujące się z tej leksykalnej konwencji pizańczyka użycie słowa „fałsz” w kodeksie Pr w odniesieniu do interpretacji Pisma<sup>35</sup>. W moim pojęciu jest to argument wskazujący na wtórność kodeksu Pr oraz na możliwość poprawek dokonanych przez niezbyt życzliwe Galileuszowi osoby.

Powróćmy jednak do zasadniczego nurtu rozważań. Jeśli tak się rzeczy mają, to gdzie leży problem? Otóż problem w tym, że Pismo Święte używa języka dostosowanego do możliwości pojmowania jego słuchaczy (zasada pedagogii Pisma Świętego — ZPP), co w przypadku niektórych kwestii o charakterze przyrodniczym może doprowadzić do sytuacji konfliktowych, ale tylko w okolicznościach, w których „zmysły i konieczne racje oraz dowody mogą dać świadectwo przeciwne” [5] sformułowaniom Pisma Świętego<sup>36</sup>. Co zatem należy czynić w takich sytuacjach? Biorąc pod uwagę zasady ZAM, ZAO i ZPP, nie pozostaje nic innego, jak tylko poszukiwanie „prawdziwego znaczenia zdań Pisma Świętego zgodnego z konkluzjami o charakterze przyrodniczym, co do których możemy być pewni i przekonani w oparciu o naoczne doświadczenia lub niezbite dowody” [5] (zasada pierwszeństwa dobrze uzasadnionych tez nauk przyrodniczych — ZWN). Ale — uwaga — ZWN nie ma znaczenia uniwersalnego, albowiem ma ona

---

<sup>35</sup>Zob. niżej przypis 62.

<sup>36</sup>„Jeżeli zdarza się, że autorytet Pisma Świętego zostaje przeciwstawiony twierdzeniu oczywistemu i pewnemu, znaczy to, że ten kto wyjaśnia Pismo, niewłaściwie je rozumie. To nie rzeczywisty sens Pisma jest sprzeczny z prawdą, ale sens, który on mu nadał. Nie to, co znalazł w Piśmie sprzeciwia się prawdzie, ale to, co stworzyła jego myśl, sądząc, że odczytuje sens Pisma” (św. Augustyn. *Epistula 143*, n. 7; PL 33, 588 — cytuję za: Jan Paweł II, „Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk”, *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie, 1/1993, 25).

zastosowanie tylko w przypadku dyskusji „przyrodniczych niedotyczących bezpośrednio kwestii *de fide*” [7]<sup>37</sup>.

W każdym zaś razie należy zachować daleko idącą ostrożność w interpretacji Pisma Świętego (zasada ostrożności w interpretacji Biblii — ZOI), tak ażeby nazbyt pośpieszne łączenie kwestii wiary i rozważań o charakterze przyrodniczym nie doprowadziło do nieporządku [5]. Warto tu może dodać, że ZOI jest konieczna także i ze względu na to, że Pismo (zob. zasada ZPP) wyraża niektóre swe prawdy „w sposób różny od prawdy absolutnej”, czego nie można powiedzieć o przyrodzie, która jest „nieubłagana i niezmienna w zakresie nadanych jej praw”. Nadto zaproszenie do stosowania zasady ZOI znajduje się także — jak sądzę — w tych fragmentach *Listu do Castellego*, w których Galileusz, nie bez złośliwej ironii, wskazuje na możliwość pomyłek i niekompetencji interpretatorów (zob. np. [3], [5], [7]).

Rozważając zasady ZWN i ZPP, chciałbym polemicznie nawiązać do tez M. Pescego<sup>38</sup>, który analizując zasady interpretacji Pisma proponowane przez Galileusza, zwłaszcza w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny Lotaryńskiej*, zatrzymuje się nad tym, co nazywa

---

<sup>37</sup>Według Galileusza kwestie *de Fide* obejmowały kwestie wiary i moralności, a nie zagadnienia o charakterze astronomicznym. Pozostaje w tym wierny postanowieniom Soboru Trydenckiego, który w dekreście z 8 kwietnia 1546 roku stwierdzał, iż Pismo Święte „w rzeczach dotyczących wiary i moralności” nie powinno być komentowane „wbrew powszechnej zgodzie Ojców” (cytuję za: S. Głowa, SJ, I. Bieda, SJ, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, 117 (DS 1507)). M. Pera słusznie podkreśla, że według Galileusza nie istnieją kwestie przyrodnicze *de fide*. Gwoli ścisłości dodać trzeba, że komentatorzy piszący na ten temat wspominają jeszcze o zasadzie wyższości Pisma Świętego (ZWP) w sytuacjach, w których tezy naukowe nie są z całą pewnością udowodnione. Tego rodzaju sytuację rozważa św. Augustyn. Galileusz, który w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny* silnie zależy od biskupa Hippony, wprowadza tę zasadę. Powoduje to swoiste napięcie — a niektórzy mówią: sprzeczność — w egzegetycznej doktrynie tego tekstu.

<sup>38</sup>Zob. np. Mauro Pesce, „Gli ingegni senza limiti e il pericolo per la fede”, w: José Montesinos i Carlos Solís (red.), *Largo campo di filosofare*, La Orotava, Canary Islands, Spain: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia 2001, 646. Podobne sugestie znaleźć można także w tekstach Williama E. Carrolla; zob. np. William E. Carroll, „Galileo and the Inquisition”, *Journal of Religion and Society* 1(1999), 11.

„ukrytym — naukowym — sensem Pisma Świętego”<sup>39</sup>. Chodzi tutaj o sytuacje, w których dosłowne znaczenie zdań Pisma przeczy konkluzjom o charakterze przyrodniczym. Rzecz jasna, należy wówczas dać pierwszeństwo tym ostatnim, jednakże — zauważa Pesce — Biblia nie może błędzić (co Galileusz wyraźnie podkreśla), a zatem trzeba założyć istnienie „ukrytego”, naukowego sensu słów Pisma, ażeby nie popaść w teologiczną sprzeczność z powyższą tezą o „prawdzie Pisma”. Ukryty sens Pisma winien być odkrywany przez mądrych interpretatorów Pisma, kierujących się w tych okolicznościach konkluzjami przyrodniczymi, które tym samym stałyby się ważnym narzędziem egzegetycznym.

Galileusz pisze: „dwie prawdy nigdy nie mogą przeczyć sobie wzajemnie”, a zatem, „zadaniem mądrych egzegetów jest podejmowanie trudu szukania prawdziwego znaczenia zdań Pisma Świętego zgodnego z tymi konkluzjami o charakterze przyrodniczym, co do których możemy być pewni i przekonani w oparciu o naoczne doświadczenia lub niezbite dowody” [5]. Sądzę jednak, że owa „zgodność” nie powinna być ujmowana w sensie zgodności domniemanego ukrytego, naukowego sensu Pisma z udowodnionymi tezami nauki. Sądzę raczej, że Galileusz miał tutaj na myśli coś znacznie mniej skomplikowanego, to jest prostą konstatację wynikającą z zasad ZAO/M oraz ZPP i dającą się wyrazić jak następuje: nie każde sformułowanie Biblii ma ten sam autorytet, i nie każde sformułowanie Biblii dotyczy bezpośrednio zbawienia, „zwłaszcza zaś kiedy orzeka o stworzeniach [Słońce, Ziemia, itp.] rzeczy niewiele mające wspólnego z podstawowym nauczaniem Pisma Świętego” [4]. Dlatego też Galileusz przestrzega przed niepotrzebnym łączeniem „dogmatów [nauki — przypis mój] z dogmatami dotyczącymi zbawienia i podstaw wiary” [5], albowiem mogłoby to zaszkodzić podstawowemu nauczaniu Pisma [4]. W konsekwencji w przypadku omawianych tutaj konfliktowych sytuacji nie chodzi o doszukiwanie się ukrytego, naukowego znaczenia Pisma, lecz raczej

---

<sup>39</sup>Myślę, że polemika może być podjęta także w kontekście *Listu do Castellego*, albowiem M. Pesce powołuje się na teksty z *Listu do Wielkiej Księżnej Krystyny* obecne już w *Liście do Castellego*.

o wskazanie powodów dla których określone prawdy Biblii zostały „wyrażone z użyciem tych, a nie innych słów” [3], nie zapominając przy tym, że prawdy wyrażone za pomocą tych słów nie mają na celu wyjaśniania ruchów ciał niebieskich, czy innych zjawisk przyrodniczych, lecz „tłumaczenie ludziom [...] artykułów wiary i przykazań, które [są] konieczne do zbawienia” [6]. Tak więc nie chodzi tutaj o wyłuszczenie prawd o (ukrytym) charakterze naukowym Pisma, lecz prawd o charakterze teologicznym. Tego rodzaju ujęcie wydaje się być spójniejsze z całościową wymową *Listu do Castellego*, w którym — jako się rzekło — zasady ZAO/M odgrywają centralną, lub — jak powiedziałby Kołakowski — ośrodkową rolę. Nadto trudno przyjąć, że Galileusz obdarzony praktyczną i szukającą prostoty inteligencją, rozważając kwestie interpretacji Pisma, oparł się na tak subtelnym, nadmiernie subtelnym, rozróżnieniach.

Odpowiadając, M. Pesce mógłby się tutaj powołać na niektóre zapiski pizańczyka zawarte w jego *Fragmentach kopernikańskich*: „Salomon, Mojżesz i wszyscy inni święci autorowie świetnie znali konstytucję świata, jak też i zdawali sobie jasno sprawę z tego, że Bóg nie posiada ani rąk, ani nóg, że nie unosi się gniewem, nie zapomina, ani też nie poddaje się skrusze. Nigdy w to nie wątpiliśmy” (V, 369). Tego rodzaju przekonania, przybierające wówczas systematyczną postać tzw. „mojżeszowej fizyki”, programowo doszukiwały się w Piśmie Świętym prawd o charakterze przyrodniczym, uciekając się do dosłownej i często konkordystycznej interpretacji<sup>40</sup>. Przy okazji trzeba zaznaczyć, że kardynał Robert Bellarmin, kluczowa postać w pierwszym procesie, podzielał tego rodzaju stanowisko. Istotnie, w sławnym liście do Foscariniego z 12 kwietnia 1615 roku, komentując zdanie *Oritur sol et occidit, et ad locum suum reveritur, etc.* („Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swoje spieszy z powrotem...”; Koh 1,5), napisze: „Salomon, który mówił z boskiej inspiracji i był nadto najmądrszym i najuczeńszym człowiekiem, gdy chodzi o nauki humanistyczne oraz gdy chodzi o znajomość rzeczy stworzonych, [...] całą

---

<sup>40</sup>Zob. na ten temat A. Blair, „Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance”, *Isis* 91(2000), 32-58.

tą mądrość Bogu zawdzięczał. Dlatego też jest mało prawdopodobne, ażeby twierdził coś, co jest przeciwne udowodnionej prawdzie albo co można udowodnić” (XII, 171-172). Tego rodzaju sformułowanie skłoniło niektórych badaczy (np. R.S. Westfalla) do uznania Bellarmina za jednego z głównych „reżyserów” dekretu Kongregacji Indeksu z 1616 roku potępiającego kopernikanizm.

Nie są to kwestie czysto akademickie, albowiem jeśli ma rację Pesce, to wówczas często dyskutowany dyskurs Galileusza, interpretującego cud Jozuego w terminach systemu Kopernika i w opozycji do systemu Ptolemeusza ([9]-[16]), można rozumieć jako próbę zmierzającą do odnalezienia ukrytego, naukowego sensu Pisma (co potwierdzałoby też tezę o konkordyzmie pizańczyka). W przeciwnym razie — osobiście skłaniam się raczej ku temu rozwiązaniu — wspomniany wyżej fragment *Listu do Castellego* okazuje się być figurą retoryczną zmierzającą do osłabienia pozycji przeciwników. To ostatnie sformułowanie można rozumieć jak następuje:

Galileusz, proponując zasady ZAO/M, miał na celu nie tylko konstruktywne rozwiązanie możliwego konfliktu pomiędzy interpretacją Pisma i pewnymi konkluzjami przyrodniczymi. Pizańczyk jasno zdawał sobie sprawę z tego, że ówczesna teologia interpretująca tekst biblijny silnie zależała od perypatetyckiej i tomistycznej wizji świata. Ta ostatnia zaś oferowała także określoną filozofię naturalną, to jest wyraźnie zarysowaną wizję świata przyrody podporządkowaną zasadom teologicznym i metafizycznym. Dlatego też postulat oddzielenia obszaru zainteresowań teologii od obszaru zainteresowań nauk przyrodniczych, z konieczności oznaczał także postulat wyzwolenia teologii z jej zależności od filozofii perypatetyckiej, a przynajmniej od postulowanej w jej ramach wizji świata przyrody. Stąd galileuszowska interpretacja cudu Jozuego może być odczytywana jako próba wskazania na to, że tekst biblijny może być interpretowany w świetle innej wizji świata natury. Stwierdzenie to ma dosyć interesujące konsekwencje.

Otóż zważywszy zwłaszcza uwagi Galileusza rozpoczynające jego interpretację cudu Jozuego („...przedłużył dzień, ażeby tym sposo-

bem umożliwić mu odniesienie zwycięstwa. Jednakże w tej sytuacji chciałbym prosić przeciwników ażeby uznali, że i ja mogę interpretować Pismo Święte w ten sam sposób, to znaczy ażeby nie ograniczali moich poczynań rezerwując tylko dla siebie swobodę zmiany i modyfikacji sensu słów. Chcę bowiem wykazać, że ten sam fragment wskazuje jednoznacznie na to, że system świata...” [9]), można zaryzykować stwierdzenie, że pizańczyk był świadomy tego, że (dosłowne) znaczenie przynajmniej niektórych terminów zależy od kontekstu pojęciowego, w którym one funkcjonują<sup>41</sup>. Konteksty te, w niczym nienaruszając autorytetu Pisma Świętego, ze względu na zasady ZAO/M i ZPP, mogą historycznie rzecz biorąc ulegać zmianie, zaś nauki przyrodnicze stają się w tej perspektywie próbą rygorystycznego poszukiwania coraz to adekwatniejszego kontekstu dla niektórych pojęć (w tym przypadku nowym kontekstem staje się kopernikanizm). Adekwatniejszego, albowiem jak podkreśla sam Galileusz powoławszy się na nową konstytucję świata (nowy system pojęciowy), trzeba „potem sprawdzić, czy dosłowne znaczenie słów dobrze i bez powodowania trudności zgadza się z tą nową konstytucją” [15].

Galileuszowska interpretacja cudu Jozuego uwypukla jeszcze jeden aspekt proponowanych zasad ZAO/M — aspekt językowy. Otóż dyskurs teologiczny i dyskurs nauk przyrodniczych nie tylko mają różne referencje, lecz także semiotyka ich pojęć ma odrębne cechy. Język Pisma odznacza się wieloznacznością, natomiast język nauk przyrodniczych wyraża jednoznaczność biegu stworzonej przez Boga natury. Stąd fakt, że fragment odnoszący się do cudu Jozuego daje się pogodzić z kopernikanizmem nie jest dowodem na rzecz słuszności tego ostatniego, lecz raczej konstatacją wyżej zarysowanej cechy stosownych dyskursów. Dlatego też Galileusz napisze potem we *Fragmentach kopernikańskich*: „jeśli Ziemia porusza się *de facto*, nie możemy zmienić biegu rzeczy sprawiając, ażeby się nie poruszała. Możemy jednak wyeliminować sprzeczność z Pismem twierdząc, że nie dotarliśmy do jego prawdziwego znaczenia. Tak więc droga pewna

---

<sup>41</sup>Zob. np. Robert C. Neville, *The Truth of Broken Symbols*, Albany, N. Y.: State University of New York Press 1996, 89-90.

i chroniąca nas przed popadaniem w błąd, polega na rozpoczynaniu badań przyrodniczych od astronomii i samej przyrody, a nie od Pisma” (V, 365). Powyższe uwagi potwierdzają moim zdaniem wspomniane na wstępie niniejszego eseju intuicje dotyczące polisemii dyskursu teologicznego i jednoznaczności języka nauki.

Jak widać z przedstawionych wyżej uwag, tekst *Listu do Castellego* oferuje złożony i nowatorski obraz relacji nauka-wiara. Kończąc refleksje nad treścią *Listu*, chciałbym zasygnalizować kilka interesujących, moim zdaniem, kwestii pozostających w związku z prezentowanym tutaj tekstem.

Galileusz, podejmując zagadnienie nowego paradygmatu poznawczego (współczesne sformułowanie, które byłoby zapewne niezrozumiałe dla samego pizańczyka) i zakreślając jakby jego granice *ad extra*, z konieczności wkacza na teren zarezerwowany dla teologów wypowiadając się na temat interpretacji Pisma Świętego. Galileusz nie był jednak teologiem i *List do Castellego*, będąc rodzajem syntetycznej prezentacji myśli uczonego, raczej wytycza sposób rozwiązania problemu, niż proponuje stosowne motywacje. Po te ostatnie sięgnie Galileusz dopiero w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny*, cytując ojców Kościoła i teologów piszących na ten temat. Jednakże ten ostatni tekst z teologicznego punktu widzenia nie jest zadowalający. Brakuje tu odniesień do pewnych autorów, myśl egzegetyczna traci czasem na jasności, a nawet popada w sprzeczności, po części wynikające z chwiejności stanowiska cytowanych autorów. Niektórzy posądzają nawet pizańczyka o konkordyzm. Słusznie pisze Olaf Pedersen, że Galileusz doskonale wiedział jak rozwiązać problem, jednakże będąc amatorem w dziedzinie teologii nie wiedział jak przedstawić to rozwiązanie<sup>42</sup>. To właśnie tutaj znajduje się — jak sądzę — jedno ze źródeł mitu „Galileusza — kiepskiego teologa”<sup>43</sup>. Wszystko to jednak nie powinno przesłonić okoliczności, że w listach kopernikańskich

---

<sup>42</sup>Olaf Pedersen, *Galileo and the Council of Trent*, w: *Studi Galileiani*, I.1, Città del Vaticano: Vatican Observatory Publications 1991, 30.

<sup>43</sup>Zob. Maurice A. Finocchiaro, „Galileo as a 'bad theologian': a formative myth about Galileo's trial”, *Studies in History and Philosophy of Science* 33(2002), 753-791.

podstawowym przedmiotem refleksji Galileusza była zasada autonomii nauki. Stąd kwestie teologiczne — choć niewątpliwie ważne — mają tutaj znaczenie drugorzędne.

Jeśli chodzi o kwestię Biblii i kopernikanizmu, to warto zauważyć, że stanowisko Kopernika było krytykowane w tym kontekście właściwie od samego początku. Wpierw w kręgach protestanckich — starczy przypomnieć złośliwe uwagi na ten temat wypowiediane przez Lutra — a potem i teologów katolickich. Jednakże w kręgu protestanckim nie doszło do doktrynalnego rozstrzygnięcia sporu, choć był on tam jednoznacznie stawiany, np. przez Jana Keplera, który we wstępie do dzieła *Astronomia Nova* (1609) rozwiązywał to zagadnienie w duchu zasad ZAM/O i ZPP bez dalszych subtelnosci i rozróżnień<sup>44</sup>. Kepler nie nalegał przy tym na konieczność udowodnienia systemu Kopernika, ani też nie szukał sojuszników pośród ojców Kościoła. Jego stanowisko jest — powiedziałbym — metodologicznie nieco wyraźniejsze w porównaniu z ujęciem Galileusza, choć ten ostatni w *Liście do Castellego* jest bardzo bliski rozwiązaniu Keplera. W późniejszym *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny* pizańczyk, zachowując prostotę rozwiązania charakteryzującą *List do Castellego*, „teologicznie” rzecz biorąc, komplikuje swe rozważania, które tracą przez to na jasności i – być może nawet — na spójności.

Wspominając tutaj Keplera, chciałbym wskazać na jeszcze jedną okoliczność. Otóż wyraźnym tłem prezentowanej w *Liście do Castellego* doktryny jest nowa wizja nauk przyrodniczych, które mają źródło swej prawdy w doświadczeniach i dowodzeniach, zaś przed sobą nieograniczone perspektywy rozwoju, przeciwnie do paradygmatu opartego na autorytecie. Stąd pisze Galileusz: „i któż chce ograniczyć ludzki geniusz? Któż chciałby twierdzić, że wszystko co jest na świecie poznawalne, zostało już poznane?” [5]. Jest to jednoznaczny wyraz przekonania o nieograniczonych możliwościach nowego paradygmatu

---

<sup>44</sup>Zob. na ten temat Massimo Bucciantini, *Galileo e Keplero*, Torino: Einaudi 2003, 240-241. Jak wiadomo, Galileusz otrzymał kopię *Astronomia Nova* od Keplera, lecz nie zapoznał się z tym dziełem dogłębnie i trudno powiedzieć, czy i na ile wpłynęło ono na jego refleksje. Warto jednak zauważyć i ten paralelizm w rozważaniach dwóch myślicieli, którym nauka współczesna tak wiele zawdzięcza.

poznawczego i nowego sposobu ujmowania świata przyrody, którego podstawowym elementem był, według pizańczyka, kopernikanizm<sup>45</sup>. Tym właśnie się tłumaczy jego pełna pasja obrona i walka o ten sposób pojmowania i interpretowania świata<sup>46</sup>. Można zatem powiedzieć, iż Autor *Listu do Castellego* był przekonany o słuszności zasadniczych tez Kopernika. Wiadomo, że kopernikańskie sympatie Galileusza datują się co najmniej od 1597 roku, kiedy to w listach do Jacobo Mazzoniego (II, 198) i do Keplera (X, 68) daje dowód tym sympatiom, zaś w liście do Keplera dodaje, że udało mu się odkryć wiele zjawisk naturalnych, które można wyjaśnić w oparciu o to stanowisko, a które wymykają się innym próbom opartym na powszechnie akceptowanych ujęciach<sup>47</sup>. Stillman Drake uważa, że chodzi tutaj o Galileuszowską teorię przyływów i odpływów morza, do której pizańczyk był niesłychanie przywiązany przez całe życie<sup>48</sup>.

Centralnym założeniem tej teorii przyływów jest kombinacja ruchów obrotowego i rocznego Ziemi. I jest to aspekt niezwykle interesujący z metodologicznego punktu widzenia, bowiem tego rodzaju

---

<sup>45</sup>W refleksji Galileusza kopernikanizm łączy się ściśle z nową metodą badań przyrody. Piszę na ten temat w: *Galileusz*, Kraków: WAM 2003, 47-59.

<sup>46</sup>Wiele napisano na temat roli kopernikanizmu w myśli Galileusza. Zob. np. Maurice A. Finocchiaro, „Galileo’s Copernicanism and the Acceptability of Guiding Assumptions”, w: A. Donovan, L. Laudan i R. Laudan (red.), *Scrutinizing Science: Empirical Studies of Scientific Changes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher 1988, 49-67; Maurice A. Finocchiaro, „The methodological background to Galileo’s trial”, w: William A. Fallace (red.), *Reinterpreting Galileo*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1986, 241-272 oraz monografię A. Fantolego.

<sup>47</sup>Galileusz pisze: „ac ex tali positione multorum etiam naturalium effectuum causae sint a me adinventae, quae dubio procul per commune hypothesim inexplicabiles sunt” (X, 68). Podobne sformułowanie znajduje się także w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny* (V, 311).

<sup>48</sup>Na temat Galileuszowskiej teorii przyływów morza zob. np.: H. Brown, „Galileo, the Elements, and the Tides,” *Studies in History and Philosophy of Science* 7(1976), 337-351; J.C. Pitt, „The Untrodden Road: Rationality and Galileo’s Theory of the Tides”, *Nature and System* 4(1982), 87-99; J.C. Pitt, „Galileo and Rationality: The Case of the Tides”, w: J.C. Pitt i M. Pera (red.), *Rational Change in Science: Essays on Scientific Reasoning*, Dordrecht-Boston: Reidel 1987, 235-253; J.C. Pitt, „Galileo, Copernicus and the Tides,” *Theoria et Historia Scientiarum* 1(1991), 83-94.

kombinacja ruchów z zasadniczych powodów nie jest możliwa ani w systemie Ptolemeusza, ani też w systemie Tychona Brahego. Tak rozumiane przypiływy byłyby zatem zjawiskiem zrozumiałym tylko w kontekście systemu Kopernika. Sądzę zatem, że dla Galileusza konstatacja tego rodzaju zależności była czymś na kształt *experimentum crucis*, w sensie określonym przez Keplera w rozprawie *Apologia pro Tychone contro Ursum*, napisanej pod koniec 1600 roku i opublikowanej dopiero w 1858 roku<sup>49</sup>. W dziełku tym Kepler zauważa, że różne hipotezy astronomiczne mogą równie dobrze opisywać te same zjawiska na sferze niebieskiej, dlatego celem ustalenia, która spośród nich jest prawdziwa należy odwołać się do rozważań o charakterze „fizycznym”, to jest do rozważań nie odwołujących się tylko do zjawisk „geometrycznych”, takich właśnie jak obserwowane położenia i ruchy ciał niebieskich. Albowiem dwie hipotezy istotnie różniące się między sobą, mogą prowadzić do podobnych wyników, lecz w końcu, w takiej czy innej sytuacji, będą się one różnić między sobą. Galileusz sądził, że znalazł tego rodzaju zjawisko — przypiływy i odpływy morza — i chociaż nie teoretyzował na temat typologii tego rodzaju odkrycia, to jednak zachowywał się tak, jakby to było efektywnie *experimentum crucis*<sup>50</sup>. Oczywiście Galileusz zdawał sobie sprawę z tego, że odkrycie to wymaga pełniejszego i dokładniejszego opracowania, także jeśli chodzi o formalne znaczenie tego rodzaju dowodów czy argumentów na rzecz kopernikanizmu, dlatego też zwlekał z jego publikacją<sup>51</sup>. Jed-

---

<sup>49</sup>Wersja angielska, wraz z komentarzem, ukazała się w 1984 roku (Nicholas Jardine (red.), *The Birth of History and Philosophy of Science*, Cambridge: Cambridge University Press).

<sup>50</sup>Na początku czwartego dnia *Dialogu* czytamy m.in. „o ile by glob ziemski był nieruchomy, to z natury rzeczy nie mogłyby mieć miejsca przypiływy i odpływy morza; a jeśli temuż globowi nadaje się ruchy już mu skądinąd przypisane, to morze musi podlegać przypiływom i odpływom, w zgodzie ze wszystkimi dokonanymi obserwacjami” (*Dialog...*, 448). Zob. też przypis 47.

<sup>51</sup>W okresie pisania *Listu do Castellego*, i potem kiedy Galileusz redagował *List do Wielkiej Księżnej Krystyny*, dowód na ruch Ziemi oparty na przypiływach nie był jeszcze całkowicie gotowy. Istotnie, w ukończonej w styczniu 1616 roku rozprawie *Discorso del flusso e refluxo del mare*, mającej formę listu zaadresowanego do kardynała Alessandro Orsiniego (V, 377-395; Galileusz wysłał potem ten tekst arcyksięciu

nakże po dokonaniu odkryć za pomocą lunety, dostrzeżone fenomeny połączyły się w jego umyśle w spójną całość, której — w pojęciu pizańczyka — nikt, kto ufa doświadczeniom i niezbitym dowodom, nie może się oprzeć. W *Liście do Castellego* słyszymy zatem głos uczonego głęboko przekonanego o słuszności swego naukowego (kopernikańskiego) stanowiska, który nie chce jednak namawiać Kościoła do oficjalnego przyjęcia kopernikanizmu. Chodziło mu raczej o to, ażeby zbyt pośpieszne decyzje doktrynalne w tej sprawie nie zaszkodziły sprawie Kościoła<sup>52</sup>. Dlatego też w liście do Diniego Galileusz napisał: „dla zajęcia stanowiska w tej tak ważnej kwestii [przyjęcie albo odrzucenie kopernikanizmu] konieczne jest rzetelne zrozumienie, rozważenie i ocena tego, co on [Kopernik] pisze. W moich pismach ze wszystkich sił starałem się tego dokonać, na ile tylko Boża łaska mi na to pozwoliła, nie mając przy tym nic innego na celu jak tylko chwałę Kościoła Świętego. I żaden inny cel nie przyświecał moim nieudolnym wysiłkom” (V, 299-300). Kiedy jednak instytucje kościelne wybrały inne rozwiązanie, nie pozostało mu nic innego jak tylko poddanie się

---

Leopoldowi Austriackiemu), pizańczyk pisze, że chodzi tutaj o rodzaj szkicowej formy argumentu, który może zachęci innych badaczy do pogłębienia tej nowej teorii (V, 395).

<sup>52</sup>Więcej na ten temat napisze Galileusz w *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny*, jednakże nawet i w *Liście do Castellego* odnajdujemy fragment sugerujący podobne konkluzje: „...powiedziałbym, że byłoby rzeczą roztropną niedopuszczanie do powoływania się na zdania z Pisma Świętego, przymuszając niejako do uznawania za prawdziwe pewnych konkluzji przyrodniczych, co do których zmysły i konieczne racje oraz dowody mogą kiedyś dać przeciwne świadectwo. I któż chce ograniczyć ludzki geniusz? Któż chciałby twierdzić, że wszystko co jest na świecie poznawalne, zostało już poznane? W związku z tym byłoby rzeczą mądrą i pożyteczną niełączenie bez potrzeby innych dogmatów z dogmatami dotyczącymi zbawienia i podstaw wiary, którym żadna wartościowa i skuteczna doktryna nie może zaszkodzić. A jeśli tak by się stało, to jakież nieporządek powstałby poprzez połączenie tych dogmatów” [5]. Powyższy fragment można interpretować nie tylko jako wyraz nieograniczonych perspektyw rozwoju poznania naukowego, lecz także jako wyraz przekonania, że dowód ruchu Ziemi już wkrótce zostanie podany, dlatego też łączenie dogmatów dotyczących „wiary” z dogmatami przemawiającymi przeciwko teom kopernikanizmu, będzie musiało doprowadzić do zamieszania i spowoduje wielkie szkody dla misji Kościoła.

i ironia. Istotnie, na marginesie jego własnej kopii *Dialogu* można przeczytać następującą uwagę: „Zważcie, o teologowie, że uznając za kwestię wiary zagadnienia dotyczące ruchu i spoczynku Słońca oraz Ziemi, będziecie musieli pewnego dnia potępić jako heretyków tych, którzy twierdzą jakoby Ziemia się nie poruszała, zaś Słońce znajduje się w ruchu. Pewnego dnia, mówię, to jest kiedy na podstawie doświadczenia i koniecznego rozumowania zostanie wykazane, że Ziemia się porusza, a Słońce stoi w miejscu” (VII, 541).

### NOTA BIBLIOGRAFICZNA

#### a) Źródła

##### **Galileo Galilei**

*Le Opere di Galileo Galilei: Edizione Nazionale*, Antonio Favaro (red.), 20 tomów, Firenze: Tipografia G. Barbèra 1890-1909 (prze-drukowane w latach: 1929-1939 i 1968). W niniejszym opracowaniu oparłem się na drugiej edycji — V, 281-288.

##### **Galileo Galilei**

[1953] *Opere*, Ferdinando Flora (red.), Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 986-994.

##### **Sergio M. Pagano i A.G. Luciani** (red.)

[1984] *I Documenti del Processo di Galileo Galilei*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia delle Scienze e Archivi Vaticani.

#### b) Opracowania na temat listów kopernikańskich

##### **Adam Adamski**

[2002] *Galileusz: filozofia i teologia nauki*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza.

##### **Andrea Battistini**

[2000] „Scienza come retorica: La lettera copernicana a Benedetto Castelli”, w: A. Battistini, *Galileo e i gesuiti*, Milano: Vita e Pensiero, 87-124.

##### **William E. Carroll**

„Galileo, Science, and the Bible”, *Acta Philosophica* 6(1997), 35-74.

**William E. Carroll**

„Galileo and the Inquisition”, *Journal of Religion and Society* 1(1999), 1-19.

**Irving A. Kelter**

„Paolo Foscarini's Letter to Galileo: The Search for Proofs of the Earth's Motion”, *The Modern Schoolman* 70(1992), 31-44;

**Irving A. Kelter**

„A Catholic Theologian Responds to Copernicanism: The Theological *Judicium* of Paolo Foscarini's Lettera”, *Renaissance and Reformation* 21, 2(1997), 59-70.

**Ernan McMullin**

„Galileo on Science and Scripture”, w: Peter Machamer (red.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 271-347.

**Mauro Pesce**

„L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione: storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è”, *Annali di storia dell'esegesi* 4(1987), 239-284.

**Mauro Pesce**

„Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nel XVII secolo”, *Annali di storia dell'esegesi* 1(1991), 55-104.

**Mauro Pesce**

„Una nuova versione della lettera di G. Galilei a Benedetto Castelli”, *Nouvelles de la republique des lettres* 2(1991), 89-122.

**Mauro Pesce**

„Le redazioni originali della lettera copernicana di G. Galilei a B. Castelli”, *Filologia e critica*, 3(1992), 394-417.

**Mauro Pesce**

„Il Consensus veritatis di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica”, *Annali di storia dell'esegesi* 1(1992), 53-77.

**Mauro Pesce**

„L'indisciplinabilitá del metodo e la necessitá politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642”, w: Paolo Prodi (red.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra Medioevo ed etá moderna*, Bologna: il Mulino 1995, 161-184.

**Mauro Pesce**

„Il primo Galileo e l'ermeneutica biblica”, w: Bruna Bocchini Camaiani i Anna Scattino (red.), *Anima e paura*, Macerata: Quodlibet 1998, 331-345.

**Mauro Pesce**

„La 'Lettera a Cristina': una proposta per definire ambiti di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici”, w: Galilei Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, Franco Motta (red.), Genova: Casa Editrice Marietti 2000, 9-66.

**Mauro Pesce**

„Gli ingegni senza limiti e il pericolo per la fede”, w: José Montesinos i Carlos Solís (red.), *Largo campo di filosofare*, La Orotava, Canary Islands, Spain: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia 2001, 637-659.

**François Russo**

„Galileo e la cultura teologica del suo tempo”, w: Mons. Paul Poupard (red.), *Galileo Galilei — 350 anni do storia (1633-1983)*, Roma: Edizioni Piemme 1984, 150-178.

**Giorgio Stabile**

„Linguaggio della natura e linguaggio della scrittura in Galilei. Dalla Istoria sulle macchie solari alle Lettere Copernicane”, *Nunciuss* IX, fasc. 1(1994), 37-64.

*Cesare Vasoli*

„'Tradizione' e 'nuova scienza'. Note alle lettere a Cristina di Lorena e al p. Castelli”, w: P. Galluzzi (red.), *Novitá celesti e crisi del sapere*, Firenze: IMSS 1983, 73-94.

**c) Opracowania dotyczące życia Galileusza i jego dzieła****Enrico Bellone**

[2003] *La stella nuova. L'evoluzione e il caso Galilei*, Torino: Einaudi.

**Antonio Banfi**

[1961] *Galileo Galilei*, Milano: il Saggiatore.

**Antonio Banfi**

[1962] *Vita di Galileo Galilei*, Milano: Feltrinelli.

**Masismo Bucciantini**

[1995] *Contro Galileo. Alle origini dell'affaire*, Firenze: Leo S. Olshki.

**Annibale Fantoli**

[2002] *Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, Tarnów: Biblos.

**Gregory W. Dawes**

„Could There Be Another Galileo Case?”, *Journal of Religion & Society* 4(2002).

**Stillman Drake**

[1988] *Galileo — Una biografia scientifica*, Bologna: il Mulino.

**Stillman Drake**

[1996] *Galileo*, Bologna: il Mulino.

**Maurice A. Finocchiaro**

[1989] *The Galileo Affair. A Documentary History*, Berkeley: University of California Press.

**Ferdinando Flora**

[1954] „Il processo di Galileo”, w: V. Viviani, *Vita di Galileo*, Milano: Rizzoli, 69-161.

**Lodovico Geymonat**

*Galileo Galilei*, Torino: Einaudi 1984<sup>2</sup>.

**R. Martínez**

„Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza”, *Acta Philosophica* 3(1994), 45-74.

**Guido Morpurgo-Tagliabue**

[1963] *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Milano: Edizioni di Comunitá.

**Émile Namer**

[1985] *Sprawa Galileusza*, Warszawa: Czytelnik.

**Pio Paschini**

[1965] *Vita e Opere di Galileo Galilei*, Roma: Herder.

**Alberto Pasquinelli**

[1968] *Lecture galileiane*, Bologna: il Mulino.

**Olaf Pedersen**

[1991] *Galileo and the Council of Trent*, w: Studi Galileiani, I. 1, Cittá del Vaticano: Vatican Observatory Publications.

**Marcello Pera**

„Il Dio dei teologi e il Dio dei cosmologi. Apologia di Bellarmino”, *Giornale di Astronomia* 1-2(1991), 31-39.

**James Reston Jr.**

[1998] *Galileusz*, Warszawa: Prószyński i Spółka.

**William R. Shea**

[1974] *La rivoluzione intellettuale di Galileo*, Firenze: Sansoni.

**Tadeusz Sierotowicz**

[2003] *Galileusz*, Kraków: WAM.

**Michael Segre**

[1993] *Nel segno di Galileo*, Bologna: il Mulino.

**Dava Sobel**

[1999] *Galileo's Daughter. A Drama of Science, Faith and Love*, London: Fourth Estate.

**Richard S. Westfall**

[1989] *Essays on the Trial of Galileo*, Studi Galileiani, I. 5, Cittá del Vaticano: Vatican Observatory Publications.

**Józef Życiński**

[1988] *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology*, w: Studi Galileiani, I. 4, Cittá del Vaticano: Vatican Observatory Publications.

**Józef Życiński**

[1991] (wybór i redakcja), *Sprawa Galileusza*, Kraków: I.W. Znak.

**d) Opracowania o charakterze ogólnym****William J. Bouwsma**

[2003] *L'autunno del Rinascimento 1550-1640*, Bologna: Il Mulino.

**Benedetto Croce**

[1953] *Storia della Etr' Barocca in Italia*, Bari: Laterza.

[1978] *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana (hasło: „B. Castelli”, tom 21, 686-690).

**Irving A. Kelter**

„The Refusal to Accomodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System”, *Sixteenth Century Journal* XXVI, 2(1995), 273-283.

**Italo Mereu**

[1979] *Storia dell'Intolleranza in Europa*, Milano: Mondadori.

**Adriano Prosperi**

[1996] *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: Einaudi.

**Z. Wardeska**

[1975] *Teoria heliocentryczna w interpretacji teologów XVI wieku*, Wrocław: Ossolineum.

**e) Website**

Instytut i Muzeum Historii Nauki we Florencji (Istituto e Museo di Storia della Scienza — <http://galileo.imss.firenze.it/indice.html>), *Międzynarodowa Bibliografia Galileuszowska (Bibliografia Internazionale Galileiana)*: <http://www.imss.fi.it/biblio/igal.html>.

Większość tekstów pizańczyka i prawie cała korespondencja zawarta w narodowej edycji dzieł Galileusza jest dostępna pod adresem: <http://www.liberliber.it/biblioteca/g/galilei> (uwaga na warunki korzystania z tekstów).

Andrzej Krasieński, *Sprawa Galileusza*, <http://www.zwoje.prv.pl>.

**Podziękowania:** Autor dziękuje prof. M. Pescemu za wskazówki oraz za udostępnienie artykułów, zaś O.B. Lisiakowi, SJ i dyrek-

torce Biblioteki Międzyszkolnej w Merano, Pani E. Scarpie, za pomoc  
w zgromadzeniu materiałów.