

ANDRZEJ NOWICKI

CENTRALNE KATEGORIE FILOZOFII GIORDANA BRUNA



„Tak więc problem «ładu wewnętrznego» w filozofii Bruna jest znacznie bardziej skomplikowany, niż to by się mogło wydawać. I dlatego zamiast jakiejś jednej formuły, która mogłaby w sposób statyczny określać proporcje pomiędzy ładem a nieładem, należy zdawać sobie sprawę z dynamiki wieloletniego procesu filozoficznej pracy myślowej, pełnej wewnętrznych napięć spowodowanych działaniem bardzo rozmaitych czynników zarówno koncentrujących, jak dekoncentrujących filozofię Bruna.

Toteż zamiast szukać jedności w «systemie», trzeba jej szukać w przewodniej tendencji, celu i metodzie filozoficznego myślenia. Tam jedność ta znajduje się rzeczywiście. A polega ona na nowożytnym dążeniu do praktycznego opanowania przyrody i na wynikającym z tego dążenia podstawowym pytaniu: w jaki sposób?

Sposób istnienia przedmiotów, sposób ich przeobrażania się, sposób następowania zjawisk po sobie, sposób badania rzeczywistości, sposób pojęciowego opanowania świata, sposób skutecznego działania, sposób skupiania się, sposób zdobywania władzy nad przyrodą i nad samym sobą, a więc *modus* i wszelkie jego pojęciowe rozgałęzienia stanowią oś organizującą całość jego dziesięcioletnich rozważań. Jedność filozofii Bruna polega przede wszystkim na jedności wytkniętego przed nią celu i na wynikającej stąd jedności systemu centralnych kategorii jego filozoficznego myślenia”.

Z zakończenia książki

W

CENTRALNE KATEGORIE FILOZOFII
GIORDANA BRUNA

ANDRZEJ NOWICKI

CENTRALNE KATEGORIE
FILOZOFII
GIORDANA BRUNA



WARSZAWA 1962

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Obwolutę i okładkę projektował
Zenon Januszewski

Copyright by
Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1962
Printed in Poland

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Wykaz skrótów	10
Wstęp	13
<i>Część pierwsza O JEZYKU</i>	29
<i>Rozdział pierwszy</i> Kategoria «sposobu mówienia» (<i>modus loquendi</i>)	32
<i>Rozdział drugi</i> Kategoria «metaforycznego sposobu mówienia»	61
<i>Rozdział trzeci</i> Kategoria «fizycznego sposobu mówienia» a walka Bruna	76

ERRATA

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być	
	od góry	od dołu			
7		11	szkicó wprzycotowu- jących	szkiców przycotowu- jących	121
38	17		dziewięciokrotnie	dziewięciokrotnie	123
41	3		paltoników	platoników	149
47		10	significanda	ad significanda	170
88		2	s. 171	I—2, s. 171	
89		10	s. 380—381	I—1, s. 380—381	181
140	19		<i>Capecti</i>	<i>Capicii</i>	
207	20		Sofii	Sofii”	182
210	8		Zalmoxis	Zamolxis	199
212		22	<i>Teologi</i>	<i>Teologii</i>	
241	10		Premessae	Premessa e	217
247		6 ₂	Franco Nicolo	Franco Nicolò	
249	15 ₂		Ochino Hernardo	Ochino Bernardo	225
253		8 ₂	filozoia	filozofia	245

Andrzej Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordano Bruna*

252

257

PRZEDMOWA

Poznać sposób funkcjonowania mechanizmu filozoficznego myślenia Giordana Bruna (1548—1600), zbadać, jak pracowała jego myśl, ustalić, jakimi narzędziami myślowymi posługiwał się w pracy badawczej — oto pasjonujący problem, wokół którego skoncentrowana została ta praca.

Metaforą mechanizmu myślenia posłużyłem się świadomie, pragnąc w ten sposób nawiązać do metaforyki samego Bruna. Persewerującym modelem jego mnemotechniki i filozofii przyrody, a także i przede wszystkim jego logiki inwencji, były przecież — przejęte od Ramona Lullusa — *revolutiones circulatorum*, czyli obroty połączonych cyferblatów. W filozoficznej kombinatoryce Bruna cyferblaty te były zapisane symbolami pojęć filozoficznych pełniących rolę podstawowych narzędzi myślowych filozofa. Te podstawowe narzędzia myślowe nazywam w tej pracy centralnymi kategoriami¹. Zadaniem tej pracy jest więc zbadanie centralnych kategorii filozofii Bruna. Zadania takiego, o ile mi wiadomo, nikt sobie dotąd nie stawiał. Praca oparta jest na wielokrotnej lekturze wszystkich dzieł Bruna w oryginale.

W kolejnych częściach pracy zajmuję się sposobem funkcjonowania ważniejszych kategorii w poszczególnych działach filozofii Bruna, mianowicie w jego rozważaniach o języku i o metodzie, o świecie, o religiach i o wartościach. W zakończeniu stawiam problem, czy można mówić o „systemie kategorii” Bruna jako o czynniku koncentrującym jego filozofię i czyniącym z niej spójną całość.

Wybór kategorii filozofii Bruna na temat pracy habilitacyjnej nie jest dla mnie wyborem przypadkowym. Z bogatej galerii gigantów myśli filozoficznej ta postać zawsze fascynowała mnie najbardziej, a od kilkunastu lat większość moich prac miała w gruncie rzeczy charakter szkiców wprzęgotowujących podjęcie tego wielkiego tematu. Dotyczy to zwłaszcza pisanych pod kierunkiem prof. dra Wł. Tatarkiewicza prac o kategoriach i o pojęciu przyrody, a także pracy doktorskiej o pojęciu heroizmu² — torującej drogę badaniom pojęcia

¹ Terminu „centralne kategorie” w znaczeniu tych „narzędzi pojęciowych”, którymi dany myśliciel przede wszystkim się posługuje, używają m. in.: G. Lukács (*die Zentral-kategorie des Systems*), L. Goldmann (*la catégorie centrale, dominante de toute pensée*), G. Nádor (*les catégories centrales*).

² Obie prace, pisane w latach 1943—1944, zostały zakwalifikowane do druku, ale maszynopisy spłonęły. Streszczenie pracy doktorskiej pt. *Co to są bohaterские czyny ...* było drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym”, 1948, s. 120—130.

„heroicznego entuzjazmu“ w filozofii Bruna. Seria prac o Koperniku³ torowała drogę badaniom nad stosunkiem Bruna do Kopernika. Z podjęciem pracy na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego w maju 1952 roku zacząłem koncentrować się na dziejach włoskiej filozofii renesansowej⁴, zbierając materiały do rekonstrukcji historyczno-filozoficznego kontekstu dla dzieł Bruna. Badaniu zagadnienia stosunku Bruna do religii torowała drogę seria prac z pogranicza historii filozofii i religioznawstwa⁵, a zwłaszcza z dziejów krytyki religii⁶. Wreszcie bezpośrednim przygotowaniem do pracy o filozofii Bruna było opracowanie wstępu do przekładu wybranych dialogów Bruna⁷ oraz seria artykułów o Brunie⁸ mających niekiedy charakter wstępnej wersji poszczególnych rozdziałów tej pracy.

Pragnę dodać, że pracy tej nie mógłbym napisać w oparciu o książki dość skąpo i przypadkowo reprezentujące filozofię renesansową w zasobach bibliotek znajdujących się w Polsce. Chciałbym zatem złożyć podziękowanie Kierownikowi Katedry Historii Filozofii Nowożytnej, doc. drowi Leszkowi Kołakowskiemu, Radzie Wydziału Filozoficznego, J. M. Rektorowi Uniwersytetu Warszawskiego oraz Ministerstwu Szkół Wyższych za trzymiesięczne stypendium na wyjazd do Włoch, który umożliwił mi korzystanie ze wspaniałych zasobów Centralnej Biblioteki Narodowej we Florencji i innych bibliotek włoskich oraz z niezwykle cennych uwag i wskazówek wybitnych specjalistów, którzy

³ M. in. *Kopernik — człowiek Odrodzenia*, Warszawa 1953, stron 176; *Kościół przeciw Kopernikowi*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 1, s. 209—229; *Kopernik*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, Warszawa 1956, tom I, s. 94—124.

⁴ M. in. *Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia*, Warszawa 1956, stron 132; *Ideale renesansowego humanizmu*, w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1959, s. 55—108.

⁵ Mam na myśli zwłaszcza prace drukowane w dwumiesięczniku „Euhemer, Przegląd Religioznawczy” w latach 1957—1961, w szczególności: *«Bóg» jako «modus loquendi». Uwagi o łączeniu ateistycznej treści z pseudoreligijną formą w «Słowniku ateistów» Sylvaia Marécha*, „Euhemer”, 1958, nr 6 (7) s. 17—20; *Rola kategorii formy i treści w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer”, 1958, nr 3 (4) s. 17—30; *O metodach i zadaniach historii krytyki religii*, „Euhemer”, „Zeszyty Filozoficzne”, nr 1, 1960, s. 3—12; *Lenin o religii*, „Euhemer”, 1960, nr 5—6 (18—19), s. 5—23.

⁶ *Starożytni o religii*, Kraków—Warszawa 1959, stron 74; *Filozofowie o religii* (wybór tekstów, wstępy i przypisy), Warszawa 1960, stron 322; *Wybrane zagadnienia z historii ateizmu i krytyki religii*, w: *Ateizm a religia*, 2 wyd., Warszawa 1960, s. 94—247.

⁷ Wstęp do książki: *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*, Warszawa 1953, s. 5—30 i *Materializm Giordana Bruna*, wstęp do książki: *Giordano Bruno: Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 5—47.

⁸ W szczególności: *Renesans a euhemeryzm*, „Euhemer”, 1959, nr 6 (13), s. 609—617; *Renesans a mitologia. Bruno a Vasari*, „Euhemer”, 1960, nr 1 (14), s. 18—26; *O renesansowej magii*, „Euhemer”, 1960, nr 2 (15), s. 15—22; *Bruno o religiach*, „Euhemer”, „Zeszyty filozoficzne”, nr 1, 1960, s. 13—28; *Renesans a mitologia*, cz. druga: *Symbole mitologiczne Bruna («Wielka Matka», «Sofia» i «Hermes»)*, „Euhemer”, 1961, nr 1 (20), s. 22—35; *Kategoria metafory w rozważaniach Bruna o nauce, filozofii i religii*, „Euhemer”, „Zeszyty Filozoficzne”, nr 2, 1961, s. 3—19.

byli łaskawi poświęcić mi wiele godzin na rozmowy o filozofii Bruna. Mam na myśli naukowców tej miary, co profesorowie Eugenio Garin (Florencja), Antonio Corsano (Bari), Nicola Badaloni (Piza-Liworno), Luigi Firpo (Turyn), Giorgio Bárberi Squarotti (Turyn), Paolo Rossi (Mediolan), Galvano Della Volpe (Rzym), Giorgio Spini (Florencja), Nicola Abbagnano (Turyn), którym składałam w tym miejscu podziękowanie, jak również i tym naukowcom, którzy zechcieli udzielić mi cennych wyjaśnień i wskazówek drogą korespondencyjną — m.in. Giovanni Aquilecchia (Londyn), Giuseppe Saitta (Bologna), Enrico Turolla (Katania), Cesare Vasoli (Florencja), Frances A. Yates (Londyn) — oraz pracownikom bibliotek krajowych i zagranicznych, którzy ułatwiali mi korzystanie ze zbiorów.

Praca niniejsza jest pierwszą większą pracą w języku polskim o filozofii Bruna. Podejmuje ona tylko jeden zasadniczy problem: dąży mianowicie do ustalenia zestawu centralnych kategorii filozofii Bruna⁹. Nie wyczerpuje ona bynajmniej zadań, jakie w związku z filozofią Bruna stają przed historykami filozofii. W moich własnych planach naukowych praca ta nie oznacza wcale zakończenia studiów nad filozofią Bruna, lecz traktowana jest jako założenie fundamentów pod wielopiętrowy gmach dalszych prac badawczych.

⁹ W związku z takim ujęciem głównego zadania pracy pragnę wskazać na trudności wynikające z faktu, że nie opracowano dotąd „słownika języka Bruna“ na wzór istniejących „leksykonów“ przedsokratyków (Walther Kranz), Platona (Friedrich Ast), Arystotelesa (Hermann Bonitz) czy Tomasza z Akwinu (Ludwig Schütz). W tej sytuacji musiałem sam sporządzać zestawienia miejsc, w których występują w dziełach Bruna interesujące mnie terminy filozoficzne (m.in. *modus loquendi*, *metafora*, *mater natura*, *vicissitudo* itd).

Praca niniejsza została przedstawiona Radzie Wydziału Filozoficznego UW w kwietniu 1961 r. Recenzentami byli: prof. dr Mieczysław Brahmner, prof. dr Józef Keller, doc. dr Leszek Kołakowski i prof. dr Narcyz Łubnicki. Kollokwium habilitacyjne odbyło się dnia 10 kwietnia 1962 r.

WYKAZ SKRÓTÓW STOSOWANYCH W TEJ PRACY
(Cyfry oznaczają liczbę porządkową w wykazie bibliograficznym)

DZIEŁA BRUNA

- Acr* — *Camoeracensis acrotismus* — wykazu dzieł Bruna — 37, 41, 42
Anim — *Animadversiones circa Lampadem Lullianam* — 50
Arch — *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* — 6
Asi — *Asino Cillenico* — 24
Cab — *Cabala del cavallo Pegaseo* — 23
Cand — *Candelaio* — 8
Causa — *De la causa, principio et Uno* — 17
Cena — *La cena de le ceneri* — 15
Circ — *Cantus Circaeus* — 5
Cons — *Oratio consolatoria* — 58
Excub — *Excubitor seu Joh. Hennequini Apologetica declamatio* — 38
Fig — *Figuratio Aristotelici Physici auditus* — 29
Her — *De gl' Heroici furori* — 27
Imm — *De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili* — 70
Inf — *De l'infinito, universo et Mondi* — 19
Isi — *De imaginum, signorum et Idearum compositione* — 64
K — przed skrótem dzieła Bruna oznacza przedmowę Bruna lub list dedykacyjny komentujący to dzieło (np. *KCand*, *KCena*, *KHer*)
Lamp — *Lampas triginta statuarum* — 72—73
Lull — *De lampade combinatoria Lulliana* — 44
Mag — *De magia* — 60—62
Math — *Articuli centum et sexaginta adversus Mathematicos* — 55
Med — *Medicina Lulliana* — 57
Mem — *Ars memoriae* — 4
Mon — *De monade, numero et figura* — 69
Mord — *Dialogi duo de Fabricii Mordentis adinventione* — 31—35
Phys — *Libri Physicorum Aristotelis explanati* — 51
Princ — *De rerum principiis et elementis et causis* — 63
Remi — *Recens et completa ars reminiscendi ... Explicatio triginta sigillorum* — 11
Rhet — *Artificium perorandi. Explicatio rhetoricae Aristotelis* — 49
Scr — *De specierum scrutinio* — 53
Sig — *Sigillus sigillorum* — 14
Spa — *Spaccio de la bestia trionfante* — 21
Term — *Summa terminorum metaphysicorum* — 66—67
Tripl — *De triplici minimo et mensura* — 68
Umb — *De umbris idearum* — 1

- Val — *Oratio valedictoria* — 52
 Ven — *De progressu et lampade venatoria logicorum* — 46—47
 Vinc — *De vinculis in genere* — 74

WYDANIA DZIEŁ BRUNA

- Aq — *Dialoghi italiani* ... a cura di G. Aquilecchia (1958) — por. s. 225
 Aqm — *Due dialoghi sconosciuti* ... a cura di G. Aquilecchia (1957) — por. s. 225
 Gfr — *Scripta, quae latine confecit, omnia* ... redegit A. Fr. Gfroerer — (1835—36) — por. s. 225
 Lat — *Opera latine conscripta* (3 tomy w ośmiu woluminach, 1879—1891) — por. s. 225
 PF — Giordano Bruno: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956.
 Wag — *Opere* ... pubblicate da A. Wagner (1829—1830) — por. s. 225

WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| Badaloni — 97 | Guzzo — 133 |
| Badaloni, <i>Franco</i> — 131 | Guzzo, <i>Dialoghi</i> — 67 |
| Badaloni, <i>Vico</i> — 139 | Mercati — 73 |
| Brunnhöfer — 24 | Olschki, <i>GB</i> — 58 |
| Carriere — 7 | Olschki, <i>Gal</i> — 59 |
| Cicuttini — 81 | Owen — 37 |
| Corsano — 72 | Saitta — 82 |
| Corsano, <i>Arte</i> — 99 | Tocco, <i>Lat</i> — 28 |
| Dilthey — 38 | Tocco, <i>Ined</i> — 30 |
| Firpo — 79 | Troilo — 47 |
| Garin — 76 | Überweg — 56 |

Motta zostały zaczerpnięte z następujących dzieł Bruna:

- | | |
|----------------|-----------------------------|
| Do rozdz. I | — <i>Causa</i> , s. 286, |
| do rozdz. II | — <i>Term</i> , s. 465, |
| do rozdz. III | — <i>Cena</i> , s. 90, |
| do rozdz. IV | — <i>Tripl</i> , s. 283, |
| do rozdz. V | — <i>Sig</i> , s. 585, |
| do rozdz. VI | — <i>Isi</i> , s. 96, |
| do rozdz. VII | — <i>Imm</i> , I—1, s. 372, |
| do rozdz. VIII | — <i>Imm</i> I—2, s. 312, |
| do rozdz. IX | — <i>Spa</i> , s. 807, |
| do rozdz. X | — <i>Cons</i> , s. 46, 48. |



Giordano Bruno

WSTĘP

Historykowi filozofii stale grożą dwa niebezpieczeństwa: jednym jest niezauważanie tego, co „nowe“, i redukowanie oryginalnego dzieła do rzekomych „powtórzeń“, drugim jest „modernizowanie“, czyli „wczytywanie“ w dzieła dawnych myślicieli takich treści, których tam jeszcze być nie mogło¹. Nie trzeba dodawać, że umiejętność przepłynięcia między tą Scyllą a Charybdą jest niesłychanie rzadka. Nie wystarczy tu bowiem sama dobra wola ani nawet najlepsza metoda; podstawowym warunkiem prawidłowego włączenia dzieła filozoficznego w kontekst historyczny jest wszechstronna i gruntowna znajomość społeczno-ekonomicznej, politycznej, naukowej, literackiej, religijnej i obyczajowej problematyki tej epoki, której filozofię badamy — a tego nie zdobywa się łatwo ani szybko.

Typem powiązań, który nas szczególnie interesuje, nie jest charakterystyczna dla badań filiacyjnych relacja: tekst-tekst ani charakterystyczna dla badań psychologicznych relacja: tekst-psychika jednostki, ale relacje: tekst-grupa społeczna i tekst-sytuacja historyczna².

Postulat badania dzieł filozoficznych w ścisłym związku z „epoką“ jest postulatem bardzo starym. Już Brucker — na trzynastym miejscu wskazówek metodologicznych dla historyków filozofii — umieścił ostrzeżenie: *tandem nec historiae eius temporis, quo philosophi vixerunt, consideratio negligenda*³. Według Hegla „filozofia, która przejawia się w danym narodzie, jest wyznaczoną filozofią“; czynnikiem wyznaczającym jest „duch, ożywiający pewien okres czasu“; filozofia „tkwi w duchu swego czasu“⁴. Zresztą wyrażenie: *Veritas Temporis Filia* znajduje się również w tekście samego Bruna⁵.

¹ Wyrażenia *hineinlesen* używa m. in. G. Lukács w *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, s. 101.

² Por. L. Goldmann: *Le dieu caché*, Paris 1955, s. 21, E. Garin: *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959, s. 76, 126, 127, 145.

³ Jacobi Bruckeri: *Institutiones historiae philosophicae*, wyd. 2, Lipsiae 1756, s. 7—8.

⁴ Hegel: *Wstęp do historii filozofii*, Warszawa 1924, s. 90—93 (*sie ist im Geiste ihrer Zeit*). Hegel: *Geschichte der Philosophie*, München, 1923, s. 94—99. (Wszystkie podkreślenia w niniejszej pracy pochodzą od autora).

⁵ Bruno, *Imm*, Lat I-2, s. 229. Wyrażenie to pojawia się w literaturze angielskiej na kilkadziesiąt lat przed Brunem (m. in. w r. 1553 *verities the daughter of sage old Father Tyme*). Por. F. Saxl: *Veritas Filia Temporis*, w: *Philosophy and History. Essays presented to*

Według autorów *Überwega* istnieje *der enge Zusammenhang der Philosophie mit dem gesamten Geistesleben einer Nation oder Epoche* i dlatego trzeba badać *Nährboden und Umwelt* każdej filozofii⁶. Autor trzeciego tomu *Überwega*, Max Frischeisen-Köhler, sprzeciwia się „sztucznemu izolowaniu poszczególnych rozumowań”, zalecając, aby je ujmować *auf ihrem geschichtlichen Untergrund*⁷. Deklaracji tego rodzaju można by przytoczyć bardzo wiele, zwłaszcza u współczesnych historyków. *Il filosofo vive nel tempo e nella storia* — powiada Garin — *e quindi risponde a domande e si serve di elementi che trova*⁸. Żeby zrozumieć znaczenie dzieła filozoficznego — powiada Goldmann — *il faudrait pouvoir la rattacher à l'ensemble de la vie sociale et économique de son temps*⁹.

Stosunki pomiędzy myślicielem a „epoką” mogą układać się bardzo różnie. Warto w każdym razie pamiętać o trzech rozróżnieniach: po pierwsze — mogą być różne stopnie nasilenia związku myśliciela z epoką, po drugie — związek z epoką nie ma charakteru jednostronnego, po trzecie — związek z epoką nie pokrywa się ze związkiem chronologicznym.

Jeśli chodzi o pierwsze rozróżnienie, to warto wykorzystać kategorię *Zeitgebundenheit*, którą posługują się niektórzy niemieccy historycy filozofii¹⁰. Każde dzieło filozoficzne jest *zeitgebunden*, ale jedno związane jest z epoką silniej, a drugie słabiej. Niektórzy myśliciele wyraźnie „otworzyli się epoce” (*haben sich der Zeit geöffnet*)¹¹, inni natomiast są *weltfern*¹². Kategoriami tymi posługiwał się także Engels przeciwstawiając w *Dialektyce przyrody* myślicieli „pochłoniętych życiem swej epoki” (którzy *mitten in der Zeitbewegung, im praktischen Kampf leben und weben*) — „uczonym gabinetowym” (*Stubengelehrte*)¹³.

Drugie rozróżnienie wiąże się z wielkim filozoficznym sporem o charakter stosunków między człowiekiem a środowiskiem. Charakteryzując w roku 1797 filozofię przedkantowską C. A. Wilmans zarzucał jej, że przedstawiała ona człowieka jako istotę *gänzlich von der Welt oder von den Aussendungen und Umständen*

Ernst Cassirer, Oxford 1939; Donald Gordon: *Veritas filia temporis*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 3, 1939—1940, s. 228—240; Giovanni Gentile: *Veritas filia temporis. Postilla bruniana*, w: *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di Rodolfo Renier*, Torino 1912, s. 235—248; Franco Simone: *Veritas filia temporis. A proposito di un testo di Giordano Bruno*, „Revue de littérature comparée”, 1948, nr 4, s. 508—521.

⁶ Überweg, tom 1 (1926), s. 6.

⁷ Überweg, tom 3 (1927), s. XII.

⁸ E. Garin: *La filosofia come sapere storico*, wyd. cyt., s. 90.

⁹ L. Goldmann: *Le dieu caché*, wyd. cyt., s. 55. Por. L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 7.

¹⁰ Arthur Hübscher: *Denker unserer Zeit*, München 1958, 2 wyd., tom 1, s. 68. Por. Paolo Rossi: *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957, s. 79 (*legato al suo tempo*).

¹¹ Hübscher, tom I, s. 66.

¹² Tamże.

¹³ F. Engels: *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 9. *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, s. 9.

*abhängig; sie machte also den Menschen zu einem beinahe bloss passiven Teile der Welt*¹⁴. W dwa lata później młody Schleiermacher napisał, że nowa filozofia podnosi nas do pojęcia „wzajemnego oddziaływania świata na człowieka i człowieka na świat“ (*Wechselwirkung mit der Welt*), ucząc człowieka, aby uważał się „nie tylko za twór, ale również za twórcę“ (*nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer zugleich*)¹⁵. Wnioskiem z tych rozważań było wezwanie do odrzucenia fałszywego wstydu wobec epoki, ponieważ epoka nie powinna określać człowieka, ale sama powinna być określana i tworzona przez ludzi¹⁶. Warto przy tej okazji przypomnieć, że właśnie za to „rozwijanie strony czynnej przez idealizm“ (*die tätige Seite ... vom Idealismus entwickelt wurde*) Marks bardzo wysoko cenił Kanta i Hegla¹⁷. W każdym razie wielu historyków filozofii dostrzega obie strony stosunku pomiędzy myślicielem a epoką.

Trzecie rozróżnienie wiąże się z trudnościami uniemożliwiającymi dokładne, chronologiczne rozgraniczenie poszczególnych epok. Autor III tomu Überwega, Max Frischeisen-Köhler, uważa nadzieję na ustalenie dokładnej daty, od której rozpoczyna się epoka nowożytna, za iluzoryczną, ponieważ — po pierwsze — średniowiecze nie kończy się jednocześnie w różnych krajach; po drugie — nie jednocześnie w różnych dziedzinach kultury; po trzecie — nie jednocześnie w różnych środowiskach i warstwach społecznych, a niektóre relikty średniowiecza przetrwały aż do naszych czasów¹⁸.

Z tych trzech rozróżnień wynikają następujące problemy związane z postacią i dziełami Bruna:

W jakim stopniu Bruno był „pochłonięty życiem swej epoki“, a w jakim stopniu daleki od jej spraw i trosk?

W jakim stopniu Bruno był wytworem swojej epoki, a w jakim stopniu ją współkształtował?

Do jakiej „epoki“ należy Bruno?

Na to ostatnie pytanie rozmaici historycy filozofii dają co najmniej pięć różnych odpowiedzi. Hönigswald twierdzi, że „Bruno tkwi jeszcze zupełnie

¹⁴ I. Kant: *Der Streit der Fakultäten, Sämtliche Werke*, Leipzig 1912, tom I, s. 622.

¹⁵ F. Schleiermacher: *Über die Religion* (1799), Hamburg 1958, s. 95.

¹⁶ *Verbannet die falsche Scham vor einem Zeitalter, welches nicht Euch bestimmen, sondern von Euch bestimmt und gemacht werden soll!* F. Schleiermacher: *Über die Religion*, wyd. cyt., s. 68. Przekład polski w: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 196. Por. także — A. Nowicki: *Humanizm a romantyczna teoria religii*, w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 146—147.

¹⁷ K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*, cyt. wg K. Marx, F. Engels: *Über Religion*, Berlin 1958, s. 54.

¹⁸ *Denn erstens liegen die Verhältnisse in den einzelnen Ländern, auf die überhaupt die Kategorien Mittelalter und Neuzeit anwendbar sind: Italien, Frankreich, England, Deutschland, sodann in den einzelnen Kulturgebieten: Staat und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie, und endlich in den einzelnen Schichten der Gesellschaft ganz verschieden. Lebt nicht in der katholischen Kirche, die die thomistische Scholastik zu erhalten und auszubauen sucht, ein gut Stück Mittelalter noch inmitten der modernen Welt fort?* Überweg, tom 3 (1957), s. 1—2.

i całkowicie w kręgu średniowiecznego filozofowania¹⁹. Podobnie Erdmann umieszcza Bruna, Renesans, Bacona i Hobbesa w trzecim okresie filozofii średniowiecznej, rozpoczynając filozofię nowożytną od Kartezjusza. Frost uważa Bruna, Galileusza i Campanellę za prekursorów Renesansu²⁰; filozofami renesansowymi są dla niego dopiero Bacon i Hobbes.

Max Frischeisen-Köhler widzi w Brunie „najwspanialszy, a zarazem końcowy wyraz myślenia włoskiego Odrodzenia”²¹. Podobnie za przedstawiciela włoskiej renesansowej filozofii uważają Bruna Windelband, Dilthey, Tatar-kiewicz, Horowitz²², a Troilo widzi w nim nawet „uosobienie epoki Renesansu”²³.

Guzzo uważa, że Bruno jest „człowiekiem XV wieku tragicznie zapóźnionym w Europie kontrreformacji”²⁴.

Bárberi Squarotti widzi w Brunie przedstawiciela epoki baroku i przeciwnika światopoglądu renesansowego²⁵. Corsano²⁶ i Saitta²⁷ uważają Bruna za preromantyka.

Do tych odpowiedzi nasuwają się następujące uwagi.

Po pierwsze, niektóre z tych odpowiedzi są wprawdzie różne, ale nie sprzeczne. Na przykład: można być jednocześnie „człowiekiem Odrodzenia” i „preromantykiem”, a więc należeć — jednocześnie, lecz w różny sposób — do dwóch różnych epok.

Po drugie, nie wszystkie z tych odpowiedzi mają jednakowy ciężar naukowy. Nie było dotąd ścisłych kryteriów naukowości prac z historii filozofii. W dziedzinie tej, niestety, każdy może pisać i drukować to, co mu się tylko wydaje; większość wydawców nie domaga się od autora rzetelnych uzasadnień dla wypowiedzianych twierdzeń. Toteż niektórych prac, na przykład Frosta, któremu podobna się zaczynać Renesans od XVII wieku, można w ogóle nie brać pod uwagę.

¹⁹ *So steht Bruno noch ganz und gar im Banne des mittelalterlichen Philosophierens*. Warto jednak zauważyć, że książka R. Hönigswalda, z której przytaczam to zdanie, nosi tytuł: *Denker der italienischen Renaissance*, Basel 1938, s. 169.

²⁰ *Forerunners of the Renaissance*. S. E. Frost, Jr: *Ideas of the great Philosophers*, 8 wyd., New York 1959, s. 26, 66, 124.

²¹ Überweg, tom 3, s. 37 (*der glänzendste und zugleich abschliessende Ausdruck des Denkens der italienischen Renaissance*). Ten sam autor pisze jednak, że dopiero Galileusz zerwał *die Fesseln des mittelalterlichen Denkens, die noch Bruno in Bann hielten* (tamże, s. 64).

²² Zwracam uwagę na charakterystyczny tytuł książki — Irving Louis Horowitz: *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York 1952. Podobnie za przedstawiciela Renesansu uważają Bruna niemal wszyscy autorzy radzieccy.

²³ Troilo, s. 9.

²⁴ ... *egli è un uomo del Quattrocento, tragicamente attardatosi in un Europa da controriforma*. Guzzo, s. 260. Ten sam autor nazywa Bruna „człowiekiem Odrodzenia” (*Bruno, uomo del Rinascimento*). Guzzo: *Bruno nel quarto centenario della nascita*, „Giornale di metafisica”, III, nr 5—6, 1948, s. 425.

²⁵ Giorgio Bárberi Squarotti: *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, „II Verri”, II-2, agosto 1958, s. 80 (*eversione delle strutture rinascimentali di cui la nolana filosofia è, nel suo complesso, radicale negazione*).

²⁶ Corsano, s. 147. Por. s. 119 i 216 niniejszej pracy.

²⁷ Saitta, s. 181.

Po trzecie, pojęcia tego rodzaju, co „średniowiecze“, „Renesans“ i „barok“ są wyjątkowo nieostre i wieloznaczne. Wśród historyków filozofii i literatury panuje duża dowolność w posługiwaniu się tymi słowami i w konstruowaniu sobie własnych pojęć odpowiadających tym słowom.

W rezultacie, po czwarte, granice chronologiczne między średniowieczem, Renesansem i barokiem nie zostały dotąd ustalone w sposób definitywny i wciąż jeszcze są przedmiotem namiętnych sporów²⁸. Sytuację komplikuje to, na co — jak już wspomniałem — zwrócił uwagę Frischeisen-Köhler: mianowicie Renesans zaczyna się w jednych krajach europejskich wcześniej, a w drugich później, i to nawet nie o kilka lat, lecz o wiele dziesięcioleci. Niejednocześnie też zaczyna się Renesans w różnych dziedzinach kultury. Tym bardziej niejednocześnie zaczyna się w poszczególnych środowiskach i myślicielach. Z dwóch myślicieli dokładnie współczesnych sobie, jeden może tkwić jeszcze całkowicie w średniowieczu, a drugi może już znajdować się w epoce Odrodzenia. Wynika z tego bardzo doniosły wniosek, że kryterium przynależności do „epoki“ musi być szukane w czynnikach pozachronologicznych. Okazuje się bowiem, że okres powstania głównych dzieł myśliciela (w przypadku Bruna: lata 1582—1591) nie określa w sposób jednoznaczny epoki, do której dany myśliciel należy. Żyjąc w tym samym okresie historycznym różni ludzie mogą należeć („duchowo“) do różnych epok. Pisał o tym również sam Bruno: „Jeżeli ... niektórzy żyjący w późniejszych wiekach nie są bardziej wnikliwi aniżeli urodzeni w dawnych wiekach, jeżeli wielu spośród tych, którzy żyją obecnie, nie rozumie więcej niż starożytni, nie wynika to stąd, że nie żyli w tamtych czasach, ale stąd, iż żyją jak martwi w swoich czasach“ (*vivono ... morti ... ne gli anni proprii*)²⁹.

Po piąte, problem skomplikowany jest przez wielonurtowość poszczególnych „epok“. „Epoki“ nie są czymś jednolitym; ich „jedność“ rozdzierana jest przez wewnętrzne sprzeczności. Stąd bardzo poważne trudności przy przeciwstawianiu sobie różnych epok. Nowa epoka rzadko bywa radykalną negacją całej poprzedniej epoki, ale najczęściej jest negacją jej panującego nurtu i kontynuacją niektórych nurtów opozycyjnych.

Po szóste, myśliciel i jego dzieła mają wiele aspektów. Otóż pod jednym względem dany myśliciel może należeć do jednej epoki, a pod drugim względem — do drugiej³⁰. W tym samym dziele może być kilka warstw należących treściowo do różnych „epok“.

²⁸ Zmuszony do wyboru jednej z wielu możliwości przyjąłem w swoich pracach następujące granice chronologiczne dla Renesansu: początkiem jest działalność Petrarcki i Boccaccia, a więc połowa XIV wieku, końcem — śmierć Campanelli i Bacona, a więc pierwsza połowa XVII wieku.

²⁹ Bruno, *Cena*, s. 41. *PF*, s. 74.

³⁰ Pisząc o Brunie, Koyré twierdzi, że Bruno pod pewnym względem był *far ahead of his time*, a pod innym względem *far behind it*. A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, s. 55 i 284.

Wreszcie, po siódme, nawet pod tym samym względem myśliciel nie zawsze jest konsekwentny. W zmiennych sytuacjach historycznych zajmuje różne postawy, co zmusza nas do poprawienia przyjętego na początku podziału na myślicieli „pochłoniętych życiem epoki” i myślicieli trzymających się od „życia epoki” z daleka. Bardziej przydatne będą kategorie umożliwiające uchwycenie dynamiki tych skomplikowanych procesów: kategorie „włączania się” i „wyłączania”. Odchodząc mianowicie od statycznego pojęcia „doktryny” określającej sens wszystkich twierdzeń, przyjmujemy — jako przedmiot naszego badania — proces filozoficznego myślenia rozpatrywany w ścisłym związku z procesem historycznym rozłożonym (dla przejrzystości) na serie kolejnych sytuacji historycznych. Otóż w zależności od sposobu odpowiadania myśli filozoficznej na te sytuacje można badać stopień „włączania się” danego myśliciela w „epokę” bądź stopień „wyłączania się” myśliciela z życia „epoki”.

W ten sposób problem przynależności myśliciela do „epoki” zostaje ujęty dynamicznie. Zamiast jednorazowego, łatwego „zaszufladkowania” myśliciela — badanie skomplikowanych dziejów stosunku myśliciela do życia „epoki”, a więc dziejów włączania się twierdzeń filozoficznych w rozmaite konteksty.

Skoro dwaj ludzie, żyjący w tym samym czasie, mogą należeć do różnych „epok”, to pojęcie „epoki” nie może się pokrywać z pojęciem „okresu historycznego”. Będziemy zatem odróżniać „okres historyczny”, czyli pewien ciąg czasu zawarty pomiędzy dwiema określonymi datami, i „epokę”, czyli pewien zespół cech najbardziej charakterystycznych dla pewnego ciągu czasu, który warto wyodrębnić w osobny historyczny okres. Pojęcie „okresu historycznego” ma charakter „ilościowy”, pojęcie „epoki” — charakter „jakościowy”. Nowe „jakości” badanej przez nas „epoki” są zazwyczaj przygotowywane przez dłuższy lub krótszy proces narastania zmian ilościowych. Uchwycenie momentu, w którym ilość przechodzi w jakość, naraża wiele trudności, na które zwrócili uwagę już starożytni megarycy³¹.

Pojęcie „epoki” jest konstruowane przy pomocy charakterystyki określonego „okresu historycznego”. Granice „okresu historycznego” są w pewnym sensie „dane”, wyznaczone przez wielkie wydarzenia historyczne, na przykład rewolucje społeczne (np. 1525, 1789, 1917), wielkie odkrycia naukowe (np. 1492), daty ukazania się niektórych „epokowych” dzieł (np. *O obrotach* — 1543, *Nuntius sidereus* — 1610, *Rozprawa o metodzie* — 1637) lub daty z życia wielkich ludzi. W ten sposób narzucają się pewne terminy *a quo* i *ad quem* wyznaczające granice okresów historycznych. Następnie jednak po scharakteryzowaniu danego okresu historycznego okazuje się, że niektóre jego cechy znajdujemy w okresie wcześniejszym, a inne również w okresie późniejszym. Niektórzy myśliciele

³¹ Por. Carl Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, tom I, Berlin 1955 (*Photo-mechanischer Nachdruck der Ausgabe vom 1855*), s. 54—55. Dzieło to oznaczać będę skrótem: Prantl.

(m.in. Leibniz, Goethe i Lenin) powiadali w związku z tym, że każdy moment historyczny jest zespołem elementów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości³². W rezultacie, w każdym „okresie historycznym” spotyka się z sobą kilka „epok”.

Wyrazem tego spotkania się kilku „epok” jest fakt, że antagonizm pomiędzy epokami, a więc na przykład walka Renesansu ze średniowieczem to nie jest walka „żywych” przeciwko (dosłownie) „zmarłym” (którzy żyli w poprzednim okresie historycznym), ale także — i przede wszystkim! — walka żywych przedstawicieli „nowego” z żywymi nosicielami i obrońcami „starego”. To, że owi obrońcy „starego” stanowią w każdym okresie historycznym „relikt” („żywą skamielinę”) poprzedniego okresu historycznego, jest oczywiste, ale warto pamiętać o tym, że również owi bojownicy „nowego” nawiązują — z reguły — do niektórych „nurtów” poprzedniego okresu jako do swojej tradycji, która im — w pewnym sensie — torowała drogę. Te „nurty” poprzedniego okresu były zatem w poprzednim okresie historycznym „założkiem” nowej epoki. Posługując się naszym rozróżnieniem „okresu historycznego” i „epoki” możemy w następujący sposób „umiejscawiać” badanych przez nas myślicieli i ich dzieła:

Życie i działalność myśliciela może przypadać na jeden lub kilka kolejnych okresów historycznych; na przykład jeśli chodzi o Bruna, to życie jego (1548—1600) mieści się w okresie między wojną chłopską w Niemczech (1525) a rewolucją w Anglii (1647); działalność swoją Bruno rozpoczyna już po śmierci Lutra (1546) i Kalwina (1564) i po Soborze Trydenckim (1545—1563); mieści się ona w obrębie panowania cesarza Rudolfa II (1575—1612), królowej angielskiej Elżbiety (1558—1603) i dwóch królów francuskich: Henryka III (1574—1589) i Henryka IV (1589—1610); ważniejsze cezury rozcinające ten okres to Noc świętego Bartłomieja (1572), ścięcie Marii Stuart (1587), zabójstwo Henryka III (1589); jeśli chodzi o dzieje nauki, to życie Bruna przypada na okres otworzony datą ukazania się dzieła Kopernika (1543) i zamknięty datą skierowania lunety na niebo przez Galileusza (1609). Poszczególne dzieła danego myśliciela mogą należeć do różnych okresów historycznych; w przypadku Bruna należą one, jak się wydaje, do jednego okresu.

Nazwanie okresu historycznego, w którym żył i działał Bruno, nie jest rzeczą łatwą; według rozpowszechnionego wśród historyków poglądu średniowiecze trwa od upadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego (ok. 476) aż po rewolucję angielską (a więc do połowy XVII wieku); ze względu na Sobór Trydencki okres ten może nosić nazwę kontrreformacji (a jeszcze słuszniej: kontrrenesansu); ze względu na Vignolę i Tintoretta drugą połowę XVI wieku zalicza się do baroku; ze względu na filozofię przyrody jest to Renesans; tak więc okres ten ma

³² Por. Lenin: *Dzieła*, tom I, s. 134. Por. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, tom I, s. 15 („teraźniejszość pełna jest przyszłości i obciążona przeszłością”).

dwa oblicza: jedno średniowieczne i drugie — nieśredniowieczne, jedno renesansowe i drugie — kontrrenesansowe, albo, jak powiada Hübscher okres ten posiada *Seite* i *Kehrseite*³³; inaczej mówiąc w jednym „okresie historycznym“ spotykają się z sobą i walczą różne „epoki“.

Walka „epok“ może przebiegać rozmaicie: może przybierać formę starcia między państwami (na przykład w starciu pomiędzy Anglią a Hiszpanią — rok 1588 to zniszczenie Wielkiej Armady — starły się wyraźnie dwie epoki), albo formę wojny religijnej (na przykład w roku 1525 trzy wielkie obozy, katolicki, luterński i münzerowski, reprezentowały trzy różne epoki), albo formę walki między różnymi grupami, warstwami i klasami społecznymi, albo formę sporu filozoficznego pomiędzy różnymi filozoficznymi szkołami, albo wreszcie formę wewnętrznych sprzeczności w światopoglądzie i dziełach jednego i tego samego myśliciela.

W ten sposób jeden i ten sam myśliciel żyjąc w ciągu jednego okresu historycznego może należeć („duchowo“) — kolejno lub jednocześnie — do kilku epok.

Jeszcze bardziej skomplikowana jest sprawa dzieł; a to dlatego, że jedno i to samo dzieło może należeć nie tylko do kilku epok, ale również do kilku okresów historycznych — jeżeli tylko jest czytane, wznowiane, dyskutowane; na przykład: wydając w roku 1713 przekład dialogu *Spaccio de la bestia trionfante*, Toland „włączył“ to dzieło Bruna w nowy okres historyczny³⁴, w 1789 roku Jacobi i w 1802 roku Schelling „włączyli“ fragmenty dialogu *De la causa* w nowy okres, wreszcie w latach 1879—1891 dzieła łacińskie Bruna zostały „włączone“ w nowy okres historyczny przez zbiorowe wydanie wzmagające ich siłę oddziaływania; otóż poprzez „włączanie“ dzieł w inne okresy historyczne „włącza“ się je również częściowo w inne „epoki“ i to w charakterze czynników współkształtujących świadomość tych „epok“.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej procesowi konstruowania pojęcia „epoki“. Jeżeli charakterystyczną cechą „epok“ jest ich „wielonurtowość“, a więc walka różnych klas, obozów, stronnictw, szkół, kierunków, to w jaki sposób przechodzimy od tej walki — a więc wielości i przeciwieństw — do „epoki“, czyli pewnej „jedności“?

Gdyby przez „poglądy epoki“ rozumieć tylko te poglądy, które były wspólne wszystkim zwalczającym się obozom, wówczas mogłoby się okazać, że dotyczą one tylko tego, na czym owym myślicielom zależało najmniej i co w związku z tym nie stawało się przedmiotem kontrowersji. Jeżeli natomiast przez „poglądy epoki“ rozumieć poglądy na sprawy, które ówczesnych myślicieli interesowały najbardziej, wówczas musimy je ujmować jako wachlarz poglądów kontrowersyjnych, wzajemnie zwalczających się. Pewną jedność w tej wielości możemy osiągnąć w ten sposób, że skoncentrujemy uwagę nie na odpowie-

³³ A Hübscher: *Denker unserer Zeit*, wyd. cyt., tom 1, s. 19.

³⁴ Por. G. Aquilecchia: *Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno*, „English Miscellany“, Rome 1958, s. 77—86.

dziach, lecz na problemach. Skoro bowiem toczył się spór, to prawdopodobnie przedmiot sporu był wspólny. Nie można jednak zapominać o tym, że poszczególne kierunki „epoki” różnią się — przynajmniej częściowo — również problematyką.

Następnie: Czyje poglądy charakteryzują „epokę”? Czy poglądy mas, czy poglądy wybitnych jednostek? Czy poglądy wszystkich myślicieli, czy tylko niektórych — a jeżeli niektórych, to jakich? Czy przy charakterystyce poglądów „epoki” należy uwzględniać poglądy myślicieli, którzy „duchowo” należą do „epoki” poprzedniej i w nowej „epoce” są tylko „żywymi skamielinami” starej „epoki”? A co uczynić z myślicielami, którzy swoimi poglądami wybiegają daleko naprzód, stając się prekursorami następnych „epok”? Jeżeli zaś wyłączymy jednych i drugich, a więc wszystkich „epigonów” i „prekursorów”, tych, którzy reprezentują przeszłość i tych, którzy reprezentują przyszłość, to któż nam pozostanie? Zwłaszcza, że i wśród tych, którzy reprezentują „teraźniejszość” znajdziemy takich, którzy są wewnętrznymi rozdarci pomiędzy „przeszłość” a „przyszłość”.

Z rozważań tych wynika, że pojęcie „epoki” jako treści pewnego okresu historycznego może być konstruowane w dwojaki sposób: albo w trosce o wewnętrzną jednolitość i spójność tego pojęcia będziemy abstrahować od wszystkiego, co „nietypowe”, wyłączając „epigonów” i „prekursorów”, albo też w trosce o wierne odzwierciedlenie istotnej „treści” danego okresu historycznego utworzymy pojęcie „epoki” pełne wewnętrznych sprzeczności. Rozwiązaniem tych trudności może być przyjęcie dla konstrukcji pierwszego typu nazwy „nurtu”, a dla konstrukcji drugiego typu nazwy „epoki”; w ten sposób o Brunie można by wydać — z pewnymi uproszczeniami — następujący sąd: Bruno należy do „epoki” kontrreformacji (a więc do epoki walk pomiędzy tendencjami reformacyjnymi i kontrreformacyjnymi, renesansowymi i kontrrenesansowymi) i w tej „epoce” reprezentuje „nurt” renesansowy. Czy z tego wynika, że reprezentuje „przeszłość”? a więc, że w drugiej połowie XVI wieku jest „zapóźnionym człowiekiem XV wieku”? W tym miejscu jednak niezbędne jest pewne rozróżnienie związane ze zmiennością funkcji „nurtu” w różnych okresach historycznych. Chodzi mianowicie o to, że głosić *idem* w różnych okresach historycznych — *non est idem*.

Człowiek, który broni poglądów średniowiecznych w okresie Odrodzenia, nie jest po prostu człowiekiem „średniowiecznym”, przede wszystkim dlatego, że człowiek „średniowieczny” mógł być w zgodzie ze swoją „epoką” i mógł nawet — w swoim czasie — odgrywać rolę postępową, natomiast człowiek, który broni poglądów średniowiecznych w okresie Odrodzenia, jest w niezgodzie z postępowymi tendencjami swojej „epoki” i odgrywa rolę przeszkody. „Te same” zdania, które niegdyś mogły być „dźwigniami” myśli filozoficznej i naukowej, stają się z czasem jej „hamulcami”.

Otóż we wczesnym okresie Renesansu istniały pewne tendencje charakterystycznie „renesansowe”, na przykład kult antyku i kult gramatyki (u Lorenza

Valli i „humanistów“ XV wieku). Tendencje te miały charakter „renesansowy“, ponieważ pełniły funkcję „antyśredniowieczną“; były postępowe, ponieważ popierały rozwój filologii klasycznej, warunkującej przyswojenie sobie przez wykształcone środowiska Europy osiągnięć nauki starożytnej. Z chwilą jednak, kiedy najważniejsze dzieła uczonych starożytnych zostały przełożone z greckiego na łacinę i wydane drukiem, a następnie przyswojone sobie przez naukę europejską, filologia klasyczna przestała być główną dźwignią rozwoju nauki, a pojawienie się nowych prac filozoficznych i naukowych, przewyższających prace starożytne, zaczęło coraz bardziej pomniejszać postępową rolę wczesno-renesansowego kultu antyku. W walce ze średniowieczem filologia przestała być główną bronią, ustępując miejsca astronomii i mechanice. Z dzieł myślicieli starożytnych, przy pomocy których toczono w XV wieku walkę ze średniowieczem, punkt ciężkości przesunął się na dzieło Kopernika i dzieła innych uczonych nowożytnych.

W ten sposób kult antyku i filologii był tylko w pierwszym okresie Renesansu tendencją „renesansową“, a w drugim okresie stał się anachronizmem sprzecznym z nowymi tendencjami, autentycznie renesansowymi. To, co było w XV wieku „humanizmem“, stało się w drugiej połowie XVI wieku „pedanterią“. W rezultacie: autentycznym przedstawicielem nurtu „renesansowego“ w okresie kontrreformacji nie był pedant odnoszący się bałwochwalczo do antyku i filologii, ale Bruno reprezentujący „radikalną negację“ i „burzenie“ (*radicale negazione, eversione*) anachronicznego pedantyzmu, trzymającego się niewolniczo wczesnych „struktur renesansowych“. A więc Giorgio Bárberi Squarotti, który słusznie przypisuje wielkie znaczenie walce Bruna z (pseudo-) „humanistycznymi“ pedantami, nie ma racji, kiedy na tej podstawie zalicza Bruna do antyrenesansowego baroku. Dokonana przez filozofię Bruna *radicale negazione delle strutture rinascimentali*³⁵ nie jest przejawem postawy „kontrrenesansowej“, ale właśnie przeciwnie, jest jak najbardziej autentyczną kontynuacją renesansowej walki z reprezentowanym przez kontrreformację światopoglądem średniowiecznym. Toteż będąc „człowiekiem Odrodzenia“ w epoce kontrreformacji, Bruno reprezentuje sobą nie przeszłość, lecz przyszłość.

Stosunek myśliciela do zadań wysuniętych przez epokę i sposób, w jaki przystępuje on do ich rozwiązania, określają najdokładniej, jak sądzę, jego rangę jako myśliciela³⁶. Wielkim myśicielem jest chyba tylko ten, kto trafnie rozpoznaje, które zadania są w jego epoce (lub staną się w przyszłości) obiektywnie najważniejsze, i ma odwagę rozwiązywania właśnie tych zadań. Natomiast prawdziwym „epigonem“ w najgorszym znaczeniu tego słowa jest ten, kto szuka dla siebie zadań w starych książkach, zamiast podejmować te zadania, które są narzucane przez „życie“.

³⁵ Giorgio Bárberi Squarotti: *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, „Il Verri“, anno II, nr 2, agosto 1958, s. 80.

³⁶ Lukács używa wyrażenia *der bestimmte denkerische Rang*, *Die Zerstörung der Vernunft*, wyd. cyt., s. 160.

Epoka stawia rozmaite zadania: ekonomiczne, społeczne, polityczne, techniczne, naukowe, filozoficzne. Są to zadania zarówno praktyczne, jak teoretyczne i zarówno burzące, jak konstruktywne.

Stosunek Bruna do społeczno-ekonomicznych zadań epoki spróbuję scharakteryzować w zakończeniu rozdziału siódmego.

W dziedzinie politycznej zadaniem, które stoi na porządku dziennym przed pokoleniem Bruna, jest umocnienie centralnej władzy państwowej w takich państwach, jak Anglia i Francja, które były w owym czasie (w przeciwieństwie do Hiszpanii) najbardziej postępowymi monarchiami Europy Zachodniej. To były w owym czasie stosunkowo najlepsze formy, w obrębie których mogły się rozwijać nowe stosunki produkcyjne.

W tej dziedzinie sympatie Bruna dla postępowych tendencji królowej Elżbiety³⁷ i dwóch francuskich Henryków³⁸ — oraz odpowiadająca tym sympatiom działalność polityczna³⁹ — charakteryzują go dość jednoznacznie.

W dziedzinie ekonomiczno-technicznej na pierwszy plan wysuwała się sprawa przyspieszenia rozwoju sił wytwórczych przede wszystkim przez nowe odkrycia i wynalazki powiększające panowanie człowieka nad przyrodą. W dalszym ciągu pracy (w rozdziale piątym) postaram się pokazać stopień zaangażowania Bruna w realizację tego zadania.

W dziedzinie filozofii na pierwszy plan wysunęły się zadania burzące: przede wszystkim należało zburzyć światopogląd średniowieczny, przeszkadzający rozwojowi nowego życia, obalić duchową dyktaturę Kościoła, ślepią wiarę w nieaktualne autorytety teologiczne, filozoficzne i naukowe, usunąć ideologiczne przeszkody hamujące rozwój nauki i techniki. To były — nie tylko według Engelsa — zadania typowo renesansowe⁴⁰, i Bruno — o ile podejmował te zadania — przez to właśnie należy do Renesansu.

Te zadania burzące można przeformułować na ogólne zadanie konstruktywne: wywalczenie wolności badań naukowych⁴¹. W drugiej połowie XVI wieku oznaczało to: w krajach katolickich obronę nauki przed kontrreformacją, a w krajach protestanckich obronę nauki przed kontrrenesansowymi tendencjami luteranizmu i kalwinizmu.

Podejmowanie wielkich zadań burzących a zarazem konstruktywnych —

³⁷ Por. Bruno, *Cena*, s. 67—68. Por PF, s. 91.

³⁸ Por. Bruno, *Spa*, s. 826—827, *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*, Warszawa 1953, s. 47, 81.

³⁹ O działalności politycznej Bruna w Anglii pisała Frances A. Yates w pracach: *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*, „Journal of the Warburg Institute”, vol. 2, 1939, nr 3, s. 227—242; *The Religious Policy of Giordano Bruno*, tamże, vol. 3, 1939—1940: nr 3—4, s. 181—207 i *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947, s. 225—233 i 296.

⁴⁰ Por. F. Engels: *Dialektyka przyrody*, wyd. cyt., s. 7—9.

⁴¹ „Przyrodoznawstwo ... — powiada Engels — musiało przecież wywalczyć sobie prawo do istnienia”. *Dialektyka przyrody*, wyd. cyt., s. 9.

Por. moje *Ideale renesansowego humanizmu* w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958.

o których była wyżej mowa — wynikało u Bruna z jego przynależności duchowej do tej części ówczesnego społeczeństwa, która była zainteresowana w zmianie panujących stosunków.

Analizę tego problemu utrudnia fakt, że stosunki zachodzące pomiędzy myślicielem a klasą społeczną są niezmiernie skomplikowane. Faktyczna przynależność duchowa do określonej klasy społecznej nie tylko nie pokrywa się z pochodzeniem klasowym, ale często nie pokrywa się również z sytuacją społeczną danego myśliciela.

Druga komplikacja polega na tym, że więź duchowa łącząca jednostkę z klasą społeczną może się stawać silniejsza lub słabsza i w związku z tym w różnych dziełach (lub fragmentach dzieł) determinacja klasowa poglądów może mieć różne natężenie. W pewnych kwestiach myśliciel może wznosić się ponad przesady właściwe własnej klasie⁴².

Trzecia komplikacja polega na tym, że myśliciel może oscylować pomiędzy dwiema klasami społecznymi, jak na przykład Spinoza w interpretacji Leszka Kołakowskiego, który to zjawisko nazywa „heterogenicznym charakterem inspiracji społecznej”⁴³. Podobnie i u Bruna można zauważyć dwoistość społecznej inspiracji oraz oscylowanie pomiędzy duchową przynależnością do plebejskiej warstwy ludzi zepchniętych na margines i znajdujących się w sytuacji bezwyjściowej a poczuciem związku z warstwą mieszczańską posiadającą zupełnie realne perspektywy umacniania własnych pozycji w unowocześniającym się świecie feudalnym.

Czwarta komplikacja polega na tym, że stosunki pomiędzy jednostką a klasą społeczną mają charakter dwukierunkowy. Myśliciel nie tylko jest „produktem” klasy i „odbiorcą”, któremu przynależność do klasy społecznej narzuca jej poglądy, ale — w pewnych warunkach — może niejako z zewnątrz wnosić świadomość do klasy społecznej, której w ten sposób „służy”, że ją kształtuje. Inna rzecz, że to wywieranie wpływu przez jednostkę na świadomość klasy jest obiektywnie uwarunkowane przez kierunek zmian w społeczno-ekonomicznym procesie produkcji, a więc myśliciel nie kształtuje dowolnie społecznej świadomości, ale tylko wtedy wywiera potężny wpływ, jeżeli dana grupa społeczna jest — przez swoją sytuację społeczną — obiektywnie podatna na jego oddziaływanie⁴⁴.

W rezultacie powstają trzy możliwości, jeśli chodzi o stosunki pomiędzy klasą społeczną a jej ideologiem. Po pierwsze, ideolog może poprzestać „na sformułowaniu poglądów i życzeń większości swej klasy”⁴⁵, po drugie, może nie nadążać

⁴² Nie należy tego jednak rozumieć w ten sposób, że najwybitniejsi myśliciele to ci, którzy są najbardziej „niezależni” od własnej klasy. Raczej przeciwnie: *Je echter und bedeutender ein Denker, desto mehr ist er Sohn seiner Zeit, seines Landes, seiner Klasse*. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, wyd. cyt., s. 81.

⁴³ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 9.

⁴⁴ Por. J. Plechanow: *O roli jednostki w historii*, Warszawa 1949, s. 53.

⁴⁵ F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950, s. 61. Mowa o Lutrze.

za swoją klasą; po trzecie może „wykraczać daleko poza bezpośrednie poglądy i żądania” swej klasy⁴⁶, budując ideologię nie w oparciu o analizę aktualnej sytuacji, ale na podstawie „głębokiego wglądu w ogólne ostateczne wyniki ruchu społecznego i politycznego”⁴⁷.

Szczegółowym badaniem metod badawczych Bruna zajmę się później, po ukończeniu pracy o kategoriach Bruna. Na obecnym etapie pracy powinna wystarczyć najogólniejsza, wstępna charakterystyka, którą dla przejrzystości ujmę w punkty:

1) Bogactwo refleksji Bruna o charakterze metodologicznym⁴⁸ świadczy o tym, że metod swoich nie stosował „instynktownie”; wydaje się jednak, że między jego świadomością metodologiczną a rzeczywistą praktyką badawczą zachodziły pewne rozbieżności i praktyka badawcza częściowo wyprzedzała świadomość metodologiczną, a częściowo pozostawała za nią w tyle.

2) Niektóre dzieła Bruna odznaczają się niemal pedantyczną metodycznością; Bruno trzyma się w nich pewnego, ustalonego z góry, planu podziału na rozdziały, podrozdziały i paragrafy; podaje definicje, dokonuje klasyfikacji i enumeracji, rozwija konsekwentnie rozumowania, unika dygresji. Przykładem może być *Summa terminorum metaphysicorum* i *Lampas triginta statuarum*. W innych dziełach nie widać żadnego planu, natomiast rzuca się w oczy obfitość dygresji. Przykładem mogą być dialogi w języku włoskim, a w każdym razie niektóre fragmenty tych dialogów.

3) Charakterystyczną cechą postawy badawczej Bruna jest jego obiektywizm; uczciwość intelektualna Bruna wiąże się z jego umiłowaniem prawdy; w tym tkwi tajemnica szlachetnego sposobu toczenia walki filozoficznej przez Bruna. Bruno przystępuje do rozważań bez uprzedzeń; przeciwnikowi jest zawsze gotów przyznać rację, jeśli tylko ten przedstawi przekonujące argumenty. Zwraca także uwagę Bruno na to, czy sam posiada wystarczającą wiedzę uprawniającą go do zabrania głosu na określony temat. Z tym niewątpliwym obiektywizmem Bruna stoi w pewnej sprzeczności jego „emocjonalny język” i „południowo-włoski temperament”, które jednak dochodzą do głosu w szczególnych sytuacjach. Jeżeli przeciwnik nie zasługuje na szacunek, wówczas dopiero Bruno ogarnia pasją i gotów jest drwinami i obelgami druzgotać go i unicestwiać. W walce z godnym przeciwnikiem uważa Bruno na to, aby burząc nie utracić tego, co w starym dziedzictwie może być cenne.

4) Jednym z ulubionych słów Bruna jest *contemplatio*, ale w leksykonie Bruna nie oznacza ono bynajmniej postawy biernej, lecz aktywne badanie⁴⁹. Charakterystyczną cechą postawy badawczej Bruna jest nowożytny praktycyzm, wyrażający się w dążeniu do uprawiania i udoskonalania przede wszystkim

⁴⁶ Tamże, mowa o Münzerze.

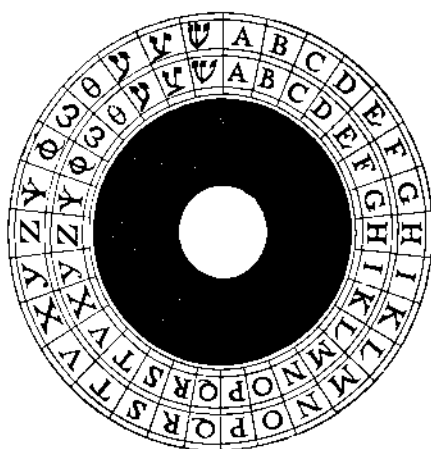
⁴⁷ Tamże, s. 111, mowa również o Münzerze.

⁴⁸ Por. część drugą tej pracy.

⁴⁹ Zwrócił na to uwagę E. Troilo. Por. N. Badaloni, s. 361.

takiej wiedzy, która powiększa władzę człowieka nad przyrodą, innymi ludźmi i samym sobą. Z praktycyzmem tym nie stoi w sprzeczności renesansowy estetyzm Bruna, który nie zastępuje postawy badawczej, ale jest dla niej bodźcem.

5) Przez dialektyczność rozumieć będziemy w tej pracy ujmowanie zjawisk we wzajemnym powiązaniu, w ruchu i rozwoju, w skomplikowaniu i sprzecznościach. Pomiedzy Heraklitem a Heglem trudno byłoby znaleźć myśliciela, u którego byłoby więcej dialektyki niż u Bruna. Nie wolno jednak zapominać o tym, że jest to dialektyka renesansowa, której ogólne twierdzenia mają charakter domysłów⁵⁰, ponieważ w owym czasie nie mogły jeszcze mieć charakteru rzetelnych uogólnień.



Ilustracja do dzieła G. Bruna *Ars memoriae*

(Lat II-1, s. 109)

6) W tych warunkach mizerne *quantum* wiedzy empirycznej musieli myśliciele renesansowi uzupełniać pracą fantazji. Fantazja była wtedy jednym z najbardziej potrzebnych organów filozofii. Bez potężnego wysiłku fantazji nie można było w owych czasach dać ogólnej, całościowej, dialektycznej wizji wszechświata. Szesnaste stulecie potrzebowało „wizjonerów” i rodziło ich zarówno w sferze myśli społecznej (*Utopia* Morusa), jak w sferze myśli filozoficznej (fantastyczna wizja naukowego poglądu na świat Bruna).

7) Metodę pobudzania fantazji do nieustannej, bujnej, wybuchowej aktywności znalazł Bruno w dziełach Lullusa; śmiało jednak może być uważany za jej współodkrywcę, ponieważ ani sam Lullus nie zdawał sobie sprawy z możliwości wykorzystania jej do takiego celu, ani też — jak sądzę — nikt przed Brunem i nikt po Brunie metody tej nie stosował. Nazwisko Lullusa powtarza

⁵⁰ W terminologii Lenina *genialna dogadka*, *Filosofskie tie-tradi*, Moskwa 1936, s. 299. Por. *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 154, 279.

się w tytułach pięciu dzieł Bruna; w jednym z tych tytułów przy nazwisku tym pojawiają się niezwykle epitety: *omniscius, propemodumque divinus*. Wiemy, że w XVII wieku zaliczano Bruna do „lullistów”. Jest to o tyle trafne, że Bruno istotnie znajdował się pod urokiem metody Lullusa i wiele od niego przejął, a zwłaszcza to, co w charakterystyce Lullusa słusznie wysuwa na pierwszy plan prof. Kotarbiński:

„Lullus bierze za punkt wyjścia pewien podstawowy zasób terminów ... Ten «alfabet» kunsztu poddaje różnorodnym uporządkowaniom, pozwalającym robić przeglądy wszelkich możliwych całości złożonych z jego elementów, buduje wreszcie maszynę złożoną z kół współśrodkowych o ruchach niezależnych”⁵¹.

W dziełach Bruna spotykamy często ilustracje przedstawiające ową maszynę⁵². Dzięki tej maszynie otrzymujemy zbiór najważniejszych „punktów widzenia”, z których można i należy rozpatrywać interesujące nas zagadnienie⁵³. Spotykamy też dość często sporządzane przez Bruna zestawy podstawowych terminów filozoficznych. Jednym z takich zestawów jest jego *Summa terminorum metaphysicorum*, innym *Lampas triginta statuarum*, jeszcze innym *Figuratio Aristotelici physici auditus*. Zestawy te narzucają pytanie: jaki był podstawowy zasób terminów Bruna? Które z tych terminów można uznać za centralne kategorie jego filozofii?

⁵¹ T. Kotarbiński: *Wykłady z dziejów logiki*, Łódź 1957, s. 71.

Trudno zgodzić się z oceną Prantla (*dass die ganze «Kunst» des Lullus schlechthin wertlos ist*, III, s. 177), jakkolwiek większość autorów prac o Brunie odnosi się do pism lullicznych Bruna z lekceważeniem, a marksista Badaloni formułuje nawet — niesłuszny moim zdaniem — zarzut, że Corsano dà *serietà al rapporto Lullo-Bruno* (s. 354). Dopiero ostatnio można zauważyć wzrost zainteresowań tymi pismami, o czym m. in. świadczą prace: Paolo Rossi: *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento* (a zwłaszcza trzeci odcinek: *I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, 1959, fasc. 1, s. 29—57); tegoż autora: *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960, i tegoż autora: *Le origini della Pansofia e il lullismo del secolo XVII*, w: *Umanesimo e esoterismo*, „Archivio di filosofia”, Padova 1960, s. 199—216; Miguel Battlori: *Los jesuitas y la combinatoria lulliana*, tamże, s. 217—220 i Cesare Vasoli: *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, w: *Umanesimo e simbolismo*, „Archivio di Filosofia”, Padova 1958, s. 251—304.

⁵² M. in. *Gfr*, s. 254 i 693 (dwa wewnętrzne koła są przytwierdzone do kartki na nitce i można nimi obracać). Warto przypomnieć, że w latach 1598, 1609, 1617 i 1651 pisma lulliczne Bruna wydawane były razem z dziełami Lullusa (korzystałem z wydania: Raymundi Lullii *Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem ... pertinent*, Argenterati 1617, stron 1109, w którym znajduje się 6 dzieł Lullusa, s. 1—663 i 3 dzieła lulliczne Bruna, s. 664—786 oraz cenny, 40-stronicowy skorygowany rzeczowy). Według Bruna, pod wpływem Lullusa znajdowali się: Duns Szkot, Kuzańczyk, Paracels, Cornelius Agrippa, Jacques Lefèvre d'Étaples i Bovillus (*KLull*, s. 627—628).

⁵³ ... *es werden dadurch Gesichtspunkte gegeben, unter denen der Gegenstand zu betrachten ist*. Erdmann, tom I, s. 428. Warto z tą trafną charakterystyką metody Lullusa porównać wypowiedź Bruna: *la considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi*. *Causa*, s. 278. Por. rozdział 4 niniejszej pracy.

Część pierwsza

O JĘZYKU

O rozważaniach Bruna nad językiem nie pisał przede mną nikt¹. Historycy filozofii w ogóle nie zauważali tej problematyki w dziełach Bruna. Nawet ci, którzy zajmowali się analizą języka Bruna, nie wpadli na pomysł przestudowania wypowiedzi Bruna o języku, które przecież mogły rzucić pewne światło na jego praktykę językową. Okazuje się więc, że w filozofii Bruna są jeszcze nie zbadane tereny i zachodzi możliwość odkrywania nowych obszarów badawczych².

¹ Sąd swój opieram na tym, że w żadnej ze znanych mi prac o Brunie nie ma na ten temat ani jednej wzmianki. Do tego samego wniosku można dojść studiując uważnie bibliografię Salvestriniego (1750 pozycji do roku 1950). W przekonaniu tym utwierdzili mnie również tacy znawcy problematyki, jak profesorowie: Garin, Corsano, Firpo, Badaloni, Rossi i Bárberi Squarotti, którym nie znane są żadne prace na ten temat.

² Gdyby została wyrażona wątpliwość, czy aby przypisywanie renesansowemu myślicielowi uprawiania „filozofii języka” nie jest modernizującym go anachronizmem, można by na to odpowiedzieć, że z filozoficznymi rozważaniami o języku spotykamy się już w starożytności: u Demokryta, sofistów, Platona, Arystotelesa, stoików i Epikura. (Por. P. Janet i G. Séailles: *Histoire de la philosophie*, wyd. cyt., s. 223—233). Wprawdzie historię nowożytnej filozofii języka zaczyna się zazwyczaj dopiero od Bacona, ale niektórzy dostrzegają *Sprachphilosophie* już u Lutra. (Por. Peter Meinhold: *Luthers Sprachphilosophie*, Berlin 1958). Pojawienie się filozoficznej refleksji nad językiem w okresie Renesansu nie było przypadkowe. Podobnie jak u Cyserona i Lucretjusza problematyka języka wyrastała z konkretnych trudności związanych z wykuwaniem łacińskich odpowiedników dla greckich terminów filozoficznych, tak samo u Valli, Erazma i innych renesansowych filologów stanowi ona uzupełnienie szczegółowej problematyki filologicznej. W wiekach średnich problematyka języka koncentrowała się dokoła dwóch kręgów zagadnień: jednym był spór o uniwersalia, czyli o przedmiot nazw ogólnych, drugim był spór o alegoryczną interpretację *Pisma świętego*. Problematyka alegorii biblijnych pasjonowała w okresie Renesansu m. in. takich myślicieli, jak Giovanni Pico della Mirandola (*Heptaplus*), Erazm z Rotterdamu (por. *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii. Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, zwłaszcza s. 250—253), Luter i wszyscy wielcy reformatorzy, a także Giordano Bruno.

Ujemną stroną tej sytuacji jest fakt, że skoro nikt nam w tej dziedzinie nie torował dróg, łatwo pobyłdzić. A błąd tu popełniony nie byłby bez poważnych konsekwencji dla dalszych części pracy, w których wyniki pierwszej części funkcjonują jako istotne przesłanki zasadniczych rozumowań. Lektura dzieł Bruna doprowadziła mnie bowiem do przekonania, że poszczególne części filozofii Bruna nie są od siebie niezależne, ale — jak to dalej zobaczymy — są one ze sobą wielorako powiązane i w szczególności ani rozważań Bruna o przyrodzie, ani jego rozważań o wartościach, a zwłaszcza tych zdań, w których pojawiają się słowa *deus*, *divinum*, *divinitas*, nie można we właściwy sposób zrozumieć, jeżeli nie znamy „szyfru”, czyli zasad jego „sposobów mówienia”, do których trzeba odnaleźć klucz, a klucz ten znajduje się chyba tam, gdzie powinien się znajdować, czyli w wypowiedziach Bruna o „sposobach mówienia”.

Studiując wypowiedzi Bruna o języku doszedłem do przekonania, że spośród rozmaitych narzędzi pojęciowych, którymi Bruno posługuje się w swoich rozważaniach na ten temat, trzy pojęcia mają charakter kategorii centralnych: po pierwsze — „sposób mówienia”, po drugie — „metafora”, po trzecie — „język fizyki”. Postanowiłem więc całą część pracy poświęconą rozważaniom Bruna o języku podzielić na trzy rozdziały omawiające kolejno każdą z tych trzech kategorii.

Przed każdym rozdziałem pozwoliłem sobie umieścić motto zaczerpnięte z dzieł Bruna i pomyślane nie tylko jako ozdobnik, bez którego można byłoby się obyć, ale także i przede wszystkim jako istotne uzupełnienie tytułu dobrane w taki sposób, żeby wskazywało na przewodnią myśl każdego rozdziału i koncentrowało na niej uwagę. Obawiając się zaś, że obszerna dokumentacja może utrudnić śledzenie rozumowania, pragnę w tym miejscu przedstawić główne problemy trzech kolejnych rozdziałów.

Otóż przewodnią myślą pierwszego rozdziału jest przekonanie, że słowa są używane przez filozofów nie w ich pospolitym znaczeniu, ale w jakimś innym i dlatego też, aby filozofa właściwie rozumieć, trzeba znać jego „sposób mówienia”. Myśl tę wydobywam z wypowiedzi samego Bruna i zaliczam ją do centralnej warstwy jego rozważań o języku, a także do klasy twierdzeń słusznych i brzemiennych w konsekwencje metodologiczne. Co więcej, myśl pierwszego rozdziału wyjaśnia całą koncepcję tej pracy. Jeżeli bowiem twierdzenie Bruna odnosi się również do jego własnych tekstów — a odnosi się przecież na pewno i przede wszystkim właśnie do nich — to badanie filozofii Bruna należy oczywiście rozpocząć od zbadania jego „sposobu mówienia”, a więc od ustalenia, w jakim znaczeniu używał tych słów, którymi przede wszystkim posługiwał się w swoich rozważaniach filozoficznych. Dlatego właśnie praca ta jest pracą o kategoriach Bruna, czyli o tym, co stanowi samo centrum jego filozoficznej terminologii, a zadaniem jej jest wyjaśnienie ich rzeczywistego sensu, ukrytego pod powierzchnią i maską właściwego mu „sposobu mówienia”.

Przewodnią myślą drugiego rozdziału pracy jest pokazanie genezy i rewolucyjnych konsekwencji wielkiego odkrycia Bruna, że terminy metafizyki są metaforami. Jeżeli myśl pierwszego rozdziału może się wydać czymś banalnym, to myśl Bruna przedstawiona w drugim rozdziale jest niewątpliwie oryginalna i stanowi rewolucyjny akt „detronizacji” metafizyki, wpisujący Bruna w nowe konteksty historycznofilozoficzne i podnoszący jego rangę jako prekursora tych myślicieli, którzy przeciwstawiali metafizyce naukę jako wyższy szczebel umysłowego rozwoju ludzkości. Jeżeli wyniki tego rozdziału zostały uzyskane prawidłowo, to dostarczają one przesłanki do próby wyjaśnienia roli „boga” w filozofii Bruna oraz charakteru jego „panteizmu”. Jeżeli bowiem istotnie udało mu się zdemaskować metafizykę jako metaforę, a raczej jeżeli zdawał sobie sprawę z olbrzymiej doniosłości napisanego przez siebie równania: *metaphysicus seu metaphoricus*, to zdobywamy tym samym klucz do prawidłowej interpretacji drugiego równania, napisanego przez Bruna na osiemdziesiąt kilka lat przed Spinozą: *deus seu natura universalis*. Moglibyśmy wówczas bezapelacyjnie rozstrzygnąć, czy wyrażenie to jest autentycznie panteistyczną identyfikacją natury z bogiem uznawanym za byt rzeczywisty, czy też jest tylko przekładem „słowa” charakterystycznego dla języka metafizycznych metafor na język nauki, w którym dla słowa tego nie ma miejsca.

Przewodnią myślą trzeciego rozdziału jest odkrycie związku pomiędzy intronizacją fizyki przez Bruna a uderzeniem w Osjandra próbującego subiektywizować antygeocentryczną teorię Kopernika. Uderzając w Osjandra Bruno wypowiada twierdzenie, że Kopernik jest nie tylko „matematykiem”, ale również „fizykiem”. Z niezwyklej wagi i konsekwencji tego twierdzenia można sobie zdać sprawę dopiero wówczas, kiedy się wie, czym był dla Bruna „język fizyki”. I znów, jeżeli wyniki tego rozdziału zostały uzyskane w sposób prawidłowy, to będą mogły funkcjonować w charakterze przesłanki do rozważań na temat roli, jaką teoria Kopernika odgrywa w poglądach Bruna na wszechświat.

Tak się przedstawiają główne problemy trzech kolejnych rozdziałów, w których pragnę dać najogólniejszy zarys całokształtu rozważań Bruna o języku.

Rozdział pierwszy

KATEGORIA «SPOSOBU MÓWIENIA» (MODUS LOQUENDI)

*E così distinguere i linguaggi
come son distinti gli sentimenti.*

Bruno

Żeby zrozumieć treść filozofii Bruna, trzeba najpierw poznać jego język. Żeby poznać jego język, trzeba koniecznie zapoznać się z jego rozważaniami nad językiem. Ale żeby prawidłowo zrozumieć te rozważania, trzeba najpierw zapoznać się z językiem, w którym rozważania te zostały napisane. Żeby poznać ten język, trzeba dokonać przeglądu najważniejszych słów i wyrażeń, czyli językowych „narzędzi” Bruna. Żeby dokonać tego przeglądu, trzeba zastanowić się nad metodą prawidłowego uporządkowania tych „narzędzi”. Otóż wydaje się, że nie należy rozglądać się za jakąś ogólną metodą porządkowania słów i wyrażeń, ale za podstawę trzeba przyjąć konkretną sytuację i specyfikę badanego przez nas przedmiotu. Inaczej mówiąc: sposób uporządkowania słów i wyrażeń, używanych przez Bruna w jego rozważaniach o języku, nie może być oderwany od obiektywnego porządku, który tkwi w procesie myślenia Bruna o języku.

A zatem najpierw należy przedstawić — krótko i własnymi słowami — kolejne etapy rozumowania, stanowiącego pozycję wyjściową do wszelkich dalszych rozważań Bruna o języku, a następnie na tej podstawie opracować klasyfikację słów i wyrażeń oraz kolejność przedstawiania poszczególnych klas.

Centralnymi kategoriami pierwszego etapu rozważań Bruna są pojęcia „sposobu mówienia” i „sposobu rozumienia”. Najpierw więc należy odtworzyć proces myślenia prowadzący do utworzenia tych kategorii.

Z badanego materiału wynika, że przedmiotem rozważań Bruna o języku nie są same słowa, lecz stosunki między słowami a przedmiotami oraz stosunki zachodzące między ludźmi. A zatem rozważania Bruna nie mają charakteru oderwanej, idealistycznej spekulacji nad wyabsolutyzowanymi tworem umysłu, ale są mocno osadzone. Obiektywna rzeczywistość i życie społeczne to jest ten solidny, materialistyczny grunt, od którego Bruno nie odrywa rozważań o języku.

Słowa nie przesłaniają mu rzeczywistości, ale są rozpatrywane z punktu widzenia swego stosunku do rzeczywistości, a także z punktu widzenia stosunków pomiędzy ludźmi, którzy „mówią” i ludźmi, którzy ich „rozumieją” lub nie rozumieją. „Mówienie” polega na tym, że pewne dźwięki (znaki, napisy) dotyczą określonych elementów rzeczywistości i dzięki temu stają się „wypowiedziami posiadającymi znaczenie”, czyli „słowami”. „Rozumienie” polega — według Bruna — na tym, że usłyszane dźwięki lub postrzeżone napisy zostają

powiązane z określonymi elementami rzeczywistości. „Nie rozumiem“ wówczas, kiedy nie wiem, z jakimi elementami rzeczywistości należy powiązać usłyszane dźwięki i postrzeżone napisy; „źle rozumiem“, jeżeli wiąże je nie z tymi elementami rzeczywistości, z którymi wiązał je mówiący; prawidłowo „rozumiem“, jeżeli wiąże je właśnie z tymi elementami rzeczywistości, z którymi wiązała je osoba mówiąca.

Sprawę komplikuje fakt, że można „mówić wielorako“, a więc wypowiadać jedno i to samo słowo raz w taki „sposób“, że odnosi się ono do jakiejś jednej grupy przedmiotów (lub jakiegoś jednego elementu rzeczywistości), a drugi raz w taki „sposób“, że odnosi się ono do jakiejś drugiej grupy przedmiotów (lub jakiegoś innego elementu rzeczywistości). Słowa takie nazywamy słowami „wieloznacznymi“.

Fakt istnienia słów „wieloznacznych“ zwraca uwagę Bruna na istnienie w słowie dwóch stron: strony brzmieniowo-wyglądowej i znaczeniowej. Słowo rozpatrywane od strony brzmieniowo-wyglądowej jest dźwiękiem lub napisem; to samo słowo rozpatrywane od strony znaczeniowej jest ogniwnem, które łączy ten dźwięk lub napis z określoną grupą przedmiotów czy określonym elementem rzeczywistości. Z faktu wieloznaczności niektórych słów wynika, że obie strony są od siebie względnie niezależne, ponieważ jeden i ten sam dźwięk lub napis może mieć wiele znaczeń, a więc może być wiązany z wieloma różnymi grupami przedmiotów lub z różnymi elementami rzeczywistości.

Osoba używająca słów wieloznacznych może być rozumiana wielorako. Jedna grupa ludzi może wiązać usłyszane słowo z jakąś jedną grupą przedmiotów, a druga grupa ludzi — z zupełnie inną. Czasami osoba używająca słów wieloznacznych chce być rozumiana rozmaicie przez różne grupy ludzi.

Pomiędzy słowami a rzeczywistością mogą zachodzić następujące stosunki:

a) Mogą istnieć słowa, którym nic w obiektywnej rzeczywistości nie odpowiada;

b) Mogą istnieć przedmioty i elementy rzeczywistości nie posiadające nazw;

c) Mogą istnieć słowa „jednoznaczne“, związane z jakimś jednym przedmiotem albo jednorodną grupą przedmiotów, albo z jakimś jednym elementem rzeczywistości (czynnością, cechą, stosunkiem itd.);

d) Mogą istnieć słowa „wieloznaczne“, związane z różnymi grupami przedmiotów albo z różnymi elementami rzeczywistości;

e) Mogą istnieć słowa „równoznaczne“, z którymi mamy do czynienia wówczas, kiedy jeden i ten sam przedmiot nazywany jest różnymi słowami. (Warto przypomnieć, że Bruno pisał swoje dzieła w dwóch językach, po włosku i po łacinie, a więc z reguły nazywał jeden i ten sam przedmiot w dwóch grupach swoich dzieł dwoma różnymi słowami; co więcej, było to charakterystyczną cechą jego stylu nawet wówczas, kiedy pisał w jednym języku).

Rozważania nad słowami wieloznacznymi i równoznacznymi doprowadziły Bruna do odróżniania rozmaitych „sposobów mówienia“ i „sposobów rozumie-

nia". Odróżniał je przy tym dwojako: po pierwsze, „dzielił słowa na znaczenia” według rozmaitych grup oznaczanych nimi przedmiotów, po drugie, odróżniał rozmaite „sposoby oznaczania” przedmiotów według rozmaitych grup ludzkich odmiennie oznaczających te przedmioty.

Podział słów na znaczenia doprowadził go do przekonania, że słowa mają wielowarstwową strukturę znaczeniową, a w szczególności „powierzchnię” oraz znaczenie ukryte pod powierzchnią. Doprowadziło to dalej do podziału „sposobów rozumienia” na: niewłaściwe, pospolite, właściwe, właściwsze i najwłaściwsze.

Podział „sposobów mówienia” według rozmaitych grup ludzkich doprowadził Bruna do utworzenia filozoficznie doniosłej kategorii „języka fizyki”.

Rozważania te miały pewien wpływ na jego własną praktykę językową (będąc zresztą w znacznej mierze również uogólnianiem własnej praktyki). W szczególności rozważania o słowach wieloznacznych i równoznacznych prowadząc do przekonania o względnej niezależności pomiędzy brzmieniowo-wyglądową a znaczeniową stroną słów, a więc pomiędzy ich formą i treścią, utwierdzały go w przekonaniu o absolutnej niemal „plastyczności” języka i najrozmaitszych możliwościach przystosowania go do własnych celów, a to z kolei pobudzało do śmiałego eksperymentowania w dziedzinie tworzenia sobie swojego własnego „sposobu mówienia”.

To krótkie przedstawienie poglądów Bruna na język było konieczne do tego, żebyśmy się nie zagubili w dalszym ciągu rozdziału, kiedy będziemy przedstawiać te poglądy słowami samego Bruna. Zaczniemy zaś od przeglądu jego narzędzi językowych, zestawiając używane przez niego słowa i wyrażenia wówczas, kiedy pisze on:

- a) o słowach, nazwach, wyrażeniach, terminach,
- b) o rzeczywistości oznaczanej słowami,
- c) o brzmieniowo-wyglądowej i znaczeniowej stronie słów,
- d) o znaczeniach,
- e) o słowach jednoznacznych i wieloznacznych,
- f) o rozróżnianiu znaczeń,
- g) o mówieniu, nazywaniu, oznaczaniu,
- h) o sposobach mówienia,
- i) o sposobach rozumienia,
- j) o rodzajach sposobów mówienia,
- k) o plastyczności języka.

Pisząc o słowach, nazwach, wyrażeniach i terminach Bruno używał najczęściej następujących słów: *vox, voce, vocabulum, verbum, parola, nomen, nome, dictio, dizione, loquutio, terminus, denominatio, definitio*. O rozróżnianiu tych słów świadczyłyby takie wyrażenia, jak: *voces atque dictiones*, KLull, s. 630; *voci e parole*, KSpa, s. 553; a o używaniu ich *promiscue* takie wyrażenia (sugerujące identyfikację), jak:

	Skrót tytułu	Strona
<i>vox seu dictio</i>	<i>Lamp</i>	195
<i>verba seu voces</i>	<i>Isi</i>	105
<i>dictio seu nomen</i>	<i>Rhet</i>	142
<i>definitio seu nomen</i>	<i>Vinc</i>	699
<i>termini seu vocabula</i>	<i>Lull</i>	637

gdyby nie fakt, że zarówno słówka *atque* i *et*, jak *seu* (*sive*) pełnią w języku Bruna rozmaite funkcje (zarówno dysjunkcyjne, jak identyfikacyjne i jeszcze inne).

Pisząc o stosunku słów do oznaczonej nimi rzeczywistości Bruno używał m.in. następujących par słów i wyrażeń:

Nazwa	Desygnaty	Skrót tytułu	Strona
<i>nomina</i>	<i>res</i>	<i>Circ</i>	241
<i>dictio</i>	<i>res</i>	<i>Circ</i>	241
<i>terminus</i>	<i>res</i>	<i>Mem</i>	102
<i>dizioni e nomi</i>	<i>cose</i>	<i>Causa</i>	211
<i>nome</i>	<i>suggetto</i>	<i>Inf</i>	531
<i>significante</i>	<i>cosa significata</i>	<i>KHer</i>	941
<i>dictio seu nomen</i>	<i>res</i>	<i>Rhet</i>	142
<i>nomen significans</i>	<i>res significata</i>	<i>Phys</i>	344
<i>nomen</i>	<i>res nominata</i>	<i>Phys</i>	265
<i>voces</i>	<i>significata</i>	<i>Val</i>	3
<i>denominatio</i>	<i>res</i>	<i>Princ</i>	542
<i>verba seu voces</i>	<i>res</i>	<i>Isi</i>	105

Mając na myśli brzmieniową stronę słów, Bruno używa wyrażenia „dźwięki dosięgające ucha”: *soni attingentes aurem*, *Mag*, s. 466.

Mając na myśli wyglądowną stronę słów, pisze Bruno o pewnych „napisach(?) i znakach słów i pojęć”: *notae et signa quaedam rerum et notionum*, *Val*, s. 3.

Słowa „dosięgają władz duszy“ (*attingunt potentias animae*) dzięki związanej z dźwiękiem lub napisem „mocy znaczeniowej i reprezentatywnej“: *virtus significativa et repraesentativa*, *Mag*, s. 466.

Pisząc o znaczeniach słów, wyrażań, zdań itd., Bruno używał najczęściej słów: *significatio*, *sensus*, *sentimento*.

Pisząc natomiast o słowach wieloznacznych używał m.in. następujących słów i wyrażań:

<i>multipliciter dictum</i>	<i>Phys</i> <i>Ven</i>	277 734
<i>aequivoce dicitur</i>	<i>Lamp</i> <i>Phys</i> <i>Princ</i>	213, 237 392 324
<i>pluribus modis dicitur</i>	<i>Phys</i>	336
<i>multipliciter sumitur</i>	<i>Mag</i>	455, 462
<i>aequivoce sumitur</i>	<i>Term</i>	483
<i>nomen aequivocum</i>	<i>Phys</i> <i>Ven</i>	345 736
<i>multivocatio</i>	<i>Phys</i>	271
<i>aequivocatio</i>	<i>Phys</i> <i>Ven</i>	271 732, 733, 736
<i>aequivoca et diversivoca ratio</i>	<i>Term</i>	493

Badając słowo wieloznaczne należy, według Bruna, „podzielić je na znaczenia“, a podstawą „dystynkcji“ powinny być różnice pomiędzy grupami desygnatów:

<i>nomen in sua significata est dividendum</i>	<i>Mag</i>	397
<i>distinctio juxta significata</i>	<i>Mag</i>	458
<i>distinguendum est secundum significationem communem, propriam et propriissimam</i>	<i>Mag</i>	457

Wśród słów posiadających wiele znaczeń istnieją, według Bruna, takie, w których jedno ze znaczeń znajduje się niejako na powierzchni słowa, inne znaczenia natomiast tkwią niejako w głębi. Pisząc o „znaczeniu, które znajduje się na powierzchni słów“ lub o „powierzchni znaczenia“, Bruno używał następujących wyrażań:

<i>ratio quae est in superficie verborum</i>	<i>Mord</i>	11
<i>in cortice verborum sensus expliciti</i>	<i>Circ</i>	211
<i>superficies significationis</i>	<i>Lamp</i>	153

Zrośnięcie się jakiegoś brzmienia lub znaku z określonym, pospolitym, tradycyjnym, zwykłym znaczeniem (*significatio consueta*, *Mag*, s. 487), czyli z „powierzchnią znaczenia“, nazywa Bruno „mocą słowa“:

<i>vis vocabuli</i>	<i>Lamp</i>	215
<i>vis dictionis</i>	<i>Lamp</i>	215

Znaczenie tkwiące w głębi słowa nazywa Bruno „rdzeniem znaczenia“ albo „znaczeniem ukrytym“:

<i>la midolla del senso</i>	<i>KSpa</i>	553
<i>intentiones medullitus implicitas</i>	<i>Circ</i>	211
<i>latente ed occulto sentimento</i>	<i>KHer</i>	933

Wieloznaczne mogą być nie tylko słowa i wyrażenia, ale całe zdania i dłuższe teksty, a nawet dzieła. Dziełem najbardziej wieloznacznym, bo posiadającym „nieskończoną“ ilość znaczeń (*infinite significans*), jest *Pismo święte*. Spośród tych nieskończenie wielu znaczeń wylicza Bruno dziewięć, nie licząc znaczenia „dosłownego“ (*sensus, quem literalem scholastici appellant*). Otóż „pod powierzchnią znaczenia“ dosłownego kryje się dziewięć następujących sensów:

Po pierwsze, sens „historyczny, który Żydzi nazywają talmudycznym; ten sens ujawnia czyny Boga, bóstw i ludzi“;

Po drugie, sens „przyrodniczy (fizyczny), który wnika w naturę i porządek rzeczy ujmowany zmysłami“;

Po trzecie, sens „metafizyczny, który określa rzeczy boskie lub czegoś o nich dowodzi“;

Po czwarte, sens „etyczny, który nakazuje w dziedzinie obyczajów i przykłałów to, według czego powinniśmy zmieniać samych siebie i innych“;

Po piąte, sens „prawny, który ustanawia uczucia, uczynki, kult i obrzędy oraz nakazuje obdzielać i wynagradzać innych według zasług“;

Po szóste, sens „anagologiczny, który wyjaśnia, że rzeczy z jakiegoś jednego rozdziału czy części pisma oznaczają rzeczy z jakiegoś innego rozdziału; a także

z sensu rzeczy widzialnych wydobywa to, co należy postrzegać z porządku, związku, powiązania jakby łańcuchem i analogii między rzeczami³;

Po siódme, sens „proroczy, który przez to, co wiemy o przeszłych zdarzeniach, wyjaśnia stan rzeczy teraźniejszych albo go rozumie; albo który mówi o tym, co oddalone i przyszłe, lub sądzi o tym na podstawie tego, co jest blisko i współcześnie; lub bez żadnych środków pobudzany tylko przez słowo i pod dyktandem litery szaleje“;

Po ósme, sens „mistyczny, który pod zagadką i niegasnącym dyktandem wszystkich wyliczonych sensów zamyka to, co było objawione nielicznym, albo nawet w niczyjej obecności; Żydzi nazywają go sensem kabalistycznym“;

Po dziewiąte, sens „tropologiczny“⁴.

Wyliczywszy te dziewięć możliwych znaczeń pisze Bruno: „Nie tylko dziewięciu znaczeń powinienes się spodziewać w jakiegokolwiek boskiej wypowiedzi — a takimi są wypowiedzi Mojżesza, Hioba, Dawida, Salomona i podobnych im Hebrajczyków; Hezjoda, Orfeusza, Homera i Sybilli, rozplamienionych nagłym szaleem w taki sposób, że stawali się naczyniami wymownej boskości — lecz nawet dziewięciokrotnie większej liczby znaczeń, jako że te znaczenia nie tylko nie są podzielone według wyrażenia litery, czyli według sposobu gramatycznego, ale również, z pewnością, są one we wszystkich umieszczone, tkwiące tam *implicite*, związane, włączone. W taki bowiem sposób w jednym znaczeniu boskiego słowa są wszystkie znaczenia, jak jeden sens jest we wszystkich; chociaż gdzieindziej inny sens jest wykładany odpowiednio do naszej zdolności pojmowania; jako, że myśl tego, który mówi, jest wszystkim we wszystkim; albowiem boski sens w literze jest jak dusza w ciele ...“⁵.

Wypowiedź tę przytaczam w tym miejscu, żeby pokazać powiązania między rozważaniami nad językiem a innymi rozważaniami Bruna. Mamy tu charakterystyczne dla jego rozważań o religiach stawianie różnych religii na jednej płaszczyźnie i wymienianie jednym tchem Mojżesza, Hioba, Salomona z Hezjodem i Homerem. Warto zwrócić uwagę na wyrażenie *vasa divinitatis* powiązane z wątkiem włoskich dialogów *Cabala*, *Asino* i *De gl'heroici furori* oraz na zawarte w zdaniu wyjaśniającym *sensus propheticus* rozróżnienie „boskiego szaleństwa“ i racjonalnego przewidywania opartego na obserwacji zjawisk — powiązane z zawartym w *Sigillus sigillorum* i *Theses de magia* rozróżnieniem pomiędzy „magią boską“ i „magią naturalną“. Wreszcie zwracam uwagę na

³ *Anagogicus, qui res unius scripturae vel partis vel voluminis significantes res alterius scripturae partis atque voluminis complectitur: a sensu item rerum visibilium extollit percipiendum ex ordine, communione, concatenatione, et analogia rerum ad res et a rebus.* Bruno, *Mon*, s. 456.

Zdanie to zawiera doniosłą wskazówkę dla badaczy filozofii Bruna: sens ciemnych fragmentów jakiegś jednej jego pracy może zostać rozjaśniony fragmentem innej pracy.

⁴ Tego sensu Bruno nie wyjaśnia.

⁵ Bruno, *Mon*, s. 457.

persewerujące w tekście Bruna wyrażenie *omnia in omnibus* powiązane z rozwinięciem „anaksagorejskiej” dialektyki.

To ostatnie wyrażenie wiąże się z radykalnym uogólnieniem rozważań Bruna o wieloznaczności słów. W gruncie rzeczy wszystkie słowa są nieskończenie wieloznaczne, ponieważ potencjalnie wszystkie znaczenia tkwią w każdym poszczególnym słowie: *omnia in omnibus*! Słowa bowiem istnieją *ad significandum*, a więc po to, aby oznaczały to, co im się każe oznaczać. Toteż użycie jakiegoś słowa w „nowym” i „niezwykłym” znaczeniu jest zawsze wydobyciem z jego wnętrza jednego z nieskończenie wielu możliwych znaczeń.

Zajmijmy się teraz konstrukcją wyrażenia „sposób mówienia”. Składa się ono z dwóch członów pojawiających się niezmiennie często w tekście Bruna. Pisząc o mówieniu i nazywaniu używa Bruno przeważnie następujących słów: *loquor, dico, parlo, voco, chiamo, appello, nomino, aio, inquam*. Słów tych używa Bruno *promiscue*, a więc np. *dico* znaczy u niego nie tylko „mówię”, ale również „nazywam” (np. w zdaniu *nos astra dicimus animalia, coelum vero, si universum est aer, animam dicimus insitam et comprehendentem*)⁶.

Kategoria „sposobu” jest jedną z najbardziej ogólnych i szczególnie często używanych przez Bruna; zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że jest ona charakterystyczna dla stylu myślenia Bruna (tak, jak dla innego myśliciela może być charakterystyczny prymat kategorii przyczyny, stosunku, cechy, czynności albo celu; sygnalizuję tu problem wart przebadania: czy pomiędzy wielkimi myślicielami istnieją indywidualne różnice w „sposobach myślenia”).

Pisząc o „sposobach” mówienia, używania słów, nazywania przedmiotów, Bruno używa najczęściej następujących słów: *modus, modo, mos, forma, consuetudo, consuetudine, usus*.

Przystępujemy teraz do najważniejszego zestawienia.

Pisząc o różnych „sposobach mówienia”, Bruno używa następujących wyrażań:

a) w pismach łacińskich pierwszego okresu (1582):

<i>usus loquentium</i>	<i>Umb</i>	49
------------------------	------------	----

b) w pismach włoskich okresu angielskiego (1584—1585):

<i>modo di parlare</i>	<i>Cena</i>	121
<i>modo di parlar</i>	<i>Cena</i>	160
<i>modo di parlare</i>	<i>Causa</i>	324

⁶ Bruno, *Imm*, Lat I-2, s. 8.

<i>modo di parlare</i>	<i>Inf</i>	481
<i>modo di parlare</i>	<i>Cab</i>	863
<i>modo di parlare</i>	<i>KHer</i>	933
<i>modo di dire</i>	<i>Causa</i>	311
<i>modo di dire</i>	<i>Inf</i>	389
<i>modo di dire</i>	<i>Inf</i>	416
<i>modo di dire</i>	<i>Spa</i>	799
<i>modo de dire</i>	<i>Cab</i>	864
<i>modo de dir</i>	<i>Her</i>	998
<i>consuetudine del dire</i>	<i>Causa</i>	310
<i>consuetudine del dire</i>	<i>Inf</i>	454
<i>consuetudine del dire</i>	<i>Cab</i>	864
<i>secondo il dir</i>	<i>Inf</i>	411
<i>consuetudine di chiamar</i>	<i>Inf</i>	506

c) w pismach łacińskich drugiego okresu (1586–1591):

<i>modus loquendi</i>	<i>Phys</i>	292
<i>modus loquendi</i>	<i>Mag</i>	479
<i>modus loquendi</i>	<i>Princ</i>	510
<i>modus loquendi</i>	<i>Princ</i>	512
<i>consuetudo dicendi</i>	<i>Acr</i>	84
<i>forma loquendi</i>	<i>Acr</i>	85
<i>modus dicendi</i>	<i>Rhet</i>	137
<i>modus dicendi</i>	<i>Rhet</i>	142
<i>modus dicendi</i>	<i>Term</i>	487
<i>formula loquendi</i>	<i>Lull</i>	635
<i>figura locutionis</i>	<i>Lamp</i>	231
<i>figura sermonis</i>	<i>Imm</i>	306

W ośmiu z wymienionych wyżej przypadków wyrażenie odnosi się do specyficznego „sposobu mówienia” filozofów (w tym 2 razy do Demokryta, raz do paltoników i 3 razy do bliżej nieokreślonych filozofów starożytnych).

Wykaz ten można by poszerzyć o takie zwroty, w których wyrażenia *mos loquendi*, *consuetudo dicendi*, *modus loquendi* i *modo di dire* są zastąpione wyrażeniami równoznacznymi np.:

<i>more vulgi loquor</i>	<i>Imm</i>	40
<i>ut cum vulgo loquar</i>	<i>Term</i>	452
<i>ut quorundam more loquar</i>	<i>Lull</i>	669
<i>loquendo more Pythagoricorum</i>	<i>Phys</i>	285
<i>ut Pythagoreorum more loquar</i>	<i>Umb</i>	23
<i>non loquor de materia more Peripateticorum ... sed more magis naturaliter loquentium</i>	<i>Phys</i>	350
<i>iuxta consuetudinem dicere</i>	<i>Acr</i>	86
<i>dicere consuevimus</i>	<i>Term</i>	493
<i>parlo secondo la consuetudine</i>	<i>Spa</i>	779
<i>suemus dicere</i>	<i>Imm</i>	306
<i>consuevimus appellare</i>	<i>Isi</i>	94
<i>vi serviate del nome secondo il vostro modo</i>	<i>Causa</i>	263
<i>mathematice loquendo</i>	<i>Math</i>	25
<i>physice loquendo</i>	<i>Math</i>	25
<i>come dicono gli fisici</i>	<i>Her</i>	978
<i>ut aiunt Platonici</i>	<i>Lamp</i>	51, 127
<i>ut aiunt scholastici</i>	<i>Lamp</i>	144

Wyrażenia tego typu spotykamy kilkakrotnie w dziele *Summa terminorum metaphysicorum* przy wyliczaniu różnych znaczeń słów wieloznacznych, na przykład:

<i>Veritas ... dicitur tripliciter</i>	<i>Term</i>	424
<i>Habere dicitur dupliciter, uno modo per modum absoluti, alio modo per modum respectivi</i>	<i>Term</i>	446
<i>Medium dicitur multipliciter. Primo enim significat ...</i>	<i>Term</i>	446
<i>Per se dicitur quatuor modis</i>	<i>Term</i>	464
<i>Secundum quod ipsum est species ejus, quod est in primo modo dicendi per se</i>	<i>Term</i>	464

Jak widać z tego zestawienia termin *modus dicendi* wyrasta w naturalny sposób z praktyki rozkładania tego, co jest *multipliciter dictum* („wielorako wypowiedziane“, czyli „wieloznaczne“), na poszczególne *modi* (czyli „sposoby“ wiązania wypowiedzi z określonym elementem rzeczywistości).

Rozpatrując problematykę języka w kategoriach stosunków pomiędzy ludźmi — w szczególności zaś pomiędzy ludźmi „mówiącymi“ i ludźmi, którzy ich „rozumieją“ lub „nie rozumieją“ — Bruno często zestawia ze sobą „mówienie“ i „rozumienie“, używając m.in. następujących słów:

<i>vogliam intender questo quando dicono</i>	<i>Her</i>	998
<i>bene dixerunt, licet non bene omnes intelligant</i>	<i>Sig</i>	585
<i>dictum fuit et intellectum ab antiquis</i>	<i>Princ</i>	544

Rozważania nad możliwymi stosunkami zachodzącymi pomiędzy „mówieniem“ a „rozumieniem“ doprowadziły Bruna do rewelacyjnego odkrycia. Doszedł bowiem do przekonania, że swoim „sposobem mówienia“ człowiek może „włączać się“ w bardzo szeroką grupę społeczną, natomiast swoim „sposobem rozumienia“ (*modus intelligendi*) używanych przez siebie słów może się z tej grupy „wyłączać“, pogłębiając za to „łączność“ z małą grupą osób rozumiejących te słowa tak samo jak on. Myśl tę „wczytał”⁷ Bruno w tekst Arystotelesa, który — jego zdaniem — w *Topice docuerat loquendum et nominandum ut plures, sentiendo cum paucioribus, iisque sapientibus*⁸.

Zdanie to — jeżeli przypisać mu sens anagogeniczny, czyli naprowadzający na właściwy sposób rozumienia innych tekstów Bruna — rzuca interesujące światło zwłaszcza na zdania, w których Bruno posługiwał się słowem *deus*. Używając tego słowa postępował zgodnie z zasadą *loquendum ut plures*.

Możliwa jest jeszcze trzecia sytuacja. To znaczy z pierwszą sytuacją mamy do czynienia wówczas, kiedy stwierdzając, że myśliciel „mówi“ *ut plures*, sądzimy, że również „rozumie“ to *ut plures*. Z drugą sytuacją mamy do czynienia wówczas, kiedy owo „mówienie“ *ut plures* rozpoznajemy jako konwencjonalny

⁷ Słowa „wczytać“ używam w takim znaczeniu, w jakim niemieccy historycy filozofii używają słów *hineindeuten* (Überweg, tom I, s. 7) i *hineinlesen* (Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, wyd. cyt., s. 101, J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, Freiburg 1957, tom I, s. 2). Por. wyrażenie angielskie *to read into him* (A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, wyd. cyt., s. 19).

⁸ Bruno, *Imm*, Lat I—2, s. 8. Tylko pierwsza część tego zdania znajduje się w tekście *Topiki*: δεῖ καλεῖν ὡς οἱ πολλοὶ (ks. II, rozdz. 2, s. 110 a), druga część stanowi interpretację arystotelesowskiego wyrażenia ἐνία δ' οὐ λεκτέον ὁμοίως τοῖς πολλοῖς (tamże, ks. VI, rozdz. 10, s. 148 a). (Niemieccy wydawcy *Topiki* (Leipzig 1948) podają, że komentator *Topiki*, jezuita Silvester Maurus (1619—1687) (wydanie rzymskie z 1668 roku) zaopatrzył ten fragment uwagą: *loquendum cum multis, sentiendum cum paucis*. Tomasz z Akwinu cytuje tylko pierwszą część: *Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet* (początek *Summy filozoficznej*).

(a często „ochronny”) „sposób mówienia” i domyślamy się, że ów tekst należy rozumieć inaczej. Trzecia sytuacja polega na tym, że ktoś może wypowiedzieć myśl bardzo głęboką i słuszną, a jednocześnie nie „rozumieć” jej w sposób tak głęboki, jak my.

W tej trzeciej sytuacji znajdują się, według Bruna, ci, którzy mówią *come santo profeta, come astratto divino, come assumpto apocaliptico, albo quale angelicata asina di Balaamo, come ispirato da Bacco, gonfiato di vento da le puttane muse di Parnaso, come una Sibilla impregnata da Febo, come una fatidica Cassandra, qual ingombrato ... de l'entusiasmo apollinesco, qual vate, come Edipo, come un Salomone, qual Calcante, interprete dell'olimpico senato, come un ispirato Merlino, come uscito dall'antro di Trofonio*⁹, a więc ci, których określał raz mianem *vasa divinitatis*¹⁰, a drugi raz mianem *asini*¹¹. Ludzie ci *dicono ed operano cose mirabile senza che di quelle essi ... intendano la raggione*¹². Do ludzi tych należeli według Bruna: Mojżesz, Hiob, Dawid, Salomon, Hezjod, Orfeusz, Homer i Sybilla¹³, Fabrizio Mordente¹⁴, a niekiedy włączał się do tej grupy nawet sam Arystoteles, o którym Bruno powiada, że czasem *ha parlato come un che profetiza e divina. Ché, benché lui medesimo tal volta non s'intenda, pure in certo modo zoppigando e meschiando sempre qualche cosa del proprio errore al divino furore, dice per il più e per il principale il vero*¹⁵.

Przykładem może być twierdzenie Arystotelesa o przyczynach zmian w klimacie Europy:

*Risponde: dal sole e dal moto circolare. Non tanto confusa- ed oscuramente, quanto ancora da lui divina- ed alta- e verissimamente detto. Ma come? forse come da un filosofo? Non: ma più presto come da un divinatoro, o pur da uno che intendeva e non ardiva de dire, forse come colui che vede e non crede a quel che vede, e se pur il crede, dubita d'affirmarlo, temendo che alcuno non venghi a constringerlo di apportar quella raggione, la qual non ha ... Perchè dunque lo disse? Forzato da la verità, la quale per gli effetti naturali si fa udire*¹⁶.

W przytoczonych fragmentach pojawiają się charakterystyczne dla Bruna wyrażenia *non s'intendere* (nie rozumieć siebie samego) i *non aver la raggione* (nie posiadać uzasadnień dla wypowiedzianych przez siebie twierdzeń), charakteryzujące „sposób mówienia” wieszczków przeciwstawiony przez Bruna „sposobowi mówienia” filozofów. Najbardziej interesujące jest ostatnie zdanie przy-

⁹ Bruno, *Causa*, s. 194—195.

¹⁰ Bruno, *Mon*, s. 457; *stanza de dei o spiriti divini, vasi ed instrumenti*, Bruno, *Her*, s. 986—987.

¹¹ Bruno, *Cab*, s. 874—875, 879.

¹² Bruno, *Her*, s. 986.

¹³ Bruno, *Mon*, s. 457.

¹⁴ Bruno: *Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus*, *Aqm*, s. 5—17 (*propè divinum naturae operantis instrumentum*, s. 5, *qui aguntur magis quam agent*, s. 6). *Por. Sig*, s. 579—580.

¹⁵ Bruno, *Cena*, s. 156.

¹⁶ Tamże, s. 160—161.

toczonego fragmentu, w którym zawarta jest racjonalistyczna interpretacja „nawiedzenia” człowieka przez „boskość”. Arystoteles nie był nawiedzony przez „boga”, ale poprzez jego słowa przemówiła sama „prawda” wołająca głośno „naturalnymi zjawiskami”.

Myśl tę uważam za doniosłe odkrycie i załączek niewątpliwie słusznego twierdzenia, które w postaci rozwiniętej znajdujemy w marksistowsko-leninowskiej teorii odbicia. Najwięksi realiści spośród pisarzy (Engels operował przykładem Balzaca¹⁷, Lenin — przykładem Tolstoja¹⁸) dają niekiedy prawdziwy obraz rzeczywistości społecznej wbrew własnym sympatiom i przesadom, nie zdając sobie przy tym sprawy z tego, jak bardzo ich dzieło jest prawdziwe i nie umiając przeważnie prawidłowo zinterpretować własnego dzieła. Dzieła takie tworzone są „półświadomie” pod naporem obiektywnej rzeczywistości, którą czasem można wiernie „odbić” nawet nie rozumiejąc jej. Warto przy tej okazji przypomnieć, że również Antoni Bolesław Dobrowolski uważa naukę w znacznej mierze za „twór bezwiedny, niezamierzony” i w swej istocie „nieuświadomiony... nawet przez swych twórców-badaczy”¹⁹, „nie wiedzących, co czynią”²⁰.

Wpisanie Bruno w taki kontekst wydobywa głęboki sens z jego rozważań o języku. Nie będzie więc dla nas wcale paradoksem jego zdanie o Arystotelesie, że: *quamvis bene dixerit, non tamen tam bene intellexit*²¹.

Pisząc o „sposobach rozumienia” Bruno używa następujących wyrażen:

a) w pismach łacińskich pierwszego okresu (1582):

<i>modus concipiendi</i>	<i>Arch</i>	276
--------------------------	-------------	-----

b) w pismach włoskich okresu angielskiego (1584—1585):

<i>modo de intendere</i>	<i>Cena</i>	121
<i>modo d'intendere</i>	<i>Causa</i>	324
<i>modo de intendere</i>	<i>Inf</i>	380
<i>modo d'intendere</i>	<i>Inf</i>	389
<i>modo d'intendere</i>	<i>Inf</i>	440
<i>modo di comprendere</i>	<i>Her</i>	1007

¹⁷ Por. K. Marks i F. Engels: *O literaturze i sztuce*, Warszawa 1958, s. 94—95, 171, 232.

¹⁸ Lenin: *O literaturze*, Warszawa 1947.

¹⁹ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 278—279. Na tej samej stronie mowa o „płodności metodycznego założenia Marksa”.

²⁰ A. B. Dobrowolski: *Pisma pedagogiczne*, tom I, Warszawa 1958, s. 62.

²¹ Bruno, *Princ*, s. 533.

c) w pismach łacińskich drugiego okresu (1586—1591):

<i>modus intelligendi</i>	<i>Lamp</i>	21
<i>modus intelligendi</i>	<i>Term</i>	508
<i>modus concipiendi</i>	<i>Lamp</i>	236
<i>modus concipiendi</i>	<i>Phys</i>	270

Kategoria „sposobu rozumienia” jest szczególnie potrzebna historykom filozofii. Rozumowanie Bruna w tym zakresie jest następujące: Każdemu słowu mogą nadać ludzie taki sens, jaki chcą, bo podstawową właściwością każdego słowa jest to, że może ono oznaczać wszystko. Toteż, według Bruna, „należy się wystrzegać tego, żeby wyciągać wnioski — w przekonaniu, że są oparte na [rzetelnych] dowodach — co do [poglądów] filozofów i teologów kontemplatywnych w oparciu o siłę samego słowa lub jego etymologię, bo najczęściej słowa oznaczają [coś] nie z pierwszej impozycji, ale — pod wpływem konieczności wynikającej z samej rzeczywistości — przeznaczone są do tego, aby oznaczały co innego”²². W szczególności właśnie przez filozofów „słowa brane są nie tak jak znaczą, ale jak są [przeznaczone do tego], aby oznaczały”²³ to właśnie, co filozof pragnie przy ich pomocy wyrazić, a więc „istotę” rzeczy, a nie poszczególne przedmioty. Bo „choć — według samej powierzchni znaczenia — niektóre terminy są przystosowane do oznaczania pewnych ściśle określonych rzeczy, to przecież jednak powinny być tak rozumiane, aby zgodnie z ich własną naturą były stosowane do wszystkich innych rzeczy, jako że mogą być do wszystkich stosowane”²⁴.

W przytoczonych fragmentach pragnę zwrócić uwagę na wyrażenie *demonstrative concludere*, które przekładam na „wyciągać wnioski w przekonaniu, że są oparte na rzetelnych dowodach”. Pojęcie to, które — jak zobaczymy w trzecim rozdziale — pełni doniosłą funkcję w pojmowaniu nauki przez Bruna, zostało zaczerpnięte z dzieł Arystotelesa, gdzie znajduje się przeciwstawienie filozofii i mitologii. Filozofia, zdaniem Arystotelesa, różni się od mitologii

²² *Itaque apud philosophos et theologos contemplativos cavendum, ne ex vi vocabuli vel etymologiae quispiam putet se aliquid posse demonstrative concludere, quia ut plurimum nomina notant non ex prima impositione, sed pro rei necessitate destinantur ad significandum aliter.* Bruno, *Lamp*, s. 215. Nowym przekładem poprawiam swój dawny przekład (w artykule: *Renesans a mitologia*, „Euhemer”, 1960, nr 1 (14), s. 20), w którym nie oddałem odcieni znaczeniowych słów *demonstrative* i *impositio*.

²³ *Nomina enim non ut significant feruntur, sed ut sunt ad significanda seu adsignificant.* Bruno, *Lamp*, s. 215. O słowie *adsignificare* będzie za chwilę mowa.

²⁴ *Licet autem in superficie significationis quidem termini certis significandarum specierum significationibus sint accomodati, ita tamen in hac capiuntur, ut iuxta rationem propriam omnibus accomodentur, utpote omnibus accomodabiles.* Tamże, s. 153.

przede wszystkim metodą, a więc rzetelnym dowodzeniem i uzasadnianiem swoich twierdzeń. Za autentycznych filozofów Arystoteles uważa tylko tych, którzy to, co twierdzą, opierają na rzetelnych dowodach δι' ἀποδείξεως λέγοντες²⁵. To arystotelesowskie słowo ἀπόδειξις pojawia się w tekście Bruna w zlatynizowanej postaci jako *apodixia*, którą Bruno określa w następujący sposób: „*Apodixia*, z którą w niezgodzie są nawyki sofistyczne; otóż podobnie jak te budują jak gdyby dom o pysznej zewnętrznej fasadzie niby kamiennej, a pod tą wymalowaną fasadą kryje się glina (jako że nawykowi sofistycznemu wystarcza pozór), tak nawyk apodeiktyczny rwie się ze wszystkich sił ku temu, żeby odkryć prawdę”²⁶. Z kontekstu wynika jasno, że najlepszym polskim odpowiednikiem słowa w taki sposób określonego jest „rzetelność” (a odpowiednio „nawyk apodeiktyczny” należałoby przełożyć jako „nawyk rzetelności”). Cytowany fragment wiąże się oczywiście z przytaczanymi wyżej wypowiedziami Bruna o prorokach, którzy nie potrafią podać „uzasadnienia” (*raggione*) dla wygłaszanych przez siebie twierdzeń. Otóż sędzę, że wyrażenie *demonstrative* u Bruna odpowiada jego rozumieniu arystotelesowskiego δι' ἀποδείξεως.

Po drugie pragnę zwrócić uwagę na wyrażenie *ex prima impositione*.

Z terminami *prima impositio* i *secunda impositio* spotykamy się, według Prantla, już u Lullusa, u którego „pierwszej intencji” odpowiada „pierwsza impozycja”, a więc powiązanie słowa z określonymi przedmiotami jednostkowymi, a „drugiej intencji” odpowiada „druga impozycja”, czyli powiązanie tego samego słowa z rodzajami i gatunkami²⁷. Pojęciowe rozróżnienie pierwszej i drugiej „intencji” znajduje się już u Awicenny i Alberta Wielkiego (i prawdopodobnie u samego Arystotelesa, chociaż sam termin *intentio* jest wytworem scholastyki). Termin *impositio* występuje już u Rogera Baccnā, a być może i wcześniej. Walter Burleigh uważał nazwy przedmiotów jednostkowych za nazwy pierwszej impozycji, z tym, że dzielił je na nazwy pierwszej intencji — ujmujące to, co jest wspólne rzeczom, i nazwy drugiej intencji — ujmujące to, co jest wspólne pojęciom, natomiast za nazwy drugiej impozycji uważał gramatyczne określenia słów, czyli nazwy nazw²⁸. Armand de Beauvoir uważał,

²⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, księga III, rozdz. 4, s. 1000 a 18. Por. interpretację Hirschbergera: *diese archaischen «Theologen» nur das traditionelle Lehrgut weitergaben, aber keine Beweise lieferten. Er stellt ihnen jene gegenüber, «die auf Grund von Beweisen reden» ... Damit sind die Philosophen gemeint.* J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, 3 wyd. Freiburg 1957, tom I, s. 12 i moja pracę: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, s. 37—38. Odpowiednikiem greckiego δι' ἀποδείξεως λέγοντες jest u Bruna wyrażenie *per demonstrationem concludere*, użyte w związku z fragmentem *Drugich analityk, Phys*, s. 264. Przeciwwstawienie *fede* i *demonstrazione* znajdujemy u Bruna w *Inf*, s. 387.

²⁶ Bruno, *Lamp*, s. 148.

²⁷ Prantl, tom III, s. 151.

²⁸ Tamże, s. 299 (*Nomina rerum sunt nomina primae impositionis et nomina vocum sunt nomina secundae impositionis. Nomen primae impositionis dividitur in nomen primae intentionis et nomen secundae intentionis; nomen primae intentionis est commune rebus, nomen secundae intentionis est commune conceptibus*).

że „impozycje” gramatyków odpowiadają „intencjom” logików²⁹. Ockham — podobnie jak Burleigh — uważał, że są trzy rodzaje nazw: nazwy przedmiotów zewnętrznych, czyli „prawdziwe rzeczy” (tzn. pierwsza impozycja, pierwsza intencja), nazwy pojęć, czyli rodzaj, gatunek itd. (tzn. pierwsza impozycja, druga intencja), nazwy słów, na przykład rzeczownik, czasownik, tryb, przypadek, czas (tzn. druga impozycja)³⁰. Albert Saksończyk identyfikował „intencję” i „impozycję” przy pomocy identyfikatora *vel*³¹, Piotr z Ailly — przy pomocy identyfikatora *sive*³².

W jakim znaczeniu używał tego wyrażenia Bruno? Według mojej propozycji interpretacyjnej termin *impositio* należy do klasy terminów „przetreszczonych” przez Bruna³³. Wprowadzie przez „pierwszą impozycję” rozumie z pewnością — jak wszyscy poprzednicy — powiązanie słowa z realnymi przedmiotami jednostkowymi, ale za to przez słowa brane „w drugiej impozycji” rozumie, jak sądzę, nie terminy gramatyczne i nie „pojęcia”, ale naturę, czyli istotę samych rzeczy. Pojęciem natury, czyli istoty rzeczy jako właściwego, według Bruna, przedmiotu badania naukowego³⁴, zajmiemy się w trzeciej części pracy, tu natomiast chciałbym to jego rozumienie terminu *impositio* powiązać z jego rozumieniem „głębokości” i „przenikliwości”.

W *Lampie trzydziestu posągów* Bruno daje własne określenie „przenikliwego umysłu” (*acutum ingenium*):

„Co to jest ostrze? — Odpowiadam: Ostrze to najcieńsza część narzędzia zdadnego i przystosowanego do rozcinania lub przenikania. — W podobny sposób określisz ostry (przenikliwy) umysł jako taki, który tak przenika w głąb tego, co trudne, jak stal najlepszego miecza w głąb tego, co twarde”³⁵.

Otóż „znaczeniowa powierzchnia” słów (*superficies significativis*) odpowiada, jak sądzę, powierzchni zjawisk. W języku potocznym zostają utrwalone „z pierwszej impozycji” powierzchowne aspekty rzeczywistości. Przenikliwy umysł filozofa powinien sięgać w głąb i spod powierzchni zjawisk wydobywać ukrytą wewnątrz istotę rzeczy. Następuje wówczas „druga impozycja”, w wyniku której słowa języka potocznego otrzymują nowe znaczenie, ponieważ zostają powiązane z istotą rzeczy.

Wynika z tego, że dla filozofa słowa są czymś innym, niż dla gramatyka. Gramatyk bada, co słowa „oznaczają” (*significant*), natomiast filozof wie, że słowa są „przeznaczone do oznaczania” (*sunt significanda*). Czasownik *adsignificare* określa więc zapewne tę właśnie ich właściwość.

²⁹ Tamże, s. 307.

³⁰ Tamże, s. 341.

³¹ Tamże, tom IV, s. 63.

³² Tamże, s. 110.

³³ Sens tego słowa (odpowiednika niemieckiego *umgedeutet*) wyjaśniam w artykule *Renesans a mitologia*, „Euhemer”, 1960, nr 1 (14), s. 22.

³⁴ Por. Bruno, *Acr*, s. 83—87 (*De subjecto scientiae naturalis*).

³⁵ Bruno, *Lamp*, s. 232.

Za taką interpretacją terminu *adsignificare* przemawia podany przez Bruna przykład. Słowo *rationale* ma, według niego, inny sens w mowie potocznej, a inny „u filozofów”. W mowie potocznej, według „powierzchni znaczenia” (*ex vi dictionis*) oznacza ono tylko „jakiś akcydens”, natomiast u filozofów oznacza ono „istotną” cechę człowieka, różniącą gatunek ludzki od innych gatunków (*differentiam hominis essentialem*), a w związku z tym jest „używane do oznaczania” (*adsignificat*) myślącego podmiotu (*subiectum rationis*)³⁶.

Istnieje też chyba więc pomiędzy terminem *adsignificare* a terminem *accomodabile*. Bruno powiada, że słowa są *omnibus (significationibus) accomodabiles*³⁷. To znaczy, że każdemu słowu można nadać dowolne znaczenie, ponieważ to jest właśnie naturą słów, iż są nieskończenie plastyczne, czyli dające się przystosować do oznaczania wszystkiego.

Rozważania Bruna o plastyczności języka związane są nierozzerwalnie z jego praktyką językową, która jest próbą wywikłania się z zastanej sytuacji terminologicznej. Sytuację tę scharakteryzował kilka lat temu w niezmiernie interesującej pracy o renesansowej magii Daniel Pickering Walker, wskazując na trudności, z którymi borykał się Bernardino Telesio: „Telesio stanął w obliczu trudności terminologicznych niemal nie do przewyciężenia, ponieważ większość tradycyjnych terminów filozoficznych implikowała dualizm, którego Telesio starał się uniknąć”³⁸. Otóż zupełnie w takiej samej sytuacji znajdował się czołowy przedstawiciel monistycznej tendencji³⁹ w filozofii renesansowej — Giordano Bruno.

Zastana terminologia arystotelesowska, platońska, scholastyczna stała w jaskrawej sprzeczności z jego nową wizją świata. Skądkolwiek brał Bruno terminy filozoficzne, użyte przez niego słowa upodabniały go do innych filozofów i — jeśli by je rozumieć w ich starych znaczeniach — nakazywałyby interpretować jego filozofię jako dualizm. Stąd konieczność gigantycznej wprost pracy nad językiem, ugniatać go, wyginania i rozciągania, żeby zmusić słowa do posłusznego wyrażania nowych myśli. Stąd i wielokrotnie powtarzana

³⁶ Bruno, *Lamp*, s. 215. Por. także wyrażenia *nomina significativa* i *nomina adsignificativa*. Bruno, *Term*, s. 454.

³⁷ Bruno, *Lamp*, s. 153.

³⁸ Telesio was inevitably faced with almost insuperable difficulties of terminology; since most traditional terms implied the dualism he was trying to avoid. D. P. Walker; *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*. „Studies of the Warburg Institute”, vol. 22, London 1958, s. 189.

³⁹ W tendencji monistycznej dostrzega istotę filozofii Bruna Giambattista Grassi Bertazzi, poświęcając ponad 500 stron walce Bruna z „dualistami” polegającej na przewyciężaniu „antytez” pomiędzy formą i materią, bogiem i przyrodą, niebem i ziemią, przyrodą organiczną i nieorganiczną, duchem i materią, duszą i ciałem, zmysłami i umysłem, koniecznością i wolnością itd. Filozofię Bruna określa autor mianem *la dottrina del monismo cosmico*. G. Grassi Bertazzi: *Giordano Bruno, il suo spirito e i suoi tempi*, Milano 1910, w szczególności strony s. 228—791.

myśl Bruna, że filozofowie — w przeciwieństwie do gramatyków — powinni być panami słów:

*Grammatici verbis, at nobis verba ministrent,
Et observent usum, quem nos indicimus ollis*⁴⁰.

Słowa powinny nam służyć; my określamy, w jaki sposób należy się słowami posługiwać: *indicimus usum*. Nie oznacza to jednak całkowitej dowolności i arbitralności w tych sprawach. Jeżeli filozof używa starego słowa w nowym znaczeniu, to — według filozofii Bruna — znaczenie to nie jest dodane z zewnątrz, ale wydobyte z wnętrza samego słowa.

W kilku pięknych i głęboko odkrywczych szkicach o języku Bruna, młody krytyk literacki Giorgio Bárberi Squarotti opisuje — od strony filologicznej — rewolucyjne eksperymenty Bruna nad słownictwem i składnią w nawiązaniu do podobnych i torujących mu drogę eksperymentów takich pisarzy, jak Aretino, Franco, Folengo, Doni i Berni⁴¹. Pomijam w tej chwili to, w czym z Bárberim Squarottim nie można się zgodzić, to znaczy jego pogląd, że zarówno rewolucja w dziedzinie języka, jak rewolucja w dziedzinie filozofii jest u Bruna skierowana przeciwko humanistycznym strukturom renesansowym (bo „humanistami renesansowymi” są rzekomo owi pedanci: Manfurio, Prudenzio, Polihimnio, domagający się bezwzględnego respektowania poprawności starożytnej martwej łaciny), a więc jest przejawem antyrenesansowej barokowości Bruna⁴²; chciałbym natomiast jak najmocniej podkreślić olbrzymią zasługę tego autora w podjęciu nowej, doniosłej problematyki i w odkryciu, że praktyczna, twórcza praca Bruna nad językiem wiąże się z jego przekonaniem o „wybitnej plastyczności języka”⁴³.

Ta „koncepcja języka” została wydedukowana z praktyki Bruna, a nie z jego wypowiedzi o języku, ponieważ również Bárberi Squarotti — jak wszyscy inni autorzy dotychczasowych prac o Brunie — przeoczył te wypowiedzi nie zauważając ich w tekście Bruna.

W mowie potocznej „plastyczność języka” oznacza rzecz banalną: po prostu i jedynie to, że ktoś potrafi coś tak opisać, że niemal to widzimy. Bruno potrafił

⁴⁰ „Niech gramatycy słowom, a słowa nam służą. Oni niech przestrzegają praw posługiwania się słowami, my — ustanawiamy te prawa”. Bruno, *Tripl*, s. 135.

⁴¹ G. Bárberi Squarotti: *L'esperienza stilistica del Bruno fra Rinascimento e Barocco. La critica stilistica e Barocco letterario*, Firenze 1958, s. 154—169; Bruno e Folengo, „Giornale storico della letteratura italiana”, fasc. 409, r. 1958, s. 51—60; *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, „Il Verri”, II—2, 1958, s. 76—100.

⁴² Krytyką tego poglądu zajmuję się w innym miejscu. Tu wystarczy tylko zwrócić uwagę na to, że ustawianie Bruna na pozycjach antyrenesansowych zamazuje główną linię podziału i fakt, że w osobie palonego na stosie Bruna kontrreformacja starała się właśnie zniszczyć autentycznie renesansową filozofię.

⁴³ *Una concezione della lingua come materiale eminentemente plastico, non definito e chiuso, quanto piuttosto capace di assumere, sotto l'urgere delle diverse esigenze espressive, qualunque forma lo scrittore voglia dargli*. G. Bárberi Squarotti: *Alcuni temi ...* wyd. cyt., s. 89.

tak opisywać, ale w tej chwili nie o to chodzi. Bárberi Squarotti ma na myśli co innego: że według Bruna język jest materialem doskonale giętkim, dającym się dowolnie kształtować. To na pewno, ale „plastyczność języka” ma jeszcze trzeci sens, związany ze szczególnie oryginalnym wątkiem filozofii Bruna; chodzi mianowicie o to, że słowa są — według Bruna — podobne do brył, a więc są strukturami wielorako złożonymi, posiadającymi „powierzchnię” i „głębę”. Na wierzchu każdego słowa znajduje się „powierzchnia znaczenia” (*superficies significationis*) i ona jest jakby „własną siłą słowa” (*vis vocabuli, vis dictionis*), respektowaną zabobonnie przez pedantów. Słowa rozpatrywane od strony swojej „znaczeniowej powierzchni” to są właśnie „słowa tak, jak znaczą” (*nomina ut significant*). Jednakże oprócz tej powierzchni słowa posiadają głębię. Głęboko „w łonie” każdego słowa — jak w łonie materii nieskończona wielość form — kryje się nieskończona wielość znaczeń. Otóż filozof ma prawo „wyprowadzić” (*educere*) te znaczenia na światło dzienne, oczywiście tylko w tym celu, żeby wydobyć istotę rzeczy.

Otóż po tym względem słowa są, według Bruna, analogiczne do rzeczywistych, materialnych bytów, które również posiadają pewną powierzchnię oraz ukryte głęboko wewnątrz. W tym wnętrzu znajduje się, według Bruna, „wszystko”. Warto bowiem w tym miejscu zauważyć, że jednym z podstawowych założeń Bruna, czyli punktem wyjścia do wielu rozmaitych rozumowań, jest — przypisywane przez niego Anaksagorasowi — twierdzenie, że „wszystko znajduje się we wszystkim”⁴⁴.

Przypomnę kilka najbardziej charakterystycznych sformułowań Bruna, według którego *tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora*⁴⁵, czyli *ogni cosa essere in ogni cosa*⁴⁶. Bruno nie ograniczał się do referowania tych poglądów, ale wielokrotnie deklarował, że należy *omnia in omnibus cum Anaxagora con-*

⁴⁴ Por. następujące fragmenty Anaksagorasa zebrane przez Dielsa: fr. 4 *δοκεῖν ἐνεῖναι πολλὰ τὸ καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινόμενοις*, fr. 6 *ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἐνεσσι*, fr. 12 *ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἐνεστιν*. Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 9 wyd. von W. Kranz, II Band, Berlin 1959, s. 34—37. Na sposób recepcji „anaksagoreizmu” przez Bruna mógł wywrzeć wpływ Kuzańczyk, por. Mikołaj Franciszek Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 74 (*quodlibet in quolibet*), 93 (wszystko jest we wszystkim), 95 (każdy byt jest w pewnym znaczeniu wszystkim), 116 (wszystko znajduje się we wszystkim), 230—231 (Kuzańczyk: *hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet*). O Anaksagorasie i jego zasadzie *omnia in omnibus* pisze Bruno m.in. w *Umb*, s. 27, *Arch*, s. 275, *Remi*, s. 528—529, *Sig*, s. 583, *Causa*, s. 234, 242—243, *Inf*, s. 526, *Her*, s. 934, 1122, *Fig*, s. 145, 148—150, *Phys*, s. 273, 286—291, 296—297, *Acr*, s. 102, 120, 154, 173, 175, *Term*, s. 483, 499, *Mon*, s. 344, 408, *Imm*, *Lat I—1*, s. 272, 377, *I—2*, s. 4, 116, 148, 372, *Vinc*, s. 691. *Lamp*, s. 42.

⁴⁵ Bruno, *KHer*, s. 934. Zwracam uwagę na użyte w tym fragmencie słowo *profundo*, ponieważ nie jest ono tu bynajmniej banalnym epitetem, ale wiąże się jak najściślej z istotą „głębokości” myśli filozoficznej; tylko wtedy bowiem można uznać myśl filozofa za głęboką, jeżeli nie zatrzymuje się ona na powierzchni zjawisk, ale przenika do „głębi”, do wnętrza, do istoty rzeczy.

⁴⁶ Bruno, *Causa*, s. 242—243.

templari⁴⁷ i traktował tę zasadę jako punkt wyjścia w rozmaitych własnych rozważaniach.

Związek pomiędzy anaksagoreizmem a filozofią języka pokazany został przez Bruna w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa. Bruno referuje tam obszernie poglądy Anaksagorasa i między innymi jego polemikę z tymi, którzy powoływali się na świadectwo zmysłów, jako że anaksagorejskich „homojomerii” (*partes illas similes*) nikt nigdy nie widział⁴⁸. Otóż Anaksagoras rozwiązywał tę „trudność”, którą wysuwają same zmysły nie postrzegające przeciwieństw w przeciwieństwach ani wszystkiego we wszystkim (*contraria in contrariis et omnia in omnibus*), przy pomocy dwóch argumentów:

Po pierwsze, homojomerie znajdują się we wszystkim, ale w rozmiarach tak małych, że ich się nie dostrzega⁴⁹.

Po drugie, we wszystkich rzeczach należy odróżniać ich „powierzchnię” (*superficies*), czyli ich wygląd zewnętrzny (*species rerum externa*) oraz to, czym rzeczy są „w sobie” (*res in se ipsis*)⁵⁰. Rzeczy bowiem mają różne „oblicza” (*vultus*) nie dlatego, że jedne są z jednych cząstek, a drugie z cząstek zupełnie różnych, ale dlatego, że poszczególne cząstki znajdują się w nich w rozmaitych proporcjach.

„To jest właśnie przyczyną, dla której same rzeczy otrzymały na obliczu i powierzchni (*in vultu et superficie*) specjalne nazwy i znaczenie (*specialia nomina et rationem*)”⁵¹.

Później ten wątek anaksagorejski został przez Bruna przekształcony i wcielony bardziej organicznie we własną filozofię poprzez zastąpienie kontrargumentów Anaksagorasa trzecim, własnym kontrargumentem. Odróżniwszy to, co jest wewnątrz (*interiora*), od tego, co jest na powierzchni (*ea, quae forin-*

⁴⁷ Bruno, *Arch.*, s. 275.

⁴⁸ Ten sam argument wysuwano przeciwko atomizmowi. W związku z tym warto przypomnieć kontrargumentację znajdującą się w szóstym rozdziale pierwszej księgi dzieła Kopernika, który powiada, że atomy (*minima corpuscula ac insectibilia, quae atomi vocantur*) „nie są widzialne” (*cum sensibilia non sint*), ale skupiając się mogą utworzyć „wielkość dającą się zauważyć” (*apparentem magnitudinem*, *De revolutionibus*, Warszawa, 1953, s. 30).

⁴⁹ *Anaxagoras aiebat partes illas similes in omnibus reperiri secundum quandam insensibilem magnitudinem*. Bruno, *Phys.*, s. 288.

⁵⁰ Myśl tę powtarza Bruno wielokrotnie. W *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591) *res in se ipsis* są przeciwstawione powierzchownym i zewnętrznym wyglądom rzeczy, ujmowanych przez umysł *in exteriore quadam specie*. Bruno, *Isi.*, s. 91. W *Ars memoriae* Bruno charakteryzuje w ten sposób „wulgarną filozofię”, że na podstawie „zewnętrznej formy” (*ab extrinseca forma*) wnioskuje ona o „istocie rzeczy” (*rei essentia*). Bruno, *Mem.*, s. 57. „Istota rzeczy” tkwiąca „wewnątrz” i „zewnętrzna powłoka” to typowe kategorie renesansowej magii. Zdaniem Luporiniego późniejszy rozwój nauki przekreśla to rozróżnienie; dla nauki nowożytnej *non ha più alcun peso la distinzione di esterno e di interno dei fenomeni*, a jeśli mówimy, że nauka przenika do „wnętrza”, to mamy do czynienia tylko z „metaforycznym sposobem mówienia” (*è un dentro metaforico*). C. Luporini: *La mente di Leonardo*, Firenze 1953, s. 149.

⁵¹ Bruno, *Phys.*, s. 288.

secus apparent)⁵², Bruno wyjaśnia, że tego, co jest wewnątrz, nie widać z tej przyczyny, że przeciwieństwa w przeciwieństwach, wszystko we wszystkim i rozum w przyrodzie tkwią potencjalnie (*quamvis ... non videamus actu; potentia tamen omnia in omnibus inesse*)⁵³.

Najlepszym przykładem może być człowiek, który jako „mikrokosmos“ jest małym światem, a więc podobnie jak „wielki świat“ (*megacosmos*)⁵⁴ potencjalnie jest wszystkim. W tym miejscu wątek anaksagorejski splota się u Bruna z typowo renesansowym wątkiem poglądu na człowieka; wątek ten rozwijali zarówno Giovanni Pico della Mirandola, jak Pietro Pomponazzi.

Pico della Mirandola twierdzi, że człowiek może być wszystkim, ponieważ znajdują się w nim *omnifaria semina et omnigenae vitae germina* i dzięki temu może zarówno *in inferiora degenerari*, jak *in superiora regenerari*. Stąd najlepszym mitologicznym symbolem natury człowieka jest Proteusz, ponieważ człowiek jest *variae ac multiformis naturae animal* i *natura se ipsum transformans*⁵⁵.

Jeżeli zaś chodzi o Pomponacjusza, to — o ile mi wiadomo — jeszcze nikt dotąd nie zwrócił uwagi na fakt, że w jego *De incantationibus* tkwi załączek głównej myśli dzieła Bruna *Cantus Circaeus* (słowo *cantus* jest przez Bruna użyte w znaczeniu Pomponacjuszowego *incantatio*). Pomponacjusz wyjaśnia, jak należy rozumieć czary dokonane przez Circe, a polegające na tym, że *de sociis Ulyssis aliqui facti sunt porci*⁵⁶. Tym samym problemem zajmuje się Bruno. Według Pomponacjusza „człowiek jest sam sobie przyczyną swoich własnych czynów“ (*homo autem suarum operationum est sibi ipsi causa*)⁵⁷, a zatem to nie Circe, ale towarzysze Odysseusza sami przekształcili się w wieprze, choć oczywiście nie według cielesnego „oblicza“, ale *secundum mores*⁵⁸. W ten sam sposób rozumiał Pomponacjusz pitagorejską „wędrówkę dusz“. „Niektórzy bowiem [ludzie] zaniedbując całkowicie intelekt ... przewędrowali [przeobrażili się] jak gdyby w zwierzęta“ (*Quidam vero, ex toto neglecto intellectu ... quasi in bestias transmigraverunt*)⁵⁹. Jako że, według Pomponacjusza — a przecież i nie inaczej według Bruna — „zwierzęciem“ (*secundum mores*) jest w gruncie rzeczy każdy człowiek, który nie zajmuje się filozofią (*qui de philosophia non participat, bestia est*)⁶⁰.

⁵² Bruno, *Term*, s. 499 (rozdział: *Qualitas*).

⁵³ Tamże, (rozdział: *Potentia*).

⁵⁴ Bruno, *Imm*, Lat I—1, s. 202.

⁵⁵ G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate ...*, Firenze 1942, s. 106 i 108. Por. Plotyn: *Enneady*, Warszawa 1959, tom I, s. 291.

⁵⁶ P. Pomponatius: *De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus*. Opera, Basileae 1567, s. 270.

⁵⁷ P. Pomponatius: *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione*, tamże, s. 413.

⁵⁸ P. Pomponatius: *De naturalium effectuum admirandorum causis ...*, tamże, s. 270.

⁵⁹ P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, Messina 1925, s. 7.

⁶⁰ P. Pomponatius: *De naturalium effectuum admirandorum causis ... Opera*, wyd. cyt., s. 251. Ten sam motyw rozwija w utworze pt. *La Circe* (1549) Giambattista Gelli (1498—1563). Por. G. Paparelli: *Feritas, humanitas, divinitas*, Messina-Firenze 1960, s. 69.

Również w czytany przez Bruna poemacie Manzollego-Palingenia rozwijany jest ten sam wątek Circe (*Ithaci socios mutasse venefica Circe in porcos fertur*)⁶¹ oraz przeciwstawienie „prawdziwego człowieka” (*verus homo*) — będącego rzadkością⁶² — zwierzętom posiadającym tylko zewnętrzną powłokę ludzkiego ciała (*sitis aselli, humana tantum apparente figura. Quam multae pecudes humano in corpore vivunt!*)⁶³.

Analogicznych wypowiedzi jest u Bruna bardzo wiele. W tym miejscu zajmujemy się tylko sformułowaniami bezpośrednio powiązаныmi z rozważaniami nad językiem. Bruno odróżnia „ludzi prawdziwych” od tych, którym odmawia miana ludzi, ponieważ w istocie są tylko „zwierzętami w ludzkiej skórze”. „Prawdziwych ludzi jest bardzo mało” (*perpaucique homines veri sunt*)⁶⁴, ponieważ liczne są tylko „ciała ludzkie” (*tot hominum sunt efformata corpora*), natomiast istot obdarzonych ludzkim duchem jest niezmiernie mało (*perpauci hominum animi sunt effincti*)⁶⁵. Najczęściej mamy do czynienia z istotami, które nie są ludźmi, ale zostały utworzone na obraz i podobieństwo człowieka (*qui non homines, sed ad imaginem et similitudinem hominum sunt effincti*)⁶⁶ i „pod zewnętrzną powłoką człowieka” (*sub cortice humano*) ukrywają „dusze zwierząt” (*ferinos animos*)⁶⁷.

Pragnę zwrócić uwagę na paralelizm wyrażen: *sub cortice humano*⁶⁸ i *in verborum cortice sensus explicitos*⁶⁹. Oba wyrażenia znajdują się w tym samym dziele *Cantus Circaeus*. Sens tego paralelizmu jest następujący: podobnie jak w realnie istniejących przedmiotach i istotach może zachodzić sprzeczność pomiędzy wyglądem zewnętrznym (*cortex*) a istotą, tak i na terenie języka może zachodzić sprzeczność pomiędzy znaczeniem, znajdującym się *in cortice verborum* a znaczeniem, które jest ukryte głęboko we wnętrzu słowa.

Warto przy tej okazji przypomnieć omawiany wyżej przykład znaczeń słowa *rationale*. W mowie potocznej „człowiekiem” nazywa się każdą istotę, która

⁶¹ (Pier Angelo Manzolli) *Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae hoc est De hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, Lugdunum 1589, księga III, wiersze 436—437, s. 56.

⁶² *Simulacra videre mille ac mille hominum facile est, sed rarus ubique verus homo: ut possit non falso nomine dici. Zodiacus vitae*, księga III, wiersze 41—43.

⁶³ Tamże, księga IX, wiersze 906—907 i 915.

⁶⁴ Bruno, *Imm*, Lat I—1, s. 207.

⁶⁵ Bruno, *Circ*, s. 187.

⁶⁶ Bruno, *List do cesarza Rudolfa II*, *KMath*, s. 6.

⁶⁷ Bruno, *Circ*, s. 186.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 211. Podobnie u Manzollego-Palingenia: nie tylko u ludzi może zachodzić sprzeczność pomiędzy tym, co jest *intus*, a tym, co jest *exterius*, ale również i w słowach zdarza się sprzeczność pomiędzy ich „zewnętrznym wyglądem” a ukrytym wewnątrz „rdzeniem” (*Verba nitent phaleris: at nullas verba medullas — Intus habent, sola exterius spectatur imago*). *Zodiacus vitae*, księga VI, wiersze 35—36. Metaforę „rdzenia” (*medulla*) spotykamy również u Bruna (*la midolla del senso*, *Spa*, s. 553).

ma zewnętrzny wygląd człowieka, natomiast filozof nazywa człowiekiem tylko tego, kto się posługuje rozumem. Ten zaś, kto się rozumem nie posługuje, bo nie potrafi albo go się — pod wpływem teologów — wyrzeka⁷⁰, jest dla Bruna nie człowiekiem, lecz „osłem“, chociażby wyglądem zewnętrznym jak najbardziej przypominał człowieka. Tak więc po raz drugi już spotykamy się u Bruna z „kategorią osłowatości“⁷¹, którą rozpatrywać będziemy w czwartej części tej pracy.

Terminologia, którą Bruno posługuje się w swoich rozważaniach o języku, nie jest terminologią oryginalną. O słowach, znaczeniach i wieloznaczności pisał już Demokryt, u którego pojawia się termin πολύσημος⁷² (por. u Bruna *multivocatio*). W *Kratylosie* Platona znajdujemy wyrażenie „siła słowa“ δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα⁷³, por. u Bruna *vis vocabuli*. W pracach Arystotelesa znajdujemy m.in. takie wyrażenia jak φωνῇ σημαντικῇ⁷⁴ (por. u Bruna *dictio significativa*) i πολλαχῶς λεγόμενον⁷⁵ (por. u Bruna *multipliciter dictum*).

Najbardziej interesujące byłoby zebranie pełnej dokumentacji do dziejów wyrażenia *modus loquendi*. Zanim zadanie to zostanie wykonane, pozwolę sobie przytoczyć niektóre wyniki dotychczasowych poszukiwań.

PLATON

W trzeciej księdze *Państwa* używa Platon dwóch wyrażen, które dotyczą „sposobu mówienia“ εἶδος λέξεως⁷⁶ (i w liczbie mnogiej τὰ δύο εἶδη τῆς λέξεως⁷⁷, oraz ὁ τρόπος τῆς λέξεως⁷⁸). Wyrażenia te są użyte w kontekście rozważań stylistycznych. W siódmej księdze *Praw* pojawia się wyrażenie κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως⁷⁹, ale ten paralelizm: *modus naturae* i *modus loquendi* uchodzi uwagi Platona, jakkolwiek w *Kratylosie* wypowiedziana jest myśl, że poszczególne

⁷⁰ Teologowie to, według Bruna, ci nauczyciele, którzy „nakazują zamykać oczy” (*qui oculos claudere praecipunt*, *List do cesarza Rudolfa*, s. 6) i którzy wzywają do wyrzeczenia się rozumu: *abrenunziare alla ragione*, *KCab*, s. 854. Toteż — jak powiada Guzzo — „kto chce być człowiekiem, a nie osłem, ten — według Bruna — powinien wybrać filozofię przeciwko wierze” (Guzzo, s. 165). Do zagadnienia tego powrócimy w zakończeniu rozdziału dziewiątego.

⁷¹ Trafnego wyrażenia — *category of Asinity* użył w pracy o Brunie John Owen: *The Skeptics of the Italian Renaissance*, 3 wyd., London 1908, s. 294.

⁷² Diels, tom II (1959), s. 148.

⁷³ Platon: *Kratylos*, s. 435 D.

⁷⁴ Por. Prantl, tom I, s. 141 i tom III, s. 150 (*dictio significativa* u Lullusa).

⁷⁵ M.in. *Topika*, ks. II, rozdz. 3, s. 110 B i wielokrotnie. Por. Prantl, tom I, s. 201.

⁷⁶ Platon: *Politeia*, ks. III, s. 396 B. Por. Fridericus Astius: *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index*, 2 wyd., Berlin 1908, tom II, s. 244.

⁷⁷ Platon: *Politeia*, ks. III, s. 397 B.

⁷⁸ Tamże, s. 400 D.

⁷⁹ Platon: *Nomoi*, ks. VII, s. 804 B (Witwicki tłumaczy: „zgodnie z naturą”, opuszczając w przekładzie słowo *τρόπος*).

rzeczy powinny być nazywane nie tak jak nam się podoba, ale „zgodnie z naturą”⁸⁰.

O „sposobie mówienia” w kontekstach bardziej interesujących — z punktu widzenia naszych rozważań — pisze Platon jeszcze w kilku miejscach używając wyrażenia: ὁ τρόπος τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας⁸¹ (mowa nie tyle o „sposobie filozofowania”, co o zwięzłym, aforystycznym „sposobie mówienia”) oraz wyrażenia: μυθῶ σχῆμα ἔχον⁸² (dosłownie: mający formę mitu; mowa o „mitologicznym sposobie mówienia”). Zwraca także Platon uwagę na konieczność odróżniania, kiedy mamy do czynienia z dosłownym, a kiedy z metaforycznym sposobem mówienia⁸³.

ARYSTOTELES

Arystoteles używa kilkakrotnie wyrażenia: τὸ σχῆμα τῆς λέξεως⁸⁴, ale w kontekstach retorycznych. Ważniejsze znaczenie ma dla nas wyrażenie z *Metafizyki* o „mitologicznym sposobie mówienia” μυθικῶς, ἐν μυθῶ σχήματι, oraz przeciwstawnym mu „mówieniu w oparciu o rzetelne dowody”, δι’ ἀποδείξεως λέγειν⁸⁵.

CYCERON I LUKRECJUSZ

W trzeciej księdze *De natura deorum* jest mowa o „powszechnie używanym sposobie mówienia” polegającym na nazywaniu zboża Cererą, a wina Bachusem: *Cum fruges Cererem, vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato*⁸⁶. To jest według Cycerona, tylko „sposób mówienia”, ponieważ trudno sądzić, „że ktoś jest na tyle niemądry, iżby miał za bóstwo to, co spożywa jako swój pokarm”⁸⁷.

Ze „sposobem mówienia” mamy, według Cycerona, do czynienia również u Epikura, który „w słowach uznawał bogów, lecz w rzeczywistości odrzucał

⁸⁰ Platon: *Kratylos*, s. 387 D — w przekładzie łacińskim Astiusa: *nominandae sunt ita ut naturae convenit res nominare ac nominari et eo quo naturae ratio exigit, non sic ut nos volumus*).

⁸¹ Platon: *Protagoras*, s. 343 B (w przekładzie Witwickiego: „Bo to był sposób filozofowania u dawnych”).

⁸² Platon: *Timaios*, s. 22 C.

⁸³ Platon: *Politeia*, ks. II, s. 378 D.

⁸⁴ Arystoteles: *De sophisticis elenchis*, rozdz. 5, s. 166 b 10. Por. Prantl, tom I, s. 204.

⁸⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, ks. III, rozdz. 4, s. 1000 a 18. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, s. 7—9, 36—38.

⁸⁶ Cicero: *De natura deorum*, ks. III, rozdz. 16. Cyceon: *Pisma filozoficzne*, tom I, Warszawa 1960, s. 188. Por. Lucretius: *De rerum natura*, ks. II, wiersze 655—659.

⁸⁷ Cyceon: *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 188.

ich istnienie“ (*verbis reliquisse deos, re sustulisse*)⁸⁸, z czego wynika, że albo nie umiał wyrażać się jasno (*inscitia plane loquendi*), albo też świadomie używał wieloznacznego sposobu mówienia (*ambigue locutum esse*)⁸⁹.

Zwraca tu uwagę zaznaczona przez Cyserona sprzeczność między „sposobem mówienia” a „sposobem rozumienia” tego, co się mówi. Epikur uznaje bogów *verbis*, natomiast nie uznaje ich *re*. Przeciwwstawienie to mógł Cyseron znaleźć u Lukrecjusza — i to właśnie we fragmencie o nazywaniu płodów ziemi Cererą i wina Bachusem. Według Lukrecjusza, każdemu wolno zastąpić *proprium vocamen* jakiejś rzeczy innym słowem, a nawet imieniem bóstwa, byle tylko *re* (a więc „sposobem rozumienia” użytego przez siebie słowa) pozostać na pozycjach materializmu i „nie kłaść ducha podłym zabobonem”⁹⁰.

HOMERYCCY ALLEGORECI

U Heraklita Allegorety, stoika będącego kontynuatorem takich komentatorów Homera, jak Theagenes z Rhegion i anaksagorejczyk Metrodoros z Lampsakos, znajdujemy następującą definicję alegorii: Alegoria to jest sposób mówienia *ἁγορεύων τρόπος* polegający na tym, że co innego się mówi, a co innego ma się przy tym na myśli⁹¹. Konsekwentne zastosowanie kategorii alegorii do mitologii prowadzi do wniosku, że opowiadania o bogach tylko „pozornie są opowiadaniem o bogach”⁹², bo mówiąc o Gei ma się na myśli ziemię, mówiąc o Okeanosie ma się na myśli ocean, mówiąc o Eolu ma się na myśli wiatr, mówiąc o Thanatosie ma się na myśli śmierć, mówiąc o Erosie ma się na myśli miłość itd. A więc kiedy o bogach się mówi, to nie o bogach się mówi⁹³, tylko o przyrodzie i życiu ludzkim, a używanie przy tym imion bogów, to tylko taki „sposób mówienia”.

U Bruna alegoryczna interpretacja rozmaitych mitów zajmuje bardzo wiele miejsca. Nie ulega żadnej wątpliwości, że co najmniej kilkaset razy kiedy mówi o bogach, to nie o bogach mówi. Cały problem polega jednak na tym, czy we wszystkich filozoficznie doniosłych fragmentach dzieł Bruna słowo *deus* to tylko *modus loquendi*. To właśnie należałoby zbadać.

⁸⁸ Cicero: *De natura deorum*, ks. I, rozdz. 30. Cyseron: *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 52.

⁸⁹ Cicero: *De natura deorum*, ks. I, rozdz. 31.

⁹⁰ Lucretius: *De rerum natura*, ks. II, wiersze 655—659.

⁹¹ Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, tom III—1, wyd. 5, Leipzig 1923, s. 331. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, wyd. cyt., s. 6—12 i 40.

⁹² Słowa Kornutosa Libijczyka cyt. wg Wilhelm Nestle: *Die Nachsokratiker*, Jena 1923, tom II, s. 153—155, 371.

⁹³ Por. aforyzm Gabriela Marcela w: Jean Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 189.

NEOPLATONICY

U Plotyna spotykamy przeciwstawienie pomiędzy „obrazowym językiem” mitów i pojęciowym językiem filozofii⁹⁴. Ceniąc wyżej formę filozoficzną, Plotyn uważał, że — jak powiada Zeller — „musi być wolno ukryte w micie idee, po odłączeniu ich od tej formy (tzn. od formy mitologicznej, obrazowej), sprowadzić do właściwego im wyrazu”⁹⁵, to znaczy treści filozoficzne (a więc pozareligijne) wyrażone językiem religijnym uwolnić od obrazowości formy religijnej i wyrazić je — adekwatnie — językiem filozoficznym⁹⁶.

Pisząc *O życiu Plotyna* Porfiriusz odróżnia język filozoficzny od „niefilozoficznej szaty słownej”⁹⁷. Jamblich w uwagach o pismach hermetycznych powiada, że pisma te często „posiłgują się sposobem mówienia filozofów” τῆ τῶν φιλοσόφων γλώττῃ⁹⁸. Proklos w *Teologii Platonskiej* pisał o charakterystycznym „sposobie mówienia” platoników τοῦ λέγειν τρόπος⁹⁹ — z czym warto porównać wyrażenie Bruna: *modo de dir de platonici*¹⁰⁰. Proklos używa także kilkakrotnie arystotelesowskiego wyrażenia: ἐν μὲθοῦ σχήματι.

FILOZOFOWIE ŚREDNIOWIECZNI

W dziełach Tomasza z Akwinu występują wyrażenia: *modus loquendi*, *modus praedicandi*, *modus significandi*, a także *modus metaphoricus*, *modus symbolicus* i *modus parabolicus*¹⁰¹ — ale dokładne przebadanie sposobu, w jaki je Tomasz rozumie wykracza poza ramy tej pracy. Według Prantla termin *modus significandi* jest charakterystyczny przede wszystkim dla Dunsa Szkota i szkotystów.

Okhamista Nicolas Oresme używa wyrażenia *manière de parler* w odniesieniu do *Pisma świętego*, twierdząc — przed Brunem — że w zdaniach o ruchu Słońca dookoła Ziemi *Pismo święte* przystosowuje się do pospolitego sposobu mówienia ludzi i że w związku z tym nie należy takich wypowiedzi brać dosłownie¹⁰².

⁹⁴ Por. Plotyn: *Enneady*, Warszawa 1959, tom I, s. 346—347.

⁹⁵ E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, wyd. cyt., tom III—2, s. 679.

⁹⁶ Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, wyd. cyt., s. 58.

⁹⁷ Porfiriusz: *O życiu Plotyna*, w: Plotyn: *Enneady*, wyd. cyt., tom I, s. 31.

⁹⁸ Jamblichos: *De mysteriis Aegyptiorum*, ks. VIII, rozdz. 4 (początek). Potrzebny tekst grecki był łaskaw odszukać dla mnie prof. Luigi Firpo. Por. przekład łaciński *tametsi lingua philosophorum saepe utantur* w: Francisci Patricii: *Magia philosophica*, Hamburgi 1593, s. 103 b.

⁹⁹ Proclo: *La teologia platonica*, Bari 1957, s. 167, 168; por. także s. 229. Potrzebne teksty greckie był łaskaw wyszukać dla mnie prof. Enrico Turolla.

¹⁰⁰ Bruno, *Her*, s. 998.

¹⁰¹ Ludwig Schütz: *Thomas Lexikon* (1895), Stuttgart 1958, s. 489—491.

¹⁰² ... elle se conforme en ceste partie à la manière de commun parler humain ... et telles chouses ... ne sont pas ainsi comme la lettre sonne. Cyt. wg Pierre Duhem: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1958, tom IX, s. 344.

U Alberta Saksończyka spotykamy rozróżnienie: *modus consuetus* i *modus inconsuetus loquendi*, ale dotyczy ono tylko szyku wyrazów¹⁰³. Podobnie jest u Marsyliusza z Inghen i u Piotra Mantuańczyka¹⁰⁴.

LORENZO VALLA

Z rozróżnieniem Alberta Saksończyka polemizował Lorenzo Valla, podając przykłady, że zmiana szyku wyrazów nie wpływa na zmianę sensu zdania¹⁰⁵. W związku z tym Valla domagał się, aby filozofowie posługiwali się poprawną łaciną, a więc nie odchodzili od „powszechnie używanego sposobu mówienia” (*ab usitatissima loquendi consuetudine*)¹⁰⁶, zwłaszcza zaś, żeby nie zachwyszczali klasycznej łaciny „barbarzyńskimi” terminami scholastyki w rodzaju: *ens, entitas, quidditas, identitas, realitas*¹⁰⁷.

PICO DELLA MIRANDOLA

W obronie „barbarzyńskich filozofów” scholastycznych wystąpił Giovanni Pico della Mirandola w liście do Hermolausa Barbarę. List ten musiał wywrzeć wielki wpływ na Bruna, chociaż brak bezpośrednich świadectw, że go czytał; nie brak bowiem licznych ech tego listu w dziełach Bruna. Pico przeprowadza rozróżnienie pomiędzy gramatykami i filozofami. Odróżnia *genus dicendi elaboratum* gramatyków oraz *genus dicendi philosophorum*¹⁰⁸. Filozofowie troszczą się przede wszystkim o treść, a więc o prawdę, nie zaś o „sposób” jej wyrażenia (*Quaerimus nos quidnam scribamus, non quaerimus quomodo*)¹⁰⁹. To znaczy nie troszczą się o poprawność i elegancję języka. Troszczą się natomiast o to, żeby pisma ich zostały właściwie zrozumiane tylko przez określoną grupę czytelników¹¹⁰. Nie inaczej niż starożytni, którzy *aenigmati et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis*¹¹¹ (ukrywali tajemnice misteriiów przed prostakami pod powłoką zagadki i mitów), również i filozofowie starają się utrudnić prostakom zrozumienie swych dzieł „bardziej gorzką powłoką

¹⁰³ Prantl, tom IV, s. 74.

¹⁰⁴ Tamże, s. 96, 178 i 293.

¹⁰⁵ Tamże, s. 162.

¹⁰⁶ L. Valla: *Dialecticarum disputationum libri tres*, Coloniae 1541, ks. I, rozdz. 3, s. 24, Prantl, tom IV, s. 162.

¹⁰⁷ L. Valla: *Scritti filosofici e religiosi*, Firenze 1953, s. 466.

¹⁰⁸ Eugenio Garin: *Filosofi italiani del Quattrocento. Pagine scelte*, Firenze 1942, s. 426 i 430.

¹⁰⁹ Tamże, s. 432 i 434.

¹¹⁰ *Vulgo non scripsimus, sed tibi et tui similibus*. Tamże, s. 434.

¹¹¹ Tamże, s. 434.

słów” (*amariori cortice verborum*) i wkładają wiele wysiłku w to, żeby *celare res suas* przed ludem¹¹². W rezultacie dzieła filozofów są jak posągi starożytnych Sylenów: z zewnątrz zwierzę, wewnątrz bóstwo (*Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspekeris numen agnoscas*)¹¹³.

LEONICO TOMEO

Wreszcie, żeby zakończyć już ten wykaz, chciałbym wskazać na jeszcze jednego myśliciela, który niewątpliwie torował drogę rozważaniom Bruna o języku, jakkolwiek nie ma żadnych dowodów na to, że Bruno znał jego prace, ani nawet na to, że w ogóle słyszał o jego istnieniu. Wypowiedział on jednak takie poglądy, które musiały być szeroko dyskutowane. Myślicielem tym był Leonico Tomeo (1446—1497), profesor uniwersytetu padewskiego, który uczył młodzież czytania Arystotelesa po grecku.

Tomeo twierdził, że Platon i Arystoteles bardziej się różnią „sposobem mówienia”, niż myślami, a różnica pomiędzy ich sposobami mówienia wynika stąd, że Arystoteles w większym stopniu niż Platon używał „języka fizyki”¹¹⁴. Nie znam niestety oryginalnych sformułowań i nie wiem jakich wyrażen użył Tomeo pisząc o „sposobie mówienia” i „języku fizyki”; w każdym razie dwie centralne kategorie rozważań Bruna o języku zostały w ten sposób przygotowane.

Przedstawione tu przykłady mają na razie tylko charakter wstępnego konpektu do pracy, która będzie poświęcona dziejom powstania, rozwoju i funkcjonowania kategorii „sposobu mówienia”. Jednakże nawet z tak urywkowego wykazu widać, że najważniejsze pojęciowe i językowe narzędzia do rozważań Bruna o języku zostały mu dostarczone przez myślicieli starożytnych, średnio-wiecznych i renesansowych wraz z pewnym zasobem twierdzeń, do których mógł nawiązać.

Spróbujmy teraz krótko przedstawić główną myśl całego rozdziału pod kątem wydobywania tego, co będzie funkcjonować jako główne przesłanki do następnych rozdziałów tej pracy.

Twierdzę, że jedną z centralnych kategorii rozważań Bruna o języku jest kategoria „sposobu mówienia”. Według Bruna istnieje wiele możliwych

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże, s. 436. Por. zwłaszcza Bruno, *KCena*, s. 14, *Acr*, s. 62, *Imm*, *Lat* I—1, s. 208. Por. także Eugenio Garin: *Alcune osservazioni sul libro come simbolo*, w: *Umanesimo e simbolismo*, „Archivio di Filosofia”, 1958, s. 91—102 i moją recenzję w „Euhemerze”, 1959, nr 5 (12), s. 557.

¹¹⁴ Leonico Tomeo ... afferma che l'opposizione tra Platone e Aristotele è più nel loro linguaggio che nel loro pensiero e che la diversità delle espressioni è dovuta al fatto che Aristotele adopera più di Platone un linguaggio fisico. N. Abbagnano: *Storia della filosofia*, Torino 1958, tom II—1, s. 69. Por. rozdział trzeci niniejszej pracy (o „języku fizyki”).

sposobów mówienia o tej samej rzeczy, a także wiele możliwych „sposobów rozumienia” słów, wyrażeń i zdań identycznych pod względem wyglądowno-brzmieniowym. Wynika stąd, że teksty filozoficzne bywają często wieloznaczne i w związku z tym bywają rozumiane rozmaicie. Warunkiem prawidłowego zrozumienia tekstu filozoficznego jest poznanie „sposobu mówienia”, czyli języka, którym ów tekst został napisany. Zachodzi przy tym możliwość, że tekst bywa umyślnie wieloznaczny, ponieważ dany myśliciel może chcieć być rozumiany wielorako, to znaczy w jakiś jeden określony sposób przez jedną grupę czytelników i w jakiś zupełnie inny sposób przez drugą grupę czytelników.

Twierdząc dalej, że rozważania Bruna o języku mają charakter klucza niezbędnego do prawidłowego zrozumienia wszelkich innych jego rozważań. Jest bowiem rzeczą niezmiernie prawdopodobną, że tekst dzieł Bruna jest tekstem umyślnie wieloznacznym, a więc że Bruno niekiedy używa takiego sposobu mówienia, który według potocznego znaczenia słów będzie rozumiany niewłaściwie i tylko wysiłek zmierzający do rozszyfrowania, w jakim znaczeniu poszczególne słowa zostały rzeczywiście użyte, pozwoli nam odkryć sens właściwy. Inaczej mówiąc: pewnych słów używanych przez Bruna nie należy brać *ut significant* w mowie potocznej lub u innych myślicieli, ale trzeba odkryć jakie znaczenie nadał tym słowom Bruno.

W tym pierwszym rozdziale mówiliśmy o „sposobie mówienia” bardzo ogólnie. Teraz należy odróżnić poszczególne „sposoby mówienia”, czyli „języki”. Wobec tego w drugim rozdziale zbadamy „język metaforyczny”, a w trzecim rozdziale „język fizyki”.

KATEGORIA «METAFORYCZNEGO SPOSOBU MÓWIENIA»

*Motus est duplex, physicus videlicet
et metaphysicus seu metaphoricus.*

Bruno

Do centralnych kategorii rozważań Bruna o języku należy, moim zdaniem, kategoria „metaforycznego sposobu mówienia”. Zważywszy zaś, że trudno byłoby znaleźć myśliciela o równie potężnej skłonności do metaforyzowania, alegoryzowania, porównywania, obrazowania i personifikowania¹¹⁵, sprawa znalezienia klucza do prawidłowej interpretacji jego metafor, alegorii, porównań, obrazów i personifikacji nabiera szczególnego znaczenia. W związku z tym na pewno warto zapoznać się z jego wypowiedziami na temat metafor, ponieważ mogą one rzucić pewne światło na jego „sposób mówienia”, a także na jego „sposób myślenia”. Sądzę bowiem, że „narzędziami myślowymi”, a więc kategoriami Bruna były nie tylko określone pojęcia, ale również określone obrazy, nazywane przez niego *imagines generalissimae*¹¹⁶. Dlatego w pracy tej zajmuję się nie tylko centralnymi pojęciami, ale również centralnymi metaforami Bruna, na przykład metaforą „matki” i „matczynego łona” oraz metaforami „organizmu” i „mechanizmu”.

Słowo „metafora” (*metaphora, metafora, metaffora*) spotykamy w dziełach Bruna co najmniej 31 razy; przymiotnik „metaforyczny” (*metaphoricus, metaforico*) — co najmniej 17 razy, przysłówki „metaforycznie” (*metaphorice*) — co najmniej 13 razy, rzeczownik „to, co metaforyczne”, (*il metaforico*) — 1 raz, czasownik „metaforyzować” (*metaforicheggiare*) — 1 raz; razem 63 razy w pięćdziesięciu ośmiu różnych zdaniach.

Złania z tymi słowami znajdują się w dziewiętnastu różnych dziełach Bruna (albo w dwudziestu trzech — jeżeli „przedmowy” policzymy jako oddzielne pozycje) pisanych w latach 1582—1591. Częstość pojawiania się takich zdań w różnych okresach twórczości Bruna ilustruje następująca tablica:

¹¹⁵ *Diese zähe Neigung zum Gleichnis ist der Schlüssel zum Geheimnis des Gesamtwerkes Brunos ... In den philosophischen Schriften verkörpern sich die Begriffe in allegorischen Darstellungen* itd. Olschki: *Gal*, s. 39—40. Ten sam autor zauważa u Bruna *Vorliebe für Personifizierungen* (s. 5) i *blinde Leidenschaft für das vergleichende Bild* (s. 40). Troilo określa Bruna mianem *il Filosofo Immaginifico* (s. 148).

¹¹⁶ Bruno, *Isi*, s. 107—108. Por. tytuł dzieła Bruna: *De imaginum, signorum et idearum compositione*. Omawiając dzieła Bruna, Tocco używa kilkakrotnie wyrażenia *immagini centrali*, *Lat*, s. 55, 87. Niemieccy historycy filozofii odróżniają *Leitbegriffe* i *Leitbilder*.

Lata	Zdania	Słowa
1582—1583	3	3
1584—1585	27	32
1586—1590	10	10
1591	18	18
Razem	58	63

Przymiotnik „metaforyczny” występuje u Bruna w zestawieniu z takimi rzeczownikami jak: *definitiones*, *sentimenti*, *sensi*, *successi*, *allusioni*, *tactus*, *medium*, *similitudo*, *nomina*, *manus* — a więc przynajmniej w dwóch różnych znaczeniach; wyrażenia *tactus metaphoricus* lub *manus metaphorica* dotyczą słów, których nie należy brać dosłownie, natomiast wyrażenia *metaphoricae definitiones*, *sensu metaforico* lub *nomina metaphorica* to terminy techniczne filozofii języka.

Rzeczownik „metafora” występuje u Bruna z dwoma charakterystycznymi przymiotnikami: *dotta metafora* i *stolta metafora*.

Przeciwieństwem wyrażen *prendere per metafora* i *sentimenti metaforici* są wyrażenia: *prendere per vero*, *sentimenti reali*. Przysłówek *metaphorice* oznacza u Bruna tyle, co *non proprie*. Czasownik *metaforiceggiare* oznacza u Bruna to samo, co *favoleggiare*.

Rozpatrzenie wszystkich fragmentów, zawierających wymienione słowa, w porządku chronologicznym — pozwala odtworzyć rolę tej kategorii w czterech kolejnych okresach twórczości Bruna.

Okres pierwszy — lata 1582—1583

W pierwszym okresie słowa te spotykamy 3 razy, z tego dwa razy w kontekście rozważań mnemotechnicznych i raz przy omawianiu sposobów amplifikacji retorycznej.

Omawiając różne sposoby zapamiętywania, wymienia Bruno na dwudziestym trzecim miejscu sposób *ex metaphora seu transpositione*, wówczas kiedy srebro przypomina nam Księżyc, ołów — Saturna, cyna — Jowisza, lis — chytrość, pies — pochlebstwo, małpa — naśladownictwo i współzawodnictwo¹¹⁷. A znana z *Pisma świętego* metafora o „kolosie na glinianych nogach”¹¹⁸ pomaga do zapamiętania kolejności zmiennych losów państw¹¹⁹.

W tym ostatnim przykładzie szczególnie ważne jest to, że poszczególne części kolosa ułożone są „w pewnym porządku” (*certo quodam ordine*), tworząc pewną

¹¹⁷ Bruno, *Circ*, s. 244.

¹¹⁸ Por. *Prorocstwo Daniela*, rozdz. II, w. 32—45.

¹¹⁹ Bruno, *Remi*, s. 531.

„serię“ (*serie*); ten sztuczny porządek mnemotechnicznego środka odpowiada dokładnie rzeczywistemu porządkowi obiektywnych faktów.

Słowo „metafora“ odczuwa Bruno jako obce i stara się w związku z tym wyjaśnić jego sens przy pomocy łacińskich bliskoznaczników. Stąd wyrażenia: *ex metaphora seu transpositione*¹²⁰ i *per metaphoricis translatisque definitiones atque descriptiones*¹²¹. Przykładem „metaforycznych i przenośnych określeń i opisów“ są wyrażenia: „starość — przystań nieszczęść“, „piękna małżonka — złote kajdany“, „słońce — oko świata“¹²².

Do tego pierwszego okresu należy — pełne metafor — dzieło *Sigillus sigillorum*, w którym Bruno powiada, że „przyroda wszystkim dała wspaniałe skrzydła, ale tylko nieliczni potrafią je rozwinać“¹²³. Metaforę „skrzydeł duszy“ znamy z platońskiego *Fajdrosa*¹²⁴, którego lektura pozostawiła widoczne ślady również w innych dziełach Bruna¹²⁵. Warunkiem „rozwinienia skrzydeł“ jest umiejętność skoncentrowania się (*contractio*), zestrzeżenia myśli i uczuć w jedno ognisko, ściągnięcia wszystkich władz duchowych, „jak gdyby w jeden ośrodek“ (*ad unum quasi centrum*)¹²⁶. Przed Brunem myśli tego typu rozwijał Pico della Mirandola¹²⁷, z którym również łączy Bruna rozliczne nici.

Czynnikiem koncentrującym, czyli przeciwdziałającym dystrakcjom, może być „natura“ lub „sztuka“, którą Bruno określa mianem *naturae cunctipotentis aemula, sociaque ... atque quodammodo ejusdem ad proprium usum directrix et gubernatrix*¹²⁸ oraz słowami *industria i artificium*¹²⁹. Czynnikiem naturalnym może być jakaś wielka namiętność (*affectus, libido, ira, amor*)¹³⁰. Można tu dostrzec wyraźne załączki późniejszej koncepcji *heroici furoris*¹³¹, również nawiązu-

¹²⁰ Bruno, *Circ*, s. 244.

¹²¹ Bruno, *Arch*, s. 276.

¹²² Tamże. Wszystkie trzy przykłady pochodzą z przypisywanego Lullusowi dzieła: *Isagoge in Rhetoricam*, w: Raymundi Lulli: *Opera*, Argentinae 1598, s. 205.

¹²³ *Cunctis ... exquisitas alas tribuit natura, perpauci vero admodum sunt, qui eas norint explicare*. Bruno, *Sig*, s. 554.

¹²⁴ Platon: *Fajdros*, Lwów 1922, s. 59—78.

¹²⁵ Zwłaszcza w *De gl'heroici furori* (*Aq*, s. 925—1178). Por. także: *Mon*, s. 391.

¹²⁶ Bruno, *Sig*, s. 556, *Tripl*, s. 132.

¹²⁷ *Nam neque nos, si divulsi distractique ad diversa fuerimus, si non toti, collectis omnibus viribus, ad unam feremur intentionem, sobolem dare aliquam dignam nostra divinitate in lucem poterimus*. G. Pico della Mirandola: *Heptaplus*, wyd. cyt., s. 322.

¹²⁸ Bruno, *Sig*, s. 585.

¹²⁹ Tamże, s. 557.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Bruno, *Her*. Por. także fragment: *In mundo Rationali quatuor sunt divini furores. A Bacco, Apolline, Mercurio, et Venere, nempe Propheticus, Poeticus, Musicus, Amatorius; et ex iisdem numinibus et furoribus quatuor sunt animi dotes: Primo Apprehensio seu conceptio. Secundo Praedictio sagax, seu prudens, absque stolido illo furore ... Tertio Memoria specierum tenax: et innumerabilium verborum nuncius, infinitarum intentionum praeco, mentisque obsequentissimus interpres. Quarto Verborum Usus*. Bruno, *Mon*, s. 391—392.

jacej do platońskiego *Fajdrosa*¹³², ale typowo renesansowej, bo wyraźnie racjonalistycznej, gloryfikacji namiętności. Podobne myśli wypowiadał w owym czasie Montaigne¹³³, a później rozwijali je Mandeville¹³⁴ i Helwecjusz¹³⁵.

W przeciwieństwie do średniowiecznej, chrześcijańskiej dyrektywy „ekstypowania” namiętności, Bruno zaleca, aby je umiejętnie wykorzystywać. Przypominając, że starożytni uważali namiętność miłosną za „wielkiego demona”, powiada: „jeżeli tego demona zręcznie sobie zjednasz, nic nie będzie dla ciebie trudne” (*nil tibi supererit difficile*)¹³⁶.

Wprowadzona tu metafora „demonów” pojawi się w dziełach Bruna jeszcze kilkakrotnie — zwłaszcza w dziełach o magii. Zasadniczym późniejszych rozważań na ten temat jest — znajdujące się już w *Sigillus sigillorum* — odróżnienie magii opartej na zabobonie od „magii naturalnej”, będącej racjonalnym, naturalnym sposobem posługiwania się siłami natury (*naturae cunctipotentis ... ad proprium usum directrix et gubernatrix*)¹³⁷. Metafora „demonów” prowadzi do charakterystycznych dla Bruna dystynkcji pojęciowych odcinających go od irracjonalizmu platoników, neoplatoników i chrześcijańskich mistyków. Bruno odróżnia „nawiedzonych”, zawdzięczających to, co niezwykle, siłom zewnętrznym od tych, których osiągnięcia są rezultatem ich własnej doskonałości, a więc rozumu, posiadanej filozofii i panowania nad sobą. Tych pierwszych nazywa Bruno „osłami”.

Teoretyczny grunt pod metaforę „osła” przygotował sobie Bruno w *Cantus Circaeus*, gdzie „czary” Circe polegają na przywróceniu osłom, świniom, małpom i innym zwierzętom w ludzkiej skórze ich zwierzęcej postaci. Niektóre metafory stają się więc odpowiednikami tych „czarów”. Nie dają się zwodzić ludzkiej postaci, ale odkrywczco sięgają w głąb, pokazując jaką „istota” kryje się naprawdę pod ową ludzką postać. A więc ci, których Bruno nazywa „osłami”, są naprawdę osłami — chociaż swoim wyglądem zewnętrznym przypominają ludzi.

Nie bez wpływu na rozwinięcie tej metafory była lektura *Pochwały głupoty* Erazma i *Pochwały osła* Agryppy z Nettesheim¹³⁸. Pojawiająca się w *Sigillus sigillorum* metafora „osła”¹³⁹ wiąże się tu — podobnie jak w późniejszych pra-

¹³² Platon: *Fajdros*, wyd. cyt., s. 56—58.

¹³³ Por. Montaigne: *Essais*, ks. II, rozdz. 12 (Większość najpiękniejszych uczynków duszy powstaje z owych pobudzeń namiętności i zgoła ich potrzebuje ... Namiętności popychały filozofów do prac itd., *Pisma*, Kraków 1917, tom III, s. 216—217).

¹³⁴ B. Mandeville: *Bajka o pszczołach*, Warszawa 1957, m.in. s. 187 i (fragment o Brunie) s. 222—223.

¹³⁵ Helwecjusz: *O umyśle*, Warszawa 1959, tom I, s. 262 (tylko wielkie namiętności mogą rodzić wielkich ludzi).

¹³⁶ Bruno, *Sig*, s. 558 i 585.

¹³⁷ Tamże, s. 585.

¹³⁸ Por. *Encomium asini* w dziele *De incertitudine et vanitate scientiarum*.

¹³⁹ Bruno, *Sig*, s. 578.

cach (*Cabala del cavallo Pegaseo, Asino Cillenico*) — z serią metafor agresywnie antychrześcijańskich. *Asinità* to w terminologii Bruna postawa oparta na „przyzwyczajeniu do wierzenia“ (*consuetudo credendi*). Za nie wymienionym ani razu z nazwiska Pomponacjuszem Bruno ukazuje naturalne przyczyny niezwykłych zjawisk, twierdząc, że to samo, co budzi podziw tłumu u świętych chrześcijańskich i Chrystusa, spotykamy również u filozofów; a więc niezwykle zjawiska mogą *a naturali animi potentia provenire*¹⁴⁰. Źródłem tego, co niezwykle, może być również *perfectae philosophiae praxis*¹⁴¹. Gdzie zaś takiej naturalnej, wewnętrznej podstawy nie ma, tam owe zjawiska niezwykle związane są z „melancholicznymi humorami“ i po ich ulotnieniu się ulata cała niezwykłość, a człowiek podziwiany przez tłum okazuje się tym, kim zawsze był, a więc osłem (*talis qualis semper extiterat, asinus apparuit*)¹⁴².

Niezwykłe zjawiska „lewitacji“ Tomasza z Akwinu tylko *minus eruditi ad miraculum referant*¹⁴³. Stygmaty świętych są wywołane przez ich żywą wyobraźnię¹⁴⁴. Również pewna niezwykłość „Jezusa Nazareńskiego“¹⁴⁵ ma te same naturalne przyczyny, co niezwykłość Pitagorasa, Lullusa czy Paracelsa; jedną z przyczyn była dłuższa samotność umożliwiająca skupienie się¹⁴⁶.

Pragnąc poprzez samotność dojść do zwiększenia siły ducha uchodzili do pustelni *otiosi contemplatores* egipscy i babilońscy, druidzi gallijscy, magowie perscy, faryzeusze żydowscy, hinduscy gimnosofiści i chrześcijańscy oraz mahometańscy zakonnicy. To było dobrze pomyślane, klasztory *optime fuerant instituti*, ale uległy degeneracji. „Większość spośród mnichów — pisze Bruno — oddalała się od obcowania z ludźmi jedynie po to, żeby uciec od właściwej ludziom pracy i troszczenia się o byt; pociągało ich próżniactwo i możliwość zaspokojenia skłonności do obżarstwa; nieliczni tylko kierowali się miłością cnoty, dobra i prawdy. I jeżeli tacy właśnie pojawiali się wśród nich, wówczas nieczysta i zawistna większość rzucała się na nich. Pomijam już to, że nawet najślawniejsi z nich, ich doktorzy, nadużywając bezczynności przyczynili się swoimi szczególnie szkodliwymi płodami do mordowania ludzi i burzenia spokoju między ludźmi; prowadząc cywilizowane społeczeństwo ludzkie do zguby, uczą oni ludzi, aby nie lękali się popełniania łotróstw oraz wierzyli w najbardziej niedorzeczne brednie, bardziej związane z określonymi — choć bardzo

¹⁴⁰ Tamże, s. 577.

¹⁴¹ Tamże, s. 579.

¹⁴² Tamże, s. 578 (mowa o jednym z teologów).

¹⁴³ Tamże, s. 577. Giorgio Spini nazywa ten fragment *Sigillus sigillorum una sorte di fisiologia comparata delle religioni*. G. Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950, s. 61.

¹⁴⁴ Bruno, *Sig*, s. 576—577. Tomasz z Akwinu nie został porwany, według Bruna, do prawdziwego nieba, ale tylko do wyimaginowanego. W podobny sposób o stygmaty i lewitacji pisze Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., t. I, s. 108—109 (ks. I, rozdz. 20).

¹⁴⁵ Bruno, *Sig*, s. 569 (*Jesus Nazarenus non prius coepisse mirabilia dicere et operari fertur, quam etc.*).

¹⁴⁶ Tamże.

różniącymi się w poszczególnych sektach — zabobonnymi wierzeniami w Cererę i Bachusa niż z praktykowaniem cnót ... Należałoby ich więc tępić, jak kłkol, robactwo i szarańczę, wytepić do cna, jak skorpiony i jadowite żmije. W przyszłości, kiedy świat stanie się mądry po szkodzie, dojdzie poniewczasie do zrozumienia, że trzeba znaleźć sposób na tę truciznę i zniszczyć tych, którzy są zepsuci próżniactwem, chciwością i pychą¹⁴⁷.

Użyte w przytoczonym fragmencie metafory (*zizaniae, erucac, locustae, scorpiones, viperae*) mają również na celu pokazanie istoty rzeczy. Pod habitem mnicha — dowodzi Bruno — kryją się nie święci, lecz złoczyńcy, którzy podburzają do sporów, waśni i wojen religijnych. A przedmiot tych sporów jest niedorzeczny, dotyczy bowiem przede wszystkim rozbieżności w interpretacji dogmatu o przemianie chleba (Cererę) i wina (Bachusa) w ciało i krew chrześcijańskiego Boga.

Splatają się tu trzy serie metafor: metafory antyfideistyczne, skierowane przeciwko wierze jako postawie (metafora „osła“), metafory antyklerykalne i antyteologiczne, skierowane przeciwko tym, którzy rozniecają waśnie religijne (metafora „kłkola“, „robactwa“, „szarańczy“, „skorpionów“ i „jadowitych żmij“), oraz metafory antychrześcijańskie, skierowane przeciwko eucharystii (metafora „Cererę“ i „Bachusa“) oraz przeciwko Chrystusowi (metafora „Adonisa“)¹⁴⁸. Wszystkie trzy serie będą kontynuowane w późniejszych dziełach Bruna. W szczególności antychrześcijańska seria metafor zostanie wzbogacona w *Spaccio de la bestia trionfante* o metaforę „Oriona“ i „Chirona“.

W *Sigillus sigillorum* nie ma teoretycznych rozważań o metaforach. Nie zostało też ani razu użyte słowo „metafora“. Dzieło to jednak — przez użycie wielkiej ilości metafor i wyraźnie antychrześcijańskie tendencje — stało się punktem wyjścia dla drugiego okresu twórczości Bruna.

Okres drugi — lata 1584—1585

Tak zwane „dialogi metafizyczne“ (w dalszym ciągu powrócimy jeszcze do sprawy nietrafności tej nazwy) Bruna: *La cena de le ceneri*, *De la causa, principio e uno*, i *De l'infinito universo e mondi* zostały wydrukowane w roku 1584, natomiast z „dialogów moralnych“ *Spaccio de la bestia trionfante* w roku 1584, a trzy pozostałe: *Cabala del cavallo Pegaseo*, *Asino Cillenico* i *De gl'heroiici furori* w roku 1585. Z analizy treści wynika, że po „dialogach metafizycznych“ Bruno powrócił do poprzedniej koncepcji. W każdym razie między *Sigillus sigillorum* a „dialogami moralnymi“ jest więcej powiązań treściowych i stylistycznych, a w „dialogach metafizycznych“ mamy próbę zastosowania innej „taktyki“. Krótko mówiąc: *Sigillus sigillorum* i *Spaccio* wraz z *Kabałą* i *Oslę* mają charakter wyraźnie antychrześcijański, natomiast w „dialogach metafizycznych“ treść jest

¹⁴⁷ Tamże, s. 570.

¹⁴⁸ Tamże, s. 577 (*ad alicujus Adonidis mortem*).

może nawet jeszcze bardziej antychrześcijańska, ale występuje w formie zawołowanej, a nawet w masce zgodności z religią chrześcijańską.

W „dialogach metafizycznych” Bruno stawia sobie jasno określony cel: chce pozyskać czytelnika dla idei nieskończoności i wieczności materialnego wszechświata i dla idei niezliczonej wielości światów. Idee te „wziął” Bruno od Lukrecjusza, a w teorii Kopernika dostrzegł możliwość wykorzystania osiągnięć nauki nowożytnej dla propagandy odnowionego materializmu¹⁴⁹. Zarysowały się dwie możliwości taktyczne: albo kontynuować frontalną walkę z religią chrześcijańską i w ten sposób torować drogę recepcji materialistycznego infinityzmu, albo przeciwnie, pozyskać wierzących chrześcijan dla teorii Kopernika i materialistycznego infinityzmu argumentem zgodności własnej filozofii z „istotną treścią” religii chrześcijańskiej.

Wybierając tę drugą taktykę można było liczyć na dotarcie z filozofią materialistyczną również do takich środowisk, które zdecydowanie nie chciały słuchać niczego, co by się sprzeciwiało ich wierze.

Decydując się na oddanie dzieła *De revolutionibus* do druku, Kopernik trafnie przewidywał, że znajdą się „matajologowie”, którzy wytoczą przeciwko jego teorii działo wielkiego kalibru: wybrane teksty *Pisma świętego*. W tej sytuacji można było zająć jedno z pięciu następujących stanowisk:

- a) Uznać niezgodność teorii Kopernika z *Pismem świętym* za decydujący argument za odrzuceniem teorii Kopernika;
- b) Oslabić niezgodność teorii Kopernika z *Pismem świętym* przy pomocy teorii o wyłącznie „hipotetycznym”, czyli subiektywnym charakterze astronomii nastawionej tylko na konstruowanie najbardziej dogodnych schematów bez roszczenia sobie pretensji do wyrokowania w sprawach obiektywnej struktury układu planetarnego;
- c) Oslabić niezgodność teorii Kopernika z *Pismem świętym* przy pomocy teorii przedmiotowego rozdziału kompetencji, akcentując w szczególności niekompetencję teologii w dziedzinie przyrodoznawstwa;
- d) Zakwestionować niezgodność *Pisma świętego* z teorią Kopernika;
- e) Uznać niezgodność *Pisma świętego* z teorią Kopernika za decydujący argument za odrzuceniem wiary w nieomylność *Pisma świętego*.

Na pierwszym stanowisku stanęli m.in. Luter i Melanchton¹⁵⁰, oraz ci teologowie katoliccy, którzy spowodowali spalenie Bruna na stosie i wciągnięcie dzieła Kopernika na papieski indeks ksiąg zakazanych¹⁵¹. Na drugim stanowisku stanął Osjander. Na trzecim stanowisku — oddzielenia filozofii i nauk

¹⁴⁹ Por. Wilhelm Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 4 wyd., Leipzig 1940, s. 326.

¹⁵⁰ Ph. Melanchthon: *Initia doctrinae physicae* (1549), w: *Corpus reformatorum*, Band 13, Halle 1845, s. 216—217. M. Luther: *Tischreden oder Colloquia* (1566), Band IV, Weimar 1916, s. 412—413. Por. Überweg, tom III, s. 102—103.

¹⁵¹ Por. A. Nowicki: *Kościół przeciw Kopernikowi*, „Myśl filozoficzna”, 1953, nr 1 (7), s. 209—229.

od teologii — stanął Spinoza¹⁵². Na piątym — oświeceniowi ateści. Tu zwrócimy uwagę na stanowisko czwarte. Zajmowali je w XVII wieku: Campanella¹⁵³, Vernantis¹⁵⁴, Zimmermann¹⁵⁵, a w XVIII wieku Haynisch¹⁵⁶, Bernd¹⁵⁷, Gravesande¹⁵⁸, i Lüdike¹⁵⁹, jak o tym świadczą niezmiernie charakterystyczne tytuły ich prac.

Zadanie Bruna było znacznie trudniejsze; chodziło o coś więcej, niż o „pogodzenie” *Pisma świętego* z teorią ruchu Ziemi. Chodziło o wykazanie zgodności *Pisma świętego* z materialistyczną filozofią „Demokryta”, a w szczególności z dwoma twierdzeniami:

a) „Matką” wszystkich „form” przyrody, „matką” wszystkich istot jest materia; z jej łona wszystkie istoty wyszły na świat i do jej łona wszystkie powracają;

b) Nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy światem „podksiężycowym” i „nadksiężycowym”; również w świecie nazywanym przez arystotelików „światem nadksiężycowym” są globy pełne wody podobne do globu ziemskiego i poddane tym samym prawom kołowego powstawania i psucia się.

Zwróćmy uwagę na zakończenie „trylogii metafizycznej”. Jest ono niejako podsumowaniem wszystkich trzech dialogów. Podsumowanie to zawiera jednoznacznie deklarację Bruna, wskazującą, do którego z kierunków filozofii starożytnej nawiązuje. Kierunkiem tym nie jest platonizm ani neoplatonizm, ani arystotelizm, ani stoicyzm, ani sceptycyzm, ale atomistyczny i infinitystyczny

¹⁵² B. Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*, Leipzig 1877, s. 28 (*ad scopum, ad quem intendo ... nempe ad separandum Philosophiam a Theologia*), s. 146 (*Deumque nulla philosophiae arcana ... revelavisse*) i w związku z tym polemika ze stanowiskiem czwartym, s. 21 (*alii autem qui rectius philosophari didicerunt, quoniam intelligunt terram moveri, solem contra ... circum terram non moveri, summis viribus idem ex Scriptura, quamvis aperte reclamante, extorquere conantur; quos sane miror*).

¹⁵³ T. Campanella: *Apologia pro Galileo, mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur*, Francofurti 1622. Tamże, na s. 4 wspomniany jest wśród zwolenników Kopernika Iord. Brunus Nolanus.

¹⁵⁴ Peter Vernantis: *Unvorgreifliche Erweisung, dass des Copernici Lehr-Sätze der heiligen Schrift nicht zu wider seyn*, Frankfurt 1684. Tytuł podaje według pracy Henryka Baranowskiego: *Bibliografia kopernikowska 1509—1955*, Warszawa 1958, poz. 1883 (pracę tę oznaczać będę skrótem: BK).

¹⁵⁵ Johann Jacob Zimmermann: *Scriptura S. Copernizans ...* Francofurti 1690. BK, poz. 1884.

¹⁵⁶ Johann Christoph Haynisch: *Systema Copernicanum Scripturae Sacrae non esse oppositum*, Jenae 1724. BK, poz. 1885.

¹⁵⁷ Johann Francisco Bernd: *Scriptura Sacra Copernici systemati mundi non contradicens*, Magdeburg 1740. BK, poz. 1886.

¹⁵⁸ G. J. Gravesande: *Biblich-astronomische Abhandlung, in welcher erwiesen wird, dass die Copernikanische Meynung vom Weltbaue der heiligen Schrift nicht entgegen sey*, Frankfurt 1774. BK, poz. 1887.

¹⁵⁹ Johann Aug. Lüdike: *Dass die Bewegung der Erde um die Sonne der heiligen Schrift nicht zuwider sey*, Cöthen 1775. BK, poz. 1888.

materializm Demokryta, Epikura i Lukrecjusza. Polemizując z arystotelikami Bruno powiada: „rozumowałem ... aprobuując i potwierdzając to, co mówił Demokryt, Epikur i wielu innych, którzy oczami szerzej otwartymi kontemplowali przyrodę i nie okazywali się głuchymi na jej natarczywe głosy”¹⁶⁰. Po tym znamienym wyznaniu następują trzy charakterystyczne cytaty z Lukrecjusza¹⁶¹, w których zawarta jest jedna z głównych myśli Bruna, myśl *de innumerabilibus*¹⁶², myśl o niezliczonej wielości materialnych światów: *Esse alios alibi congressus materiei*¹⁶³.

Z tego samego demokrytejsko-epikurejskiego źródła zaczerpnięta została myśl o „kołowrocie” (*vicissitudo*)¹⁶⁴: „z nieskończoności wyrastają wciąż nowe skupiska materii w sposób, który najlepiej zrozumieli Demokryt i Epikur, według których wszystko nieskończenie odnawia się i powraca”¹⁶⁵. Teoria Kopernika — jak już zaznaczyliśmy — funkcjonuje tu w charakterze argumentu naukowego za odnawianymi i rozwijanymi przez Bruna materialistycznymi poglądami Demokryta, Epikura i Lukrecjusza. Ruch ziemi, jako jednej z planet, jest decydującym argumentem przeciwko statycznej wizji świata i kamieniem węgielnym teorii powszechnego ruchu niezliczonej ilości globów będących „słońcami” lub „wodami”.

Dwa najważniejsze teksty Bruna o zgodności *Pisma świętego* z filozofią materialistyczną przedstawiają się następująco: „Przyroda — powiada Bruno — wszystko tworzy ze swej materii sposobem oddzielania, rodzenia, wypływania, jak to rozumieli pitagorejczycy, jak to pojmowali Anaksagoras i Demokryt, jak to potwierdzili mędrcy Babilonu. Do nich przyłączył się również Mojżesz, który opisując tworzenie się rzeczy za sprawą powszechnego czynnika sprawczego, używa następującego sposobu mówienia (*modo di dire*): „Niechaj zie-

¹⁶⁰ *Ho ragionato ... approvando e confirmando quello che disse Democrito, Epicuro ed altri molti, che con gli occhi più aperti han contemplata la natura, e non si sono presentati sordi alle importune voci di quella.* Bruno, *Inf.*, s. 531.

¹⁶¹ Lucretius: *De rerum natura*, księga II w 1040—1051, 1052—1057, 1064—1066, 1067—1076. Bruno, *Inf.*, s. 531—533. W napisanym później liście dedykacyjnym do tego dialogu, Bruno przytacza jeszcze następujące fragmenty Lukrecjusza: księga I w. 968—973, 977—979, 998—1001, 1006—1007. Por. moje uwagi o stosunku Bruna do Lukrecjusza we wstępie do polskiego przekładu dialogów Bruna. *PF.*, s. 17—30.

¹⁶² Wagę tej myśli podkreśla tytuł poematu Bruna z roku 1591: *De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis libri octo*, Lat I-1, s. 201—398, Lat I-2, s. 1—318.

¹⁶³ Lucretius: *De rerum natura*, ks. II, w. 1065.

¹⁶⁴ O kategorii „kołowrotu” u Bruna pisałem m. in. w następujących artykułach: *O renesansowej magii*, „Euhemer”, 1960, nr 2 (15), s. 20—22 i *Giordano Bruno o religiach*, „Euhemer”, „Zeszyty filozoficzne”, 1960, nr 1, s. 14—19. O kategorii „kołowrotu” będzie mowa w trzeciej części pracy.

¹⁶⁵ *Dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce. Di maniera che megliormente intese Democrito ed Epicuro che vogliono tutto per infinito rinovarsi e restituirsi.* Bruno, *KInf.*, s. 361. Wyrażenie *copia di materia* jest odpowiednikiem Lukrecjuszowego *congressus materiei*.

nia tworzy swoje zwierzęta, niechaj wody tworzą żywe istoty“, jak gdyby mówił: niech je tworzy materia. Albowiem według niego materialną zasadą rzeczy jest woda¹⁶⁶. W innym miejscu — pisząc o niezliczonych światach — powiada Bruno: „Z nauką tą jest w zgodzie Mojżesz“¹⁶⁷ i „jeżeli dobrze rozważyć liczne miejsca z *Pisma świętego*, zobaczycie, że Bogami i posłańcami Najwyższego są nazywane wody, przepaście, ziemie i ognie płonące“¹⁶⁸, a więc globy „wodniste“ i „ogniste“.

Przyjęta przez Bruna taktyka wymagała teoretycznego ustosunkowania się do problemu metafor biblijnych, ponieważ w oparciu o teorie metaforycznego sensu *Pisma świętego* wielu innych filozofów dowodziło zgodności pomiędzy *Pismem świętym* a własnymi doktrynami filozoficznymi. W szczególności niektórzy arystotelicy, platonicy i awerrości, uznając wersety *Pisma świętego* za metafory (*dicono che questi sensi son metaforici*), wtłaczają w te metafory taki sens, jaki im się podoba (*e così in virtù de lor metafore, le fanno significare tutto quel che gli piace*)¹⁶⁹. Dzięki teorii metaforycznego sensu *Biblii* każda sekta żydowska, chrześcijańska i mahometańska może znaleźć w *Biblii* to, co jest dla danej sekty najbardziej „wygodne“ (*comodo*)¹⁷⁰.

W takiej sytuacji Bruno wypowiada myśl, że nie wszystko w *Pismie świętym* jest „metaforą“, toteż „nie należy brać za metaforę tego, co nie było powiedziane metaforycznie, i przeciwnie, nie należy brać za prawdę tego, co zostało powiedziane przez podobieństwo“. Konieczne jest odróżnianie: *distinzione del metaforico e vero*¹⁷¹.

Później Bruno przestał doszukiwać się racjonalnych treści w *Pismie świętym*, twierdząc, że *la S. Scrittura non è che un sogno*¹⁷²; warto jednak zauważyć, że doszukiwanie się materializmu w *Pismie świętym* nie było wcale niedorzecznością¹⁷³. *Biblia* jest przecież w gruncie rzeczy antologią literatury starożydowskiej, na którą składają się najrozmaitsze utwory z różnych okresów pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, pochodzące z różnych środowisk i wyraża-

¹⁶⁶ *La natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parti, di effusione, come intesero i pitagorici, compreso Anassagora e Democrito, confirmorno i sapienti di Babilonia. Ai quali sottoscrisse anco Mosè, che, descrivendo la generazione delle cose comandata da l'efficiente universale, usa questo modo di dire: Produca la terra li suoi animali, producano le acqui le anime viventi, quasi dicesse: producale la materia. Perché, secondo lui, il principio materiale de le cose è l'acqua.* Bruno, *Causa*, s. 311.

¹⁶⁷ Bruno, *Cena*, s. 125.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Tamże, s. 126.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 124. Por. Platon: *Politeia*, ks. II, s. 378 D.

¹⁷² L. Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, „Quaderni della Rivista storica italiana“, Napoli 1949, s. 105.

¹⁷³ Por. interesujące uwagi Leszka Kołakowskiego o „materializmie biblijnym“, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 28, 384—386, a także wyrażenie *le origini mosaiche della filosofia degli atomi*, N. Badaloni, *Vico*, s. 214.

jące różne poglądy. Niektóre z tych poglądów tracą nawet ateizmem; zestawienie takich wersetów sporządził na początku XVIII w. J. F. Reimmann w rozdziale *De Atheismo Judaeorum*, pracy będącej jednym z pierwszych zarysów „powszechnej historii ateizmu i ateistów”¹⁷⁴. W mitach pierwszego rozdziału księgi *Genesis* znajdują się nie tylko relikty starych wierzeń w bóstwa żeńskie (*thohu-Tiamat, bohu-Baau, Adamah, Ruagh*)¹⁷⁵, ale również relikty ludowej, żywiołowo materialistycznej filozofii przyrody, której przyrodnicze kategorie (ziemia, woda, powietrze, wichry) ulegały mistyfikacji w politeistycznych personifikacjach (np. greckie: γῆ i *Gaia* oraz jej żydowski odpowiednik: *adamah* i *Adamah*), a następnie — w procesie ofensywy monoteizmu — zostały odmitologizowane, a jednocześnie pozbawione aktywności na rzecz Boga, w którego wyalienowano ich dynamiczno-materialistyczne (zachowane w personifikacjach politeizmu, a likwidowane stopniowo przez monoteizm) cechy i własności.

Tak więc Bruno nie był daleki od prawdy, kiedy w pierwszym rozdziale księgi *Genesis* dopatrywał się śladów materialistycznego poglądu o „boskości” (czyli twórczej aktywności) Matki Ziemi (materii), z której „matczynego łona” wyszły wszelkie formy istot żyjących¹⁷⁶. To jest dosłownie prawdziwe, według Bruna, a nie „metafora”.

W ten sposób Bruno zaczyna akcentować przeciwieństwo „metafory” i „prawdy”. Wykuwa nowe słowo: *metaforicheggiare* będące synonimem „bajania” (*favoleggiare*)¹⁷⁷. Przeciwstawia język „pospolity” (*ordinario, volgare*) językowi proroków, jasnowidzów, wróżbitów, opętanych i pijaków¹⁷⁸. Chce nazywać chleb chlebem, wino winem (*chiama il pane, pane, il vino, vino*)¹⁷⁹; nie chce zakrywać tego, co w przyrodzie jest odkryte (*non cuopre quel ch'ella monstra aperta*)¹⁸⁰. Tę samą myśl powtórzy później w poemacie *De innumerabilibus*: zakrywanie nagiej prawdy słowami wprowadzającymi w błąd jest wielkim przestępstwem (*Magna est velari sanctum hoc iniuria corpus*)¹⁸¹.

Cała ta sprawa nie była jednak wcale tak prosta, jakby się mogło zdawać. Wybór języka („sposobu mówienia”) nie zawsze może być wynikiem rozważań teoretycznych, a w przypadku Bruna wchodziły w grę pewne czynniki przeciwdziałające takiemu wyborowi i to zarówno subiektywne, jak obiektywne. Czynnikiem subiektywnym była osobowość Bruna, charakteryzująca go ekspan-

¹⁷⁴ Iac. Frid. Reimmanni: *Historia universalis Atheismi et Atheorum* ..., Hildesiae 1725, s. 26 i nast.

¹⁷⁵ Por. J. B. Lang: *Der Demiurg des Priesterkodex* ..., „Eranos”, 1942, Band IX, Zürich 1943, s. 237—287.

¹⁷⁶ O metaforze „matki” i „matczynego łona” będzie mowa w trzeciej części pracy.

¹⁷⁷ Bruno, *KInf*, s. 355.

¹⁷⁸ Bruno, *Causa*, s. 194—195.

¹⁷⁹ Bruno, *KSpa*, s. 551. Warto zauważyć, że trzydzieści dwa lata przed Brunem podobne zdanie napisał Nicolò Franco: *Il Pane ho chiamato pane, et il vino vino...* (list z 10 marca 1552 r.) Cyt. wg N. Badaloni, *Franco*, s. 39.

¹⁸⁰ Bruno, *KSpa*, s. 551.

¹⁸¹ Bruno, *Imm*, Lat I-2, s. 290.

sywność poetyckiej wyobraźni i skłonność do myślenia w obrazach, symbolach i metaforach — umacniana zresztą przez ówczesną modę. Na czynnik ten zwrócił szczególną uwagę Olschki, twierdząc, że *eigenartige Denkweise* Bruna, jego *modo di pensare* polega na kondensowaniu się twierdzeń w obrazy¹⁸² i na nieodpartej skłonności do metafor i porównań¹⁸³.

Czynnikiem obiektywnym były panujące stosunki, zmuszające do „zaszyfrowywania“ zbyt śmiałych myśli, do ukrywania „złotych posążków bogów“ w „drewnianych Sylenach“¹⁸⁴, do korzystania z metafor, symboli, porównań i omówień, — aby to, co było adresowane do określonych odbiorców, nie stało się w rękach katolickich i protestanckich inkwizytorów „dowodem winy“.

Sprawą teoretycznych rozważań Bruna nad „szyframi“ oraz stosowanymi przez niego sposobami zaszyfrowywania własnych myśli¹⁸⁵ zajmę się w innej pracy. Tu pragnę tylko zwrócić uwagę na fakt, że Bruna niepokoiła rozbieżność pomiędzy poglądami na język, którym powinno się mówić, a własną praktyką językową. Świadczy o tym postawiony sobie samemu zarzut: *E il peggio che diranno che metti avanti metaffore, narri favole, raggioni in parabola, intessi enigmi, accozzi similitudini, tratti misterii, mastichi tropologie*¹⁸⁶. W każdym razie umiał pisać inaczej¹⁸⁷, ale nie zawsze chciał i mógł.

Okres trzeci — lata 1586—1590

W trzecim okresie Bruno ustala nowy łaciński odpowiednik greckiego słowa *metafora*, mianowicie: *translatio*¹⁸⁸, a ściślej *translativa significatio*¹⁸⁹ w przeciwieństwie do *significatio propria*. Przysłówek *metaphorice* jest dla Bruna równoznaczny z przysłówkiem *non proprie*¹⁹⁰.

Bruno zaczyna coraz wyraźniej odróżniać rozmaite „sposoby mówienia“. W poprzednim okresie Bruno używał już wyrażen: *modo di parlare*, *modo di dire*, *consuetudine del dire*; obecnie pojawia się łaciński odpowiednik tych wyrażen:

¹⁸² *Le sue conoscenze e le sue asserzioni si condensano in immagini ...*, Olschki, GB, s. 91.

¹⁸³ Olschki, *Gal*, s. 39.

¹⁸⁴ Por. Bruno, *KCena*, s. 14.

¹⁸⁵ W dialogach włoskich pojawiają się kilkakrotnie charakterystyczne słowa: *discifere, disciferatori, desciferazion*, m. in. *Causa*, s. 196, 220, *Her*, s. 943, 1044, 1116, 1162. Obecność tych słów nie jest, być może, bez związku z przypuszczalną tajną misją polityczną Bruna (z ramienia Henryka III Walezego) w Anglii. Por. Frances A. Yates: *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947, s. 225.

¹⁸⁶ Bruno, *Cab*, s. 861.

¹⁸⁷ Przykładem może być forma dzieła *Summa terminorum metaphysicorum* lub komentarze do Arystotelesa. Por. Max Frischeisen-Köhler o Brunie (*Dieser Dichterphilosoph, der auch ... die strengere und abstrakte Sprache der Wissenschaft pflegte*, Überweg, tom 3, s. 37).

¹⁸⁸ Bruno, *Lull*, s. 683.

¹⁸⁹ Bruno, *Ven*, s. 747.

¹⁹⁰ Bruno, *Phys*, s. 325.

*modus loquendi*¹⁹¹. Ale jest i przesunięcie znaczeniowe. W dialogach włoskich była mowa głównie o „sposobach mówienia” różnych szkół filozoficznych (np. *modo de dir de platonici*¹⁹² czy *modo di parlar tolto dagli antichi filosofi*¹⁹³, albo *modo di parlare* Mojżesza¹⁹⁴), teraz obok tego odróżnienia (*modus loquendi Democriti*¹⁹⁵, *mos Peripateticorum* itd.¹⁹⁶) zasadniczego znaczenia nabiera odróżnienie języków poszczególnych nauk.

W szczególności Bruno odróżnia: język logiki (*logice loquendo*), matematyki (*mathematice loquendo*), metafizyki (*metaphysice loquendo*) oraz najbardziej adekwatny spośród rozmaitych języków, mianowicie język fizyki, czyli naturalny, przyrodniczy sposób mówienia (wyrażenia Bruna: *loquendo naturaliter*¹⁹⁷, *loquendo physice*¹⁹⁸ oraz — w przeciwieństwie — *non naturaliter* lub *innaturaliter*¹⁹⁹). Stopniowo dojrzewa u Bruna myśl, że języki logiki, matematyki i metafizyki — podobnie jak języki poezji i teologii — to języki konwencjonalne („nie naturalne”, nieadekwatnie odzwierciedlające naturę rzeczy).

W przeciwieństwie do jedynie naukowego, ścisłego, niemetaforycznego języka fizyki — na gruncie innych języków panuje niemal nieograniczona swoboda. Retor, poeta, prorok może mówić jak chce, nazywając każdą rzecz najzupełniej dowolnym słowem: *de omnibus omnia dici possunt*²⁰⁰, a więc człowieka można nazwać „wężem”, „rośliną”, „owcą”, „lwem”, „wilkiem”, „płodem”, „ręką” i setkami tysięcy innych słów (*et alia centena millia*).

W dziele *De progressu et lampade venatoria logicorum* Bruno decyduje się na wyraźne przeciwstawienie przyrodniczego języka filozofów metaforycznemu językowi poetów. W tym kontekście potępiony zostaje Platon za metaforyczne nazwanie człowieka „odwróconą rośliną”: „to przystoi poetom — powiada Bruno — natomiast filozofowie, których zadaniem jest odsłaniać to, co ukryte, nie powinni sobie tego usurpować” (*quod enim poetis est proprium, a philosophis, quorum est abscondita revelare, non est usurpandum*)²⁰¹. Filozofów — powiada Bruno — obowiązuje „definiowanie zgodne z naturą rzeczy” (*secundum rei naturam definire*)²⁰².

¹⁹¹ Por. zestawienie na s. 39—41 niniejszej pracy.

¹⁹² Bruno, *Her*, s. 998.

¹⁹³ Bruno, *Cena*, s. 160.

¹⁹⁴ Tamże, s. 120—126 i *modo di dire, Causa*, s. 311.

¹⁹⁵ Bruno, *Phys*, s. 292.

¹⁹⁶ Tamże, s. 344 i wielokrotnie.

¹⁹⁷ Tamże, s. 273.

¹⁹⁸ Bruno, *Math*, s. 25, *Phys*, s. 274.

¹⁹⁹ Bruno, *Phys*, s. 276, 292.

²⁰⁰ Bruno, *Lull*, s. 683.

²⁰¹ Bruno: *Ven*, s. 743. Podobne myśli wypowiadał ceniony przez Bruna Fracastoro w dialogu *Turrius sive de intellectione*: *si ista namque poeta dixerit, laudabimus quidem ipsum, philosophum non laudabimus*. Słowo *ista* odnosi się do *metaphorica et poetica* z poprzedniego zdania. Cyt. wg Corsano, s. 15. Przypominam, że Fracastoro występuje jako jedna z postaci dialogu Bruna: *De l'infinito universo e mondi*.

²⁰² Bruno, *Ven*, s. 743.

Okres czwarty — rok 1591

W czwartym okresie Bruno jeszcze raz podkreśla przeciwieństwo pomiędzy językiem „fizycznym” a językiem „metaforycznym”. Czym innym jest na przykład „światło fizyczne, czyli prawdziwe” i „światło metaforyczne”²⁰³ (np. „światło Boże”).

Punktem dojścia i ukoronowaniem rozważań Bruna o metaforach jest fragment dzieła *Summa terminorum metaphysicorum*, z którego należałoby wyciągnąć wniosek, że wydawca tego dzieła, Raphael Eglinus, nie dał adekwatnego tytułu traktatowi Bruna (który w roku wydania, 1595, przebywał od trzech lat w więzieniu świętej inkwizycji i nie mógł wypowiedzieć się na temat tytułu), podobnie jak później Gentile samowolnie — i wbrew „antymetafizycznej” postawie Bruna — nadał jego trzem dialogom tytuł „dialogów metafizycznych”²⁰⁴. We wzmiankowanym fragmencie na uwagę zasługuje przede wszystkim słowo *seu*, którego rola w języku filozoficznym Bruna jest ogromna i prekursorska w stosunku do roli tego słowa u Kartezjusza²⁰⁵ i Spinozy²⁰⁶. Sprawie funkcji filozoficznej tego słowa można by poświęcić interesującą rozprawę. W każdym razie tu pełni ono funkcję przekazywania jednego z najbardziej doniosłych odkryć Bruna. Odkrycie to zostaje sformułowane niejako mimochodem, jak gdyby Bruno nie zdawał sobie sprawy z jego doniosłości. A ponieważ jest to jedna z ostatnich albo nawet ostatnia praca Bruna, więc nie wiadomo, jakie dalsze konsekwencje pociągnęłyby za sobą dokonanie tego odkrycia. W każdym razie fragment ten nie pojawił się przypadkowo, lecz został należycie przygotowany przez dziesięcioletnie rozważania nad językiem metaforycznym i metafizyką. Określając ruch Bruno powiada: „Ruch jest dwojaki, mianowicie fizyczny i metafizyczny, czyli metaforyczny” (*Motus est duplex, physicus videlicet et metaphysicus seu metaphoricus*)²⁰⁷. Sformułowaniem tym Bruno dokonał utożsamienia metafizyki z metaforą, które później powtórzył — dość znany skądinąd feuerbachista Karl Grün: *Metaphysik ist Metaphorik*²⁰⁸.

²⁰³ *Distinguitur lux in physicam seu veram et metaphoricam*. Bruno, *Imm*, Lat I-2, s. 306.

²⁰⁴ Przeciwno tej nazwie protestował m. in. Erminio Troilo w pracy: *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino 1907, s. 15—16. Por. wstęp Aquilecchii, *Aq*, s. IX.

²⁰⁵ Por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, tom II, Warszawa 1949, s. 121 (*idea sive cogitatio, res sive substantia* itd. wg zestawienia Euckena).

²⁰⁶ Por. najcharakterystyczniejsze: *Deus seu natura*, Spinoza: *Ethica*, Haga 1913, IV *Praefatio*, s. 183.

²⁰⁷ Bruno, *Term*, s. 465.

²⁰⁸ Karl Grün (1817—1887): *Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritisch und gemeinfasslich dargestellt*, Leipzig 1876, s. 368. Zdanie to cytują Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als ob*, 4 wyd., Leipzig 1920, s. 42. Por. ostatnie zdanie książki Blumenberga: *Metaphysik, erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik*. H. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, s. 142. Ani Grün, ani Vaihinger, ani Blumenberg, ani — o ile wiem — nikt inny nie zauważył, że myśl ta znajduje się już u Bruna.

Zbierając z poprzednich dzieł Bruna analogiczne identyfikacje otrzymujemy dwa następujące szeregi:

<i>vero</i>	<i>metaforico</i>
<i>secundum rei naturam</i>	<i>metaphorice</i>
<i>physice, naturaliter</i>	<i>non naturaliter, innaturaliter</i>
<i>physice</i>	<i>metaphysice</i>
<i>physica seu vera</i>	<i>metaphorica</i>
<i>physicus</i>	<i>metaphysicus seu metaphoricus</i>

Charakterystyczne dla Bruna przeciwstawienie fizyki metafizyce zauważył Erminio Troilo. Według Troila Bruno *rompe sostanzialmente con la metafisica; egli non ha metafisica*²⁰⁹. Nie ma żadnej „metafizyki Bruna”; Bruno *è filosofo antimetafisico*²¹⁰.

Używane przez Bruna słowo „Bóg” nie jest terminem fizycznym, lecz metafizycznym, a więc — zgodnie z identyfikacją Bruna — jest ono tylko „metaforą”²¹¹. Z twierdzenia, że metafizyka jest metaforyką wynika, że Bóg jest metaforą. Bytem realnym jest tylko niezliczona wielość przedmiotów materialnych, a więc Przyroda. Jednakże *de omnibus omnia dici possunt*²¹², więc i Przyroda może być nazwana dowolnym imieniem (*quocunque nomine*)²¹³. Można używać rozmaitych „sposobów mówienia”, a więc można nazywać Przyrodę, albo jej istotę, czyli „naturę rzeczy”, również „Bogiem”, byle tylko pamiętać, że to jest metaforyczny *modus loquendi*²¹⁴.

²⁰⁹ Troilo, s. 14.

²¹⁰ Tamże, s. 21.

²¹¹ Jednym z pierwszych historyków filozofii, który zauważył — mówiąc słowami Badaloniego — *il carattere metaforico del concetto del divino* w filozofii Bruna był heglista Spaventa (por. Badaloni, s. 114). *Il Dio ...* — pisze Spaventa — *diventa un vero non-essere nelle mani del Bruno*, s. 286. Pozytywista Troilo pisze, że *la parola Dio s'incontra di frequente nell'opera bruniana, come spesso vi occorrono le parole anima, spirito, provvidenza, ed altre del pesante bagaglio del pensiero religioso e metafisico ... In realtà non si tratta più che di un nome o di una figura*. Troilo, s. 140 i 144. Słowo „figura” jest w tym kontekście synonimem metafory. Według katolika Cicuttiniego *Dio trascendente* to *grande dimenticato* filozofii Bruna, s. 228. Według marksisty Badaloniego *Dio* Bruna to *una immagine simbolica della forza operosa che procura ... l'infinito mutarsi delle cose*, s. 96. Por. s. 121 (*il carattere tutto metaforico del termine*).

²¹² Bruno, Lull, s. 683.

²¹³ Por. Bruno, *Imm*, Lat I-1, s. 204. Warto przypomnieć, w jaki sposób rozumiał teksty Bruna na początku XVIII wieku Veyssière de Lacroze; twierdził on stanowczo, że słowo „Bóg” oznacza w tekstach Bruna tylko przyrodę i nic więcej: *Il est certain que le Nom de Dieu, dans les écrits de cet Athée, ne signifie autre chose que la Nature*. Mathurin Veyssière de Lacroze; *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion, et de critique*, Cologne (Amsterdam) 1711, s. 317.

²¹⁴ I używając takiego „sposobu mówienia” pamiętać o napomnieniu Lukrecjusza, *De rerum natura*, ks. II, wiersze 655–660. Por. Francesco Giancotti: *Il preludio di Lucrezio*, Messina 1959 i moją recenzję pt. *O symbolach mitologicznych Lukrecjusza*, „Euhe-mer”, 1960, nr 3 (16), s. 70–72.

KATEGORIA «FIZYCZNEGO SPOSOBU MÓWIENIA» A WALKA
BRUNA O PRAWIDŁOWĄ INTERPRETACJĘ TEORII KOPERNIKA

*Copernico ... non solo fa ufficio di
matematico che suppone, ma anco
de fisico che dimostra il moto de la
terra.*

Bruno

W rozdziale tym pragnę wyciągnąć wnioski ze wszystkich wypowiedzi Bruna o specyficznym języku i charakterze fizyki. Wypowiedzi te, których jest ponad sześćdziesiąt w piętnastu różnych dziełach Bruna, referować będę w porządku chronologicznym, starając się pokazać związek pomiędzy sposobem rozumienia fizyki przez Bruna a jego walką o prawidłową interpretację teorii Kopernika.

Pisząc o fizyce, Bruno przeciwstawia ją nie tylko metafizyce, ale również „matematyce” i „logice”. Ocena tego przeciwstawienia nie jest bynajmniej łatwa, ponieważ mamy tu do czynienia z pewnym splotem tendencji słusznych i niesłusznych. Sam pomysł przeciwstawienia „fizyki”, jako nauki o istocie obiektywnej rzeczywistości, „matematyce”, jako dziedzinie subiektywnych konstrukcji umysłu, zaczerpnięty został przez Bruna z drugiego rozdziału drugiej książki *Fizyki* Arystotelesa²¹⁵ i z tradycji średniowiecznej²¹⁶, a następnie został szeroko rozbudowany i przekształcony w jedno z głównych narzędzi do walki z arystotelizmem. W przeciwstawieniu tym ujawniają się ze szczególną wyrazistością słuszne, materialistyczne tendencje filozofii Bruna, a ich historycznie doniosła rola wiąże się ze stanowczym protestem Bruna przeciwko subiektywizowaniu teorii Kopernika. Jednocześnie jednak temu jak najbardziej słusznemu i postępowemu ujmowaniu fizyki towarzyszyło niesłuszne subiektywizowanie matematyki i związany z tym brak zrozumienia dla olbrzymiej roli, jaką wkrótce już „język matematyki” miał odegrać właśnie w fizyce. Tak więc to, co jest największą zasługą Bruna i zapewnia mu trwałe miejsce w dziejach nauki, jest nierozdzielnie splecione z jego typowo „renesansową ograniczonością” odcinającą go od matematyczno-mechanistycznego materializmu siedemnastowiecznych fizyków i jest uwikłane w to, co jest najsłabszą stroną jego filozofii: całkowity brak domysłu, że fizyka dopiero wówczas stanie się prawdziwą nauką i narzędziem opanowa-

²¹⁵ Arystoteles: *Fizyka*, s. 193 b 22.

²¹⁶ Max Frischeisen-Köhler pisze, że dopiero Galileusz przewyciężył charakterystyczne dla średniowiecza oddzielanie hipotezy matematycznej od poznania fizycznego. Überweg, tom 3, s. 66.

nia przyrody, kiedy odkrywane przez nią prawa zostaną ujęte w ścisłe formuły matematyczne²¹⁷.

A przecież domysł ten wypowiedany był już w XIII wieku przez „prekursora mechanistycznej fizyki XVII stulecia”²¹⁸ — Roberta Grosseteste i jego ucznia Rogera Bacona²¹⁹. Domysł ten był także uwieńczeniem długoletniej pracy myślowej Bernardina Telesio²²⁰. Brak tego domysłu u Bruna wytwarza w jego filozofii lukę, którą musiał wypełnić czymś innym: częściowo logiką Lullusa, częściowo koncepcją więzi „magicznej” między przedmiotami. Nie było to wynikiem braku zainteresowania Bruna matematyką. Wśród jego prac znajdujemy również prace „matematyczne”, skierowane „przeciw matematykom” i mające na celu zbudowanie nowej, „materialistycznej” matematyki, opartej na niepodzielnych minimach. Prace te nie doczekały się dotąd kompetentnej oceny ze strony historyków matematyki, natomiast autorzy prac o Brunie są dość zgodni w upatrywaniu najsłabszej strony filozofii Bruna w jego stosunku do matematyki²²¹.

Rozpatrując, jak w filozofii Bruna funkcjonuje przeciwstawianie fizyki matematyce nie zapominajmy o tym, że „matematyka” nie jest dla Bruna dziedziną, która na zawsze pozostanie domeną subiektywnych konstrukcji umysłu ludz-

²¹⁷ Crombie słusznie twierdzi, że „problem zastosowania matematyki do wyjaśniania świata fizycznego należał do centralnych problemów metodologicznych” owego czasu. A. C. Crombie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960, tom I, s. 97. Zgadza się z Badalonim, że Bruno avrebbe dovuto scoprire una struttura matematica delle cose. Ma Bruno non arriva a questa posizione, s. 49.

²¹⁸ L. Kołakowski: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956, s. 116. Por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, wyd. 3, tom I (1946), s. 346, oraz J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, 3 wyd., tom I (1957), s. 375 (*Versuch ... statt immer nur von inneren Wesenheiten zu sprechen, die Natur nach mathematischquantitativen Methoden zu messen und zu beschreiben*).

²¹⁹ *Omnis scientia* — pisał Roger Bacon — *requirit mathematicam*. *Opus majus*, London 1900, tom I, s. 98 i 103. *In sola mathematica est certitudo sine dubitatione*. Tamże, s. 106. *Mathematica est omnino necessaria et utilis aliis scientiis*. Tamże, s. 108. *Et harum scientiarum porta et clavis est mathematica*. Tamże, s. 97.

²²⁰ Celem postawionym przez Telesia przed następcami było sprecyzowanie, jaka ilość ciepła potrzebna jest do spowodowania określonych ilościowych zmian w określonej ilości materii (*si qui quantusque calor, quam molem, qua donet dispositione, intueri liceat, De rerum natura iuxta propria principia*, tom I, Modena 1910, s. 17, por. N. Abbagnano: *Telesio*, Milano 1941, s. 2). O kilkadziesiąt lat wcześniej niż Telesio podobne myśli wypowiadał Leonardo przeprowadzając eksperymenty nad wytrzymałością drutu na zerwanie (*Sperienza della forza che può fare un filo di ferro in varie lunghezze*, *Atl.* 82 r. b). Por. Cesare Luporini: *La mente di Leonardo*, Firenze 1953, s. 172—173.

²²¹ Por. rozdział: *La matematica bruniana* w pracy A. Guzzo, s. 209—214 (o wysiłku mającym na celu „fizycyzację matematyki”). Por. Tocco, *Lat*, s. 169. Natomiast z gruntu błędnie interpretuje „postawę antymatematyczną” Bruna Dino Fraccari uważając ją za postawę „antynaukową” (*antiscientista*). D. Fraccari: *L'impostazione antimatematica del problema della natura nella «Cena delle ceneri» di G. Bruno*, „Rivista critica di storia della filosofia”, 1950, nr 3, s. 185.

kiego. Bruno występuje nie przeciwko matematyce w ogóle, ale przeciwko „matematyce idealistycznej“, której przedstawiciele zwalczali atomistyczną fizykę Demokryta²²². Póki jednak nie została zbudowana taka matematyka, która by — według Bruna — była zgodna z obiektywną strukturą rzeczywistości, przymiotnik „matematyczny“ ma w języku Bruna tę treść, co w naszym języku przymiotnik „subiektywny“ (wymyślony, urojony, fikcyjny). Taki sposób rozumienia „matematyki“ sprawia, że przeciwstawianie fizyki matematyce uwypukla obiektywność przedmiotu fizyki, a nazwanie Kopernika „fizykiem“ znaczy w języku Bruna to, że ruch Ziemi dookoła Słońca jest ruchem rzeczywistym i „odkrytym“, a nie „wymyślonym“ tylko przez Kopernika²²³.

Przejdźmy teraz, zdanie po zdaniu, przez szereg najważniejszych wypowiedzi Bruna o fizyce.

W *Cantus Circaeus* Bruno odróżnia pięć „sposobów rozumienia“ słowa „forma“:

1) *secundum intentionem Metaphysicam Platoniam*,

2) *secundum intentionem Metaphysicam Peripateticam*,

3) *secundum rationem physicam*,

4) *secundum intentionem technicam*,

5) *secundum rationem logicam non quidem rationalem, sed phantasticam (quatenus nomen logices amplius accipitur)*²²⁴.

W wyliczeniu tym pragnę na razie zwrócić uwagę tylko na jeden fakt: że już w roku 1582 czym innym jest dla Bruna „fizyka“ (w ogóle, bez żadnego przymiotnika), a czym innym jest „metafizyka platońska“ i „metafizyka arystotelesowska“.

W dziele *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* — również z 1582 roku — znajdujemy ważne dla Bruna wyrażenie: *physice judicantes*²²⁵, niestety bez przeciwstawienia, które pozwoliłoby dokładnie uchwycić jego treść.

Przechodzimy do okresu drugiego, lata 1584–1585, dzieła włoskie pisane w Anglii.

W dialogu *La cena de le ceneri* przedstawiona jest istota sporu o interpretację dzieła Kopernika. Dottor Nundinio — opierając się o przedmowę Osjandra — uważa, że Kopernik nie był przekonany (*non esser stato d'opinione*) o ruchu Ziemi, ale przypisał jej ruch (*abbia attribuito il moto a quella*) tylko dla większej wygody w obliczaniach (*per la comodità de le supputazioni*)²²⁶. Bruno posługuje

²²² Na przykład autor przedmowy do dzieła *Euclidis Elementorum Libri XV Graece et latine* (Lutetiae 1557) pisał, że przyjęcie atomów Leucypa i Demokryta wywraca podstawy geometrii. Bruno przytacza tę wypowiedź. Por. Tocco, *Lat*, s. 158 i Guzzo, II, s. 440.

²²³ Por. Roman Stanisław Ingarden: *Mikołaj Kopernik*, Warszawa 1953, s. 7, 9, 49, 52.

²²⁴ Bruno, *Circ*, s. 234.

²²⁵ Bruno, *Arch*, s. 239.

²²⁶ Bruno, *Cena*, s. 87.

się w odpowiedzi przeciwstawieniem fizyka matematykowi. Czynności matematyka to *supporre*, czyli *fengere*²²⁷, a więc konstruować subiektywne „supozycje” nie będące „twierdzeniami” ani nawet „przypuszczeniami” i „domysłami”, które można by było sprawdzać, ale tylko „wymysłami” dla rachunkowej „wygody”. Natomiast czynnością fizyka jest *dimostrare*²²⁸, czyli wypowiadać oparte na rzetelnych dowodach twierdzenia o obiektywnej rzeczywistości²²⁹. Otóż Kopernik jest dla Bruna „fizykiem”, ponieważ nie zajmuje się konstruowaniem fikcyjnych „supozycji”, ale w oparciu o rzetelne dowody wypowiada twierdzenie o rzeczywistym ruchu Ziemi (*dimostra il moto de la terra*). Inna rzecz, że według Bruna Kopernik nie zawsze był konsekwentnym „fizykiem”²³⁰.

W następnym, czwartym dialogu tego samego dzieła *La cena de le ceneri* znajdujemy rozróżnienie dwóch „sposobów mówienia”: *parlar secondo la verità* oraz *parlar secondo la comodità*²³¹.

Pierwszy „sposób mówienia” to język „filozoficznych” — opartych o rzetelne dowody — twierdzeń o przyrodzie (*le dimostrazioni circa le cose naturali*)²³². Filozofia zostaje tu przez Bruna utożsamiona z fizyką.

Drugi „sposób mówienia” jest charakterystyczny dla pewnych tekstów *Pisma świętego*, które — w trosce o *la bontà de costumi i prattica per la comodità della umana conversazione*²³³ — odchodzi od prawdy fizycznej i przystosowuje się do pojęć „tłumu” (*volgo*). Zarówno w przypadku matematyka wymysłającego fikcyjne konstrukcje, jak w przypadku teologa-prawodawcy przystosowującego się do pojętności i przesądów tłumu, odejście od prawdy, od języka fizyki, podyktowane jest względem na użyteczność praktyczną (*comodità*). Bruno odróżnia trzy „funkcje”: (*ufficio*) *de fisico*, *ufficio di matematico* i *ufficio di legislatore*²³⁴. Funkcją filozofa-fizyka jest *cercar la verità delle cose*²³⁵ (formuła pokrywająca się z formułą Kopernika: *hominis philosophi ... studium sit veritatem*

²²⁷ Tamże, s. 90.

²²⁸ Tamże.

²²⁹ *Dimostrare* w języku Bruna to coś więcej niż „dowodzić”. Przypominam podane wyżej objaśnienie użytego przez Bruna terminu *apodixia* i wyrażenie Arystotelesa z *Metafizyki* δι' ἀποδείξεως λέγοντες. O rozumieniu słowa *dimostrare* oraz o zwalczanym przez Bruna nominalistycznym pojmowaniu astronomii por. Guido Morpurgo Tagliabue: *I processi di Galileo e l'epistemologia*, „Rivista di storia della filosofia”, r. 1, fasc. 2, lipiec-wrzesień 1946, s. 160.

²³⁰ Bruno, *Cena*, s. 28 (*lui, più studioso de la matematica che de la natura, non ha posuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii*) i s. 142.

²³¹ Tamże, s. 122.

²³² Tamże, s. 120.

²³³ Tamże, s. 121—122. Por. Guzzo, s. 265 (*Bruno distingue religione e filosofia in base agli scopi a cui tendono*). Por. także *Excub*, s. 65.

²³⁴ Bruno, *Cena*, s. 90 i 123.

²³⁵ Tamże, s. 121.

*omnibus in rebus ... inquirere*²³⁶) oraz *parlare con i termini de la verità*²³⁷, natomiast matematycy i teologowie-prawodawcy mogą nastawiać się przede wszystkim na praktyczną użyteczność.

Warto tu zasygnalizować pewną sprzeczność w stosunku Bruna do „praktyki”. Jak zobaczymy w drugiej części tej pracy, Bruno wielokrotnie i wyraźnie formułuje cel naukowego poznania obiektywnej rzeczywistości: celem tym jest praktyczne opanowanie przyrody. Poznanie nie jest dla Bruna celem samym w sobie, ale środkiem do celu. Cel to *magnae operationes*, a więc praktyka. Natomiast w dwóch przytoczonych wyżej kontekstach względ na praktyczną użyteczność okazuje się czynnikiem deformacji. Do problemu tego jeszcze powrócimy.

W dialogu *De la causa, principio e uno* spotykamy charakterystyczne dla Bruna przeciwstawienie „rozumu” (Arystotelesa) „przyrodzie i prawdzie”. Bruno stawia Arystotelesowi zarzut, że *mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e verità*²³⁸. Związane z tym jest następne przeciwstawienie tego, co jest „naturalne”, i tego, co jest tylko „logiczne”, w wyrażeniu: *(forma) non naturale, ma logica*²³⁹. Przykładem tego, co jest tylko „logiczne” i „idealne”, są dla Bruna idee platońskie, które określa następującymi epitetami: *le fantastiche idee di Platone*²⁴⁰, *gli sigilli ideali, separati de la materia ... se non son mostri, son peggio che mostri, voglio dire chimere e vane fantasie*²⁴¹. Tym „fantazjom logików” przeciwstawia Bruno „sięgające w głąb” (do istoty obiektywnej rzeczywistości) rozważania „filozofów-fizyków”²⁴², m.in. w następującym wyrażeniu: *profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che* itd.²⁴³.

Tak więc, obok teologów i matematyków znaleźli się „logicy”, których język obfituje, według Bruna, w terminy fantastyczne w przeciwieństwie do języka fizyki, operującego *con i termini de la verità*²⁴⁴.

²³⁶ M. Kopernik: *De revolutionibus ...*, Warszawa 1953, s. 15.

²³⁷ Bruno, *Cena*, s. 123.

²³⁸ Bruno, *Causa*, s. 247. Lasson i Gentile uważają ten zarzut Bruna za niesłuszny. W tym miejscu sprawa ta nie ma dla nas większego znaczenia, ponieważ zajmujemy się tu tylko sposobem charakteryzowania fizyki przez Bruna, a w innym rozdziale omówimy problematykę materii i formy.

²³⁹ Tamże, s. 272.

²⁴⁰ Tamże, s. 312.

²⁴¹ Tamże, s. 313.

²⁴² Arystoteles używał określenia *φυσικοί* (por. Gentile, *Aq*, s. 399), Tomasz z Akwinu oddawał je słowem *antiqui Naturales* (por. Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 27), Bruno używa wyrażenia *filosofi naturali* (*Causa*, s. 323), a także *fisici*, (*Causa*, s. 324, *Inf*, s. 399). Dlatego sądzę, że najlepiej oddaje się sens wyrażenia Bruna *filosofi naturali* słowami „filozofowie-fizycy”.

²⁴³ Bruno, *Causa*, s. 323. Przeciwstawienie przyrodników logikom znajdował Bruno również u Lullusa: *Ars magna et ultima*, w: Raymundi Lulli *Opera*, Argentinae 1598, s. 323.

²⁴⁴ Bruno, *Cena*, s. 123.

Przechodzimy do dialogu *De l'infinito universo e mondi*. W dialogu tym Arystoteles zostaje określony epitetem: *superficiale circa la considerazione della natura de le cose*²⁴⁵. Warto w związku z tym przypomnieć, że w języku Bruna przymiotniki „głęboki” i „powierzchnowy” nie są przypadkowo rzucanymi epitetami, ale posiadają przemyślaną treść: „głębokim” myślicielem jest ten, kto „sięga w głąb”, „do wnętrza”, do „istoty” obiektywnej rzeczywistości; „powierzchnowym” jest ten, kto zatrzymuje się na powierzchni zjawisk. W poprzednim dialogu przedsokratyczni „filozofowie-fizycy”, którzy filozofowali *profondamente*²⁴⁶, byli przeciwstawieni fantazującemu „logikowi” Platonowi, tu „powierzchnowy” (*superficiale*) Arystoteles jest przeciwstawiony (na podstawie swojej własnej wypowiedzi) jako „logik” tym samym filozofom-fizykom, którzy bardziej od niego troszczyli się o „przyrodę, rzeczywistość i prawdę” (*A. ambisce tanto di esser stimato raziocinale o, come vogliam dire, logico, che ... quelli che son stati più solleciti della natura, realtà e verità, le chiama fisici*²⁴⁷). Warto przy okazji zwrócić uwagę, że występująca w poprzednim dialogu para bliskoznaczników: *natura e verità* została tu powiększona o trzeci bliskoznacznik: *realità*. Arystoteles zaś został potępiony za swoje „supozycje” w zakresie „filozofii przyrody” jeszcze „bardziej czeze od fikcji, które mogą być wymyślone w matematyce” (*supposizioni, più vane nella sua natural filosofia che giamai si possano fingere nella matematica*)²⁴⁸. W ogóle „nie można znaleźć drugiego, który by występując pod tytułem filozofa wymyślał bardziej czeze supozycje i fabrykował równie głupie twierdzenia” niż Arystoteles (*E impossibile di trovare un altro che, sotto titolo di filosofo, fengesse più vane supposizioni e si fabricasse si stolte posizioni etc.*)²⁴⁹.

W tym samym dialogu spotykamy interesujące przeciwstawienie dwóch grup przysłówków: z jednej strony „logicznie, arytmetycznie, geometrycznie”, z drugiej — „prawdziwie i naturalnie”, czyli fizycznie, przyrodniczo (*logicamente, o pur aritmetica- o geometricamente ... vera- e naturalmente*)²⁵⁰. Kilkanaście stron dalej postawiony jest Arystotelesowi zarzut, że „w swoim wnioskowaniu nie opiera się na rzetelnych dowodach” (*nel suo inferire non procede dimostrativamente*)²⁵¹. Dla przykładu Bruno przytacza jakąś konkluzję, „która — biorąc fizycznie — nie ma żadnej wartości, chociaż — biorąc logicznie — jest prawdziwa” (*che non vale fisicamente, benchè logicamente sia vera*)²⁵². Zwróćmy uwagę, że jest to przeciwstawienie sobie dwóch prawd: prawdy fizycznej (przyrodniczej) i prawdy tylko logicznej.

²⁴⁵ Bruno, *Inf*, s. 399.

²⁴⁶ Bruno, *Causa*, s. 323.

²⁴⁷ Bruno, *Inf*, s. 399.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Tamże, s. 405.

²⁵⁰ Tamże, s. 414.

²⁵¹ Tamże, s. 425. Zwracam uwagę na przysłówkę *dimostrativamente*.

²⁵² Tamże.

W trzecim dialogu tego samego dzieła *De l'infinito universo e mondi* rozprawia się Bruno z geocentryzmem, wysuwając niewątpliwie słuszny zarzut, że „sfery”, „deferensy” i „epicykle” geocentryków są tylko subiektywnymi konstrukcjami, które z fizycznego, przyrodniczego punktu widzenia są „fantazjami” i „chimerami” (*quella fantasia de gli stelliferi, fiammiferi, de gli assi, de gli deferenti del servizio de gli epicycli, e di altre chimere etc.*)²⁵³. Kilka stron dalej znajdujemy znów charakterystyczne przeciwstawienie „języka fizyki”, czyli „przyrodniczego sposobu mówienia” — uciekaniu się do „matematycznych fantazji” (*dove naturalmente possiamo parlare, non è mestiero di far ricorso alle matematiche fantasie*)²⁵⁴.

W dalszym ciągu znajdujemy interesujące określenie owych „fantazji” jako subiektywnych konstrukcji, których się nie „weryfikuje” (*una vanissima fantasia, perchè né per natura si verifica etc.*)²⁵⁵.

W czwartym dialogu tego samego dzieła *De l'infinito universo e mondi* spotykamy przeciwstawienie „zasad” Arystotelesa „prawdziwym zasadom (samej) przyrody” (*costui avea principii tutti contrarii alli principii veri della natura*)²⁵⁶. Przeciwstawienie to sformułował wcześniej Telesio, starając się wyjaśnić zjawiska przyrodnicze nie *iuxta mentem* Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu, ale *iuxta propria principia*²⁵⁷. W piątym dialogu Bruno jeszcze raz wypowiada się przeciwko konstruowaniu fikcyjnych „bytów”, których egzemplifikacja zostaje poszerzona, w stosunku do trzeciego dialogu, o „boskie materie”, „rzadsze i gęstsze części natury nieba” oraz o arystotelesowskie „piąte esencje”. „My — powiada Bruno — nie potrzebujemy wymyślać fikcji...” (*non abbiamo necessità di fengere nuovi elementi e mondi al contrario di coloro che per levissima occasione cominciorno a nominare orbi deferenti, materie divine, parti più rare e dense di natura celeste, quinte essenze ed altre fantasie e nomi privi d'ogni soggetto e veritade*)²⁵⁸.

Przytoczone sformułowanie nastrocza wiele problemów. Przede wszystkim sądę, że odnosi się ono tylko i wyłącznie do fizyki. Na tym gruncie wymyślanie fikcji jest — dzięki odkryciu Kopernika — zbędne. W tym sensie zarysowuje się linia prowadząca od Bruna przez Newtona (*hypotheses non fingo*) do Laplace'a (*je n'avais pas besoin de cette hypothèse*). Jednocześnie jednak warto pamiętać —

²⁵³ Tamże, s. 435. Interesujące byłoby przebadanie dziejów funkcjonowania kategorii „chimery” w filozofii XVI i XVII wieku. Warto tu przypomnieć, że pełni ona doniosłą rolę w ateizmie Kazimierza Łyszczyńskiego, według którego *neque Deus est ens reale sed rationis et quidem Hymericum, atquidem et Deus et hymera idem est* („Euhemer”, 1957, nr 1, s. 74).

²⁵⁴ Bruno, *Inf*, s. 442.

²⁵⁵ Tamże, s. 462.

²⁵⁶ Tamże, s. 487.

²⁵⁷ Por. A. Nowicki: *Ideale renesansowego humanizmu*, w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 84 i przypis 113. Wyrażenie Telesia *iuxta propria principia* rozumiem nie w sensie jego własnych zasad, ale w sensie zasad samej przyrody.

²⁵⁸ Bruno, *Inf*, s. 530—531.

że Bruno przejawiał znaczną aktywność w dziedzinie, gdzie wymyślanie fikcyjnych „pól“, „kół“, „posągów“ i „konkatenacji“ było jak najbardziej potrzebne, mianowicie w dziedzinie mnemotechniki. Na tym „wymyślaniu“ sztucznych powiązań polegał przecież kunszt *memoriae artificialis*. Po drugie, przerwanie egzemplifikacji wyrażeniem *ed altre fantasie* budzi uzasadnioną ciekawość, jakie to jeszcze „byty“ filozofii idealistycznej uznał Bruno za „nazwy bez desygnatów“ (*nomi privi d'ogni soggetto*)²⁵⁹. Chodzi zwłaszcza o taki „byt“, którego nie można było wyraźnie wymienić ...

A problem ten nasuwa się tym natarczywiej, że na tej samej stronie, gdzie znajduje się owo wyrażenie *ed altre fantasie e nomi privi d'ogni soggetto e veritate*, zaraz w następnym akapicie Bruno powiada o sobie, że przeprowadza rozważania *approvando e confirmando quello che disse Democrito, Epicuro ed altri molti, che con gli occhi più aperti han contemplata la natura*²⁶⁰ i cytuje kilkanaście heksametrów Lukrecjusza.

W liście dedykacyjnym do tego dialogu wyjaśnia Bruno pojęcie naukowej rzetelności w fizyce (arystotelesowska ἀπόδειξις jest w tekście reprezentowana przez wyrażenie *gli argomenti dimostrativi*). Rzetelność ta polega na tym, że twierdzenia są — szeregiem ogniów — powiązane z obiektywną rzeczywistością. Szereg ten przedstawia się następująco: po pierwsze, *gli soggetti de la natura*, czyli przedmioty istniejące obiektywnie w przyrodzie; po drugie, *non false specie*, czyli ich prawdziwe „odbicia“ (wyglądy), będące „prawdomównymi ambasadorami“ przedmiotów; po trzecie, *regolato senso*, czyli zmysły „informowane“ przez te „wyglądy“; po czwarte, *vivaci raggi* pochodzące z materiału dostarczonego przez zmysły; i wreszcie po piąte, *gli argomenti dimostrativi*, czyli twierdzenia oparte na rzetelnych dowodach²⁶¹.

Dalej jest mowa o „fabrykowaniu“ fikcyjnych, fantastycznych granic świata (*quei che con l'opra de la fantasia vogliono fabricargli le muraglia*)²⁶², fikcyjnych „sfer“ i „niebios“ (*vil fantasia della figura, de le sfere e diversità di cieli*)²⁶³, fikcyjnych deferensów (*la imaginazione di tali e tanti mobili deferenti*)²⁶⁴ itd.

W *Asino Cillenico* znajduje się fragment wyraźnie stawiający fizykę na szczycie nauk. Kto przystępuje do *consideration de l'opre del mondo e principii della natura ... ferma il passo, chiamandosi fisico*. Wyższej nauki ponad fizykę nie ma:

— *Non procede oltre?*

— *Più che fisico non può essere: perchè delle cose sopranaturali non si possono aver raggi, eccetto in quanto riluceno nelle cose naturali ...*

— *Non si trova appo voi metafisica?*

²⁵⁹ Tamże, s. 531.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ Tamże, s. 347.

²⁶² Tamże.

²⁶³ Tamże, s. 353.

²⁶⁴ Tamże.

— *No: e quello che gli altri vantano per metafisica, non è altro che parte di logica*²⁶⁵.

Oto w kilku zdaniach detronizacja metafizyki (zdegradowanej do roli działu „logiki” — a pamiętamy, co Bruno wypisywał na temat logiki!) oraz intronizacja fizyki.

Wreszcie w ostatnim z włoskich dialogów, w *De gl'heroici furori* znów natrafiamy na przeciwstawienie „metafizyki” i „fizyki”, czyli nauk przyrodniczych, tym razem ze względu na metodę zdobywania wiedzy. „Nauki przyrodnicze” (*scienze fisiche*) zostają przez Bruna określone jako te, *che s'acquistano per lume naturale*²⁶⁶.

Przechodzimy do trzeciego okresu, czyli do pism łacińskich pisanych przez Bruna w latach 1586—1590.

W traktacie *Libri Physicorum Aristotelis explanati* wyjaśnia różnicę pomiędzy „matematykiem” a „fizykiem”. Otóż „matematyk różni się od fizyka, ponieważ fizyk nie zajmuje się badaniem żadnej formy oderwanej od materii, ani też nie interesuje się formami, które nie mają bytu w materii” (*Differt mathematicus a physico, quia physicus non considerat formam aliquam sine materia, sicut neque versatur circa formas quae in materia esse non habent*)²⁶⁷. Nie należy z tego wyciągać pochopnego wniosku, że Bruno nie rozumiał roli abstrakcji w matematyce. Zaraz w następnym zdaniu Bruno przyznaje matematykom prawo do abstrahowania od materii i zajmowania się wyłącznie „wielkościami” i „figurami”, natomiast protestuje przeciwko „idealizmowi obiektywnemu”, wyrażającemu się w uznawaniu owych niematerialnych form za realne byty. Tak rozumiem jego zdanie: *Aliud enim est considerare magnitudines et figuras sine subiecto* (mowa o uprawnionych abstrakcjach matematycznych), *aliud vero accipere ea esse sicut entia sine subiecto* (mowa o nieuprawnionym, idealistycznym przypisywaniu realnego bytu owym abstrakcjom)²⁶⁸.

Kilkadziesiąt stron dalej Bruno przeciwstawia „sposób mówienia” perypatetyków „językowi fizyki”, czyli „bardziej przyrodniczemu sposobowi mówienia”, deklarując: „nie mówię o materii sposobem perypatetyków ... ale sposobem tych, którzy mówią bardziej przyrodniczo” (*non loquor de materia more Peripateticorum ... sed more magis naturaliter loquentium*)²⁶⁹.

W *Camoeracensis acrotismus* Bruno odróżnia, za Arystotelesem, „naukę” (*scientia*) i „historię” (*historia*). „Historią” jest wiedza o przedmiotach jednostkowych (np. *de hominibus*), natomiast „nauką” jest tylko wiedza o „naturze”, czyli istocie rzeczy (np. *de natura hominis*)²⁷⁰.

Dalej powraca przeciwstawienie „fizyków” tym filozofom, których Bruno nazywa pogardliwie „logikami”. „Fizycy” i „logicy” różnią się punktem wyjścia:

²⁶⁵ Bruno, *Asi*, s. 917.

²⁶⁶ Bruno, *Her*, s. 1155.

²⁶⁷ Bruno, *Phys*, s. 320.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ Tamże, s. 350.

²⁷⁰ Bruno, *Acr*, s. 84—85.

dla „filozofów-fizyków“ punktem wyjścia jest obiektywnie istniejąca przyroda, dla „filozofów-logików“ punktem wyjścia jest ich własny rozum, do którego następnie starają się nagiąć przyrodę. Bruno zwalcza ten idealistyczny punkt wyjścia. „Ci filozofowie — powiada Bruno — którzy przystosowują przyrodę do (własnego) rozumu, a nie rozum do przyrody, są logikami, a nie fizykami“ (*philosophi illi qui naturam rationi, non rationem naturae conformant et accommodant, logici sunt non physici*)²⁷¹. Dalej następują inwektywy (*temerarii machinatores, magis sophistae quam philosophi*) oraz odróżnienie owych „logików“ od tych „matematyków“, którzy dokonują rozumnych, płodnych abstrakcji (*non frugi abstractores mathematici*)²⁷².

Przykładem bezpłodnej, „czczej“ abstrakcji „logika“ Arystotelesa jest jego *prima materia*, będąca pojęciem tylko „logicznym“, gdy tymczasem rzeczy znajdujące się w przyrodzie wymagają, aby dla ich wyjaśnienia mieć „zasadę fizyczną, a nie matematyczną i logiczną“ (*si non mathematicum, logicumque, sed naturale potissimum res naturales exigunt principium*)²⁷³. Lepiej od Arystotelesa określają materię: Anaksagoras, Empedokles, Melissos, Demokryt i Platon, natomiast u Arystotelesa materia jest jakimś „bytem, którego nie można nazwać bytem rzeczywistym, ponieważ jest zasadą bardziej logiczną niż fizyczną“ (*adducit quoddam ens, quod ideo reale non dixerim, quia magis logicum quam physicum ... principium apparebit*)²⁷⁴.

Również cała piąta księga *Fizyki* Arystotelesa ma charakter „logiczny“, a nie „fizyczny“, czego nie zauważył tylko ten, kto nie potrafi odróżnić rozważań „spekulatywnych“ od przyrodniczych (*qui inter naturales et rationales considerationes distinguere nequeat*)²⁷⁵.

W dziele *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* Bruno odróżnia „minimum“ fizyczne i matematyczne. Minimum *physice* to po prostu minimum obiektywne, niepodzielna cząstka materialnej przyrody, natomiast minimum *mathematice* ma charakter subiektywny. I znowu w doniosłej funkcji identyfikacyjnej pojawia się słówko *seu*, udobitniając subiektywny charakter matematyki: *Minimum duplex, physice seu simpliciter, et mathematice seu ad hominem*²⁷⁶. Przy odróżnianiu „języka fizyki“ i „języka matematyki“ Bruno posługuje się wyrażeniami: *physice loquendo, mathematice loquendo*²⁷⁷.

²⁷¹ Tamże, s. 101. Warto zwrócić uwagę na to, że na sto kilkadziesiąt lat przed Brunem podobną myśl wypowiedział Grzegorz z Sanoka, potępiając tych, *qui christianae theologiae physicas rationes accommodarent* (Callimachus: *Vita ...*, Rkps Bibl. Jag., nr 2198, s. 180, A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 136).

²⁷² Bruno, *Acr*, s. 101.

²⁷³ Tamże, s. 102.

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ Tamże, s. 150—151.

²⁷⁶ Bruno, *Math*, s. 11.

²⁷⁷ Tamże, s. 25. Por. także potępienie arbitralnego sposobu postępowania w matematyce, kiedy *non ratio rem, sed res rationem persequitur*, *Math*, s. 33.

Przechodzimy do ostatniego okresu, do dzieł łacińskich z roku 1591.

W dziele *De imaginum, signorum et idearum compositione* Bruno jeszcze raz powraca do przeciwstawienia materializmu „fizyków“ filozofii perypatetyków. Perypatetyk (nie ulega wątpliwości, że faktycznie zwalczanym przeciwnikiem jest w tym przypadku filozofia Tomasza z Akwinu) *concepit formam tanquam rem ipsam, nempe speciem* i do tego właściwie sprowadza się u niego cała „substancja“, jakkolwiek *physice*, czyli obiektywnie nie istnieje forma oderwana od materii (*licet physice non sine materia consistat*); inaczej będzie, jeżeli „razem z fizykami uznamy materię za substancję wszystkich rzeczy, która jak gdyby matka z własnego łona i wnętrza wydobywa formy“ (*aliter si cum physicis materiam rerum omnium substantiam intelligentibus, quae de sinu propriisque visceribus formas educat, veluti mater etc.*)²⁷⁸.

Z fragmentu tego, podobnie jak z kilku poprzednich, można wywnioskować, że takie słowa i wyrażenia, jak *physici* czy *magis naturaliter loquentes* oznaczają u Bruna (przynajmniej w najważniejszych kontekstach) materialistów.

W dziele *Summa terminorum metaphysicorum* przeciwstawia Bruno dwa rozmaite „sposoby rozumienia“ terminu *elementum*: termin ten inaczej jest rozumiany *in via physicorum* (a więc przez materialistów) i inaczej *in via logicorum, nempe Peripateticorum*²⁷⁹.

Podobnie w *Lampas triginta statuarum* stanowisko „filozofów-fizyków“ jest w gruncie rzeczy stanowiskiem materialistów, dla których „forma“ jest tylko akcydensem (*formam omnem accidens physice, appellamus*)²⁸⁰, z czego wynika, że substancją jest sama materia. W tym samym dziele Bruno wylicza trzy „sposoby rozumienia“ słowa „niebo“:

- 1) „intencjonalne, oderwane od rzeczy, odbicie (*simulacrum*) w naszej myśli“,
- 2) „fizyczne, czyli naturalne, które jest przedmiotem zmysłów zewnętrznych“ (*physicum seu naturale, quod est sensibus externis obiectum*) i
- 3) „metafizyczne, archetyp, boskie, do którego porywani są boscy ludzie“²⁸¹.

W kontekście innych prac Bruna z roku 1591 zdanie *tripler est coelum* należy rozumieć w ten sposób, że niebo jest tylko jedno²⁸², mianowicie owo „fizyczne, czyli naturalne“, ponieważ pojęcie nieba nie jest niebem, ale tylko jego odbiciem w umyśle ludzkim, a „niebo metafizyczne, boskie“ nie jest również prawdziwym niebem, ale tylko metaforą. Jeżeli *motus metaphysicus*, to tylko *motus metaphoricus*, to również *coelum metaphysicum, archetypum, divinum* —

²⁷⁸ Bruno, *Isi*, s. 96.

²⁷⁹ Bruno, *Term*, s. 428.

²⁸⁰ Bruno, *Lamp*, s. 82.

²⁸¹ Tamże, s. 111.

²⁸² Napisane w 1584 r. zdanie *non è ch'un cielo* (*Cena*, s. 34) wymierzone było przeciw geocentrycznej teorii dziesięciu fizycznych sfer niebieskich, tu chodzi o przeciwstawienie nieba fizycznego niebom metafizycznym.

a więc niebo religii chrześcijańskiej — nie ma realnego bytu²⁸³ i jest tylko wyrażeniem metaforycznym, czyli „sposobem mówienia” (*modus loquendi*) o pewnych stanach psychicznych (owych „boskich ludzi”, którym się zdaje, że są porywani do nieba). Zresztą warto przypomnieć, że pogląd ten został przez Bruna wypowiedziany już w roku 1583 w dziele *Sigillus sigillorum* w związku z wniebowstąpieniami św. Tomasza z Akwinu i św. Pawła. Według Bruna nie było w tym żadnego „cudu”, ponieważ św. Tomasz z Akwinu „został porwany” nie do „prawdziwego nieba”, ale tylko do „wymyślanego”: *in imaginatum coelum raperetur*²⁸⁴. Wiadomo też, że, według Bruna, również i piekło religii chrześcijańskiej nie istnieje realnie, a ludzi dręczy tylko piekło „wymyślane”: *Etsi enim nullus sit Infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamento vere et verum facit infernum*²⁸⁵ — myśl powtórzona za Lukrecjuszem²⁸⁶.

W analogiczny sposób do „nieba” również i „dobro jest trojaki” i „tak samo porywani jesteśmy do rozważań trojaczego dobra: intencjonalnego, realnego, metafizycznego; domniemanego, prawdziwego, absolutnego”²⁸⁷. Podkreśliłem słowa wskazujące na fikcyjność owej „troistości”. Jeżeli w owych wyliczeniach tylko jedno z trzech „dóbr” jest „realne i prawdziwe” (*bonum reale et verum*), to z tego nieuchronnie wynika, że inne dobra, a więc również „metafizyczne”, są nierealne i nieprawdziwe, jak o tym pisał Bruno już w roku 1584, cytując sonet Tansilla:

*Se non togliete il ben che v' è da presso,
Come torrete quel che v' è lontano? ...
Lasciate l'ombre, ed abbracciate il vero ...*²⁸⁸.

Jednakże między dialogami z roku 1584 a *Lampą trzydziestu posągów* z roku 1591 znajduje się dialog *De gl'heroici furori* (1585), w którym sprawa metafizycznego „boskiego piękna” i „boskiego dobra” bynajmniej nie przedstawia się tak prosto. Ale tym zajmujemy się kiedy indziej.

Tu, na zakończenie naszego przeglądu wypowiedzi Bruna o fizyce i języku fizyki zajmujemy się poematem *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*.

Podobnie jak w poprzednich pracach, tak i w tym poemacie spotykamy wyrażenia: *physice iudicans*²⁸⁹, *physice discurrere*²⁹⁰, *physice loquendo*²⁹¹. Powraca

²⁸³ Według trafnego określenia Koyrégo niebem jest dla jednych myślicieli tego okresu jeszcze *a theological heaven*, a dla drugich już *an astronomical sky*, A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, s. 38.

²⁸⁴ Bruno, *Sig*, s. 577.

²⁸⁵ Bruno, *Vinc*, s. 683. Por. R. Klein: *L'enfer de Ficin*, 1960 (Bibl. poz. 144).

²⁸⁶ Lucretius: *De rerum natura*, ks. III, wiersze 973—1023.

²⁸⁷ Bruno, *Lamp*, s. 111. Słowem „domniemany” oddaję łacińskie *opinabile*, por. wyrażenie Bruna *opinio et imaginatio inferni*.

²⁸⁸ Bruno, *Cena*, s. 34—35. Por. *Imm*, *Lat* I—2, s. 118 (*canis aescopicus*).

²⁸⁹ Bruno, *Imm*, *Lat* I—1, s. 326.

²⁹⁰ Tamże, s. 330.

²⁹¹ Tamże, I—2, s. 306.

jeszcze raz myśl Bruna z *Camoeracensis acrotismus*, przeciwstawiająca „rozum fizyków“, którzy starają się poznać przyrodę taką, jaką ona naprawdę jest — „rozumowi Arystotelesa“, który swoje własne, subiektywne konstrukcje przedstawia jako rzekome zasady przyrody. Przeciwno „logicznym“ spekulacjom Arystotelesa, nazwanego tu ironicznie „poprawiaczem i nauczycielem przyrody“ (*naturae corrector atque magister*), który nie troszczył się o fakty i przesłaniał je własnymi twierdzeniami, nie umiając podporządkować własnych twierdzeń faktom (*qui sibi res, non se rebus submittere novit*), wysuwa Bruno — na kilkadziesiąt lat przed Baconem — doniosłą zasadę: *Natura sit rationi lex; non naturae, ratio*²⁹² — przyroda ma być prawem dla rozumu, a nie zasady filozofii arystotelesowskiej mają być prawem dla przyrodoznawstwa.

Jeżeli zaś chodzi o teksty *Pisma świętego*, to po roku 1584 Bruno najwyraźniej stracił ochotę do ich interpretowania i wyluskiwania z nich twierdzeń, które by jego materialistycznej fizyce nadawały pozór zgodności z Biblią. Ten trud pozostawia Bruno innym: *aliis relinquo curam pro illorum physice enodandis sensibus*²⁹³.

W poemacie *De innumerabilibus* powraca dawne przeciwstawienie pomiędzy „matematykiem“, który ma na względzie „użyteczność praktyczną“, (*commoditas*) a „filozofem-fizykiem“, który szuka obiektywnej prawdy. Toteż wypowiedzi „matematyka“ nie mają charakteru „twierdzeń“ (*positiones*), lecz są tylko „supozycjami“ (*suppositiones*). Otóż „supozycje“ matematyków i astronomów mogą być pożyteczne, byle tylko nie uważać ich za prawdę; „supozycja“ ułatwiająca obliczenia w praktyce, może stać się poważnym hamulcem rozwoju fizyki, jeżeli jest uważana za prawdziwe twierdzenie. Tak więc wszystkie „sfery“ i „epicykle“ Ptolemeusza i perypatetyków, które „niegdyś zostały wymyślane dla wygody obliczeń“ (*orbes ii olim ad supputationum commoditatem conficti*), mogły być w pewnym zakresie pożyteczne, dopóki *circa nostra tempora* teologowie nie uznali ich za „prawdziwe“²⁹⁴, a więc kiedy „fikcje astronomów stały się twierdzeniami filozofów“ (*suppositiones astronomorum factae sunt positiones philosophorum*)²⁹⁵. Astronomowie starożytni wymyślali „sfery“, „motory“ i „epicykle“ nie po to, aby uważano, że świat ma obiektywnie taką właśnie strukturę (*non sic ut caperet mundum in hac dispositura comprehensum vere*), ale tylko dla wygody (*sed certe ad commoditatem*), aby ułatwić sobie obliczenia (*facilis computus*)²⁹⁶.

Nie należy z tego wyciągać wniosku, że Bruno przeszedł na pozycje Osjandra. Przeciwnie! Z przytoczonych wyżej zdań wynika, że Bruno obrócił wywód subiektywizujący astronomię — o 180 stopni, a więc przeciwko przeciwnikom Kopernika. Kopernik jest dla Bruna w tym poemacie w dalszym ciągu przed-

²⁹² Tamże, s. 275.

²⁹³ Tamże, s. 39.

²⁹⁴ Tamże, I—1, s. 364.

²⁹⁵ Tamże, s. 171.

²⁹⁶ Tamże.

miotem uwielbienia²⁹⁷ jako fizyk, który odkrył obiektywny ruch Ziemi i tym samym zdegradował ostatecznie koncepcje geocentrystów do roli subiektywnych, fikcyjnych konstrukcji.

Odkrycie, że pewne twierdzenia (*positiones*) uważane za prawdziwe są w rzeczywistości fikcjami (*suppositiones*), stawiało przed Brunem zadanie wyliczenia, które pojęcia należy usunąć z fizyki. Zadanie to było oczywiście niebezpieczne, ponieważ zaczynając od usuwania „sfer” i „epicykli” można było dojść do usunięcia niematerialnych „inteligencji”, „aniołów” i wreszcie „Boga”. Spróbujmy więc ze szczególną uwagą prześledzić egzemplifikacje:

- *Conficti sunt orbes, et orbes in orbibus, eccentrici, epicycli, sphaeruli, gyriuli*²⁹⁸;
- *Sphaera illa vulgaris nihil est praeter mathematicae phantasiae techna*²⁹⁹;
- *Nobis vero quibus nulli sunt illiusmodi coeli, nulli motores ...*³⁰⁰;
- *Ubi illae intelligentiae, illae mentes, illae phantasiae, illae nugae, et illae, plusquam poeticae, fabellae philosophicae*?³⁰¹;
- *Tolle epicyclifera haec, remove haec eccentrica*³⁰²;
- *Falsa sub imagine divi motores, quos esse magis non posse putamus, quam vatum figmenta, Orcum, rhadamantia regna, Gorgona, Centaurum, Scyllam, Geryona, Chimaeram*³⁰³;
- *Perit ergo peripateticum illud caelum primum, rerum omnium, quae natura constant, principium et finis; quinta illa substantia ... et ... claustra imaginaria ... caelici illi motores ... ita in suum nihilum, intelligentiae sole exoriente, vaneant*...³⁰⁴;
- *Quid praestant ergo Platonis arches illae, technae, archetypi, ideae ... Phantasiarum currus, naves quisquiliarum, extra corporeum sic consistentia mundum*?³⁰⁵;
- *Fingit enim stulte dementum turba sophorum abstractas species, plusquam logica atque mathesis, nempe superphysicas, trans tempora, trans loca, transque sensum, phantasiarum, rationem, denique nullas*³⁰⁶.

To ostatnie zdanie rozumiem w ten sposób, że dla Bruna wszelkie byty metafizyczne (*species superphysicas*), czyli pozaczasowe i pozaprzestrzenne (*trans tempora, trans loca*) są „fikcjami” (*fingit ... species ... nullas*). Do tych fikcji należą nie tylko idee platońskie, ale również — i przede wszystkim — „Bóg” rozumiany jako „czynnik zewnętrzny” (*externus agens*) w stosunku do przyrody.

²⁹⁷ Tamże, s. 380—381 (hymn *De lumine Nicolai Copernici*).

²⁹⁸ Tamże, s. 340.

²⁹⁹ Tamże, I—2, s. 65.

³⁰⁰ Tamże, s. 118.

³⁰¹ Tamże.

³⁰² Tamże, s. 171.

³⁰³ Tamże, s. 260.

³⁰⁴ Tamże, s. 314—315.

³⁰⁵ Tamże, s. 313.

³⁰⁶ Tamże, s. 310.

W trzeciej księdze poematu *De innumerabilibus* w kontekście rozważań o ruchu Ziemi znajduje się zdanie uzasadniające zbędność przyjmowania „czynnika zewnętrznego“:

*Nec tantum externum liceat confingere agentem,
Nempe syracusia qui massam concitet arte,
Sed satis est natura sibi bene provida, qua vel
Fragmen diffugiat contraria, avita sequantur
Parteis, et constant propria in regione, agentique:
Ergo est perfectum, nihilum quodque obligat extra*³⁰⁷.

Tę samą myśl powtarza Bruno w księdze piątej i szóstej, polemizując z tymi, którzy przeciwstawiają „Boga“, jako czynnik sprawczy, „Przyrodzie“, „jak gdyby to były dwie przeciwstawne zasady“ (*quasi Natura et Deus sint duo contraria principia*)³⁰⁸. W rzeczywistości jest tylko jeden czynnik sprawczy (*efficiens*), mianowicie Przyroda, rozumiana nie tylko jako „suma rzeczy“, ale także i przede wszystkim (a może tylko) jako „natura rzeczy“. Tymczasem dualiści alienują z przyrody ów czynnik sprawczy, czyli „siłę przyrody“ i „nazywają ją Bogiem“, a to, co po tym wyalienowaniu pozostało, nazywają fałszywie mianem „przyrody“: *Nomine naturam sic ficto apprehendere, vimque illius vocitare Deum ...*³⁰⁹.

W języku Bruna takie wyrażenia, jak *vis naturae*, *ordo naturae* czy *lex naturae* to pleonazmy, ponieważ „natura“ jest dla niego identyczna ze swoją siłą, swoim porządkiem i swoim prawem. Porządek i prawo nie zostały wprowadzone do „natury“ z zewnątrz, ponieważ porządek i prawo są właśnie „naturą“ rzeczy. „Natura“ nie istnieje poza tymi rzeczami, których jest „naturą“. Jeżeli z przyrody wyalienujemy jej „siłę“, wówczas tego, co pozostanie, nie można już nazywać „naturą“. Użyte w takim przypadku słowo „natura“ będzie nazwą fałszywą (*nomen fictum*).

Jeżeli zaś chodzi o nazywanie „siły przyrody“ Bogiem (*vimque illius vocitare Deum*), to stanowi ono metaforyczny „sposób mówienia“, w którym tę samą rzecz można nazywać *quocunque nomine*³¹⁰. Jeżeli jednak *vis naturae* jest identyczna z samą „naturą“ rzeczy, to należy również i „naturę“ nazywać Bogiem — ale dla uniknięcia skojarzeń z transcendentnym, nadprzyrodzonym Bogiem religii, najlepiej dodawać: „w rzeczach“. „Natura jest Bogiem w rzeczach“ — powiedział Bruno już w roku 1584 w dialogu *Spaccio*:

*... gli animali e piante son vivi effetti di natura*³¹¹; *la qual natura (come devi sapere) non è altro che dio nelle cose.*

— *Dunque, natura est deus in rebus ...*

³⁰⁷ Tamże, I—1, s. 334.

³⁰⁸ Tamże, I—2, s. 193.

³⁰⁹ Tamże, s. 156.

³¹⁰ *Natura atque efficiens ille (quocunque appelletur nomine) universalis ...*, Bruno, *Imm.*, Lat I—1, s. 204. Słowo *atque* spełnia tu identyfikacyjną funkcję słówka *seu*.

³¹¹ Bruno, *Spa*, s. 776. Jeżeli *son effetti*, to znaczy, że „natura“ jest czynnikiem sprawczym (*efficiens*).

... Vedi dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura, madre³¹² conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi ...³¹³.

Mówiąc językiem fizyki, w którym nie ma miejsca na byty „metafizyczne” (*superphysicas*), nazywamy „istotę” rzeczy, czyli tkwiącą w nich siłę i prawo, „naturą”. Używając języka metaforycznego (czyli metafizycznego) możemy nazywać tę „naturę” Matką albo Bogiem, albo „jakimkolwiek imieniem” (*quocunque nomine*).

Otóż jeżeli „natura” jest „istotą” rzeczy, to w rzeczywistości nie jest ona od nich „oddzielona” i wobec tego nie może istnieć poza nimi, czyli *extra materiae campum*³¹⁴. Oczywiście, można sobie nazywać naturę Bogiem, ale nie wynika z tego istnienie żadnego bytu *extra materiae campum*, czyli *extra corporeum mundum*³¹⁵. Podobnie jak nie istnieje „sprawiedliwość” poza tym, co sprawiedliwe, ani „dobro” poza tym, co dobre, ani „światło” poza przedmiotami świecącymi, nie istnieje „natura” poza przedmiotami fizycznymi (*non est natura extra naturalia*)³¹⁶. W języku fizyki „natura” jest identyczna z obiektywnym prawem przyrody (*lex, ratio, ordo*³¹⁷), czyli — w filozofii Bruna — jest ona tą siłą tkwiącą w rzeczach (*motor ab internis, vis intima cuique, virtus insita rebus, interior fabrefactor, natura efficiens*)³¹⁸, która sprawia, że wszystkie byty toczą się swoją własną koleją:

*Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus,
Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursum*³¹⁹.

Krótko streszczając główną myśl pierwszej części pracy, twierdzą, że:

1) Rozważania Bruna o języku stanowią — nie badany przede mną — obszar badawczy o szczególnej doniosłości dla historyka filozofii badającego filozofię Bruna; jest to bowiem ta część filozofii Bruna, która pomaga zrozumieć jego „język”, a zrozumienie jego „języka” jest elementarnym warunkiem prawidłowego zrozumienia treści jego filozofii;

2) Centralną kategorią rozważań Bruna o języku jest pojęcie „sposobu mówienia”;

3) Z faktu, że różne rzeczy nazywa się jednym i tym samym słowem, a jedną i tę samą rzecz nazywa się różnymi słowami, wynika, że istnieje wiele róż-

³¹² Metaforą „matki” zajmujemy się w pierwszym rozdziale trzeciej części tej pracy.

³¹³ Bruno, *Spa*, s. 776—781.

³¹⁴ Bruno, *Imm*, *Lat* I—2, s. 310.

³¹⁵ Tamże, s. 313.

³¹⁶ Tamże, s. 312.

³¹⁷ Tamże, s. 313—314.

³¹⁸ Tamże. Wszystkie te wyrażenia znajdują się na s. 312—313. Por. wyrażenie *artefice interno, Causa*, s. 233.

³¹⁹ Bruno, *Imm*, *Lat* I—2, s. 310. „Prawem przyrody” zajmę się w siódmym rozdziale trzeciej części pracy.

nych „sposobów mówienia“, a jedna i ta sama wypowiedź może być rozumiana na wiele różnych sposobów;

4) Wśród rozmaitych „sposobów mówienia“, czyli „języków“, istnieje — według Bruna — język wyróżniający się adekwatnością wobec obiektywnej rzeczywistości, mianowicie „język fizyki“, czyli naukowy, przyrodniczy „sposób mówienia“;

5) Język „logiki“ i język „matematyki“ to — według Bruna — języki subiektywnych konstrukcji umysłu; ujęcie to ujawnia jedną z najsłabszych stron filozofii Bruna, mianowicie subiektywizację matematyki, nieudane próby „fizycyzacji“ matematyki, przeciwstawianie fizyki matematyce, brak domysłu, że warunkiem naukowości fizyki jest odkrywanie takich praw, które mogą być wyrażone językiem ścisłych formuł matematycznych;

6) Uznanie Kopernika za „fizyka“, czyli odkrywcę rzeczywistego ruchu Ziemi, a nie „matematyka“, czyli twórcę subiektywnej „hipotezy“ skonstruowanej tylko dla ułatwienia obliczeń — to jedna z największych zasług historycznych Bruna;

7) Język „metafizyki“ to język „metafor“, nie istnieją bowiem żadne byty „metafizyczne“, czyli „superfizyczne“, pozaprzestrzenne i pozaczasowe, znajdujące się poza „polem materii“; przeciwstawienie fizyki metafizyce to również jedna z największych zasług historycznych Bruna.

Część druga

O METODZIE

Podobnie jak rozważania Bruna o języku, również jego rozważania o metodzie nie zostały zauważone przez historyków filozofii¹. Było tak, jak gdyby dzieje nowożytnej metodologii zaczęły się dopiero od *Novum organum* (1620) i *Discours de la méthode* (1637). A przecież przed Baconem i Kartezjuszem zajmował się problematyką metodologiczną — torując drogę nauce nowożytnej — Bruno. Tak więc i ta część filozofii Bruna stanowi nowoodkryty przeze mnie obszar badawczy.

Studiując wypowiedzi Bruna o metodzie doszedłem do przekonania że był on zwolennikiem metodologicznego pluralizmu, czyli poglądu, że można i trzeba stosować różne metody badania rzeczywistości, a badaczowi musi przysługiwać prawo swobodnego wyboru metody. Bruno był jednym z pierwszych wielkich bojowników idei wolności filozofii, czyli swobodnego wyboru „sposobu filozofowania“ (wyboru metody, narzędzi badawczych, sposobu mówienia i sposobu rozumienia tradycyjnych terminów filozoficznych).

Sprawdzianem wartości metody były dla Bruna osiągnięte wyniki praktyczne. Bruno jest wielkim poprzednikiem praktycyzmu Bacona i Kartezjusza.

¹ Wprawdzie w książce Brunnhofera znajduje się rozdział pod tytułem *Bruno's Methode*, ale liczy on tylko kilka stron (Hermann Brunnhofer: *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängnis*, Leipzig 1882, s. 140—145) i zaczyna się od twierdzenia, że „Bruno jest prawdopodobnie jedynym filozofem, który nie rości sobie pretensji do posiadania bezbłędnej metody“ (*B. ist vielleicht der einzige Philosoph, der nicht den Anspruch erhebt, die unfehlbare Methode zu besitzen*). W rozdziale tym Brunnhofer nie wymienia ani razu Lullusa i nie dostrzega problemu „praktyki”. Ostatnio ukazała się bardzo interesująca książka o renesansowej metodologii, a także o jej starożytnych i średniowiecznych źródłach (Neal Ward Gilbert: *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, stron XXVI, 255). Niestety o Brunie są tam zaledwie dwie blahe wzmianki (s. XXIII i 35), a o Lullusie w ogóle nie ma mowy. Na uwagę natomiast zasługuje paragraf o „metodologicznym pluralizmie” (s. 192—194), którego przedstawicielem był Giulio Pace da Beriga (Julius Pacius, 1550—1635), autor traktatu metodologicznego *Institutiones logicae* (Sedan 1595). Pace wylicza dwanaście metod, które — jego zdaniem — stosował Arystoteles.

Interesowanie się możliwościami praktycznego stosowania wiedzy, dominowanie dążenia do pojęciowego i praktycznego opanowania przyrody — to najbardziej nowożytny rys osobowości Bruna. W tym kryje się również tajemnica zainteresowania Bruna magią.

Najwięcej uwagi poświęca Bruno metodzie Lullusa, którą gruntownie studiuje, wyklada, objaśnia, rozwija, ulepsza i stosuje. W wyniku ulepszeń i nowych sposobów stosowania metoda ta przestaje być „metodą Lullusa“, stając się — w gruncie rzeczy — oryginalną „metodą Bruna“. Można ją nazwać metodą „posągów“, „konkatenacji“ pojęć oraz „rotacji kół współśrodkowych“.

Tym głównym problemom poświęcam dwa kolejne rozdziały tej części pracy: w pierwszym omawiam kategorię „sposobu badania“, w drugim — kategorię „praktyki“ i renesansowe zainteresowanie „magią“.

KATEGORIA «SPOSOBÓW BADANIA» I METODOLOGICZNY
PLURALIZM BRUNA

*Nam varium ad finem interdum via
carpitur una, Sic unum ad finem
methodus non una reportat.*

Bruno

Historykowi filozofii okresu Odrodzenia grożą trzy niebezpieczeństwa: pierwsze z nich polega na tym, że nie zauważa się przewrotowego, rewolucyjnie antyśredniowiecznego charakteru filozofii renesansowej i widzi się w niej zwykłą kontynuację filozofii średniowiecznej²; drugie polega na tym, że nie zauważa się nowożytnego charakteru filozofii renesansowej i sprowadza się jej znaczenie do odnowienia filozofii starożytnej³; trzecie polega na tym, że nie zauważa się różnic pomiędzy filozofią renesansową a wielkimi systemami filozofii siedemnastego wieku i modernizuje się Renesans. W tych warunkach szczególnie pomocna może być dyrektywa metodologiczna Antoniego Bolesława Dobrowolskiego zalecająca, żeby w pracy naukowo-badawczej mniej zwracać uwagi na podobieństwa, a znacznie więcej na różnice⁴. Niewątpliwie, pomiędzy Renesansem a innymi epokami jest wiele — i to rzucających się w oczy — podobieństw, ale też właśnie dlatego do badacza należy przede wszystkim odkrywanie tego, w czym filozofia renesansowa była odrębna i oryginalna.

Prowadzone od dziesięciu lat studia nad filozofią Odrodzenia coraz bardziej utwierdzają mnie w przekonaniu o słuszności twierdzenia Engelsa, że Odrodzenie to przede wszystkim przewrót (*die grösste progressive Umwälzung*)⁵ —

² Czołowymi przedstawicielami poglądu upatrującego w Renesansie przede wszystkim kontynuację średniowiecza są: Duhem, Gilson, Huizinga, Kristeller, Olgiati, Thode, Toffanin. Por. rozdział pt. *Teoria della continuità tra Medioevo e Rinascimento* w książce Carlo Angelieri: *Il problema religioso del Rinascimento*, Firenze 1952. Por. także Stefan Nowak: *Problem Odrodzenia w historiografii amerykańskiej*, „Kwartalnik Historyczny”, 1953, zeszyt 2. W. N. Lazariw: *Przeciwko fałszowaniu kultury Odrodzenia*, „Materiały do studiów i dyskusji z zakresu teorii i historii sztuki”, 1951, zeszyt 7—8. Emilio Oggioni: *Rinascimento e controriforma. Problemi filosofici dell'odierna storiografia*, Bologna 1958.

³ Przede wszystkim już sama nazwa („Odrodzenie”) wprowadza w błąd. Już Brucker charakteryzując „*restauratio literarum*” poświęca kolejne rozdziały „*restauratoribus philosophiae Platonicae, Aristotelicae, Parmenideae, Ionicae, Stoicae, Democrito-Epicureae* itd. Podobnie Erdmann charakteryzuje filozofię renesansową w trzech rozdziałach: *Platonismus, Aristoteliker, Andere antike Systeme*. Nie inaczej Überweg, Hirschberger (tytuł rozdziału: *Wiedergeburt der Antike*) i wielu innych.

⁴ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 327.

⁵ F. Engels: *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, s. 8.

wielki przewrót antyśredniowieczny, antyfeudalny, antyscholastyczny i częściowo nawet antychrześcijański. Nie myślę jednak zaprzeczać, że pod pewnymi względami Odrodzenie było także kontynuacją średniowiecza.

Przecież z ideologią feudalną i ze scholastyką walczone już w okresie średniowiecza. Średniowiecze nie było czymś jednolitym. Filozofia średniowieczna powoli wprawdzie, ale nieprzerwanie rozwijała się i rozwój ten — zgodnie z prawami dialektyki — dokonywał się poprzez wewnętrzne sprzeczności. Dzieje średniowieczne myśli społecznej to dzieje walki pomiędzy ideologią porządku feudalnego a coraz bardziej dojrzałymi ideami antyfeudalnymi, dzieje filozofii średniowiecznej to dzieje walki pomiędzy panującym systemem scholastyki a prądami opozycyjnymi. Średniowieczna filozofia to nie tylko Tomasz z Akwinu, ale również antyfideistyczny racjonalizm Abelarda, empiryzm Rogera Bacona, tendencje materialistyczne Dawida z Dinant, Dunsza Szkota i okhamistów, walka o emancypację filozofii od teologii prowadzona przez awerroistów. Wszystkie te kierunki, rozmaite, ale wymierzone przeciwko doktrynie panującej, torowały drogę filozofii Odrodzenia⁶.

Z drugiej strony, w walce z ideologią średniowiecza myśliciele Odrodzenia sięgają wprawdzie do różnych kierunków filozofii starożytnej i czerpią z niej świeckość, racjonalizm, humanizm i elementy materializmu, żeby przeciwstawiać to wszystko światopoglądowi średniowiecznemu, ale są mimo to oryginalni; nie „wznawiają” kierunków filozofii starożytnej, ale się nimi dość swobodnie posługują.

I dlatego, mimo że filozofia Odrodzenia korzystała z różnych dzieł filozofów starożytnych — jak z arsenału różnorodnej broni (ta metafora pochodzi od Bruna i wkrótce do niej powrócimy) — nie można jej przecież ujmować w taki sam schemat klasyfikacji kierunków, jaki się stosuje przy porządkowaniu filozofii starożytnej, chociażby ze względu na zasadniczo inny, często programowo antydogmatyczny i antysystematyczny styl filozofowania⁷. Chodzi tu nie tylko o wzmożony krytycyzm i burzenie dogmatycznych systemów, ale również — w ramach czynności konstruktywnych — o dążenie do możliwie wszechstronnego ujęcia rzeczywistości w jej najróżnorodniejszych przejawach, w całym jej skomplikowaniu i bogactwie.

Tymczasem zarówno w średniowieczu, jak w starożytności, a także w XVII

⁶ Oggioni słusznie zwraca uwagę na to, że dostrzeganie w XI—XIII w. takich właśnie tradycji i korzeni Renesansu wcale nie osłabia tezy o zasadniczym przeciwieństwie pomiędzy teologizmem średniowiecznym a laicyzmem renesansowego humanizmu. Emilio Oggioni: *Rinascimento e controriforma*, wyd. cyt., s. 22. Por. także trafną krytykę koncepcji Gilsone'a w recenzji Andrzeja Kasi: *Duch filozofii średniowiecznej czy duch filozofii ortodoksyjnie chrześcijańskiej?* „Studia filozoficzne”, 1961, nr 4 (25), s. 187—196.

⁷ Zwróciłem na to uwagę w pracy: *Ideale renesansowego humanizmu. Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 82—89. Renesansowy „antysystematyzm” został odnowiony przez Fryderyka Schlegla i Fryderyka Nietzschego. Por. Lukács: *Zerstörung der Vernunft*, wyd. cyt., s. 254.

wieku zauważamy tendencje do budowania systemów lub do filozofowania w ramach wcześniej zbudowanych systemów.

Otóż oryginalność myślicieli Odrodzenia polega m.in. na tym, że właśnie tego pragną uniknąć. Oto kilka przykładów. Uchodzący za wielkiego odnowiciela filozofii Platona, Gemistos Plethon wcale nie występuje z kultem autorytetu Platona, ale postanawia posłużyć się przeciwko chrystianizmowi platonizmem po wypróbowaniu różnych kierunków filozoficznych starożytności. „Przy pomocy rozumowania, stanowiącego najpotężniejsze i najbardziej boskie nasze kryterium — pisze Plethon — porównamy tak dokładnie, jak to będzie możliwe, wszystkie systemy, aby wydać sąd, jaki jest najlepszy pogląd na wszystkie sprawy”⁸. Mamy tu nie kult autorytetu, ale kult rozumu, kult krytycznego, samodzielnego myślenia.

Podobnie Giovanni Pico della Mirandola postanawia „nie przysięgać na żaden autorytet, ale „wszystkich filozofów uznać za swoich mistrzów”⁹. Uchodzący za arystotelika Andrea Cesalpino nie uważa bynajmniej Arystotelesa za jakiś jedyny autorytet, ale tylko za jedno z wielu ogniw w dziejach nieustannie kroczącej naprzód myśli ludzkiej. Cesalpino zdaje sobie sprawę z tego, że filozofia ani nie zaczęła się od Arystotelesa, ani się na nim nie kończy. „Gdyby nie było Demokryta, Empedoklesa, Anaksagorasa, wielu innych i wreszcie Platona, nie byłoby Arystotelesa”¹⁰, a i do współczesnych wcale nie należy „pisanie jeszcze raz tego samego”, co kiedyś napisał Arystoteles, ale badanie, odkrywanie rzeczy nowych i torowanie drogi następnym pokoleniom.

Rozczytując się w dziełach starożytnych nie szukają tam myśliciele renesansowi nowych autorytetów, ale wielu różnych ujęć, pozwalających ujmować zagadnienia możliwie wszechstronnie. W ten sposób rośnie w Odrodzeniu szerokość horyzontów, jaką daje świadomość istnienia wielu możliwych rozwiązań problemu, o którym pospolicie mniema się, że posiada tylko jedno, albo co najwyżej dwa rozwiązania. Dopiero bowiem poznanie i sprawdzanie cudzych rozumowań i kolejne próbowanie różnych punktów widzenia uwalnia od dogmatycznych nawyków i wyrabia rzeczywistą samodzielność myślenia.

Mamy więc w Odrodzeniu charakterystycznie renesansową nieufność do systemów; „systemom” filozoficznym przeciwstawia się filozoficzne „próbowanie”. Stąd charakterystyczny tytuł typowo renesansowego dzieła Montaigne’a: *Próby (Essais)*. Uważając bowiem, że „każda rzecz ma więcej niż jedną powierzchnię i mnogość światła i cienia”¹¹, a wobec tego „może obejmować sto

⁸ Cyt. wg François Masai: *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, s. 112.

⁹ *At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem*. G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*, Firenze 1942, s. 138.

¹⁰ A. Caesalpinus: *Quaestionum Peripateticarum ...*, Venetiis 1953, *Praefatio*, karty nie numerowane.

¹¹ ... *car chasque chose a plusieurs biaux et plusieurs lustres*. M. Montaigne: *Essais*, Paris, b.d., Pisma, Kraków 1917, tom 2, s. 5.

i tysiąc ... różnych obrazów i wykładów"¹², starał się Montaigne stale „chwycić rzecz w jakimś świetle nieużywanym"¹³ od jakiejś nowej strony. „Nie ustaję w zgłębianiu i próbowaniu"¹⁴ — pisał o sobie Montaigne, a wraz z nim nie ustawało w próbowaniu całe Odrodzenie. Myśliciele Odrodzenia nie uważali swoich własnych twierdzeń za gotowe i ostateczne prawdy; z radością myśleli o przyszłych pokoleniach, które dalej poprowadzą badania i dokonają wspaniałych odkryć. Z myślą o trudzie naukowobadawczym swoich następców — zdolniejszych od niego i mających lepsze narzędzia i warunki do pracy — oddawał do druku swoje dzieło Telesio, a Galileusz cieszył się z góry na myśl o przyszłych odkryciach, „których jak dotąd nie możemy sobie wyobrazić"¹⁵. Stąd niechęć do wszelkich zakończonych, dogmatycznych systemów, które wydawały się zakładać, że przyroda „jest przedmiotem dostatecznie zbadanym“. Bacon podkreślał szkodę, jaką twórcy i zwolennicy dogmatycznych systemów wyrządzają filozofii i nauce: „W miarę tego bowiem, jak udawało im się wzbuźać zaufanie do siebie, przyczyniali się do stłumienia i przerwania dalszych badań“¹⁶.

Wielu myślicieli renesansowych — wyprzedzając o parę stuleci aforyzm Diderota — zwraca uwagę na to, że nawet z religijnego punktu widzenia należałoby śmiało posługiwać się rozumem, bo jeżeli założyć, że rozum jest darem Boga, to przecież otrzymaliśmy ten dar nie po to, „aby w nas jałowo leżał i bułtował“¹⁷.

Czynić użytek z rozumu, myśleć własnym mózgiem, patrzeć własnymi oczami — to były bojowe hasła Odrodzenia. Pod tym względem Bruno jest typowym reprezentantem postawy renesansowej.

Już w swojej pierwszej drukowanej pracy *De umbris idearum* (1582), 34-letni Bruno występuje z wyraźnie określonym programem działalności filozoficznej opartym na następującym rozumieniu filozofii:

1) Uprawianie filozofii to rodzaj walki; pierwszą metaforą, która mu się nasuwa, kiedy pisze o filozofie, jest obraz wojownika;

2) Według tej wielkiej metafory terminy filozoficzne są orężem walki;

3) Historia filozofii jest arsenałem różnorodnej broni.

Warto o tym pamiętać, żeby w wypowiedziach Bruna, które za chwilę przytoczymy, nie dopatrywać się „eklektycznych“ i „latitudinarystycznych“ tendencji do „pogodzenia“ przeciwstawnych kierunków. Bruno nie przychodzi „godzić“, ale wyszukuje sobie odpowiednią broń.

„Nie taki jest nasz umysł — powiada Bruno — abyśmy byli skrepowani

¹² M. Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., tom 3, s. 248.

¹³ Tamże, tom 2, s. 127.

¹⁴ *Je ne laisse pas de sonder et essayer*. Tamże, tom 3, s. 205.

¹⁵ Galileo Galilei: *Dialog o dwu najważniejszych układach świata ...*, Warszawa 1953, s. 69.

¹⁶ F. Bacon: *Novum organum*, Warszawa 1955, s. 49.

¹⁷ W. Szekspir: *Hamlet*, Warszawa 1951, s. 124.

związkiem z jakimś określonym rodzajem cudzej filozofii, ani też, abyśmy potępiali jakikolwiek sposób filozofowania" (*nos eius non esse ingenii, ut determinato alienae philosophiae generi simus adstricti; neque ut per universum quamcumque philosophandi viam contemnamus*)¹⁸.

Zwróćmy tu przede wszystkim uwagę na — pojawiającą się w dwóch różnych sformułowaniach słownych — kategorię „sposobu filozofowania” (*philosophiae genus, philosophandi via*). Punktem wyjścia rozważań Bruno o metodzie jest fakt wielości „sposobów filozofowania”. Żadnemu z nich nie oddaje się Bruno w niewolę, a jednocześnie żadnego z góry nie odrzuca. Stanowczo potępia jedynie takie pograżenie się w cudzą filozofię, że człowiek traci swój własny rozum i „stałe posługuje się cudzym rozumem” (*semper utatur alieno*)¹⁹.

Pojęciowe narzędzia badawcze trzeba wyszukiwać u rozmaitych myślicieli. Z filozofami jest bowiem podobnie, jak z rzemieślnikami. „Nie znajdujemy bowiem ani jednego takiego mistrza, który by wytwarzał to wszystko, co komuś jednemu jest konieczne potrzebne. Nie jeden i ten sam, mówię (pisze Bruno), sporządza i wytwarza hełm, tarczę, miecz, włócznię, sztandary, bęben, trąbę i wszystkie części uzbrojenia żołnierza. Toteż tym, którzy podejmują większe dzieła, dążąc do nowych odkryć, nie wystarczy ani warsztat samego Arystotelesa, ani samego Platona” (*Non enim reperimus unum artificem qui omnia uni necessaria proferat. Non idem, inquam, galeam, scutum, ense, hastilia, vexilla, timpanum, tubam, caeteraque omnia militis armamenta conflabit, atque perficiet. Ita maiora, aliarum inventionum tentantibus opera non solius Aristotelis Platonisque solius officina sufficiet*)²⁰.

W przytoczonym fragmencie zawarte są co najmniej trzy doniosłe myśli. Po pierwsze, Bruno występuje tu jako *maiora aliarum inventionum tentans opera*; „odkrycia” i „wielkie dzieła” — oto cel jego filozofii. Po drugie, już w roku 1582 Bruno zdaje sobie sprawę z niewystarczalności aparatu pojęciowego arystotelizmu i platonizmu. Gotów jest korzystać z ich kategorii (*si commodus est Platonis terminus et intentio commoda: acceptatur*)²¹ — i podobnie, jeśli chodzi o narzędzia pojęciowe perypatetyków), ale nie zamierza na nich poprzestać. I po trzecie, porównanie terminów filozoficznych do części uzbrojenia nasuwa pomysł interesującej klasyfikacji: terminy-tarcze, terminy-miecze i włócznie, terminy-sztandary, terminy-bębny ... To nie tylko metafory, ale odkrywcze ujawnienie funkcji poszczególnych terminów filozoficznych, którymi myśliciel może się „zasłaniać”, włączać w określone tradycje, skupiać na czymś uwagę, albo przeciwnie odwracać od czegoś uwagę i wreszcie uderzać, atakować, rąbać.

¹⁸ Bruno, *KUmb*, s. 17.

¹⁹ Bruno, tamże. Por. podobne, a o sto lat wcześniejsze, sformułowania Grzegorza z Sanoka potępiające tych, którzy „nie posługują się własnym sądem, lecz idą na oślep za innymi”. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 7, 123–124.

²⁰ Bruno, *KUmb*, s. 18.

²¹ Tamże.



Ramon Lullus

Wnioskiem z tych rozważań jest zapowiedź Bruna, że — jeśli nadarzy się możliwość lepszego wyrażenia „własnego odkrycia“ (*inventionis nostrae*) przy pomocy innych terminów — będzie korzystał z bogatego dorobku rozmaitych filozofów (*diversis variorum philosophorum studiis utimur*)²².

Zauważyliśmy, że pojęcie filozofa skojarzyło się w umyśle Bruna z obrazem wojownika. Otóż zaraz w jednym z następnych dzieł — z tego samego 1582 roku — Bruno zastanawia się nad sposobem prowadzenia walki filozoficznej i z dzieł Ramona Lullusa wynotowuje sobie następujące reguły:

Pierwszy warunek dyskusji: Ten, który dyskutuje, powinien miłować prawdę i dążyć do jej poznania, a także powinien nienawidzić fałszu i starać się o wykrycie go; toteż ten, który naprawdę dyskutuje, powinien umieć przyznawać rację i wyrzekać się fałszu.

²² Tamże.

Drugi warunek dyskusji: Na samym początku należy założyć, że na postawione pytanie równie możliwe są obie odpowiedzi, zarówno twierdząca, jak przecząca, aby umysł w swoim poszukiwaniu prawdy był wolny i nie skrępowany.

Trzeci warunek dyskusji: Zabierając głos za lub przeciw należy opierać swoje twierdzenia na argumentach i dowodach.

Czwarty warunek dyskusji: Między dyskutującymi powinna panować atmosfera wzajemnej życzliwości (*communis amicitia*), aby utrzymywać w ryzach spór o to, co stanowi konkretny przedmiot dyskusji²³.

W kilka lat później — w tej samej szlachetnej trosce o to, aby zabierać głos, będąc „uprawnionym do dyskutowania“ (*ut discussor legitimus appaream*)²⁴ — dodaje Bruno jeszcze jeden warunek: gruntowną i rzetelną znajomość przedmiotu. A więc na przykład: chcąc zwalczać arystotelizm, trzeba się wykazać rozumieniem go.

W dziełach Bruna znajdujemy wielokrotnie apel do czytelnika, aby myślał sam: *Tu ipse super hoc considerato*²⁵, *Per temet ipsum meditare*²⁶, *Oculis crede tuis*²⁷.

Charakterystycznym przykładem zajmowania takiej właśnie postawy jest stosunek Bruna do Kopernika. Bruno nigdy nie tał tego, jak wiele zawdzięcza Kopernikowi. Miał dla Kopernika wiele uznania, zachwytu, entuzjazmu i uwielbienia. Pisał nawet na jego cześć wiersze, sławiące jego wielkość. Ale jednocześnie nie oddaje się Kopernikowi w niewolę i pisze o sobie, że „patrzy na świat nie oczyma Kopernika ... lecz swoimi własnymi“ (*che lui non veda per gli occhi di Copernico ... ma per i proprii*)²⁸ — jeśli chodzi o wydawanie sądów (*quanto al giudizio*), bo oczywiście opiera się na materiale obserwacyjnym zarówno Kopernika, jak wielu poprzednich i późniejszych astronomów. A precyzując, jaka jest różnica pomiędzy jego a innymi „sposobami filozofowania“ (*modi di filosofare*)²⁹, umieszcza ją przede wszystkim w tym, że *ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi*³⁰ — a więc obdarzył ludzi odwagą do patrzenia własnymi oczami.

W drugim z włoskich dialogów Bruno potępia tych dogmatyków, którzy twierdzą, „jakoby istniała tylko jedna droga badania i poznawania przyrody“ (*che non sia che una sola via di investigare e venire alla cognizione della natura*)³¹.

²³ *Raymundi Lullii de definitione disputationis et conditionibus ejusdem*. Bruno, *Arch* s. 283. Por. Raymundi Lullii: *Logica. Opera*, Argentinae 1598, s. 168.

²⁴ Bruno, list dedykacyjny do *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, *Lat* I—4, s. 134.

²⁵ Bruno, *Arch*, s. 271.

²⁶ Bruno, *Sig*, s. 589.

²⁷ Bruno, *Tripl*, s. 135.

²⁸ Bruno, *Cena*, s. 27.

²⁹ Tamże, s. 10.

³⁰ Tamże, s. 33.

³¹ Bruno, *Causa*, s. 275.

W przytoczonym fragmencie posługuje się Bruno kategorią metody badania (*via di investigare*) i stanowczo opowiada się za równoczesnym stosowaniem wielu metod, ponieważ „o jednym i tym samym przedmiocie mogą sądzić różne zmysły i ta sama rzecz może być rozpatrywana w różny sposób ... i każda rzecz może być ujmowana z różnych punktów widzenia“ (*del medesimo oggetto possono esser giudici diversi sensi, e la medesima cosa si può insinuar diversamente. Oltre che ... la considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi*)³². Nie należy więc z góry potępiać żadnej metody badawczej, ponieważ „nie ma takiego gatunku filozofii (*sorte di filosofia*) — oczywiście opartego na zdrowych zmysłach — który by nie zawierał w sobie jakiejś dobrej właściwości nie posiadanej przez inne gatunki filozofii“³³. W ogóle, skoro celem poznania jest działanie, (*se il suo fine non è tanto la contemplazione quanto l'operazione*)³⁴ — „każde nasienie jest dobre, jeżeli wydaje upragnione drzewa i owoce“³⁵.

Przydatne jest więc studiowanie wielu rozmaitych filozofii (*studio de diverse filosofie*)³⁶, ponieważ wiele wartościowych rzeczy powiedzieli epikurejczycy (*hanno detto molte cose buone gli epicurei*)³⁷, a także Heraklit, Anaksagoras i wielu innych filozofów.

Nie wynika z tego bynajmniej wniosek o równej wartości rozmaitych metod. Bruno doskonale zdaje sobie sprawę z tego, jakim warunkom powinna odpowiadać prawidłowa metoda badania przyrody i z tego punktu widzenia dokonuje oceny.

Otóż najlepszą metodą badawczą jest ta, która najzręczniejszemu doskonalili nasz intelekt i najbardziej odpowiada prawdzie przyrody, i — o ile to jest możliwe — czyni z nas współpracowników przyrody (*tra le specie della filosofia, quella è la miglior, che più comoda e altamente effettua la perfezion de l'intelletto umano, ed è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile [ne rende] operatori di quella*)³⁸.

Warto zauważyć, że właśnie w tym fragmencie, gdzie dopatrywano się „eklektyzmu“ Bruna, jest on szczególnie oryginalny i dochodzi do wypracowania szczególnie doniosłego pojęcia badacza jako „współpracownika przyrody“ (*cooperatore della natura*). W dalszym ciągu tej pracy powrócimy jeszcze dwukrotnie do tego fragmentu w celu dokładniejszego wyjaśnienia, w jaki sposób Bruno rozumie ową „współpracę z przyrodą“.

Podobnie jak w pierwszym okresie francuskim (1582—1583) i drugim okresie angielskim (1584—1585), również i w trzecim okresie francusko-niemieckim

³² Tamże, s. 278.

³³ Tamże, s. 277—278.

³⁴ Tamże, s. 279.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 275.

³⁷ Tamże, s. 278.

³⁸ Tamże, s. 277. Słowami znajdującymi się w kwadratowym nawiasie [*ne rende*] trafnie uzupełnił tekst R. Amerio.

(1586—1591) Bruno wypowiada zbliżone myśli. W *Camoeracensis acrotismus* znajdujemy przeciwstawienie sobie dwóch dziedzin: jedną z nich jest życie państwowe z umacniającymi je prawami i religią, drugą jest filozofia. Tylko w tej drugiej dziedzinie chodzi o prawdę (*de veritate definiendum est*), z tego jednak wynika, że w dziedzinie tej musi panować wolność wypowiedzania różnych poglądów (*hic ubi libere conceditur opinari*)³⁹ i kierowania się rozumem ludzkim (*secundum humanam rationem*)⁴⁰.

Ta wolność jest niezbędna nie tylko do tego, żeby w wyniku ścierania się różnych poglądów mógł zatriumfować prawdziwy, ale także i przede wszystkim do tego, żeby — jak sądzę — przy pomocy różnych wizji świata ogarnąć całe jego skomplikowanie. Skoro byt jest wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy (*multimodo e multiforme e multfigurato*)⁴¹, to również wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy powinien być sposób badania rzeczywistości.

„Ci — powiada Bruno — którzy podchodzą do badania przyrody (*ad rerum naturalium contemplationem accedentibus*) wielokształtnym rozumowaniem, wielorakimi drogami, metodami i narzędziami badania (*juxta multiformem rationem, per multiplices vias et ordines atque media*), dochodzą do tego, że wielokształtny i wieloraki sposób określania i sądzenia okazuje się właśnie sposobem prawdziwym i naukowym“ (*multiformis multiplexque occurrit, idemque verus atque scientificus definiendi et judicandi modus*)⁴². Inaczej mówiąc „metoda naukowa“ (*modus scientificus*) polega na najbardziej wszechstronnym podejściu do badanych zjawisk. I stąd właśnie taka ogromna doniosłość historii filozofii, ponieważ każde twierdzenie „niezbyt lichego“ filozofa i każda metoda „kontemplowania“ przyrody (*via contemplationis*) przyczynia się do uzupełnienia obrazu świata. „Nie ma takiego twierdzenia — powiada Bruno — ani takiej metody kontemplowania ... która by pod pewnym względem i z jakiegoś punktu widzenia nie okazała się dla nas prawdziwa“⁴³. Dopiero bowiem całość wszystkich różnorodnych wizji świata składa się na obraz pełny, wszechstronny i adekwatny, toteż Bruna — jak bogów ze *Spaccio* — cieszyła *multiforme rappresentazione di tutte cose e frutti multiformi de tutti ingegni*⁴⁴.

Twierdząc, że naukowy sposób badania rzeczywistości (*modus scientificus*) powinien być jednością wielu różnych metod (*multiformis multiplexque*), Bruno

³⁹ Bruno, *KAcr*, s. 65—66. Por. także wyrażenie: *cuicumque liceat philosophice in philosophia libere opinari, suamque promere sententiam*. Tamże, s. 57.

⁴⁰ Tamże, s. 82.

⁴¹ Bruno, *Causa*, s. 323.

⁴² Bruno, *Acr*, s. 100. W języku Bruna „prawdziwy“ (*verus, verax*) to — w tym kontekście i w kilku innych miejscach (np. *Sig*, s. 569 — *verax naturae rerum contemplator*) — „prowadzący do odkrywania prawdy”, „odkrywający prawdę”.

⁴³ *Nulla est sententia, et contemplationis via ... quae nobis in aliquo ordine, et certa quadam ratione non probetur*. Tamże.

⁴⁴ Bruno, *Spa*, s. 674.

nie poprzestaje na tak ogólnym sformułowaniu, ale w kilku swoich pracach próbuje wyliczyć, poklasyfikować i scharakteryzować ważniejsze metody.

Już w dialogu *De la causa, principio e uno* znajdowało się wyliczenie sześciu rozmaitych „sposobów filozofowania” (*modi di filosofare*) w odniesieniu do jednego problemu: wzajemnych stosunków pomiędzy formami a materią. Wszystkie sześć uważa Bruno za równie wygodne:

- 1) *esplicar le forme come da un implicato*,
- 2) *distinguerle come da un caos*,
- 3) *distribuirle come da una fonte ideale*,
- 4) *cacciarle in atto come da una possibilità*,
- 5) *riportarle come da un seno*,
- 6) *dissotterrarle alla luce come da un cieco e tenebroso abisso*⁴⁵.

W użytym sześciokrotnie słówku *come* Vaihinger — gdyby znał ten tekst — doszukałby się niewątpliwie znaczenia *als ob*, wskazującego na metaforyczny charakter takich terminów, jak anaksagorejski *caos*, platońska *fonte*, arystotelesowska *possibilità* czy *implicato* Kuzańczyka. Bruno przyznaje filozofom swobodę w dziedzinie „wyboru metafor”. Sam — jak to dalej zobaczymy — najchętniej używa metafory „łona” (*seno*). Zwróćmy jednak uwagę na dwie sprawy: po pierwsze, we wszystkich sześciu przypadkach formy są czymś wtórnym — a zatem za różnymi terminologiami i metaforami kryje się ta sama, zasadnicza, materialistyczna treść (nawet za terminologią platonizującą), po drugie, wyliczenie tych „sposobów filozofowania” znajduje się w kontekście podkreślającym praktyczny cel filozofowania (*il suo fine non è tanto la contemplazione quanto l'operazione*). W ten sposób, już po raz trzeci, w związku z „praktyką” pojawia się pojęcie „wygody-użyteczności” (*comodo*), z czego wynikałoby, że nie tylko w dziedzinie teologii i matematyki, ale również w dziedzinie filozofii mogą być użyteczne pewne subiektywne konstrukcje.

W *Animadversiones circa lampadem Lullianam* Bruno również wylicza sześć metod, ale wyliczenie to ma nieco inny charakter. Fragment, który za chwilę przytoczę, rozumiem jako najbardziej ogólną klasyfikację metod z trzech różnych punktów widzenia. Stwierdzając, że istnieje wiele różnych metod (*methodorum species*), Bruno apeluje, aby wziąć pod uwagę, *quod methodorum quaedam sunt divisivae, quaedam compositivae, quaedam inquisitivae, quaedam institutivae, quaedam constructivae, quaedam mixtae*⁴⁶. Sądzę, że fragment ten należy tak rozumieć, jak gdyby po słowach *compositivae* i *institutivae* znajdowały się nie przecinki, lecz średniki. To znaczy: Bruno powiada, że metody są: analityczne bądź syntetyczne; badawcze bądź dydaktyczne; systematyczne bądź eklektyczne.

⁴⁵ Bruno, *Causa*, s. 279.

⁴⁶ Bruno, *Anim*, Lat II—2, s. 359. W *Ars memoriae* wylicza Bruno jedenaście metod: *subtractio, additio, compressio et distractio, tractus, alteratio, commixtio, segregatio, nexus, solutio, consequentia, continuïtas*. *Mem*, s. 72.

Najbardziej interesująca jest jednak charakterystyka ośmiu metod badania w małym traktacie *De pluribus investigandi speciebus*⁴⁷, rozpoczynającym dzieło *Lampas triginta statuarum*. Jest to właściwie traktat prakseologiczny, ponieważ mówi nie tylko o czynnościach myślowych, ale również o praktycznym działaniu przeobrażającym rzeczywistość. Dokonany tu został przez Bruna niezmiernie doniosły krok w kierunku nowożytnego pojmowania nauki: była już o tym mowa, że praktyka jest dla Bruna celem poznania naukowego; tu — praktyka okazuje się również źródłem poznania naukowego.

Ratio investigandi jest *multiplex*, a w każdym razie co najmniej ośmioraka. Metody są następujące:

1) *Per resolutionem* — czyli metoda polegająca na rozkładaniu badanego przedmiotu na elementy. Taką metodę stosuje na przykład gramatyk wówczas, kiedy rozkłada tekst na poszczególne słowa;

2) *Per formationem* — czyli metoda polegająca na formowaniu materiału w sposób podobny do ugniatań wosku, któremu możemy nadać formę człowieka, następnie konia, następnie ptaka, następnie wazy itd.;

3) *Per iugem et appositionem* — czyli metoda polegająca na dokładaniu podzielnych części.

4) *Per variam combinationem* — czyli metoda polegająca na kombinowanym łączeniu różnych części i elementów w taki sposób, jak przy budowie domu;

5) *Per subtractionem* — czyli metoda polegająca na planowym odejmowaniu części z czegoś bezkształtnego w sposób podobny do rzeźbienia, które wydobywa niezliczone kształty roślin i zwierząt z bezkształtnego głazu;

6) *Per commixtionem* — czyli metoda polegająca na mieszaniu podobnym do zlewania i mieszania różnych płynów lub proszków;

7) *Per separationem* — czyli metoda polegająca na oddzielaniu, z tym jednak, że to nie my oddzielamy, ale sama natura przy naszym współudziale oddziela;

8) *Per obiectationem* — czyli metoda polegająca na rzutowaniu czy raczej odbijaniu w sposób podobny do zwierciadła, które może odbijać niezliczone kształty.

W dalszym ciągu Bruno wyjaśnia, że z pierwszą metodą mamy do czynienia w naukach filologicznych (*disciplinae sermocinales*); z drugą — w działaniach przyrody; z trzecią — w działaniach duszy; z czwartą — w „architekturze” i kombinatoryce Lullusa; z piątą — w rzemiosłach (*mechanicae commentationes*); z szóstą — w medycynie, fizyce i chemii; z siódmą — w „wielorakiej metodzie”; z ósmą — w notoryce (czyli w zaklinaniu duchów, dzięki którym człowiek staje się mądry nie swoim własnym, ale cudzym umysłem).

Oprócz tych ośmiu metod jest jeszcze dziewiąta — polegająca na „uposażeniu” pojęć zaprezentowanym w *Lampas triginta statuarum*⁴⁸. To jest właśnie

⁴⁷ Bruno, *Lamp*, s. 5—9.

⁴⁸ O metodzie tej będzie mowa w szóstym rozdziale.

metoda Bruna, ale Bruno nie uważa się za jej wynalazcę, przypisując sobie jedynie zasługę wydobywania jej z zapomnienia⁴⁹. To jest metoda tych starożytnych myślicieli, którzy swoją filozofię ukryli w mitach⁵⁰. Metoda ta — zgodnie z prawem „kołowrotu“ (*vicissitudo*) — uległa zapomnieniu, a następnie, dzięki wysiłkowi Bruna — również zgodnie z prawem „kołowrotu“ — wynurza się z zapomnienia. Ponieważ prawu temu podlega wszystko, podobnie jak ciemność i światło, również rozmaite „sposoby filozofowania“ (*varia philosophandi genera*) następują po sobie kolejno⁵¹.

To, co na pierwszy rzut oka może wydawać się pomieszaniem przez Bruna wielu różnych rzeczy, jest, moim zdaniem, szczególnie cenne. Chodzi mianowicie o włączenie do jednego wykazu sposobów działania ludzi oraz sposobów działania samej przyrody. Wiąże się to jak najściślej z pojęciem badacza jako „współpracownika przyrody“ (*cooperator naturae*).

W oczach współczesnego czytelnika wartość tego zestawienia metod jest poważnie obniżona przez włączenie do nich „notoryki“, a więc pewnego rodzaju magii. W związku z tym nasuwa się konieczność wyjaśnienia stosunku Bruna do magii. Zagadnieniu temu poświęcony będzie następny rozdział.

Tu natomiast, na zakończenie rozdziału, przytoczymy dwuwiersz Bruna z poematu *De triplici minimo et mensura*, w którym zawarta jest myśl należąca do centralnej warstwy filozofii Bruna: jedna metoda może mieć wielorakie zastosowania, a jeden i ten sam przedmiot można i trzeba badać wieloma różnymi metodami:

*Nam varium ad finem interdum via carpitur una,
Sic unum ad finem methodus non una reportat*⁵².

⁴⁹ *Non ergo huius rationis docendi primi sumus inventores, sed forte in hoc tempore ... primi exsuscitatores.* Bruno, *Lamp*, s. 8.

⁵⁰ ... *qui arcana naturae eiuscemodi typis et similitudinibus velare consueverunt non tantum quantum declarare, explicare, in seriem digerere et faciliiori memoriae accomodare.* Tamże.

⁵¹ ... *natura comparatum est, ut in vicissitudine quadam sibi succedant non solum tenebrae atque lux, sed et varia philosophandi genera.* Tamże, s. 8—9. Por. także *Excub*, s. 60.

⁵² Bruno, *Tripl*, s. 283.

KATEGORIA «PRAKTYKI»
A RENESANSOWE ZAINTERESOWANIA «MAGIĄ»

*Naturalis magia ... naturae cuncti-
potentis aemula, sociaque efficitur,
atque quodammodo ejusdem ad pro-
prium usum directrix et gubernatrix.*

Bruno

Wśród rękopisów Bruna, które czekały trzysta lat na wydanie drukiem znajdują się między innymi następujące prace: *De Magia*⁵³, *Theses de Magia*⁵⁴, *De Magia mathematica*⁵⁵, *Medicina Lulliana*⁵⁶ i *De vinculis in genere*⁵⁷ — świadczące o niewątpliwym zainteresowaniu Bruna problematyką magii. Zresztą już w roku 1583 w *Sigillus sigillorum* znajduje się interesujący rozdział *De magia*⁵⁸.

Żywe zainteresowanie magią zauważamy również u wielu innych myślicieli renesansowych. Obszerny — a przecież nie pełny — przegląd poglądów tych myślicieli znajduje się między innymi w najnowszej pracy o renesansowej magii (Londyn 1958) wydanej w ramach studiów Instytutu Warburga⁵⁹. Autor tej pracy Daniel Pickering Walker omawia obszernie stosunek do magii m.in. następujących myślicieli: Marsilio Ficino, Francesco Cattani da Diacceto, Johann Trithemius, Agrippa z Nettesheim, Paracels, Jacques Gohory, Pietro Pomponazzi, Francesco Giorgi, Pontus de Tyard, Paolini, Giovanni Pico della Mirandola, Jean Wier, Thomas Erastos, Champier, Jacques Lefèvre d'Étaples, Jean Bodin, Del Rio, Bernardino Telesio, Agostino Donio, Antonio Persio, Francis Bacon i Campanella. W wydanej kilka lat temu antologii renesansowych tekstów magicznych znajdują się fragmenty dzieł następujących autorów: Agrippa z Nettesheim, Paracels, Cardano i Giambattista Della Porta⁶⁰. Autor antologii, Giulio Alliney, wypowiada w przedmowie pogląd, że nie wieki średnie, lecz właśnie epoka Odrodzenia jest epoką rozkwitu magii⁶¹. Z poglądem tym polemizuje Eugenio Garin, najlepszy znawca literatury przedmiotu⁶².

⁵³ Bruno, *Lat* III, s. 395—454.

⁵⁴ Tamże, s. 455—491.

⁵⁵ Tamże, s. 492—506.

⁵⁶ Tamże, s. 569—633.

⁵⁷ Tamże, s. 635—700.

⁵⁸ Bruno, *Sig*, s. 584—585.

⁵⁹ D. P. Walker: *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958.

⁶⁰ G. Alliney: *Gli occultisti*, Milano 1951.

⁶¹ Tamże, s. 2.

⁶² E. Garin: *Considerazioni sulla magia del Rinascimento*, w: *L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Roma 1953, s. 215—224. Można natomiast zgodzić się z Luporinim, że Odro-

Garin przypomina, że Renesans to epoka narodzin prawdziwej nauki, natomiast magia „renesansowa“ jest w gruncie rzeczy magią średniowieczną. Prace renesansowych magów są przeważnie kompilacją średniowiecznych rękopisów magicznych, przypisywanych Salomonowi, Platonowi i Arystotelesowi. Głównymi autorytetami renesansowej magii są myśliciele średniowieczni: Awicenna, Albumazar, Albert Wielki, Piotr z Abano, Roger Bacon, Arnaldo di Villanova i Ramon Lullus.

Oczywiście, magiczno-mistyczna wizja świata leżąca u podstaw magii jest czymś średniowiecznym, ale jednocześnie zainteresowanie renesansowych myślicieli magią ma w sobie coś typowo renesansowego, obcego średniowiecznej umysłowości. Autentycznie średniowieczną dominantą myśli i uczuć jest lęk przed piekłem i pragnienie nieba, a więc troska o inny świat; natomiast zainteresowanie magią świadczy o pożądaniu dóbr tego świata. Światopogląd średniowieczny, to światopogląd odwrócony plecami do przyrody, natomiast istotą magii jest pragnienie panowania nad przyrodą. Więc chociaż magia renesansowa opiera się na tekstach średniowiecznych, to z drugiej strony owi średniowieczni autorzy prac o magii rozsadzają od wewnątrz średniowiecze i są — pod pewnym względem — prekursorami Renesansu.

Alliney przypomina, że władze kościelne zajmowały wobec magii postawę wroga. Walker wyjaśnia przyczynę tej wrogości. Praktyki magiczne były zbyt podobne do katolickiej mszy⁶³. Posiadając swoją własną magię, Kościół nie mógł tolerować magii konkurencyjnej⁶⁴, a zwłaszcza „magii naturalnej“, która uczyła, jak czynić rzeczy niezwykle bez pomocy sił „nadprzyrodzonych“⁶⁵.

Niektórzy z autorów tych prac „magicznych“ wypowiadali przy tym pogląd, że również cuda Mojżesza i Chrystusa były dziełem „magii naturalnej“, a więc były dokonywane dzięki tajemnej wiedzy o przyrodzie w sposób najzupełniej naturalny. Do autorów takich należał Bruno, który nazywał Mojżesza i Chrystusa „magami“⁶⁶.

Inni renesansowi myśliciele wyjaśniali „cuda“ w sposób astrologiczny, to znaczy odpowiednim układem planet; twierdzili mianowicie, że sławni cudo-

dzenie było okresem, w którym magia posiadała „największą doniosłość kulturalną“. Istotą renesansowej magii jest dla Luporiniego „namiętne rzucenie się na przyrodę“ (*un rinversarsi avido sulla natura*), a magiczny sposób patrzenia bywał w okresie Odrodzenia „przejrzystą zasłoną“, skrywającą organicystyczny i monistyczno-immanentystyczny pogląd na świat. Przy ocenie historycznej roli renesansowej magii należy też brać pod uwagę fakt, z której strony przede wszystkim była w owym czasie zwalczana. Cesare Luporini: *La mente di Leonardo*, wyd. cyt., s. 20.

⁶³ Wiadomo np., że zakłęcie magiczne „hokus pokus“ jest zniekształceniem słów wymawianych w celu „przeistoczenia“ opłatka w ciało i krew: *Hoc est corpus meum*.

⁶⁴ Walker, wyd. cyt., s. 36.

⁶⁵ Tamże, s. 83. Pico della Mirandola twierdził, że magia naturalna to *scientia naturalis, quae nihil aliud docet, quam facere opera mirabilia mediante virtutibus naturalibus*. Cyt. wg Cicuttiniego, s. 68.

⁶⁶ To był jeden z głównych punktów oskarżenia. Por. Firpo s. 105.

twórcy zawdzięczają moc czynienia cudów gwiazdom, ponieważ urodzili się w odpowiednim momencie koniunkcji sprzyjających planet. Sporządzony został nawet horoskop Chrystusa, z którego wynikało, że jego losy, cuda i śmierć zostały zdeterminowane przez gwiazdy⁶⁷.

Jeszcze bardziej niebezpieczne dla kościoła były sporządzane przez renesansowych astrologów horoskopy religii. U podłoża tych horoskopów tkwiło słuszne przekonanie, że w dziejach poszczególnych religii istnieje pewna prawidłowość, wynikająca z działania określonych praw historycznych. Nieznajomość tych praw powodowała, że zamiast szukać ich w podłożu społeczno-ekonomicznym, szukano ich w układach planet. Powstała więc fantastyczna, astrologiczna teoria religii, według której określony układ planet sprzyja ich rozprzestrzenianiu się, a jeszcze inny zwiastuje ich bliski koniec. Oczywiście sporządzono również horoskop religii chrześcijańskiej, z którego wynikało, że dni jej są policzone⁶⁸. Nawet w fantastycznej formie astrologii dawał w ten sposób o sobie znać antychrześcijański duch Renesansu.

W przeciwieństwie do wielu innych autorów prac magicznych, Bruno odnosi się do magii co najmniej z rezerwą. W swojej młodzieńczej komedii wydrwił wiarę w czary i alchemię. A w pisanym równocześnie z pracami magicznymi dziele *De rerum principiis, elementis et causis* (1590), Bruno zalicza astrologię do „bezużytecznych i próżnych studiów” (*studia inutilia et vana*) i przechodząc do zagadnień naukowych powiada: „pozostawmy tych, którzy błądzą jak gdyby po omacku w ciemnościach ze swymi teoriami planetarnymi i niedorzecznymi prognostykami”⁶⁹. W tym samym kontekście przeciąga Bruno wyraźną granicę pomiędzy „zajęciami zabobonnymi” (*superstitiosum negotium*) a naukami przyrodniczymi (*physicum negotium*), dodając, że troszczy się tylko o te ostatnie⁷⁰.

Jednakże — i to jest chyba bardzo nowoczesne — Bruno nie wyklucza możliwości, że w księgach pełnych zabobonu może się kryć tu i ówdzie coś cennego. Zdarzało się przecież, że ci, którzy poszukiwali kamienia filozoficznego, dokonywali po drodze cennych odkryć i w ten sposób, na przykład w dziełach alchemicznych, w nonsensownym kontekście kryją się cenne skarby załączków

⁶⁷ Autorem horoskopu Chrystusa był filozof Cardano. Tekst horoskopu podał Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, tom II, Stuttgart 1921, s. 36—37.

⁶⁸ W roku 1564 ukazała się książka czeskiego astrologa Cypriana Leowicza: *De conjunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum*, w której w związku z przewidywanym spotkaniem planet w znaku Barana zapowiedziany został kres religii chrześcijańskiej na koniec marca 1584 roku. F. Fiorentino: *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, s. 348—349. Również Roger Bacon sporządził horoskop religii chrześcijańskiej. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 336—337. Por. Giorgio Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'ipostasi delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950, s. 5—25.

⁶⁹ Bruno, *Princ.*, s. 544.

⁷⁰ ... sunt in prima magiae parte, quae potius ad superstitiosum aliquid quam ad physicum negotium, quod nos inquirimus et curamus, pertinet. Tamże, s. 542.

chemii⁷¹. Stąd zamiar Bruna, żeby przestudiować dzieła magiczne i wyłuskać z nich to, co cenne. Mówiąc słowami samego Bruna: „... zebrać, wypróbować, poprawić i uzupełnić te fragmenty prawdy, które są rozsiane pomiędzy tak wielką ilością marności, jakiej pełne są dzieła astrologiczne i wieszczbiarskie”⁷². Otóż prace Bruna o magii stanowią właśnie taką próbę wyłuskania tego, co racjonalne (*fragmenta veritatis*), z marnej i bezwartościowej skorupy (*vanitates*).

Przed wszystkim Bruno stara się wyjaśnić znaczenie podstawowych pojęć, terminów, kategorii spotykanych w literaturze magicznej. Do tych kategorii należy w pierwszym rzędzie pojęcie „magii”, a następnie pojęcie „uroku” (czaru, więzów magicznych).

Praca Bruna o magii zaczyna się w sposób klasyczny od rozróżnienia znaczeń słowa „magia”.

„Zapim zaczniemy rozważania o magii — powiada Bruno — podobnie zresztą jak przed rozpoczęciem rozważań na jakikolwiek temat, trzeba nazwę podzielić na jej znaczenia”⁷³. „Tyle zaś jest znaczeń słowa magia, ilu jest magów”. W dalszym ciągu Bruno wyróżnia dziewięć znaczeń magii:

1) Słowo mag może oznaczać mędrców. Tego rodzaju magami byli Potrzykroćwielcy (*Trismegisti*) u Egipcjan, Druidzi u Gallów, Gimnosoфіści [jogowie] u Hindusów, Kabaliści u Żydów, Magowie u Persów i Mędrcy u Greków i Latynów;

2) Słowo „mag brane jest dla oznaczenia tego, który czyni cudowne rzeczy wyłącznie przez stosowanie czynników aktywnych i pasywnych, jak to jest w medycynie i chemii, zgodnie z ich charakterem; i to jest właśnie to, co popolicie nazywane bywa magią naturalną”;

3) „Magią nazywa się wytwarzanie takich sytuacji, które wydają się dziełem przyrody bądź wyższej inteligencji, dla wzbudzenia podziwu iluzjami, i to jest gatunek magii, który nazywany jest prestidigitatorstwem”;

4) „Kiedy [czyni się rzeczy cudowne] przez wykorzystanie mocy [polegającej na] antypatii i sympatii rzeczy, które pędzą, przekształcają i przyciągają w rodzaju magnesu i podobnych, których działania nie da się sprowadzić do jakości aktywnych i pasywnych, lecz wszystkie odnoszą się do ducha, czyli duszy tkwiącej w rzeczach; i ta jest nazywana właściwie magią naturalną”;

5) Kiedy do tego dodawane są „zaklęcia”, liczby, obrazki, figurki i tajemnicze znaki, to jest także „magia, będąca czymś pośrednim między magią naturalną a pozanaturalną lub nadnaturalną; właściwym jej mianem byłaby nazwa: magia matematyczna, a jeszcze stosowniejszą byłaby nazwa: filozofia tajemna (*occulta philosophia*)”;

6) „Jeżeli do tej ostatniej dochodzi kult, czyli wzywanie duchów (intelligen-

⁷¹ Por. Bruno, *Remi*, s. 525.

⁷² ... *fragmenta veritatis, quae sunt sparsa in medio tot vanitatum quibus referti sunt libri astrologici et iudiciarii... colligere, experiri, corrigere et complementum invenire*. Bruno, *Princ.*, s. 549.

⁷³ Bruno, *Mag.*, s. 397.

cyj) i czynników sprawczych zewnętrznych lub wyższych, z modlitwami, święceniami, kadzidłami, ofiarami, określonymi praktykami i ceremoniami skierowanymi do Bogów, demonów i herosów, wówczas:

a) dzieje się to bądź w tym celu, żeby zostać nawiedzonym przez ducha, stając się jego naczyniem i narzędziem“, i to jest „magia desperatów, którzy stają się naczyniami złych demonów, studiowanych przez notorykę (*Ars notoria*),

b) albo też w tym celu, żeby panować nad niższymi demonami i rozkazywać im mocą wyższych i panujących nad nimi demonów, którym się pochlebia i oddaje cześć, gdy tamtych się zaklina, egzorcyzmuje, zmusza; i to jest magia transnaturalna, bądź metafizyczna, a jej właściwym mianem jest *teurgia*“;

7) Zaklinanie i wywoływanie dusz ludzi zmarłych; jeżeli zwracać się do ich zwłok w celu uzyskania jakiejś wyroczni czy wróżby, to nazywamy to nekromancją; jeżeli zaś dzieje się to bez udziału zwłok, lecz „proszony jest o wyrocznię duch, znajdujący się we wnętrzościach nawiedzonego, który zaklina go i wywołuje, wówczas maga takiego nazywa się właściwie Pytonicznym; w taki bowiem sposób przez Apollina Pytyjskiego w jego świątyni bywali — że tak powiem — „napełniani duchem“ (*solebant inspiritari*)“;

8) Kiedy zakłębom towarzyszą części rzeczy, ubrania, wydzieliny, odpadki, ślady i to wszystko, co wydaje się, że weszło z nim w związek przez dotknięcie,

a) i to służy do szkodzenia, „rzucania uroków“ [związki] i ściągania na kogoś choroby, wtedy ten, który to czyni w złym celu, nazywany jest złym czarownikiem (*magus maleficus*),

b) „jeżeli zaś czyni się te rzeczy w dobrym celu, zaliczany jest do lekarzy, według pewnego gatunku medycyny i metody leczenia“,

c) „albo też celem jest zniszczenie i spowodowanie czyjejs śmierci, wówczas nazywani są magami truciicielami (*magos veneficos*)“;

9) „Magami nazywani są wszyscy ci, którzy zajmują się wrózeniem w jakikolwiek sposób o rzeczach odległych i przyszłych, i tych ogólnie — od ich celu — nazywa się wróżbitami (*divini*)“; wrózenie z ognia nazywa się piromancją, z wody — hydromancją, z ziemi — geomancją; ci, którzy wróżą z lotu ptaków nazywani są augurami; jeżeli zaś używa się tego, co boskie, a więc świętych imion, i odwiedza się święte miejsca z zachowaniem przepisanego rytuału, wówczas tych wróżbitów „nasi nie określają mianem magów, bo słowo mag ze względu na używanie go w niegodnym znaczeniu źle im brzmi; nie nazywają więc tego magią, lecz prorokowaniem“.

Oprócz tych dziewięciu znaczeń wspomina Bruno jeszcze o dziesiątym w sposób następujący:

10) „I wreszcie słowa: mag i magia używane są w znaczeniu niegodnym, które do wymienionych nie będzie i nie powinno być zaliczane; mag uważany bywa za przestępcę, a w każdym razie za głupca, który przez związek ze złym duchem i zawarty z nim jakiś pakt, wyposażony został mocą szkodzenia lub

pomagania; ale w tym znaczeniu słowo mag używane jest nie przez mędrców i nawet nie przez gramatyków, ale nadużywane jest przez jakichś imbecylów w kapturze (*a quibusdam tardocucullis*), z których jednym był autor książki *Młot na czarownice* (*De malleo maleficarum*); i tak dziś słowo to jest nadużywane przez wszystkich tego rodzaju pisarzy, jak można wyczytać w postyllach i katechizmach ignoranckich i mających księży⁷⁴.

Zwróćmy uwagę na to, że dokonana tu przez Bruna klasyfikacja znaczeń, w jakich słowo magia używane było w czytanych przez niego dziełach magicznych, nie wynika z czysto teoretycznej potrzeby uporządkowania materiału, ale stoi w bezpośrednim związku z jego zamiarem wyłuskania tego, co cenne, z literatury magicznej. Toteż klasyfikacji tej nie należy poddawać ocenie formalnej (na podstawie tego, czy jest ona klasyfikacją wyczerpującą i czy poszczególne znaczenia nie krzyżują się); ważna jest tu tylko ogólna tendencja do oddzielania tego, co „zabobonne“, od tego, co „racjonalne“. Wrazem tej tendencji jest zwłaszcza dalszy ciąg tych rozważań, w których Bruno wyciąga wnioski z wieloznaczności słów mag i magia i próbuje dać własną definicję magii.

Skoro słowo mag jest wieloznaczne, to spotykając to słowo w tekście „należy je rozumieć — powiada Bruno — w taki sposób, że ma ono wiele różnych znaczeń“. Na marginesie warto zauważyć, że ta uwaga Bruna ma znaczenie doniosłej wskazówki metodologicznej, o której należałoby pamiętać przy studiowaniu wszelkich tekstów filozoficznych, ponieważ każdy termin filozoficzny jest — z reguły — obciążony wieloznacznością i najpospolitszym błędem jest wkładanie w terminy występujące w tekście jednego filozofa — znaczeń, w których dane terminy używane są przez innych filozofów.

W szczególności — powiada dalej Bruno — należy wyraźnie oddzielić znaczenie, w jakim dane słowa występują w mowie potocznej, od znaczenia specjalnego występującego u filozofów. A więc, jeżeli mowa o magii, to przede wszystkim należy odsunąć znaczenia, w jakich — pod wpływem księży — słowo to używane jest w mowie potocznej. Chodzi przy tym o księży różnych wyznań i wiar religijnych, którzy — z reguły — łączą magię ze złymi duchami. W tym miejscu sformułowanie Bruna staje się agresywnie antychrześcijańskie: „... inne są słowa mowy potocznej u rozmaitych rodzajów księży (*presbyterorum*), którzy wiele filozofują o jakimś złym duchu, który nazywa się Diabłem (*Diabolus*), albo inaczej, według pospolitych obyczajów różnych ludów i zabobonów“⁷⁵.

W ten sposób Bruno zmierza do wyeliminowania z rozważań o magii wszelkich „konszachców z diabłem“ — jest to bowiem niewątpliwie dziedzina zabobonu. Jeżeli to usuniemy, wówczas pozostanie nam cenna, racjonalna część magii, mianowicie pewna wiedza powiększająca naszą moc działania. Dla filozofów — powiada Bruno — „mag oznacza człowieka mądrego posia-

⁷⁴ Bruno, *Mag*, s. 397—400.

⁷⁵ *...iuxta communes mores diversarum gentium et credulitatis*. Bruno, *Mag*, s. 400.

dającego moc działania" (*magus significat hominem sapientem cum virtute agendi*)⁷⁶.

A zatem zasadniczym rozróżnieniem magii u Bruna jest podział na „magię zabobonną“ (*magia superstitiosa*)⁷⁷ i na „magię naturalną“. „Magia naturalna“ zaś różni się — według Bruna — od zwykłej wiedzy tym, że (jak by powiedział Telesio) czyni człowieka nie tylko mądrym, ale również potężnym⁷⁸.

„Magia naturalna“ jest, mówiąc inaczej, taką wiedzą, dzięki której możemy *mirabilia perficere* (czynić rzeczy cudowne)⁷⁹. *Magnae operationes*⁸⁰, *mirabiles operationes*⁸¹ — oto sens zainteresowania renesansowego dla magii. Wiedza scholastyczna była wiedzą pozbawioną znaczenia praktycznego, wiedza „humanistyczna“ filologów była wiedzą o „słowach“, nie o „rzeczach“, a więc również — według Bruna — wiedzą bezużyteczną. Nowożytnie przyrodoznawstwo dopiero zaczynało się rodzić. W tych warunkach „magia naturalna“ była wyrazem tęsknoty do wiedzy, która czyni ludzi „panami i posiadaczami przyrody“⁸². Podobnie jak w dziedzinie społecznej renesansowe „utopie“ były fantastyczną wizją przyszłych stosunków między ludźmi, tak w dziedzinie nauki, prace Bruna o magii zawierały fantastyczną wizję przyszłego rozwoju nauki i techniki.

Podstawową kategorią „magii“ jest wieloznaczny termin *vinculum*. Wiele na ten temat napisał Bruno w pracy o magii⁸³, a następnie rozpoczął oddzielny traktat *De vinculis in genere*.

⁷⁶ Tamże. Na zdanie to zwraca uwagę Corsano, s. 281.

⁷⁷ Bruno, *Mag*, s. 403.

⁷⁸ Por. Bernardino Telesio: *ut homines non omnium modo scientes sed omnium fere potentes fiant. De rerum natura iuxta propria principia*, Modena 1910, tom 1, s. 17. Por. Nicola Abbagnano: *Telesio*, Milano 1941, s. 76. Magia — według Badaloniego — to dla Bruna *scienza pratica che si fonda essenzialmente sul concetto della ripetizione delle vicissitudini* (s. 174), celem jej jest *il dominio pratico delle vicissitudini* (s. 154).

⁷⁹ Bruno, *Princ*, s. 515.

⁸⁰ Bruno, *Mag*, s. 407. Por. także wyrażenie Bruna *innumerabiles inventiones*, *Remi*, s. 525.

⁸¹ Bruno, *Princ*, s. 525. Szczególnie dobitnie sformułował swój cel Bruno w *Sigillus sigillorum: alia nobis subjici et mancipari, nosque aliis praefici et dominari* (s. 582). Por. także wyrażenie Bruna *mirabile opificium*, *Sig*, s. 556.

⁸² *Maîtres et possesseurs de la nature*. Wyrażenie Kartezjusza z *Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1952, s. 84, por. przedmowa M. Thoreza, tamże, s. 9 i Samuel S. De Sacy: *Descartes par lui-même*, Bourges 1957, s. 80. Luporini zwraca uwagę na *frequenti e molto noti richiami di Leonardo alla pratica*. Cesare Luporini: *La mente di Leonardo*, wyd. cyt., s. 173. Por. niezmiernie trafną charakterystykę istoty przełomu (*revolution*), który dokonał się w pojmowaniu nauki w ciągu XVI i XVII wieku: *from theoria to praxis, from the scientia contemplativa to the scientia activa et operativa, which transformed man from a spectator into an owner and master of nature*. Alexandre Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, s. VII. Koyré nie wymienia po nazwisku autorów tej charakterystyki, której przeciwstawia własną i — moim zdaniem — mniej głęboką charakterystykę (istotą przełomu są dla niego dwa procesy: zaburzenie hierarchicznej wizji świata i geometryzacja przestrzeni).

⁸³ W szczególności *Lat III*, s. 426—430, 435—454.

Słowo *vinculum* jest bardzo trudne do przełożenia na polski. W kontekście „magii zabobonnej” należałoby to słowo przekładać na „urok”, a odpowiedni czasownik *vincire* na: „rzucić urok”. Najbliższym bliskoznacznikiem „uroku” jest „czar” (stąd *vincire* można by przekładać na: zaczarować, spętać czarami).

Jednakże już za czasów Bruna słowa tego rodzaju uległy daleko posuniętej laicyzacji. Podobnie w polskiej mowie potocznej takie słowa jak „urok” i „czar” od dawna już używane są częściej w znaczeniu estetycznym niż magicznym. Jeżeli zaś chodzi o pracę Bruna o „urokach”, to miejscami trudno zdać sobie sprawę z tego, gdzie jesteśmy: czy na gruncie magii, czy też na gruncie estetyki? I to już od pierwszego zdania, w którym Bruno powiada, że tym *quod vinciat* (tym, co urzeka; pęta urokiem; rzuca czar; oczarowuje) jest piękno⁸⁴.

Ale o tym kiedy indziej. Tu zwrócimy natomiast uwagę na znacznie bardziej interesującą ewolucję znaczenia terminu *vinculum*, od „uroku” i „czaru”, czyli „więzów magicznych, które pętają” do pewnej naturalnej „więzi”, czyli „związku między rzeczami”, a więc pewnego obiektywnego uporządkowania zjawisk. Krótko mówiąc, słowo *vinculum* staje się u Bruna bliskoznacznikiem prawa przyrody.

„Więź [magiczna] to łańcuch, porządek...”⁸⁵ — powiada Bruno. Ma przy tym na myśli pewien porządek następowania po sobie określonych zjawisk, albo inaczej mówiąc: prawidłowe przeobrażanie się jakiejś rzeczy, kolejność jej faz i form.

„Prawo przyrody” wydaje mu się czymś podobnym do „koła” (w późniejszych rozważaniach raczej do spirali), na którego obwodzie znajdują się kolejne zjawiska A, B, C, D, E, F itd. będące kolejnymi fazami zjawiska A. Otóż:

- 1) jeżeli zależy nam na wywołaniu zjawiska F,
- 2) a mamy zjawisko B,
- 3) i znamy „prawo”, czyli *vinculum*, więź łączącą ze sobą zjawiska B i F, a więc „koło” (*vicissitudo, circulus*), w które wpisane są oba zjawiska (B i F), to
- 4) trzeba wprowadzić w ruch to „prawo” i wówczas sama przyroda sprawia, że po zjawisku B następuje (C, D, E i wreszcie) F.

Filozofia Bruna oparta jest na dynamicznej zasadzie „wszechzwiązku zjawisk”. Heraklit, Parmenides i Anaksagoras podają tu sobie ręce, a w rezultacie powstaje koncepcja jak najbardziej oryginalna. Od Heraklita bierze Bruno dialektyczną wizję świata, pojęcie *continuu fluxus*, ujęcie rzeczywistości jako „strumienia” ciągłych zmian, jako procesu nieustannego przepływania; od Parmenidesa bierze Bruno monizm, myśl, że „wszystko jest jednością”, od Anaksagorasa bierze myśl, że „ze wszystkiego może stać się wszystko” (*omnia ex omnibus*). A oto oryginalna synteza:

⁸⁴ Bruno, *Vinc*, s. 637.

⁸⁵ *Est vinculum cathena, ordo*. Bruno, *Vinc*, s. 639.

„Rzeczy we wszechświecie są w taki sposób uporządkowane, że składają się na jakieś jedno uporządkowanie, tak że w jakimś nieustannym procesie przepływania od wszystkich może być postęp ku wszystkim”⁸⁶.

Zdanie to jest zarazem wyjaśnieniem, w jaki sposób Bruno rozumiał dwie „złote myśli”, które wynotował sobie z pism magicznych przypisywanych Albertowi Wielkiemu:

„Każda rzecz jest pełna cudownych właściwości”⁸⁷ i „Cudowność może być rozmaitymi sposobami wydobyta z rzeczy na wierzch”⁸⁸.



Ilustracja do dzieła G. Bruna *Ars memoriae*

(Lat II-1, s. 177)

Mirabilitas polega właśnie na tym, że w każdej rzeczy tkwi możliwość przeobrażenia się w każdą inną, a więc objawienia się w jakimś nowym aspekcie, ukazania nowej strony. „Rozmaite sposoby” (*diversi modi*) wynikają stąd, że każda rzecz „wpisana” jest w różne „koła”, to znaczy uwikłana jest w najrozmaitsze „związki” z rozmaitymi innymi rzeczami i wobec tego może przeobrażać się w inne rzeczy, objawiać się w nowych aspektach, ukazywać nowe strony w zależności od uruchomienia poszczególnych kół, w które jest wpisana. Wszystkie te „koła” (czyli „prawa przyrody”) tworzą razem jeden łańcuch (*concatenatio*), który jest pewną „rozumną osnową wszechświata” (*ratio universi*).

A więc żeby czynić wspaniałe i niezwykle rzeczy (*magnae operationes, mirabilia, maravigliose invenzioni*), trzeba poznać ową „rozumną osnowę wszech-

⁸⁶ *Res in universo ita sunt ordinatae, ut in una quadam coordinatione consistent, ita ut continuo quodam fluxu ab omnibus progressio fieri possit ad omnia.* Bruno, *Vinc.*, s. 691.

⁸⁷ *Omnis res est plena mirabilitate.* Bruno, *Mag.*, s. 506.

⁸⁸ *Mirabilitas secundum diversos modos exire potest a rebus.* Tamże.

świata⁸⁹, a więc zasadnicze prawa rządzące rozwojem rzeczywistości i nauczyć się wprawiać te prawa w ruch. Jeżeli potrafimy uchwycić myślą obiektywne powiązania pomiędzy rzeczami (*si alia aliis connectendo et pro ratione uniendo concipimus*)⁹⁰, „czy istnieje coś takiego, czego nie potrafilibyśmy dokonać“ (*quid est quod non possimus ... agere?*)⁹¹.

Taki jest, jak sądzę, istotny sens magicznych prac Giordana Bruna. Tradycyjna terminologia magiczna uległa w tych pracach daleko idącej laicyzacji. W formie „magii“ doszła do głosu treść nieśredniowieczna, to znaczy: fantastyczna jeszcze i utopijna, lecz genialna i w zasadniczych zarysach prawdziwa wizja nowej nauki, która dzięki poznaniu obiektywnych prawidłowości prowadzi do cudów techniki i panowania człowieka nad przyrodą.

W klasie „słów tytułarnych“ Bruno zwraca uwagę persewerowanie motywu praktycznego zastosowania. W tytułach i podtytułach jego dzieł szczególnie często pojawiają się słowa: *praxis, applicatio, ars, inventio*. Wprowadźmy słowa te są „niedotreszczone“ w tym sensie, że ani słowo *inventio* występujące u Bruna nie ma jeszcze tego znaczenia, co u Bacona, a tym bardziej słowo *praxis* z prac Bruna nie ma na pewno jeszcze tego znaczenia, co *umwälzende Praxis* z trzeciej tezy Marksa o Feuerbachu, ale Rodolfo Mondolfo słusznie dopatrywał się w filozofii Bruna załączków (*germi*) marksistowskiego ujęcia praktyki i historii⁹². Bruno podwójnie wiąże poznanie z praktyką: po pierwsze, wielokrotnie podkreśla praktyczny cel poznania, którym ma być opanowanie przyrody, wyrażające się w dokonywaniu podziwu godnych dzieł; po drugie, w praktyce rozumianej jako aktywne współdziałanie z przyrodą upatruje Bruno źródło

⁸⁹ *Vincere novit qui universi rationem habet*. Bruno, *Vinc*, s. 638. Jest to zdanie wieloznaczne; każdy przekład będzie jakąś określoną interpretacją. Tocco pisze, że celem poznania było dla Bruna *scoprire il nesso che lega tutte le cose*. Tocco, *Lat*, s. 46. Guzzo podkreśla *smisurate ambizioni* Bruna *di realizzazioni pratiche straordinarie*. Guzzo, s. 35. Badaloni pisze, że celem Bruna było *tradurre in una sfera di comprensione razionale il dialettico divenire del mondo della materia*, aby móc *prevedere le cose, anticiparle ed in una certa misura mutarle* (s. 139), z czego wynika, że *il problema del dominio sulla natura* był stawiany przez Bruna w sposób analogiczny do Bacona (s. 140). Również Paolo Rossi uważa, że celem Bruna było znalezienie *arte mirabile capace di ampliare smisuratamente le possibilità di dominio dell'uomo*. P. Rossi: *I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, „Rivista critica di storia della filosofia”, 1959, fasc. 1, s. 49.

⁹⁰ Bruno, *Umb*, s. 47.

⁹¹ Tamże. Por. zdanie Bruna: *non è cosa che per studio non si vinca*, *Asi*, s. 919. Por. Guzzo, s. 27.

⁹² R. Mondolfo: *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia*, „Civiltà moderna”, Anno III, nr 5 z 15 października 1931, s. 921–933. Natomiast z gruntu błędna jest interpretacja Gentilego usiłująca wyizolować Bruna ze społeczno-historycznego kontekstu przez odmawianie mu zainteresowań dla „praktyki” i „polityki” (*Giordano Bruno non fu uomo pratico ... egli è al di sopra di tutti i partiti*) i zlekceważenie jego aktywnego zaangażowania w aktualne spory i walki własnego okresu historycznego (*Bruno, in quanto filosofo, è fuori della storia ... studioso dell'eterna verità*). Giovanni Gentile: *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Milano 1907, s. 13, 28, 29.

poznania. Renesansową myśl głoszącą, że człowiek jest twórcą samego siebie, rozumie Bruno w ten sposób, że dzieje osiągnięć ludzkich są dziełem ludzkich mózgów i rąk, a więc dziełem pracy umysłowej i fizycznej. To znaczy, że według Bruna nie tylko *sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni*⁹³, ale również *l'azione per le mani*, czyli praca rąk sprawia, że ludzie oddalają się od zwierzęcego sposobu życia⁹⁴. Tak więc w *Spaccio de la bestia trionfante* Bruna można widzieć pośrednie ogniwo pomiędzy piątą księgą poematu Lukrecjusza a *Rolą pracy w procesie ucztowieczenia małpy*.

Przytoczony wyżej fragment Bruna jest także ogniwem, które łączy dwa szczególnie doniosłe (a nigdy dotąd razem nie zestawiane) fragmenty jego dzieł: przerażający opis Głodu i hymn gloryfikujący Pracę — dwa fragmenty, w których najwyraźniej widać związek myśli Bruna z życiem mas ludowych.

Przypomnę opis Głodu:

*Marcida lento
Ingreditur passu, macie defecta, situque
Tabida, liventi tenues cui sub cute venae,
Exsuccu nervique sonant*⁹⁵.

Do pracy zmuszał ludzi głód; każdy krok naprzód musiała ludzkość okupić ciężkim trudem własnych rąk. Jednakże praca, do której ludzie zostali zmuszeni, okazała się potężnym czynnikiem wychowawczym hartującym charakter. I dlatego właśnie:

*...leges docuere Lycurgi
Frigoraque atque aestus et duros ferre labores
A teneris pueros annis, ac suescere rebus*⁹⁶.

Kto nie pracował, kto w życiu nie zaznał męki trudu, ten „tak jak by nie żył”⁹⁷. Tylko ten pług, co ścierał się orząc, lśni pięknym blaskiem, ten zaś, co stał bezczynnie, pokrywa się chropowatą rdzą. A wolny czas ma tylko wtedy doskonały smak, kiedy jest przyprawą do trudów:

⁹³ Bruno, *Spa*, s. 733.

⁹⁴ *Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale ita*. Bruno, *Spa*, s. 733. Bárberi Squarotti określa tę postawę Bruna mianem *un vigoroso attivismo umanistico*. *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, „Il Verri”, Anno II, nr 2, agosto 1958, s. 85. Por. Garin, s. 167. Renesansowymi poprzednikami Bruna w wygłaszaniu pochwały pracy rąk byli także m.in. Agostino Nifo i Nicolò Franco. Por. Badaloni, *Franco*, s. 22.

⁹⁵ Bruno, *Isi*, s. 214. Por. Guzzo, s. 238.

⁹⁶ Bruno, *Mon*, s. 423.

⁹⁷ *Quasi qui non vireris*. Bruno, *Mon*, s. 424.

*Ferrum quod teritur, splendet; quodque ocia ducit
Non minus absumptum sub scabra erugine ...
Ocia nec sapiunt, nisi condimenta laborum*⁹⁸.

Gloryfikacja pracy miała w owych czasach charakter krytyki feudalnego stylu życia z pozycji mieszczańskich. Warstwie mieszczańskiej „praca” przynosiła dobrobyt i znaczenie w społeczeństwie, natomiast dla wydziedziczonych była ona przekleństwem. Stąd „advokatem ubogich” (*advocato de poveri*)⁹⁹ potępiającym pracę i własność prywatną jest u Bruna *Ocio*, czyli personifikacja bezczynności. Pod wpływem podwójnej, „heterogenicznej inspiracji społecznej”¹⁰⁰ Bruno waha się pomiędzy gloryfikacją pracy a rewolucyjnym anarchizmem stanowiącym odbicie braku realnych perspektyw dla zmiany sytuacji społecznej wydziedziczonych mas¹⁰¹.

* * *

Streszczając główną myśl tej części pracy, twierdząc, że:

1) Rozważania Bruna o metodzie stanowią — nie badany przede mną — doniosły obszar badawczy jako typowo renesansowa część jego filozofii, ponieważ tu właśnie szczególnie wyraźnie dochodzą do głosu dwie typowo renesansowe tendencje:

- a) dążenie do swobodnego i wszechstronnego badania przyrody,
- b) dążenie do praktycznego podporządkowania przyrody człowiekowi.

2) Bruno jest jednym z pierwszych wielkich bojowników idei wolności badań naukowych; wysuwany przez niego postulat „wolności filozofowania” jest w jego filozofii teoretycznie ugruntowany przesłanką, według której wielorakość, wielokształtność i wielostronność bytu może być ujęta tylko przy pomocy „metody naukowej” (*modus scientificus*), czyli „wielorakiej” (*modus multiplex*), będącej jednością wielu rozmaitych metod i sposobów podchodzenia

⁹⁸ Bruno, *Mon*, s. 423. Na fragment ten zwrócił uwagę Tocco, pisząc, że jest to *poetica glorificazione del lavoro*. Tocco, *Lat*, s. 194. Również Cicuttini zauważa u Bruna *l'apoteosi del lavoro*, związaną z tym, że dzięki pracy człowiek *diventa dominatore della natura*, s. 50. Saitta podkreśla „aktywizm” Bruna przejawiający się w *vibrante passione del fare, che è l'una sorgente della nobiltà dell'uomo*, Saitta, s. 87. Gloryfikacja pracy w *Spaccio* wiąże się z przewodnią myślą piątej księgi poematu Lukrecjusza, jak o tym pisałem w przedmowie do polskiego wydania dialogów Bruna, *PF*, s. 24.

⁹⁹ Bruno, *Spa*, s. 728 i 738. Piszę o tym obszerniej w zakończeniu rozdziału siódmego.

¹⁰⁰ Pojęcie to — szczególnie przydatne do analizy społecznego uwarunkowania filozofii Bruna — przejmuję z pracy Leszka Kołakowskiego o Spinozie, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 9.

¹⁰¹ Corsano nazywa Bruna „proletariuszem” (*Arte*, s. 120). W książce Brunnhofera znajduje się nawet rozdział pod tytułem: *Bruno's Socialismus* (s. 298—303). O utopii społecznej Bruna piszę w zakończeniu rozdziału siódmego.

do rzeczywistości; stąd cenność każdej indywidualnej wizji świata jako elementu wszechstronnego ujęcia bytu¹⁰².

3) Bruno jest jednym z pierwszych myślicieli forsujących pogląd, że celem poznania jest działalność praktyczna, czyli opanowanie przyrody, wyrażające się w dokonywaniu godnych podziwu dzieł; działając w epoce przedgalileuszowskiej, Bruno uwikłał się w aparaturę pojęciową literatury magicznej, ale jego zainteresowanie magią ma charakter typowo renesansowy: z literatury magicznej stara się Bruno wyluskać to, co najcenniejsze, mianowicie ideę nauki powiększającej moc naszego działania.

4) Z aparatury pojęciowej literatury magicznej bierze Bruno pojęcie „więzi” (*vinculum*) będące fantastyczną antycypacją naukowego pojęcia obiektywnego związku pomiędzy zjawiskami powiązanych ze sobą prawami przyrody. Pojęcie to odgrywa szczególną rolę w rozwiniętej i udoskonalonej przez Bruna metodzie Lullusa — metodzie rotacji kół współśrodkowych.

Warunkiem prawidłowego zrozumienia tej metody jest zapoznanie się z rozważaniami Bruna o przyrodzie. Rozważaniom tym poświęcona jest następna część naszej pracy.

¹⁰² Dostrzegam w tym najbardziej doniosły element „preromantyzmu” Bruna, ponieważ podobne teoretyczne uzasadnienie postawy tolerancji daje romantyk niemiecki Schleiermacher. Por. jego *Mowy o religii* w wydanej przeze mnie antologii: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 186, 204, 212 (przypis 26: „dla uchwycenia całości Uniwersum trzeba więc sumy indywidualnych, różnorodnych kontemplacji”).

Część trzecia

O PRZYRODZIE

W przeciwieństwie do dwóch poprzednich, część trzecia zajmuje się zagadnieniem, które posiada olbrzymią literaturę. Ogromna większość prac omawiających filozofię Bruna koncentrowała się właśnie na jego filozofii przyrody. W rezultacie jednak nie jest to zbyt wielkim ułatwieniem, ponieważ wielość prac wiąże się z wielością rozbieżnych interpretacji.

W tej sytuacji przyjmujemy następujące zasady postępowania. Po pierwsze, będziemy unikać powtarzania tego, co zostało zbadane, ustalone i napisane przez innych historyków filozofii — odsyłając po prostu w przypisach do odpowiednich fragmentów ich prac. Po drugie, zastosujemy tu metodę podobną do tej, którą zaprezentowaliśmy w dwóch pierwszych częściach pracy, to znaczy skoncentrujemy się na omówieniu kilku wybranych kategorii, które — w tych rozważaniach — są centralnymi kategoriami Bruna. Po trzecie, przy interpretacji rozważań Bruna o przyrodzie postaramy się uwzględnić wyniki dwóch pierwszych części naszej pracy, a w szczególności to, co wiemy o „sposobach mówienia“.

Co jest centralną kategorią rozważań Bruna o przyrodzie? Oczywiście „przyroda“ (*natura*), którą jednak można nazywać różnymi słowami, używając rozmaitych „sposobów mówienia“. Niektóre z tych „sposobów mówienia“ wydobywają szczególnie interesujące aspekty pojęcia przyrody, rozumianej nie jako „suma rzeczy“, lecz jako „istota rzeczy“.

W pracy naszej zwrócimy uwagę na trzy „sposoby mówienia“ o przyrodzie, a więc na nazywanie jej „matką“, „prawem“ i „bogiem“. Tym trzem nazwom poświęcone są trzy kolejne rozdziały tej części pracy.

Nazywając przyrodę „matką“ używa Bruno „metaforycznego sposobu mówienia“, który podkreśla jej aspekt substancjalny. Ze słowem „matka“ (*mater*) dźwiękowo i znaczeniowo związane jest słowo „materia“, która dla Bruna jest tym, co pierwotne i trwałe we wszechświecie, a więc substancją wszystkich rzeczy i źródłem form.

Nazywając przyrodę „prawem“ używa Bruno „sposobu mówienia“, który

podkreśla, że istotą tego, co naturalne, jest obiektywna prawidłowość procesów. Mówiąc o tej prawidłowości Bruno używa najczęściej metafory „kołowrotu” (*vicissitudo*).

Nazywając przyrodę „bogiem” używa Bruno „metaforycznego sposobu mówienia”, który jest charakterystyczny dla sądów wartościujących. W języku Bruna „boski” to przeważnie tyle, co „szczególnie wartościowy” — ale nie zawsze, ponieważ w tej dziedzinie sformułowania stanowią wypadkową bardzo wielu różnych czynników.

„Boskość przyrody” jest dla Bruna związana z jej „pięknem”, „piękno” przyrody — z „ładem”, a „ład” z różnorodnością (*Pertanto variar natura è bella*). W związku z tym powstaje najtrudniejszy problem interpretacji: kim jest w gruncie rzeczy Bruno: „monistą” czy „pluralistą”? Co jest ostateczną realnością: *Unum* czy *innumerabilia*¹? — nieskończona jedność, czy nieskończona wielość tego, co niezliczone? A może zarówno jedność, jak wielość i wobec tego pomiędzy „monizmem” a „pluralizmem” nie ma żadnej sprzeczności?

¹ W poemacie *De innumerabilibus* słowem *innumerabilia* określa Bruno „światy”, czyli ciała niebieskie. Natomiast w *Sigillus sigillorum* Bruno używa wyrażenia *individua innumerabilia* (s. 595) w znaczeniu szerszym, bliskim takim jego terminom, jak *naturalia*, *entia* i *modi di essere*.

METAFORA «MATKI» I KATEGORIA «MATERII»

... *aliter si cum physicis materiam rerum omnium substantiam intelligentibus, quae de sinu propriisque visceribus formas educat, veluti mater propriam prolem vicissitudinibus quibusdam emittit, parturit, concipit item atque recondit.*

Bruno

Motto do tego rozdziału pochodzi z dzieła *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591) i w jednym zdaniu zawiera szczególnie charakterystyczne dla Bruna słowa i wyrażenia. Warto je wyliczyć: po pierwsze, słowo „materia“ — a więc jedna z centralnych kategorii w rozważaniach Bruna o przyrodzie; słowo to jednak było używane przez tylu różnych myślicieli i rozumiano je tak rozmaicie, że (po drugie) Bruno wprowadza tu kategorię „sposobu rozumienia“ (*intelligere*), aby odciąć się od pewnych sposobów rozumienia tego terminu i wyraźnie powiedzieć z jakim „sposobem rozumienia“ solidaryzuje się; otóż, (po trzecie) jeśli chodzi o *modus intelligendi* terminu materia, Bruno solidaryzuje się *cum physicis* — z filozofami-fizykami, w tym mianowicie (to, po czwarte), że materia jest dla niego „substancją wszystkich rzeczy“ (*rerum omnium substantia*) — a więc stanowi substancjalny aspekt przyrody; po piąte, materia jest nazwana w tym fragmencie „matką“; słowo to ma podkreślać jej pierwotność w stosunku do „form“; „formy“ to szóste ważne słowo z tego fragmentu występujące w wyrażeniu *formas educere* charakterystycznym dla materialistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu; po siódme, metaforyczny sposób mówienia jest zasygnalizowany słowem *veluti* (materia jest „jak gdyby“ matką); po ósme, metaforę „matki“ uzupełnia metafora „łona“ (*sinus*), podkreślająca pochodność form, które (po dziewiąte) wyłaniają się z „łona“ materii według określonej kolejności (*vicissitudo*); i wreszcie, po dziesiąte, czasowniki *emittit*, *parturit* itd. podkreślają aktywny charakter materii.

Otóż w tym rozdziale zamierzamy skoncentrować się na dwóch sprawach: chcemy zbadać sposób funkcjonowania metafory „matki“ (i niektórych symboli mitologicznych) w filozofii Bruna oraz poznać jego pojęcie materii.

Elementarnym warunkiem właściwego rozumienia filozoficznej „treści“ dzieł jakiegokolwiek myśliciela jest rozumienie „języka“, w którym ta treść została wyrażona. Nie wolno o tym zapominać zwłaszcza wówczas, kiedy język danego myśliciela jest zewnętrznie podobny do znanych nam języków, lecz te same — znane nam skądinąd — słowa posiadają u niego zupełnie inne znaczenie. Szczególnie zaś trzeba o tym zawsze pamiętać przy studiowaniu dzieł Bruna, który przecież sam wielokrotnie przypomina o tym czytelnikowi, że przez filozofów „słowa brane są nie tak jak znaczą“ w języku potocznym, ale

według właściwego każdemu z tych filozofów „sposobu wyrażania się“ (*modus loquendi*) i „zgodnie z koniecznością wynikającą z samych rzeczy“ (*pro rei necessitate*)², a nie z semantycznej inercji (*consuetudine del dire*)³.

Mówiąc o konieczności rozumienia „języka Bruna“ chcę powiedzieć nie tylko to, że należy znać łacinę i włoski. Bo przecież nie o „łacinę w ogóle“ tu chodzi, ale o „łacinę Bruna“ i nie o „włoski w ogóle“, ale o „włoski Bruna“ — a więc o „języki renesansowe“ posiadające własną specyfikę i moc indywidualnych odmian. Otóż, jak powszechnie wiadomo, specyficzną cechą „renesansowego sposobu wyrażania się“ jest obfitość imion postaci mitologicznych.

Wynika stąd dość prosty i oczywisty wniosek, że do właściwego rozumienia literatury renesansowej (filozoficznej i pięknej — a także do właściwego rozumienia renesansowego malarstwa i renesansowej rzeźby) niezbędna jest znajomość mitologii. To jest oczywiste, ale sprawa ta jest znacznie bardziej skomplikowana przez to, że podobnie jak w dziełach Bruna mamy do czynienia nie z „łaciną w ogóle“, lecz z tym, co nazwaliśmy „łaciną Bruna“ (a więc z tym, co Bruno zrobił z łaciny)⁴, tak samo w dziełach tych nie mamy bynajmniej do czynienia z „mitologią w ogóle“, ale z „mitologią Bruna“, czyli z tym, co Bruno uczynił z mitologii.

Szczególnie interesujące z tego względu może być zestawienie Bruna z Vasarim, tym bardziej, że wśród blisko dwóch tysięcy prac o Brunie nie ma, o ile wiem, ani jednej, w której by chociaż przelotnie wspomniano o Vasarim i spróbowano pod jakimś względem porównać tych wybitnych przedstawicieli włoskiego Odrodzenia.

Potrzebne wydaje się zwłaszcza zestawienie ich poglądów na wartość pracy twórczej i sens życia ludzkiego na tle szerszej konfrontacji ich ideałów i hierarchii wartości. Jeden żył przede wszystkim problematyką naukową, drugi żył sztuką i w kuliście dla sztuki. Dla jednego prawdziwym objawieniem był „boski geniusz Kopernika“, dla drugiego — „boski“ Michał Anioł. A napisali obaj mniej więcej po pięć tysięcy stron: jest więc bogaty materiał do wszechstronnych porównań. Tu zajmiemy się tylko jednym problemem: porównaniem ich stosunku do mitów.

Giorgio Vasari z Arezzo (1511—1574) jest znany przede wszystkim jako autor pomnikowych *Żywotów architektów, malarzy i rzeźbiarzy* (I wydanie 1550, drugie poważnie zmienione 1568) i wysoko ceniony jako architekt. Malować uczył się u Michała Anioła (mając lat 13) i u Rafaela (mając lat 20). Przez wiele

² Bruno, *Lamp*, s. 215.

³ Bruno, *Causa*, s. 310, *Inf*, s. 454, *Cab*, s. 864.

⁴ Por. G. Bárberi Squarotti: *Alcuni temi ...* wyd. cyt., s. 91 (*il linguaggio che il Bruno costruisce per le sue opere*). Guzzo powiada, że Bruno starał się *farsi un latino personale, coniato a nuovo*, s. 39. W przedmowie do wyboru z dzieł Bruna Guzzo używa wyrażenia: *un italiano originalissimo ... l'italiano del Bruno i non meno originale il latino bruniano* (*Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, Milano 1956, *Introduzione*, s. 11).

dziesięcioleci był powszechnie uznanym arbitrem renesansowego smaku. W malarstwie domagał się realistycznej wierności naturze, a jednocześnie bogactwa inwencji; przypisywał poważne znaczenie treści obrazów, a za główny przedmiot malarstwa uważał nagie ciało ludzkie.

Wśród wielu obrazów, którymi ozdobił pałac Medyceuszy, były takie, których sensu nie rozumiano. Książę Cosimo zażądał wyjaśnienia, co mają oznaczać zestawione przez Vasariego postaci mitologiczne. Wówczas Vasari napisał dialog, w którym książę zadaje pytania, a on udziela wyjaśnień. W ten sposób powstało dzieło *Ragionamenti*, wydane drukiem w roku 1588 (w 14 lat po śmierci Vasariego).

Zaraz na samym początku Vasari daje doniosłe sformułowanie własnego poglądu na wzajemne związki zachodzące pomiędzy filozofią, malarstwem, poezją i mitami, twierdząc, że „wolno pędzlowi zajmować się problemami Filozofii przedstawiając bajki, zważywszy, że Poezja i Malarstwo — będąc siostrami — używają tych samych terminów”⁵.

Sens moich obrazów — powiada dalej Vasari — wyjaśniać będę „używając imion mitycznych Bogów; niech mi będzie wolno naśladować w tym starożytnych, którzy pod tymi imionami ukrywali alegorycznie pojęcia Filozofii”⁶. I oprowadzając księcia po pałacu daje wiele szczegółowych wyjaśnień w rodzaju: to jest Tetyda, to jest Junona, to jest Wenus, a ta naga niewiasta, z której piersi tryska na świat mleko — to jest Łagodność pełna życzliwości dla wszystkich istot ożywionych⁷.

Inaczej mówiąc, Vasari wypowiada trzy następujące twierdzenia: po pierwsze, że w formie starożytnych mitów ukryta jest treść filozoficzna⁸, po drugie, że on to naśladuje, po trzecie, że przedstawione na jego obrazach mity posiadają treść filozoficzną.

U Bruna znajdujemy również — pozornie — te same twierdzenia. W traktacie *De rerum principiis, elementis et causis* Bruno wspomina „mity o mezaliansach Jowisza i Apollina, o przemianach Wenery w różne postaci i o jej zmiennych losach, o jej miłosnym stosunku z Marsem i małżeństwie z Wulkanem“, kończąc akapit następującą uwagą: „Wszystkie [te mity] pełne są znaczenia i jakiejś głębokiej filozofii przyrody”⁹.

⁵ ... è lecito al pennello trattare le cose della Filosofia favoleggiando, atteso che la Poesia e la Pittura usano come sorelle i medesimi termini. *Ragionamenti del Signor Cavaliere Giorgio Vasari pittore e architetto Aretino sopra le invenzioni da lui dipinte in Firenze nel Palazzo di Loro Altezze Serenissime*, 2 wyd. Arezzo 1762, s. 6. Por. zdanie Bruna: *Non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit*. Remi, s. 529. Por. Isi, s. 198.

⁶ Sotto nome di favolosi Dei, sia mi lecito in questo imitar gli antichi, i quali sotto questi nomi nascondevano allegoricamente i concetti di Filosofia. Tamże.

⁷ Tamże, s. 8. Już po złamaniu pracy zapoznałem się z artykułem: Jean Rouchette: *La domestication de l'ésotérisme dans l'oeuvre de Vasari*, 1960 (Bibl. poz. 144).

⁸ Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, zwłaszcza s. 5—9.

⁹ *Omnia plena sunt significatione et naturalis quadam profunda philosophia*. Bruno, *Princ.*, s. 551.

Następnie, w *Lampie trzydziestu posągów* Bruno zastrzega się, że nie jest „pierwszym wynalazcą” (*primus inventor*) metody przedstawiania pojęć przy pomocy posągów mitycznych bogów, ale raczej „wskrzesicielem” (*exsuscitator*) tej metody, a więc naśladowcą starożytnych¹⁰.

I wreszcie — jak Vasari księcia po galerii własnych obrazów, tak Bruno czytelnika — oprowadza po *Musée Imaginaire* własnych posągów, wyjaśniając ich znaczenie filozoficzne.

Pod pozornym podobieństwem kryją się jednak zasadnicze różnice. Vasari jest przede wszystkim malarzem. Jako malarz odczuwał potrzebę namalowania wielu ciał ludzkich. Ale odbiorcom jego obrazów nie wystarczało to; domagali się, żeby te namalowane ciała ludzkie coś oznaczały. W ten sposób jako coś wtórnego dodane zostały konwencjonalne akcesoria i fabuła, która miała usprawiedliwiać namalowanie tych ciał. Jak wynika z komentarza, Vasari w dziedzinie filozofii przyrody nie miał absolutnie nic do powiedzenia. Spadająca do morza, odcięta sierpem część ciała jednego z bogów, mająca przedstawiać ciepło, czyli formę, która spada w wilgoć, czyli materię — to najlepszy przykład fikcyjności całego komentarza. Tym, co Vasari rzeczywiście chciał powiedzieć, było coś zupełnie innego: mianowicie, że kształty ciał ludzkich w ruchu są piękne i warte oglądania, a ci, którzy potrafią malować i rzeźbić godni są najwyższego szacunku i czci.

A więc u Vasariego (i ogromnej większości malarzy renesansowych) owa — rzekomo ukryta w ich obrazach — treść filozoficzna związana konwencjonalnymi akcesoriami z mitologią to w gruncie rzeczy zewnętrzny, wtórny, nieistotny dodatek. Istotną treścią obrazów było ciało ludzkie, które właściwie mogło wszystko „oznaczać”. Po namalowaniu nagiego ciała kobiecego malarz miał możliwość wyboru dowolnego z bardzo wielu „znaczeń”: mógł ją nazwać Afrodytą, Junoną, Ewą, Tetydą, Zuzanną i dziesiątkami innych imion; tyle tylko, że jeśli to miała być Ewa, to trzeba było domalować jabłko i węża, a jeżeli Leda — to łabędzia, a jeżeli Zuzanna — to dwóch starców itd.

Natomiast u Bruna chodzi o coś zupełnie innego. U Vasariego tym, co jedynie ważne, było ciało ludzkie, u Bruna tym, co najważniejsze, jest myśl, a raczej wiele myśli, ogromne bogactwo nowych, oryginalnych, głębokich myśli, nowa wizja świata. Ale właśnie ta nowość i oryginalność jego myśli jest przyczyną trudności ich adekwatnego wypowiedzenia. Zastana terminologia jest jaskrawo sprzeczna z treścią jego filozofii. I skądkolwiek weźmie jakikolwiek termin: od Arystotelesa, Plotyna, Parmenidesa, Demokryta czy Kuzańczyka — powtarza się to samo, że termin ten upodobnia go do nich, utrudniając sprecyzowanie tego, co nowe i różne. Stąd z jednej strony niewiarygodna wprost, gigantyczna praca nad językiem, ugniatanie, wyginanie, rozciąganie, łamanie, żeby go zmusić do posłusznego wyrażania własnych myśli, z drugiej strony, próby szukania innego języka, na przykład opartego na obrazach i posągach.

¹⁰ Bruno, *Lamp*, s. 8.

Pisaliśmy już o tym, że według Bruna słowa są podobne do brył — to znaczy są strukturami wielorako złożonymi, posiadającymi „powierzchnię” i „głębę”. Na wierzchu każdego słowa znajduje się „powierzchnia znaczenia” (*superficies significationis*) i ona jest jakby „własną siłą słowa” (*vis vocabuli*), respektowaną zabobonnie przez pedantów. Jednakże oprócz tej powierzchni słowa posiadają głębię. Otóż głęboko „w łonie” każdego słowa — jak w łonie materii nieskończona wielość form — kryje się nieskończona wielość znaczeń. Filozof ma prawo „wyprowadzić” te znaczenia na światło dzienne, oczywiście w tym wypadku, kiedy tego wymaga konieczność samych rzeczy. Nie z bez troski i dla kaprysu, ale „ze względu na konieczność samych rzeczy” (*pro rei necessitate*) filozof ma prawo łamać „siłę słów” (*vis vocabuli*) i nadawać im nową treść.

Wśród tych bryłowatych, nieskończenie plastycznych słów znajduje się szczególnie interesująca klasa słów, którą tworzą „imiona Bogów”. Te imiona bogów, to są właśnie „posągi” (*statuae*) z *Lampas triginta statuarum*. Włączenie tej klasy słów do własnego filozoficznego leksykonu dokonane zostaje przez Bruna przy pomocy argumentu: *quia omnia commode statuificabilia sunt* (ponieważ wszystko daje się wygodnie wyrazić przy pomocy posągów)¹¹, czyli każdy problem filozoficzny można wyłożyć w sposób obrazowy.

Bruno wcale nie jest tak absolutnie pewien (jak Hegel) tego, że forma czysto logiczna jest właściwą formą filozoficzną i wyższą od obrazowej formy filozofowania¹². Jego *Lampa trzydziestu posągów* to nie jest droga od danych, zastanych mitów do odkrywanej w nich ich treści filozoficznej, ale droga od posiadanej nowej wizji świata do formy mitologicznej, którą zmusza się do oznaczania tych treści, których wymaga „konieczność samych rzeczy”, czyli filozofia Bruna.

A zatem *statuificabilitas* pojęć filozoficznych, czyli możliwość przedstawienia ich przy pomocy posągów bóstw i związanych z nimi mitów, łączy się u Bruna z poglądem, że również mity są czymś absolutnie plastycznym (*accommodabilitas* mitów).

Ale podobnie jak każde słowo posiada swoją znaczeniową powierzchnię, tak samo i mity posiadają powierzchnię (*superficies significationis*), którą trzeba zburzyć. Ta powierzchnia to jest „własna siła” mitów, którą — *pro rei necessitate* — filozof rozbija.

A więc, żeby zmienić znaczenie mitu (*umdeuten*, czyli „przetreścić” mit) trzeba dokonać dwóch następujących zabiegów: zabieg pierwszy — należy zburzyć dotychczasową powierzchnię znaczeniową mitu, czyli odebrać mu jego tradycyjną treść (*ausdeuten*, czyli „odtreścić” mit); zabieg drugi — z łona mitu należy wyprowadzić na światło dzienne jakieś inne znaczenie, odpowiadające

¹¹ Tamże, s. 216.

¹² Por. „Euhemer”, 1958 nr 3 (4), s. 21—22 (heglowska teoria religii) oraz rozważania E. Przywary: *Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos* w: *Filosofia e simbolismo*, „Archivio di filosofia”, 1956, s. 7—38 i uwagi Olschkiego na temat *anschauliche Sprache* Bruna, *Gal*, s. 6.

dokładnie temu, co pragnęlibyśmy w ten mit włożyć (*hineindeuten*, czyli „do-treścić” mit).

Zobaczmy teraz, jak to wygląda w praktyce. Zabieg pierwszy dokonany został przez Bruna z niezwykłą śmiałością. Chyba nikt poza Brunem nie odważył się spostonować mitów w równie zuchwały sposób. Wersyfikując rozważania geometryczne w poematach *De triplici minimo et mensura* i w *De monade, numero et figura*, Bruno pisał:

„Zakreśla koło, by Apollo dotknął Bachusa
A delikatnej Charyty dziewica Diana...”¹³.

Jak łatwo się przekonać Apollo, Bachus, Charyta i Diana nie oznaczają w tych tekstach niczego więcej, jak tylko punkty A, B, C i D na wykresach geometrycznych¹⁴. Podobnie Erygone, Fortuna, Ganimed, Hermes oznaczają tylko punkty E, F, G i H. W ten sposób Bruno osiągnął szczyt odtreszczenia mitu — pozbawiając imiona bogów niemal zupełnie wszelkiej treści, a uczyniwszy to, mógł już spokojnie przystąpić do napełniania symboli mitologicznych treścią centralnych kategorii własnej filozofii¹⁵.

W rezultacie „język Bruna” obfituje w symbole mitologiczne. Niechże nas jednak te imiona bogów nie zwodzą. „Gdy mówi się o Bogu, to nie o Bogu się mówi” — napisał Gabriel Marcel¹⁶ oświeclając tym genialnym aforyzmem, jak potężnym reflektorem, całe dzieje myśli ludzkiej, a więc rzucając również snop światła na dzieła Bruna. Dzieła te są „pełne bogów”, ale kiedy Bruno mówi o bogach, to przecież nie o bogach mówi. „Mitologia Bruna” jest tylko zewnętrznie podobna do mitologii starożytnej. Spotykamy wprawdzie te same imiona bogów, ale znaczenie ich jest zupełnie inne. Imiona bogów brane są przez Bruna „nie tak, jak znaczą” (*non ut significant*) „w języku potocznym” (*secondo il modo commune, more vulgi*), ale według znaczeń, jakie „zgodnie z koniecznością wynikającą z samych rzeczy” (*pro rei necessitate* — czyli zgodnie ze strukturą i charakterem obiektywnie istniejącego przedmiotu filozoficznej refleksji Bruna) nadał im sam Bruno. Inaczej mówiąc: imiona bogów w dziełach Bruna to narzędzia i organiczne składniki jego „sposobu wyrażania się” (*modo di parlare, modus loquendi*) o obiektywnej rzeczywistości.

¹³ Bruno, *Mon*, s. 379.

¹⁴ Por. Tocco, *Lat*, s. 166.

¹⁵ Olschki powiada, że dla Bruna mitologiczne personifikacje służą *als Gefäß seiner Anschauungen*. *Gal*, s. 45.

Już po ukończeniu pracy otrzymałem odtisk autorską najświeższego artykułu o Brunie (Giorgio Bàrberi-Squarotti: *Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno. Estratto da: „Studi secenteschi”, Firenze 1961, s. 39—59*), w której autor rozwija tezę, że w analogiczny sposób traktował Bruno literaturę piękną (m. in. sonety Tansilla), a mianowicie: pozbawiał ją jej własnej treści i wykorzystywał jako formę, w którą następnie wtłaczał zupełnie inną treść swojej własnej filozofii (*la letteratura ... svuotata di tutto ciò che le è specifico ... viene riempita ... da un contenuto del tutto diverso e nuovo*, s. 57).

¹⁶ Cyt. wg Jean Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 189.

tości (a nie o „bogach“). Dotyczy to nie tylko imion bogów greckich i rzymskich, ale również chrześcijańskiego „Ojca“, „Syna“ i „Ducha“ — przemieszanych w *Lampas triginta statuarum* — z Wenerą, Tetydą, Junoną i gigantem Wielonogiem.

W tym miejscu zajmiemy się tylko jednym symbolem, mianowicie symbolem „Wielkiej Matki“¹⁷. Na początku przypomnę jeszcze raz sprawę na pozór oczywistą. Elementarnym warunkiem właściwego rozumienia filozofii Bruna jest przestudiowanie wszystkich jego dzieł. Wtedy tylko będziemy znali całość jego wypowiedzi na interesujący nas temat i będziemy mogli — zgodnie z postulatem dialektycznej metodologii — ująć jego filozofię w rozwoju, a więc jako pewien proces myślenia. Użyłem wyrażenia „na pozór oczywista“, ponieważ w praktyce historycy filozofii nie wyciągają z tego przeważnie żadnych wniosków i m.in. w żadnej z prac o Brunie nie zebrano do żadnego problemu pełnej dokumentacji. Na „usprawiedliwienie“ historyków można wprowadzić przytoczyć jako okoliczność łagodzącą to, że do prac łacińskich Bruna nie ma żadnych indeksów i składowików, tak że wszystkie wyciągi trzeba sobie sporządzać samemu i dla zebrania dokumentacji trzeba te dzieła czytać i przeglądać po wiele razy. To prawda, ale bez takiej żmudnej i niewdzięcznej roboty przygotowawczej historia filozofii nigdy nie wyjdzie poza impresje i eseistykę.

Uwaga ta miała na celu „usprawiedliwienie“ trudu, który włożyłem w zebranie pełnej dokumentacji do problemu symbolu „Wielkiej Matki“ u Bruna, gdyby komuś wydawało się, że zbieranie tego materiału było niepotrzebnym traceniem czasu. Przed przystąpieniem do dalszych rozważań pozwolę sobie najpierw zaprezentować ten materiał.

Pisząc o „matce“ Bruno używa co najmniej ośmiu rozmaitych słów: *mater*, *madre*, *parens*, *cunctiparens*, *omniparente*, *genitrix*, *progenitrix*, *progenitrice*.

Częstość występowania wymienionych słów jest niejednakowa. Najczęściej używane są przez Bruna słowa *mater* i *madre* (co najmniej 30 razy), następnie *parens* (co najmniej 20 razy). Używanie kilku różnych słów dla oznaczania tej samej rzeczy to stała charakterystyczna cecha stylu Bruna. Charakterystyczną cechą jego stylu jest również częste „dodawanie bliskoznaczników“, na przykład:

<i>parens et genitrix</i>	<i>Acr</i>	104
<i>mater atque progenitrix</i>	<i>Imm</i>	9
<i>mater et progenitrix atque nostri conservatrix et plasmatrix</i>	<i>Imm</i>	159

W metaforyce Bruna metafora „matki“ jest ściśle związana z metaforą „łona“. Pisząc o „łonie“ Bruno używa co najmniej ośmiu różnych słów: *gremium*, *grembo*, *sinus*, *seno*, *viscera*, *viscere*, *ventre*, *interna*.

¹⁷ Por. *Vorträge über Gestalt und Kult der «Grossen Mutter»*, „Eranos Jahrbuch“, 1938, Band VI, Zürich 1939, s. 491.

Również i te bliskoznaczniki są „dodawane“, na przykład:

<i>grembo e viscere</i>	<i>Cena</i>	155
<i>grembo e ventre</i>	<i>KHer</i>	945
<i>sinus et viscere</i>	<i>Isi</i>	96

Najczęściej używane są przez Bruna (w kontekście filozoficznym) słowa *gremium* i *grembo* (co najmniej 23 razy) i słowa *sinus* i *seno* (co najmniej 19 razy).

Pisząc o „matce“ lub o „łonie“ Bruno ma na myśli: Ziemię, Materię, Przyrodę lub Filozofię. Filozofię nazywa „matką“ raz jeden (*mia tanto amata madre filosofia*)¹⁸, o „matce Ziemi“ lub o „łonie Ziemi“ pisze Bruno co najmniej 20 razy, o „matce materii“ lub o „łonie materii“ — co najmniej 21 razy, o „matce przyrody“ lub o „łonie przyrody“ — co najmniej 51 razy. Dla większej przejrzystości spróbujmy ten materiał przedstawić w postaci tabeli:

	<i>mater madre</i>	<i>parens</i>	<i>gremium, grembo</i>	<i>sinus, seno</i>	Razem
<i>Natura</i>	16	17	12	6	51
<i>Materia</i>	2	2	8	9	21
<i>Terra, Tellus</i>	13	1	3	4	21
Razem	31	20	23	19	93

Kilkakrotnie zaznaczył Bruno metaforyczny charakter użytych przez siebie słów pisząc: *materia ... veluti mater*¹⁹ albo: *Tellus ... quasi mater*²⁰.

Użycie słowa „matka“ w stosunku do Ziemi, materii, przyrody lub filozofii jest u Bruna równoznaczne z personifikacją i „ubóstwieniem“ tych przedmiotów. W rezultacie spotykamy u Bruna takie wyrażenia jak:

<i>terra, diva madre</i>	<i>Inf</i>	377
<i>questo globo e nume nostro materno</i>	<i>Spa</i>	781
<i>Physis optima deitas</i>	<i>Imm</i>	305

Związek tych metafor z „Wielką Matką“ religii starożytnych jest podkreślany przez użycie wyrażen: *mater magna*²¹ w odniesieniu do przyrody i *magna parens*²²

¹⁸ Bruno, *Causa* s. 202.

¹⁹ Bruno, *Isi*, s. 96.

²⁰ Bruno, *Mon*, s. 390.

²¹ Bruno, *Mem*, s. 62.

²² Bruno, *Imm*, *Lat* I-2, s. 62.

w odniesieniu do Ziemi. Zresztą w jednym ze swoich dzieł — pisząc o Ziemi — Bruno wymienia trzy mitologiczne imiona tej „Wielkiej Matki”: Cybela, Ceres, Izyda²³. W innym dziele wymienia pięć imion: Ceres, Izyda, Prozerpina, Diana, Lucyna — również jako imiona *di questo grande animale e nume, che chiamiamo Terra*²⁴.

Powstaje interesujące zagadnienie, jaki jest stosunek przytoczonych wyżej wyrażeń Bruna do jego związku z tradycjami starożytnego materializmu. Żeby móc odpowiedzieć na to pytanie, zadałem sobie trud dokładnego przebadania całego tekstu Lukrecjusza. Otóż w tekście Lukrecjusza znajdujemy następujące wyrażenia:

<i>mater terra</i>	II	993
<i>terra mater</i>	V	1402
<i>gremium matris terrai</i>	I	251
<i>terra omniparens</i>	II	706
<i>omniparens terra</i>	V	259
<i>tellus parit naturaque rerum</i>	V	234
<i>rerum natura creatrix</i>	I	629
<i>rerum natura creatrix</i>	II	1117
<i>rerum natura creatrix</i>	V	1362

Nie należy sądzić, że zbieżność tych wyrażeń jest przypadkowa. W szczególności warto porównać następujące teksty:

Lukrecjusz	Bruno
<i>Tellus ... magna deum mater materque ferarum et nostri genetrix haec dicta est corporis una</i> (ks. II w. 589, 598—599) <i>Siquis mavult ... concedamus ut hic terrarum dictitet orbem esse deum matrem</i> (ks. II w. 658—669) ... <i>Linguitur ut merito maternum nomen adepta Terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata</i> (ks. V, w. 795—796 i 821—822)	<i>De Terra ... Huius participatione et unionem omnia vivunt, in cuius partes omnia resolvuntur, unde mater rerum merito appellatur ... ideoque matrem Deorum, Cybelem, Cererem et plerisque aliis nominibus, Isis sapientissima inscripsit antiquitas atque coluit</i> (Princ, s. 530—531)

²³ Bruno, *Princ*, s. 530.

²⁴ Bruno, *Inf*, s. 455. W tomie „Eranosa” poświęconym postaci i kultowi „Wielkiej Matki” pisze J. Przyłuski: *Die Erde ist die Grosse Mutter, der alle Wesen hienieden entstammen* (s. 18), *Unter neuen Namen und in neuer Gestalt lebt die Grosse Göttin weiter* (s. 25). W tym samym tomie Olga Froebe-Kapteyn pisze: *Die Grosse Mutter als Urkraft oder Prinzip enthält und umfasst alle weiblichen Gottheiten, ob sie Mutter Erde oder Mutter Natur, Ishtar, Isis, Astarte, Artemis, Hekate, Demeter, Maria oder Sophia heissen*.

Drugim źródłem tego sformułowania Bruna mogły być znane mu *Metamorfozy albo Złoty Osioł* Apulejusza z Madaury²⁵.

Natomiast u Platona te fragmenty, w których spotykamy metaforę „matki”, mogły tylko zniechęcić Bruna do tej metafory. Jeżeli w *Timaiosie* materia została przez Platona przyrównana do „matki”, to tylko w tym celu, żeby — w przeciwieństwie do „ojca”, czyli świata idealnych pierwowzorów — podkreślić jej charakter wtórny, wyłącznie receptywny τὸ δεχόμενον²⁶ i „bezszałasty” τὸ ἄμορφον²⁷. A neoplatonik Plotyn idzie jeszcze dalej, twierdząc, że metafora ta jest niewłaściwa, ponieważ materia „niczego nie rodzi”²⁸, a więc nie należy jej nazywać „matką”.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że w dwóch łacińskich szesnastowiecznych poematach spotykamy wyrażenia, które w pewnym sensie przygotowywały grunt pod sposób mówienia Bruna, mianowicie u Manzollego-Palینگenia występuje *natura parens*²⁹, *omniparens natura*³⁰ i *omnipotens natura*³¹, a u Aonia Palearia występują wyrażenia: *gremium matris terrae*³², *natura parens*³³, *natura omniparens*³⁴, *omniparens natura*³⁵, *natura optima parens*³⁶ i *alma parens rerum*³⁷.

Dodajmy do tego, że u ateistów XVI wieku, a więc współczesnych Bruna, kult Matki-Ziemi posiada charakter wyraźnie ateistyczny. Przykładem może być „wyznanie wiary” Szymona z Lukki, nadwornego lekarza króla polskiego: „Zamiast Stwórcy czcimy niebo, a także ziemię jako matkę wszystkich przedmiotów materialnych”; „Bóg jest wymysłem” (*Deus figmentum est*); „wierzę ... w niebo, ojca i twórcę wszystkich rzeczy, a także ziemię, wszechmatkę i wszechżywicielkę”³⁸.

²⁵ Apulejusz z Madaury: *Metamorfozy albo Złoty osioł*, Wrocław 1953, s. 259—262.

²⁶ Platon: *Timaios*, s. 50d.

²⁷ Tamże, s. 51a. Pomijam tu kilkakrotnie użyte wyrażenie „ziemia matka” prze-ważnie w znaczeniu karmicielki, Platon: *Politeia*, s. 414 e, *Kratylos*, s. 410 bc, *Menezenos*, s. 237 e.

²⁸ Plotyn: *Enneady*, Warszawa 1959, tom I, s. 385 (enneada III, rozdz. VI § 19).

²⁹ *Zodiacus vitae*, księga IV, wiersz 616.

³⁰ Tamże, księga IX, wiersz 183 i *natura omniparens*, księga XI, wiersz 1.

³¹ Tamże, księga XII, wiersz 185.

³² *De animorum immortalitate*, księga I, wiersz 105.

³³ Tamże, księga II, wiersz 149.

³⁴ Tamże, księga I, wiersze 159 i 384.

³⁵ Tamże, księga II, wiersz 358.

³⁶ Tamże, księga II, wiersze 242—243.

³⁷ Tamże, księga II, wiersz 419.

³⁸ Nie potrafię w tej chwili odpowiedzieć na pytanie, czy są to autentyczne wypo-wiedzi Szymona z Lukki, czy też tylko przypisywane mu przez anonimową, krakowską broszurę z roku 1588 pod tytułem: *Simonis Simonii Lucensis, primum Romani, tum Calvi-niani, deinde Lutherani, denuo Romani, semper autem Athei summa Religio*. Authore D.M.S.P. Por. Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Band I, Stuttgart 1920, s. 622. Autorem tej broszury był Marcello Squarzialupi. Delio

Przytoczony tekst naprowadza na myśl, żeby i u Bruna poszukać, „zamiast” czego pojawia się w jego dziełach kult Matki Ziemi, Matki Materii, Matki Przyrody i Matki Filozofii. Żadnej piątej „Matki” u Bruna nie ma. Jeżeli zaś — dla porównania — sięgniemy do dzieł uwielbianego przez niego Lullusa, rzuci nam się od razu w oczy znamienne nieobecność: brak u Bruna Marii Panny — „Matki Bożej”³⁹.

Powróćmy do tablicy, na której zestawione zostały wyrażenia Bruna. Można z niej wywnioskować, że słowa *mater* i *parens* nie są dla Bruna absolutnymi synonimami. Piszac o Ziemi Bruno stale używa słowa *mater* i tylko raz jeden *magna parens* (jako epitet używany przez starożytnych). Natomiast pisząc o przyrodzie używa Bruno obu słów (*mater* i *parens*) równie często. Ta „równa częstość” okazuje się jednak pozorna, jeżeli podzielić twórczość Bruna na dwa okresy i zbadać częstość występowania tych określeń w każdym okresie oddzielnie. Rezultaty takiego chronologicznego spojrzenia na metafory Bruna są rewelacyjne:

	<i>natura mater</i>	<i>natura parens</i>
dzieła z lat 1582—1589	11	ani razu
dzieła z roku 1591	5	17
razem	16	17

Z zestawienia tego wynika, że w pierwszym okresie pisząc o przyrodzie Bruno używał wyłącznie — przez 8 lat — określenia *natura mater* (przynajmniej 11 razy). W okresie tym ani razu nie użył wyrażenia *natura parens*. Określenie to spotykamy aż 17 razy, ale tylko w dziełach Bruna z roku 1591. O ile mi wiadomo, fakt ten uszedł uwagi autorów prac o Brunie.

Jaka mogła być przyczyna takiego przejścia Bruna od określenia *mater* do określenia *parens*? Różnica między tymi słowami jest następująca. *Mater* (po polsku „matka” lub „macierz”) jest słowem rodzaju żeńskiego, a jej męskim odpowiednikiem jest słowo *pater*, czyli „ojciec”. Natomiast słowo *parens* jest jednocześnie rodzaju męskiego i żeńskiego i oznacza zarówno ojca („rodzica”), jak matkę („rodzicielkę”).

Cantimori: *Un italiano contemporaneo di Bruno a Lipsia*, „Studi Germanici”, Firenze 1938, s. 445—466 (tamże bibliografia i przytoczone fragmenty z dzieł Szymona z Lukki).

³⁹ Warto zwrócić przy okazji uwagę, że dla Bruna — podobnie jak dla Lorenza Valli — *la Verginità ... a se non è cosa di valore*, Spa s. 770. Natomiast Ramon Lullus był, jak wiadomo, autorem dzieła: *Libre de Sancta Maria* (R. Lull: *Obres doctrinals*, tom X, Mallorca 1915), a w *Libre de doctrina pueril* znajduje się rozdział: *O siedmiu radościach N. M. Panny* (*Obres doctrinals*, tom I, Palma de Mallorca 1906). Por. *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*, Warszawa 1953, s. 82.

Dla Ziemi Bruno pozostawia miano „matki”. Jej naturalnym partnerem jest Słońce. Ziemia i Słońce tworzą razem „małżeństwo” (*coniugium*) i to doskonalsze od małżeństw pomiędzy ludźmi: *coit enim cum Sole Tellus, et concipit continue et successive ex omni parte corporis*⁴⁰. Starożytne mity o Bachusie i Cererze zawierają według Bruna treść kosmologiczną; mianem Bachusa określano Słońce, mianem Cerery — Ziemię. Również i dla Bruna są to bóstwa — powtarza to wielokrotnie. Oczywiście trzeba pamiętać, że w kosmologii Bruna zarówno słońca, jak ziemie są niezliczone (*innumerabiles*), a więc we wszechświecie jest wiele bogów i bogiń, czyli ognistych i wilgotnych ciał niebieskich.

Jednakże zarówno owe słońca, jak ziemie tworzą razem jedną Przyrodę, która w związku z tym znacznie bardziej zasługuje na miano „Wszechmatki” niż Ziemia, będąca tylko jednym z bardzo wielu „światów”. Ale miano „matki” dla przyrody przedstawia pewną poważną niedogodność: jeżeli przyroda jest tylko „matką”, to poza przyrodą znajdować się musi jeszcze jakiś „ojciec”. Otóż w wielu dziełach Bruna spotykamy pojęcie „ojca” (*pater*), zwanego także czynnikiem sprawczym (*efficiens*), „myślą” (*mens*) lub „bogiem” (*deus*). Materialistyczna metafora „matki natury” prowadziła do dualizmu i teizmu.

Idąc w kierunku konsekwentnego materialistycznego monizmu trzeba było coś zrobić z tą metaforą. Za zachowaniem tej metafory przemawiało przekonanie, że wszelkie byty wyłaniają się z „matczynego łona przyrody”. Przeciwno tej metaforze przemawiały jej konsekwencje dualistyczne: jeżeli jest „matka”, to musi być i „ojciec”.

W poemacie *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* Bruno poddaje krytyce stanowisko dualistyczne, które przeciwstawia przyrodzie czynnik sprawczy (*qui contra naturam ait efficientem*)⁴¹, „jak gdyby Przyroda i Bóg to były dwie przeciwne zasady” (*quasi Natura et Deus sint duo contraria principia*)⁴².

Przewyciężenia dualizmu dokonuje Bruno na drodze identyfikacji obu pojęć, albo — inaczej mówiąc — na drodze przywracania przyrodzie tych cech, które zostały z niej (przez myślenie teologiczne) wyalienowane i umieszczone w Bogu.

A więc: po pierwsze, nie istnieje oddzielnie „przyroda” i oddzielnie wergiliańska „myśl”, która porusza materię (*mens agitat molem* — wiersz wielokrotnie cytowany przez Bruna), ale sama przyroda jest ową boską energią, która porusza materię; *Vel nihil est natura, vel est divina potestas materiam exagitans*⁴³. Po drugie, nie istnieje oddzielnie przyroda i oddzielnie wprowadzony do niej z zewnątrz przez Boga „porządek”, nazywany przez niektórych „niemądrze” porządkiem „Bożym” (*stulte et arroganter ... ordinem rerum dicere divinum*)⁴⁴. Po trzecie, nie istnieje oddzielnie przyroda i oddzielnie „czynnik sprawczy”.

⁴⁰ Bruno, *Imm*, Lat I-2, s. 179.

⁴¹ Tamże, s. 193 (z kontekstu wynika, że słowa *contra* nie należy łączyć z *ait*, ale z *naturam*; Bruno potępia tych, którzy czynnik sprawczy uważają za „kontranaturę”).

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

a więc „natura“ oraz *efficiens*, ale sama przyroda jest owym czynnikiem sprawczym i „wewnętrzny motorem“ (*natura efficiens ... motor ab internis*)⁴⁵. I wreszcie, po czwarte, nie istnieje oddzielnie przyroda i oddzielnie „Bóg“, ale sama przyroda jest „bogiem w rzeczach“ (*natura est deus in rebus*)⁴⁶.

To ostatnie sformułowanie pochodzi z roku 1584. W roku 1591 Bruno kilkakrotnie identyfikuje przyrodę z „Bogiem“: *natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata*⁴⁷ i *Deus seu natura universalis*⁴⁸.

Otóż na gruncie tego monizmu następuje częściowa modyfikacja metafory. Zamiast słowa *mater* zaczyna Bruno coraz częściej używać słowa *parens*, chcąc tym słowem podkreślić nie tylko — przeciwko Plotynowi — to, że przyroda „rodzi“, ale również, przeciwko wszystkim dualistom, to, że przyroda jest zarówno matką, jak ojcem rzeczywistości. Jeżeli jeszcze kilkakrotnie zostaje użyte słowo *mater*, to ze względu na emocjonalne walory tego słowa (matka w przeciwieństwie do macochy) i już nie dla podkreślania ontologicznego prymatu przyrody (bo to lepiej czyni słowo *parens*), ale dla podkreślania jej „dobroci“⁴⁹.

Do metafory „matki“ i „matczynej łona“ sięgnął Bruno pod wpływem tendencji monistycznej. Jednakże ta sama tendencja monistyczna doprowadziła do ujawnienia nieadekwatności tej metafory. Stary tradycyjny język — ze swoimi terminami filozoficznymi i metaforami — nie nadawał się do adekwatnego przedstawienia istotnej, monistycznej treści filozofii Bruna. Trzeba było ten język wciąż przetwarzać i dopasowywać, bo wykorzystywane słowa i zwroty funkcjonowały nie bardzo tak, jak tego pragnął Bruno.

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia prób znalezienia adekwatnego symbolu mitologicznego dla materii. Pragnąc podkreślić, że materia jest przyczyną zmienności form, które kolejno z niej wyłaniają się i w niej giną, bierze Bruno dla materii symbol Circe, bogini-czarodziejki, która *cangia il tutto* i dlatego *significa la onniparente materia*⁵⁰. Symbol ten pojawia się już w tytule jednego

⁴⁵ Tamże, s. 313. Guzzo słusznie pisze, że w pojęciu „natury“ u Bruna *efficiente e materia sono ... identificati*, s. 75.

⁴⁶ Bruno, *Spa*, s. 776.

⁴⁷ Bruno, *Vinc*, s. 671. Warto przypomnieć, że przed Brunem identyfikował przyrodę z Bogiem Lorenzo Valla (*idem est enim natura quod deus, aut fere idem*). Por. *Scritti filosofici e religiosi*, Firenze 1953, s. 36 i Überweg, tom 3, s. 12.

⁴⁸ Bruno, *Term*, s. 495.

⁴⁹ Stąd charakterystyczne wyrażenia: *natura optima mater*, *Mon*, s. 332 i *Imm*, *Lat I-2*, s. 313, *benigna natura*, *Imm*, *Lat I-1*, s. 262 i *Physis optima deitas*, *Imm*, *Lat I-1*, s. 305.

⁵⁰ Bruno, *KHer*, s. 945. W artykule *Giordano Bruno o religiach* wysunąłem przypuszczenie, że „dla szczególnie wrażliwego na kształt słów Bruna ... imię Circe, czyli tej, która przemienia, mogło się kojarzyć z doniosłym w filozofii Bruna terminem: *circulus mutationum* (koło przemian)“, podobnie jak „imię Akteona mogło nasuwać skojarzenie z aktywnością badawczą“ („Euhemer“, „Zeszyty filozoficzne“, nr 1, s. 20). W przypuszczeniu tym utwierdza mnie fakt, że podobne skojarzenia odgrywały ogromną rolę u uwielbianego przez Bruna Lukrecjusza. Por. Francesco Giancotti: *Il preludio di Lucrezio*, Messina 1959, s. 59.

z pierwszych utworów Bruna: *Cantus Circaeus*, czyli *Czary dokonywane przez Circe*, a szeroko zostaje rozbudowany w dialogu *De gl'heroici furori*. Wprawdzie poszczególne istoty są przywiązane uczuciowo do określonych form i dlatego zmienność form doprowadza je do rozpacz, jednakże Bruno zajmował inną postawę. Przekonanie, że *ogni cosa si muta* podnosiło go na duchu. *Con questa filosofia* — pisał w przedmowie do *Candelaio* — *l'animo mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto*⁵¹. Toteż materia — od pierwszych dzieł do ostatnich — nie była dla niego *malefica*, lecz *benefica*⁵², a więc czynnikiem przywracania sprawiedliwości, czynnikiem rodzącym różnorodność i piękno, jednym słowem „czymś boskim“. W jednym ze swoich ostatnich rękopisów — *De vinculis in genere* (1591) — Bruno napisał, że „materia jest czymś boskim“ (*et divinum ergo quoddam est materia*)⁵³, przypominając w tym kontekście raz jeszcze Dawida z Dinant i Awicebrona, „którzy nawet odważyli się nazywać materię Bogiem“ (*qui ausi sunt materiam etiam «Deum» appellare*), co zdaniem Bruna nie było bynajmniej głupie (*non stultam concludentes sententiam*)⁵⁴.

Dla „materii pierwszej“ bierze Bruno symbol Nocy⁵⁵. Tej „Nocy, czyli materii, nie można poznać inaczej, niż przez następstwo jej form, które są córkami światła“⁵⁶. Noc jest według Bruna „córką Orkusa“⁵⁷, który jest „rodzicem wszelkiego kołowrotu (*omnis vicissitudinis parens*)“⁵⁸. Noc, czyli materia jest „podłożem, wokół którego obraca się kołowrót form“ (*subiectum illud, circa quod formarum peragitur vicissitudo*)⁵⁹. Dla „przyczyny materialnej“ bierze Bruno symbol Tetydy⁶⁰. „Przyczyna materialna“ jest „całością złożoną z materii i światła“⁶¹. „Nazywana jest matką wielu Bogiń, ponieważ z przyczyny materialnej emanują liczne *species* (gatunki, wyglądy?) rzeczy“⁶². Dalej następuje częściowa identyfikacja Tetydy z Ziemią, która „z łatwością wytwarza swoje rośliny i zwierzęta“⁶³ i z przyrodą, czyli Dianą, bo owe rośliny i zwierzęta wytwarza właściwie nie Ziemia, ale Przyroda. Należy tylko pamiętać o tym,

⁵¹ Bruno, *KCand*, s. 5.

⁵² Bruno, *Circ*, s. 193.

⁵³ Bruno, *Vinc*, s. 695.

⁵⁴ Tamże. W liście dedykacyjnym do *De la causa, principio e uno* pisał Bruno, że w trzecim dialogu przede wszystkim *si mostra che non fu pazzo nel suo grado David de Dinanto in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina*. *KCausa*, s. 180. W przekładzie Tatarkiewicza: „Nie był zgola szaleńcem Dawid z Dinant, kiedy materię mienił rzeczą doskonałą i boską“. *Historia filozofii*, tom I, Warszawa 1946, s. 336.

⁵⁵ *Materia enim prima, quae per Noctem figuratur ...* Bruno, *Lamp*, s. 23–24.

⁵⁶ *Noctem seu materiam non cognoscere contingit, nisi per formarum, quae lucis filiae sunt, successionem*. Tamże, s. 24.

⁵⁷ Tamże, s. 23.

⁵⁸ Tamże, s. 19.

⁵⁹ Tamże, s. 25.

⁶⁰ *Thetis nobis caussam materialem designat*. Tamże, s. 90.

⁶¹ *Compositum ex materia et luce*. Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 92.

że przez Przyrodę (*natura*) rozumie Bruno nie tylko sumę bytów, lecz także pewną siłę twórczą, pewną *potestas*, która porusza materię, pewien „wieczny porządek“, czyli „prawo następowania po sobie rzeczy“, a więc przede wszystkim *rerum vicissitudinis lex*⁶⁴.

Pojęcie materii jest u Bruna renesansowo-materialistycznym rozwinięciem arystotelesowskiego hylemorfizmu. Istniały, jak wiadomo, dwie zasadnicze interpretacje hylemorfizmu: idealistyczna i materialistyczna. Według interpretacji idealistycznej, oprócz bytów złożonych z materii i formy, istnieją również niematerialne formy. Według interpretacji materialistycznej formy mogą być tylko myślowo wyabstrahowane z przedmiotów, a w rzeczywistości nie istnieją poza przedmiotami. Interpretacja idealistyczna zbliża arystotelizm do platonizmu. Z chwilą przyjęcia realnego istnienia niematerialnych form, arystotelesowskie „formy“ stawały się właściwie tylko nową nazwą dla platońskich „idej“. Tę idealistyczną interpretację arystotelesowskiego hylemorfizmu Bruno namiętnie zwalczał.

Nijaka i bezkształtna materia scholastycznych perypatetyków oraz niematerialne formy to, według Bruna, mało przydatne kategorie, ponieważ realny byt posiadają one tylko w swojej jedności. Materia jest substancjalnym podłożem, a formy są wewnętrzną energią tego podłoża⁶⁵. Jeżeli z tego, co w przyrodzie jest jednością, wyabstrahować bezkształtną, „pierwszą“ materię, to pojęciem takiej materii będącej „niemal niczym“ (*prope nihil*) nie uda nam się wyjaśnić całej różnorodności zjawisk we wszechświecie. Tymczasem takie właśnie do niczego nieprzydatne pojęcie „materii pierwszej“ skonstruował Arystoteles. Zestawiając to jego pojęcie z pojęciem materii u przedsokratyków Bruno pisze: „Nie można wymyślić bardziej czerzej fikcji niż owa pierwsza materia, będąca według Arystotelesa zasadą rzeczy naturalnych“ (*nihil jejunius fingi potest quam materia illa prima Aristoteli rerum naturalium principium*)⁶⁶. Arystotelesowska materia nie jest bytem fizycznym — a więc istniejącym realnie — ale stanowi logiczną fikcję. Arystoteles stale „dzieli umysłem to, co zgodnie z przyrodą i prawdą jest niepodzielne“ (*mai si stanca di dividere con la ragione quello ch'è indiviso secondo la natura e verità*)⁶⁷.

Druga różnica pomiędzy idealistyczną a materialistyczną interpretacją arystotelesowskiego hylemorfizmu polegała na tym, że w idealistycznej interpretacji formy były czymś pierwotnym, a materialne przedmioty czymś wtórnym, gdy w interpretacji materialistycznej pierwotną w stosunku do wszystkich poszczególnych form była materia. Bruno stał na tym drugim stano-

⁶⁴ Bruno, *Rhet*, s. 133.

⁶⁵ Słusznie pisze Carriere, że u Bruna *formlose Materie und immaterielle Form, die sich gegenseitig bedingen sollen, sind Abstractionen, nur in ihrer Einheit haben wir das wirkliche Sein; die Materie ist der substantielle Grund, die Formen sind die eigene innere Macht desselben*, s. 125.

⁶⁶ Bruno, *Acr*, s. 101.

⁶⁷ Bruno, *Causa*, s. 247.

wisku. „Jeżeli formy wyprowadzane są z potencji materii — pisał Bruno w *Acrotismus* — a więc jeżeli nie są wprowadzane z zewnątrz przez czynnik sprawczy, to znaczy, że są w jak najprawdziwszy sposób w materii i racją ich aktualizowania się jest materia. Stąd to, co dla Arystotelesa jest formą, dla innych nie jest bytem realnym; sprowadzają oni całą aktualną i prawdziwą rzeczywistość do materii, jako że materia jest rodzicem i macierzą wszelkich form; nie ma natomiast ani jednej spośród form — jakkolwiek wymieniłby Arystoteles — która byłaby początkiem samej materii. Tym, co naprawdę trwa jest materia ...“ (*Ipsae si e potentia materiae educuntur, et non extrinsecus ab efficiente inducuntur, in materia veriori modo sunt, et a materia actus rationem habent. Hinc quod est forma Aristoteli, aliis est non ens, qui universum actum et veritatem ad materiam referunt, quandoquidem haec formarum omnium parens est et genitrix: non est contra formarum ulla, (qualemcunque capiat Aristoteles) ipsius materiae principium. Quod vere perseverat materia est*)⁶⁸.

Wielokrotnie powtarza Bruno myśl, że „formy nie mają bytu bez materii, w której rodzą się i ulegają zniszczeniu, z jej łona wychodzą i do niego powracają; dlatego materia, która zawsze pozostaje sobą i płodną, powinna posiadać prerogatywę uznawania jej za jedyną zasadę substancjalną, za to, co istnieje i zawsze trwa“ (*le forme non hanno l'essere senza la materia, in quella si generano e corrompono, dal seno di quella esceno ed in quello si accogliono: però la materia la qual sempre rimane medesima e feconda, deve aver la principal prorogativa d'esser conosciuta sol principio sostanziale, e quello che è, e che sempre rimane*)⁶⁹.

Miedzy stanowiskiem, że nie można mówić o materii w oderwaniu od form, a stanowiskiem, że materia jest pierwotna w stosunku do form, nie ma sprzeczności. Niematerialne formy nie istnieją w ogóle; a w powiązaniu z materią też nie wszystkie formy istnieją równocześnie, ale jedne na zmianę po drugich. W ten sposób w stosunku do każdej poszczególnej formy materia jest zawsze pierwotna, ponieważ formy się pojawiają kolejno, a materia trwa wiecznie. Materia jest pierwotna również w tym sensie, że formy nie są czymś zewnętrznym wobec niej, ale wyłaniają się z wnętrza samej materii. Twierdzenie Bruna, że nie można oddzielać materii od form, oznacza więc nie to, że materia jest niczym bez formy i dopiero dzięki formie staje się czymś rzeczywistym, ale to, że materia nie tylko nie jest niebytem, ale jest właśnie pełnią bytu, ponieważ zawiera w sobie wszystkie formy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe. I tylko w tym sensie materia nie posiada jakiegś jednej określonej formy, ponieważ posiada wszystkie (*ideo habet nullas, ut omnes habeat*)⁷⁰.

Z dialogu *De la causa, principio e uno* wiemy, że w dziejach rozwoju myśli filozoficznej Bruna był taki okres, kiedy Bruno przeciwstawiał arystotelizmowi materializm Demokryta, cyrenaików, cyników i stoików, uważając, „że formy nie są niczym innym, tylko pewnymi akcydentalnymi układami materii“.

⁶⁸ Bruno, *Acr*, s. 104—105.

⁶⁹ Bruno, *Causa*, s. 273.

⁷⁰ Tamże, s. 306.

Jednakże, „przemyślawszy wszystko w sposób bardziej dokładny”⁷¹, Bruno doszedł do przekonania, że nie należy subiektywizować form, ale uznać je za coś równie rzeczywistego i substancjalnego jak materia.

Przypuszczam, że przyczyną modyfikacji stanowiska Bruna była obawa, że całkowite odrzucenie realności form, a więc uznanie ich za coś akcydentalnego i subiektywnego, doprowadziłoby do zubożenia pojęcia materii i odebrania realności temu, co w przyrodzie jest najwspanialsze i najbardziej zachwycające. Radykalnie antyarystotelesowskie odrzucenie realności form uczyniłoby z materii byt całkowicie odzmysłowiony, „wyblakły od postu” (*jeune*), ascetyczny i upiorny, jak to rzeczywiście później będzie miało miejsce u Hobbesa, redukującego cechy materii wyłącznie do cech geometrycznych⁷².

Teraz możemy przejść do sprawy najważniejszej, a więc do głównej różnicy pomiędzy idealistyczną a materialistyczną interpretacją arystotelizmu. W idealistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu materia jest nijaka, żadna, bierna i nieruchawa⁷³ — a więc wprawiana w ruch z zewnątrz. Natomiast materialistyczna linia rozwoju arystotelizmu, arystotelesowska lewica, próbuje wypracować inne pojęcie materii, jako czynnika aktywnego, dynamicznego, twórczego. Od Aleksandra z Afrodyzji przez Awicennę, Awicebrona, Awerroesa, Dawida z Dinant do renesansowej filozofii przyrody prowadzi trudna droga dochodzenia do niemechanistycznego, aktywnego pojęcia materii. Drogę tę pokazał — w pięknej, głębokiej rozprawie — wybitny niemiecki historyk filozofii Ernst Bloch, widząc, bardzo słusznie, zakończenie tej drogi „aktywizowania materii” w filozofii Bruna⁷⁴.

Zgadzam się też całkowicie z Saittą, który twierdzi, że „ów dynamizm materii” staje się „centralną myślą” filozofii Bruna⁷⁵. Odchodzimy w niej daleko od pojęcia „materii bezwładnej”, posiadającej tylko cechę rozciągłości⁷⁶.

W tym miejscu pragnę uczynić dygresję w celu przypomnienia — nieznanego czytelnikom polskim nawet z imienia — poprzednika Bruna, którym był humanista neapolitański Scipione Capece⁷⁷, autor łacińskiego poematu *De prin-*

⁷¹ Tamże, s. 262.

⁷² Por. K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 158—159.

⁷³ Bardzo trudno mi o dobry polski odpowiednik dla łacińskiego słowa *rudis* w odniesieniu do materii. Chodzi o bliskożnacznik niezdolności, bierności, tępoty i martwoty, którego przeciwieństwem jest termin *apta* — zdolna do przybierania wszelkich form.

⁷⁴ E. Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, „Sinn und Form”, Berlin 1952, zeszyt 3, s. 8—59 (w szczególności s. 9, 37 i 41). O rozprawie tej pisałem m. in. we wstępie do polskiego przekładu dialogów filozoficznych Bruna (1956), s. 40 i 47.

⁷⁵ *Questo dinamismo della materia ... diventa il pensiero centrale*. Saitta, s. 145.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Scipione Capece (Capicius) urodził się ok. 1506 r., zmarł 8 grudnia 1551 roku. W roku 1533 ukazał się jego poemat *De vate maximo*, a w roku 1546 drugi poemat *De principiis rerum*. Był prześladowany za sprzyjanie poglądom Bernarda Ochina. Por. Antonio Altamura: *L'umanesimo nel Mezzogiorno d'Italia. Storia, bibliografia e testi inediti*, Firenze 1941. Por. także F. N.: Capece Scipione, hasło w *Enciclopedia Italiana Treccani*.

*cipiis rerum*⁷⁸. Poemat ten był pracą z historii filozofii, a wzorem był dla Capecego Lukrecjusz.

Była to historia problemowa, której tematem były *principia rerum* (zwane także *semina naturae mundique* i *elementa*), a więc początkowe zasady i elementarne części składowe rzeczywistości. Nie mamy tam więc ani życiorysów filozofów, ani nawet — poza Lukrecjuszem — ich nazwisk, ani omawiania treści ważniejszych dzieł, ale tylko kolejne referowanie różnych poglądów na *principia rerum* i poddawanie ich krytyce. Mamy więc do czynienia z taką historią filozofii, która staje się identyczna z samą filozofią⁷⁹.

Dobór systemów daje wiele do myślenia. We właściwej części poematu (tzn. I, w. 47—819 i II, w. 1—302) Capece omawia w gruncie rzeczy tylko pięć systemów: „amorfizm“, atomizm Lukrecjusza, pluralizm Empedoklesa, „piryzm“ Heraklita i „aeryzm“ Anaksymenesa.

Niezmiernie charakterystyczny jest brak Platona i filozofów chrześcijańskich. W rezultacie całość rozważań Capecego dokonuje się wyłącznie na gruncie systemów materialistycznych. Capece nie dyskutuje różnic między idealizmem a materializmem. Przyjmuje rozwiązanie materialistyczne jako oczywiste i problemem są dla niego tylko różnice pomiędzy teoriami materiali-

⁷⁸ *Scipionis Caepetii De principiis rerum libri duo*, Venetiis 1546. Poemat liczy 32 karty o łącznej liczbie 1724 heksametrów. Dla wygody przy cytowaniu ponumerowałem wiersze obu ksiąg i dalej cytować będę w skróceniu: księga i wiersz.

⁷⁹ Kolejność referowanych poglądów nie jest ani przypadkowa, ani chronologiczna. Capece zastąpił tok chronologiczny tokiem logicznym. Treść poematu jest następująca:

- Wstęp — I, w. 1—46 (w tym opis usiłowań ludzi, żeby poznać tajemnice przyrody, I, w. 28—46),
 rozdz. 1 — przedstawienie poglądu, według którego materia jest elementem bezkształtnym (I, w. 47—68),
 rozdz. 2 — krytyka tego poglądu z pozycji materializmu dowodzącego, że materia będąca początkiem i istotą rzeczy nie jest elementem bezkształtnym i nieruchawym (I, w. 69—161),
 rozdz. 3 — pochwała Lukrecjusza jako poety i przedstawienie jego poglądów (I, w. 162—221),
 rozdz. 4 — krytyka poglądów Lukrecjusza (I, w. 222—315),
 rozdz. 5 — przedstawienie poglądu (Empedoklesa) wyprowadzającego całą różnorodność rzeczywistości z czterech elementów (I, w. 316—819),
 rozdz. 6 — określenie pojęcia elementu (II, w. 1—79),
 rozdz. 7 — krytyka teorii czterech elementów z pozycji monistycznych (II, w. 80—123),
 rozdz. 8 — krytyka poglądu (Heraklita) wyprowadzającego całą różnorodność rzeczywistości z ognia (II, w. 124—287),
 rozdz. 9 — przedstawienie aprobowanego przez autora poglądu (nie wymienionego Anaksymenesa), według którego początkiem, podstawą i istotą całej rzeczywistości jest powietrze (II, w. 290—302),
 rozdz. 10 — krytyka poglądu (Arystotelesa) o stałości i niezmienności nieba (II, w. 472—825),
 dygresje (II, w. 303—471) i zakończenie (II, w. 826—905).

stycznymi. Capece nie stawia pytania: co jest pierwotne, duch czy materia? Wie, że materia. Nie jest tylko pewien, czy materia bezkształtna, czy atomy, czy cztery elementy, czy też tylko jeden z nich; toteż czyni kolejno pięć eksperymentów myślowych: jak by to było, gdyby osnową rzeczywistości były atomy albo ogień, albo powietrze?

Traktując poważnie materializm Capecego, podkreślony ograniczeniem prób myślowych do teorii materialistycznych — nie przywiązuję zbytnej wagi do jego „aeryzmu“, któremu poświęcił zaledwie 12 linijek. Filozoficzne znaczenie poematu nie tkwi, moim zdaniem, wcale w „anaksymenizmie“ Capecego, ale w krytyce „amorfizmu“ oraz w przyjętej zasadzie krytycznego analizowania różnych wariantów materialistycznej odpowiedzi na pytanie o *principia rerum*.

Krytyką „amorfizmu“ wchodzi Capece na główny szlak renesansowej filozofii przyrody, szlak prowadzący do Bruna. Sprawę tę można śmiało uznać za węzłowe zagadnienie materializmu: jaka jest materia? nijaka i bierna czy jakościowo określona i aktywna?

Dla Capecego głównym argumentem przeciwko amorfizmowi materii jest niesłychane zróżnicowanie rzeczywistości. Zauważył i zachwyciło go niewyczerpane bogactwo różnorodnych form roślin i zwierząt, różnorodność owoców, soków, metali, *rerum varias figuras*⁸⁰, *tot facies formaeque*⁸¹, a wśród tej różnorodności *humani species pulcherrima*⁸². Wyjściową postawą do krytyki „amorfizmu“ jest u Capecego to samo renesansowe upojenie nieskończoną różnorodnością pięknych form, co u Lorenza Valli, Leonarda da Vinci, Cardana, Cesalpina i Bruna.

Ta różnorodność nie jest rezultatem jakiegoś jednorazowego aktu stworzenia. Nie minął wcale okres płodności Wszechrodzicielki Przyrody (*Omniparens natura*)⁸³, która wylania z siebie wciąż *novas figuras* i *alias species*⁸⁴. Nic jednak nie powstaje z niczego; jedna rzecz powstaje zawsze z drugiej, a nowe formy zajmują miejsce starych form: *Non etenim quicquam fit, ni certa intereat res. Sic aliud porro ex alio fit, sic nova passim exoritur proles forma cedente priore*⁸⁵, *inque alias species sic cuncta renasci*⁸⁶. Formy powstają i giną, ginięcie starych form jest warunkiem powstawania nowych; kiedy jednak formy przemijają, materia wlecznie trwa w coraz to innych formach.

Otóż przyczyną różnorodności zjawisk w świecie jest zdolność materii do przybierania określonych form. Wynika z tego, że materia nie może być „bezkształtną i nieruchawą“ (*informis rudisque*), skoro jest *apta in certam se vertere formam*⁸⁷. Użyty przez Capecego termin *apta* jest bliskoznacznikiem

⁸⁰ Capece, ks. I, w. 93.

⁸¹ Tamże, w. 98.

⁸² Tamże, w. 100.

⁸³ Tamże, w. 152.

⁸⁴ Tamże, w. 114—116.

⁸⁵ Tamże, w. 120—122.

⁸⁶ Tamże, w. 116.

⁸⁷ Tamże, w. 82.

aktywności i dynamizmu. Mamy zatem u Capecego w załączku filozofię Bruna. Zanim jeszcze Bruno przyszedł na świat, dwa lata wcześniej, ukazała się drukiem książka, w której kilka heksametrów streszczało główną myśl jego filozofii: *Ergo materiem, fuerit quae rebus origo — Omnibus, informem patuit non esse rudemque*⁸⁸. „A więc jest rzeczą jasną, że materia, która była początkiem wszystkich rzeczy, nie jest nijaką ani nieruchawą”.

Takie właśnie rozstrzygnięcie tego zagadnienia — jak u Capecego i Bruna — jest fundamentem myślenia ateistycznego. Nieważne jest to, że sto kilkadziesiąt wierszy dalej Capece zwalcza pogląd, według którego *nil mortalis summum coelicolum curare patrem*⁸⁹. Raz uznawszy, że materia jest *apta*, a nie *informis rudisque*, usunął tym samym radykalnie potrzebę jakiegokolwiek czynnika poza materia, który by z zewnątrz wytwarzał całą różnorodność form świata. Przeciwnie, gdyby stanął na gruncie nijakości i nieruchawości, bezkształtności, bezwładu, bierności i martwoty materii, wówczas żadna ateistyczna deklaracja nie uratowałaby jego obrazu świata od obiektywnej konieczności uzupełnienia go aktywnym bóstwem.

Również polemika Capecego z arystotelikami nie była bez znaczenia dla późniejszej filozofii Bruna. Zwalczając poglądy o stałości i niezmienności kryształowego nieba, Capece rozciąga prawa dialektyki również na niebo: jest ono zmienne nie tylko dlatego, że samo się zmienia, ale także dlatego, że ciągle w nim coś się rodzi i coś ulega zagładzie (*demum sic esse omnino mutabile coelum, — ut non mutari id tantum, sed corpora in illo — saepe creari contingat quaedam interimique*)⁹⁰. Wniosek jak najbardziej nowoczesny, zgodny z duchem najnowszych dialektyczno-materialistycznych hipotez kosmogonicznych.

Capece niesłusznie jest zapomniany i pomijany przez historyków filozofii⁹¹. Należałoby zatem wydobyć go z zapomnienia, umieszczając na odpowiednio

⁸⁸ Tamże, w. 102—103.

⁸⁹ Tamże, w. 225.

⁹⁰ Tamże, ks. II, w. 823—825.

⁹¹ Nie wymieniają go ani Überweg (1957), ani Windelband, ani Erdmann, ani Tarkiewicz, ani inne podręczniki historii filozofii. Raz tylko wspomniał o nim w nawiasie — jako o poecie wzorującym się na Lukrecjuszu — Dilthey (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 4 wyd., Leipzig 1940, s. 300) i ta właśnie wzmianka skłoniła mnie do odszukania i przeczytania (w r. 1957) poematu Capecego. Capecemu poświęca kilka zdań Olschki, twierdząc, że Bruno „wykorzystał” (*verwertete*) jego dzieło (*Gal*, s. 8—9). Z rozmowy z profesorem N. Badalonim (1959) dowiedziałem się, że zamierza on — w jednej z najbliższych swoich prac — wskazać na związki pomiędzy filozofią Bruna a filozofią Capecego. M. in. prof. Badaloni dostrzega u Capecego załazek kategorii *vicissitudo* tak ważnej w filozofii Bruna. Nie rozumiem tylko na jakiej podstawie Badaloni sądzi, że *Scipione Capece rinnova il pitagorismo* (N. Badaloni: *I fratelli della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel 500*. Estratto da „Studi Storici”, r. 1, 1959—1960, nr 4, s. 14). Do poprzedników Bruna zaliczył Capecego C. S. Barach: *Über die Philosophie des G. Bruno*, „Philosophische Monatshefte”, 1877, r. 13, s. 40—57, 172—196. Wspomina o tym z aprobatą Tocco, *Lat*, s. 378.

wysokim miejscu wśród renesansowych filozofów przyrody. Poemat jego jest ważnym ogniwem rozwoju tej filozofii.

Po pierwsze, przez typowo renesansową problematykę wyboru najlepszego z systemów filozoficznych starożytności — problematykę, która dała początek nowożytnej historii filozofii.

Po drugie, przez jedną z pierwszych prób naśladowania formy filozoficznej twórczości Lukrecjusza — uprawiania filozofii przyrody łacińskimi heksametrami. O ile mi wiadomo, pierwszą taką próbę podjął Pier Angelo Manzolli (ur. ok. 1500, zm. 1543) poematem *Zodiacus vitae* (pisanym w latach 1520—1534 i wydany pod anagramem: Marcello Palingenio Stellato), drugą podjął Antonio Della Paglia (ur. ok. 1503, zm. 1570) poematem *De animorum immortalitate* (pisanym w latach 1530—1534 i wydany w roku 1536 pod zlatynizowanym nazwiskiem: Aonio Paleario)⁹². *De principiis rerum* Capecego stanowi zatem trzecie włoskie renesansowe ogniwo łączące *De rerum natura* Lukrecjusza z *De innumerabilibus* Bruna.

Po trzecie, Capece jest poprzednikiem Bruna również jeśli chodzi o wypowiedziane poglądy: zauważa nieskończoną różnorodność form, dowodzi, że materia nie jest *informis rudisque*, ale *apta* do przyjmowania wszelkich form⁹³ i że niebo nie jest niezmiennie, ale stanowi przedmiot i arenę ciągłego, kołowrotowego powstawania i zagłady.

Posiadanie takich poprzedników jak arystotelicy arabscy, Awicebron⁹⁴, Dawid

⁹² Bruno znał poemat Manzollego i polemizował z jego twierdzeniami w *De innumerabilibus* (por. w księdze VIII wyrażenie Bruna: *ad tollendam Palingenii et aliorum phantasmiam*, Lat I-2, s. 307). W roku 1549 św. Inkwizycja kazała odgrzebać i spalić zwłoki Manzollego, ponieważ uznała go za heretyka. Por. Olschki, *Gal*, s. 4—6, Saitta, tom 2, rozdz. 8. Pisali o nim m. in. G. S. Felici (1889), Giuseppe Borgiani (1903), Erminio Troilo (1912), Tocco (*Lat*, s. 303—307), Koyré (s. 24—27). Korzystałem z wydania: *Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae hoc est De hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, Lugdunum 1589, porównując ten poemat z poematami Bruna. Nie wiadomo, czy znał poemat Palearia, jakkolwiek rzucają się w oczy frazeologiczne zbieżności (np. *gremium matris terrae*, *natura omniparens*, *vicissitudines* itd.), na które zwracam uwagę w innym miejscu tej pracy. Po kilku procesach (w r. 1542 i 1559), Paleario został uwięziony przez św. Inkwizycję w roku 1567 i powieszony w roku 1570. Pisali o nim m. in. Young (1860), Bonnet (1863), Morpurgo (1912), Toffanin (1929), Church (1935). Korzystałem z wydania frankfurckiego z roku 1631 (*Titi Lucretii Cari De rerum natura ... accesserunt Scipionis Capicii De principiis rerum libri duo nec non Aonii Palearii Verulani De animorum immortalitate libri tres*, porównując również i ten poemat z poematami Bruna).

⁹³ Do „aktywnego pojęcia materii” zbliżał się również — według Badaloniego — kontynuator kierunku reprezentowanego przez Pomponacjusza, Simone Porzio (Badaloni, s. 10).

⁹⁴ Przebadanie stosunku Bruna do — wymienianego kilkakrotnie (*Causa*, s. 262, 274, 298, *Vinc*, s. 696) — Awicebrona byłoby szczególnie interesujące ze względu na ogniwo pośrednie, którym był pozostający, według Duhema, pod silnym wpływem Awicebrona Ramon Lullus (P. Duhem: *Le système du monde*, Paris 1959, tom 6, s. 119, 120, 122, 124, 523).

z Dinant czy Scypion Capece nie pomniejsza wcale znaczenia filozofii Bruna jako pełnego rozwinięcia tego, co u poprzednich myślicieli znajdowało się jedynie w postaci zalążkowej⁹⁵.

Wypracowanie przez Bruna nowego pojęcia materii uważam za jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach filozofii — przychylając się do tego, co na ten temat napisał Carriere⁹⁶. W nowym pojęciu materii wyraziła się renesansowa postawa wobec przyrody, zachwyt jej pięknem i wspaniałością, podziw i zdumienie, wywołane niewyczerpalną różnorodnością jej form, radość z nieprzebranego bogactwa jej zmysłowych jakości, barw, kształtów, smaków, zapachów i dźwięków. Realność materii to dla Bruna realność wszystkich jej form, realność wszystkich zmysłowych jakości. Przejawem materii jest dla Bruna śpiew ptaków i zapach kwiatów. Używając słów Marksa, można powiedzieć, że w filozofii Bruna „materia w poetycko-zmysłowym blasku śmieje się do całego człowieka”⁹⁷. Dotyczy to nie tylko pojęcia materii u Bacona, który je częściowo przejął od Bruna, ale także i przede wszystkim właśnie filozofii Bruna. Ernst Bloch słusznie wskazuje, że dalsze słowa Marksa o teologicznych niekonsekwencjach doktryny dotyczą już tylko samego Bacona, ponieważ u Bruna tego rodzaju niekonsekwencji nie ma. *Natura naturans*⁹⁸ Bruna, materia, będąca aktywną, nieskończoną, niewyczerpalną potencją całkowicie obywatel się bez niematerialnego ducha działającego na nią z zewnątrz⁹⁹.

Obywając się całkowicie bez pojęcia transcendentnego Boga, Bruno podkreślał swój materialistyczny monizm przez nazywanie materii „czymś boskim” (*divinum quoddam*). Piszac o boskości materii nie stawał się przez to panteistą

⁹⁵ Wydaje się, że historycy filozofii — tak skwapliwie uprawiający badania „wpływologiczne” — szukali bardzo odległych koneksji i zaniedbali przebadania tych wpływów i związków, które były najbardziej naturalne i znajdowały się najbliżej: mianowicie w kulturze włoskiego Odrodzenia. O Scypionie Capece i Palingeniuszu już była mowa — odczuwa się także dotkliwy brak opracowań konfrontujących dzieła Bruna (i to nie tylko pod względem językowym, ale przede wszystkim pod względem treści) z dziełami takich postaci jak Leon Battista Alberti (*Momus*), Pietro Aretino (*Il Filosofo*), Girolamo Cardano (*De varietate rerum*), Andrea Cesalpino (*Peripateticarum quaestionum libri V*), Cesare Cremonini, Giambattista Della Porta (*Magia naturalis*), Marcantonio Caracciolo Epicuro (*Cecaria*), Nicolò Franco (*Dialoghi*), Girolamo Fracastoro (występujący w jednym z dialogów Bruna), Giovan Battista Gelli (*Circe*), Pico della Mirandola, Agostino Nifo, Francesco Patrizzi, Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, Bernardino Telesio i wielu innych mniej znanych, których teksty odkrywają nam w dziełach Bruna warstwę nie zauważanych aluzji, nawiązań i polemik.

⁹⁶ *Diese Begriffserklärung der Materie durch Bruno gehört zu den grössten Taten in der Geschichte der Philosophie*. Carriere, s. 124.

⁹⁷ *Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an*. K. Marx u. F. Engels: *Die heilige Familie*, Berlin 1953, s. 258.

⁹⁸ Wyrażenia tego używają dla scharakteryzowania poglądów Bruna m. in. J. Owen (*The Sceptics*, s. 307, 312), Guzzo (*Dialoghi*, s. 78, 82, 177), Cicuttini (s. 188). W tekście Bruna wyrażenia tego nie zauważyłem, ale jest *natura formatrix*, *Lamp*, s. 61.

⁹⁹ E. Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, „Sinn und Form”, 1952, nr 3, s. 39.

w dosłownym znaczeniu tego słowa, ponieważ był to u niego tylko *modus loquendi*.

Renesansowe ujęcie materii jako żywiołu aktywnego, twórczego, zawierającego w sobie nieskończone bogactwo obiektywnych, jakościowo zróżnicowanych form, jest — jak sądzę — znacznie bliższe marksistowskiemu, dialektycznemu ujęciu materii niż posiadająca wyłącznie geometryczne cechy materia Kartezjusza czy Hobbesa. Ale w XVII wieku i w pierwszej połowie XVIII wieku mechanistyczne i metafizyczne pojęcie materii było bardziej przydatne w badaniach przyrodniczych. Pierwszym wielkim materialistą, który wszedł na drogę Bruna, był Diderot¹⁰⁰. Dopiero jednak w materializmie dialektycznym pojawia się dialektyczne pojęcie materii, którego genialną, choć naiwną antycypacją było renesansowe pojęcie materii u Bruna.

W tym kontekście należy wspomnieć, że w filozofii Bruna doniosłą rolę odgrywa metafora organizmu. Przyjęte od neoplatonika Proklosa za pośrednictwem Kuzańczyka¹⁰¹ pojęcie *explicatio* wiąże się z modelem rozwijającego się embriona¹⁰², w którym wszystkie jego późniejsze kształty tkwią *implicite*. Nazywając świat „istotą ożywioną” (*animal*)¹⁰³ Bruno często pisze o „duszy świata” (*anima mundi*)¹⁰⁴, używając tego terminu zamiennie z terminem „duch wszechświata” (*spiritus universalis seu anima mundi*)¹⁰⁵. Przyjęta od Platona¹⁰⁶ i Plotyna¹⁰⁷ metafora „duszy świata” miała w filozofii Bruna ściśle

¹⁰⁰ Na związek filozofii Diderota z filozofią Bruna wskazuje m. in. Dilthey, s. 297, 315.

¹⁰¹ Por. M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 228.

¹⁰² Model embrionu (*dell'embrione organico che si svolge necessariamente ... secondo un piano prestabilito*) to — jak twierdzi Tocco — „ulubiony obraz” (*immagine prediletta*) Bruna, Tocco, *Lat*, s. 355. Natomiast według Mauthnera metafora „eksplikacji” wynika z „obrazu pączka rośliny” (*das Bild der Pflanzenknospe*) i prowadzi do wypierania chrześcijańskiej koncepcji „stworzenia” świata z niczego przez koncepcję ewolucyjnego „rozwijania się” świata. Od czasów Bruna zaczęto obraz ten stosować coraz uniwersalnie i stopniowo „z metafory rozwijania się wyłonił się darwinizm” (*seit Giordano Bruno ... fingen die Denker an, das Bild auch auf das Einzelne anzuwenden, und so ging aus der Metapher von der Auswicklung langsam der Darwinismus hervor*), Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 wyd., Leipzig 1923, t. 3, s. 592—593.

¹⁰³ Kategoria „organizmu wszechświata” (*der Begriff des Weltorganismus*) — powiada Max Frischeisen-Köhler — prowadziła do ujmowania przyrody jako samodzielnej i opanowanej przez własne siły całości, ułatwiając w ten sposób uwolnienie problematyki fizycznej od założeń metafizycznych, Überweg, tom 3, s. 36. Katolik Cicuttini słusznie zauważa, że idea powszechnego ożywienia służyła do walki z tradycyjnym przeciwstawianiem „nieba” i „ziemi”, Cicuttini, s. 64.

¹⁰⁴ M.in. Bruno, *Causa*, s. 231, 236, 244, 252, 274, 308, 325, *Her*, s. 1026, *Anim*, s. 365, *Acr*, s. 180, *Princ*, s. 552, *Term*, s. 473, 499, *Mag*, s. 497. Por. Cicuttini, s. 145—162, Guzzo, s. 76—77.

¹⁰⁵ Bruno, *Lamp*, s. 50—51.

¹⁰⁶ Platon: *Timaios*, 34 b.

¹⁰⁷ Plotyn: *Enneady*, wyd. cyt., tom I, s. 51, 57, 179, 183, 232, 239, 262, 284, 326, 338, 339, 341, tom II, s. 15, 20, 24, 28, 74, 122, 188, 190, 191, 200, 322, 483, 572. Por. Jan Zielewicz: *Giordano Bruno a Plotyn*, w: *Szkice filozoficzne*, Kraków 1931, s. 13—33; Maria Saracista:

określoną i ograniczoną funkcję: służyła mianowicie do podkreślania zbędności czynnika transcendentnego argumentem, że źródło ruchu i życia znajduje się w samej przyrodzie¹⁰⁸.

Używanie tej metafory nie narusza materializmu Bruna, który wyraźnie podkreśla cielesność „ducha” i — w pewnym sensie — zależność „duszy” od materii. „Duch” (*spiritus*) to dla Bruna — podobnie jak dla wielu innych myślicieli renesansowych¹⁰⁹ — „substancja cielesna” (*substantia corporea*), tyle tylko, że „bardzo delikatna” (*subtilissima*)¹¹⁰. Jest ona czymś pośrednim pomiędzy „substancją duszy” (*substantia animalis*) a „substancją elementów” (*substantia elementaris*), z czego — według Bruna — wynika, że dusza „nie jest substancją całkowicie niematerialną” (*quia ipsa non est omnino substantia immaterialis*)¹¹¹. Zauważmy jednak, że — według Bruna — „duch” (*spiritus*) jest w inny sposób „materialny”, niż „dusza” (*anima*). „Ducha” kilkakrotnie identyfikuje Bruno z materialnym powietrzem, pisząc *spiritus seu aër*¹¹², natomiast „dusza” jest „czymś materialnym” tylko w czwartym znaczeniu słowa „materialny”. W pierwszym znaczeniu „materialnymi” nazywamy przedmioty ujmowane zmysłami (*sensibilia*); w drugim znaczeniu „materialnymi” nazywamy „elementy” i to, co jest z owych elementów złożone; w trzecim znaczeniu „materialnym” nazywane jest wszystko, czego częścią jest materia; i wreszcie w czwartym znaczeniu „materialnym” — powiada Bruno — nazywane jest to, co ma związek (*commercium*) z materią, albowiem wszelkie akcydensy cielesne (*accidentia corporea*), które są przy ciałach, są czymś materialnym, cielesnym nie z tego powodu, jakoby były ciałami i materią, ale dlatego, że są przy ciele i materii¹¹³. „W ten sposób także wszystkie fizyczne formy substancjalne są materialne i dusza z konieczności jest cielesną i materialną formą” (*hoc modo etiam omnes formae substantiales physicae sunt materiales, et anima necessario est corporea et materialis forma*)¹¹⁴. Nie będę twierdził, że Bruno zawsze i konsekwentnie trzymał się tego poglądu. Można przytoczyć wiele innych miejsc, w których „dusza” ujmowana jest przez Bruna w sposób idealistyczny i zbliżony do platońskiego. Przytoczony fragment posiada jednak stosunkowo dużą wagę,

La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotiniani, Firenze 1935. Guzzo słusznie zauważył, że nie można mówić o zależności Bruna od Plotyna, ale raczej o „gwałtownej deformacji” (*violenta deformazione*), której Bruno poddał koncepcje Plotyna w procesie włączania jego kategorii we własną filozofię. Guzzo, s. 87.

¹⁰⁸ *Anima mundi* u Bruna — pisze słusznie Olschki — *esclude l'intervento divino della natura*. Olschki, GB, s. 49. Z kolei jednak *sua entusiastica divinizzazione della materia* czyni z duszy świata *un'ipotesi superflua* (tamże, s. 52).

¹⁰⁹ Por. Cesare Luporini: *La mente di Leonardo*, wyd. cyt., s. 81—106.

¹¹⁰ Bruno, *Mag*, s. 464. Por. Badaloni, s. 125 (*lo spirito universale, il cui significato materialistico non potrà esser posto in dubbio*).

¹¹¹ Bruno, *Mag*, s. 464.

¹¹² Bruno, *Acr*, s. 81, *Princ*, s. 417, 521.

¹¹³ Bruno, *Mag*, s. 464.

¹¹⁴ Tamże, s. 464—465.

ponieważ pochodzi z roku 1591, a więc stanowi niejako „punkt dojścia“ dziesięciolletnich rozważań Bruna.

Powróćmy jednak do metafory „organizmu“. Początkowo sądziłem, że filozofia Bruna jest klasycznym przykładem filozofii „niemechanistycznej“ w odróżnieniu do filozofii XVII-wiecznej, która od czasów Kartezjusza posługiwała się metaforą mechanizmu. Warto jednak przypomnieć, że wyrażenie *machina mundi* znajduje się już u Lukrecjusza¹¹⁵ i u Kopernika (*ratio motuum machinae mundi*)¹¹⁶, u Kuzańczyka¹¹⁷, Paracelsa¹¹⁸, Nicolò Franco¹¹⁹, G. Della Porty¹²⁰, Manzollego-Palینگenia¹²¹, a także u wielu autorów średniowiecznych — i oczywiście wielokrotnie u Bruna (m.in. *questa machina detta mondo*¹²², *mundana machina*¹²³, *machina terrae*¹²⁴, *mundi fabrica*¹²⁵, *universa machina*¹²⁶, *machina mundi*¹²⁷ itd.). Po wielokrotnej lekturze dzieł Bruna doszedłem do przekonania, że — według Bruna — filozof ma prawo swobodnego wyboru metafor i wolno mu posługiwać się różnymi metaforami równocześnie, zważywszy, że nawet należy każdą rzecz rozpatrywać od wielu stron. Sam Bruno korzystając z tego prawa używał obu metafor, przy czym metafora mechanizmu zajmuje, moim zdaniem, bardziej centralne miejsce w filozofii Bruna niż metafora organizmu, a to przede wszystkim w związku z fascynującą go metodą rotacji Lullusowych cyferblatów.

György Nádor uważa, że „sposób myślenia renesansowych filozofów-fizyków był zdeterminowany modelem organizmu; ten sposób myślenia pozwalał im zauważyć jedność i koherencję przyrody“, ale postęp wymagał przejścia do mechanistycznego sposobu myślenia, ponieważ w owym czasie — kiedy jedyną nauką prawdziwie ścisłą była mechanika — „tylko model mechanizmu, a nie organizmu mógł prowadzić do precyzyjnych i szczegółowych badań stosunków

¹¹⁵ *De rerum natura*, księga V, wiersz 96.

¹¹⁶ M. Kopernik: *De revolutionibus ...*, Warszawa 1953, s. 17.

¹¹⁷ *Machina mundana i machina mundi*, cyt. wg M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 250 i 254.

¹¹⁸ Paracelsus: *Die Geheimnisse*, Leipzig 1941, s. 93.

¹¹⁹ *La mirabile machina che noi mondo chiamiamo*. N. Badaloni: *Natura e società in Nicolò Franco*, wyd. cyt., s. 24.

¹²⁰ *Questa gran machina del Mondo*, cyt. wg N. Badaloni: *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel 500*, wyd. cyt., s. 31.

¹²¹ *Machina mundi. Zodiacus vitae*, księga VIII, wiersz 215.

¹²² Bruno, *Inf*, s. 375; *machina*, s. 451, 475.

¹²³ Bruno, *Math*, s. 76.

¹²⁴ Bruno, *Imm*, *Lat I*—2, s. 52. Por. także wyrażenie: *machina telluris*, *Imm*, *Lat I*—1, s. 368.

¹²⁵ Tamże, s. 41.

¹²⁶ Tamże, s. 95.

¹²⁷ Tamże, s. 236. Warto tu dodać, że w wierszyku poprzedzającym drugi tom dzieła Mersenne'a: *L'Impiété des déistes ...* (Paris 1624) czytamy o Brunie: *Jordano Bruno ... soutient l'infinité de la machine de ce monde*, a jednocześnie: *tien qu'une ame universelle infuse dans le vaste corps du monde etretient ses accords*. Cyt. wg N. Badaloni, s. 295.

między zjawiskami¹²⁸. Jednakże u Leonarda da Vinci Nádor zauważa połączenie obu metod: „organicystyczny i mechanistyczny sposób myślenia są u niego niejako w równowadze, korygują się wzajemnie i uzupełniają¹²⁹. Sądę, że to samo odnosi się do Bruna.

W każdym razie aktywność materii przejawia się, według Bruna, w procesach posiadających charakter uporządkowany, regularny, obiektywnie prawidłowy. Temu pojęciu obiektywnej prawidłowości poświęcony jest następny rozdział.

¹²⁸ G. Nádor: *A természettörvény fogalmának kialakulása*, Budapest 1957, s. 548 (streszczenie francuskie).

¹²⁹ Tamże. Por. rozdział pt. *Organische und metaphorische Hintergrundmetaphorik* w pracy: Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, w szczególności strony 68–81.

KATEGORIA «KOŁOWROTU» (*VICISSITUDO*)

*In rebus naturalibus vicissitudo
successioque sancita est, qua omnia
fiunt ex omnibus.*

Bruno

Ranga Bruna jako myśliciela określona jest między innymi przez rangę problemów, które podejmował. W pewnych sytuacjach historycznych już samo podjęcie problemu — niezależnie nawet od tego, czy i w jaki sposób zostaje on rozwiązany — stanowi olbrzymią zasługę. Otóż w każdym razie musi być przyznane, że Bruno podejmował takie problemy, które w jego epoce były problemami obiektywnie centralnymi.

Do takich problemów należało na pewno światopoglądowe uogólnienie odkrycia Kopernika, wypracowanie pojęcia fizyki i odróżnienie jej od metafizyki, a także wypracowanie dialektycznego pojęcia materii.

Takim obiektywnie centralnym problemem było również zbudowanie aparatury pojęciowej dla przyrodoznawstwa, a przede wszystkim wypracowanie pojęcia prawa przyrody¹³⁰.

Warunkiem odkrywania praw przyrody było bowiem, jak sądzę, uświadomienie sobie, czego właściwie się szuka i co właściwie chce się odkryć.

Wkład Bruna w tę problematykę można ująć w pięć następujących punktów:

Po pierwsze, Bruno forsował pogląd, że o nauce można mówić dopiero wówczas, kiedy nie zatrzymujemy się na powierzchni zjawisk, ale sięgamy do ich istoty. Fizyka jest dla Bruna nie nauką o jednostkowych rzeczach, ale nauką o naturze rzeczy, czyli o istocie rzeczywistości¹³¹;

Po drugie, za istotę zjawisk uważał Bruno obiektywnie istniejące prawidłowości. W tym sensie przeciwstawiał fizykę — uważaną przez siebie słusznie za naukę o obiektywnej rzeczywistości — matematyce, uważanej przez siebie niesłusznie za domenę subiektywnych, nie prawdziwych, lecz tylko pożytecznych konstrukcji myślowych¹³²;

¹³⁰ Temu doniosłemu problemowi poświęcona jest niezmiernie interesująca książka węgierskiego marksisty G. Náдора: *O genezie pojęcia prawa nauki* (György Nádor: *A természettörténeti fogalmának kialakulása*, Budapest 1957, streszczenie francuskie, s. 543—549). Por. także Alexandre Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957; A. Wolf: *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, New York 1959, 2 tomy; *La science au seizième siècle. Colloque international de Royaumont* 1957, Paris 1960; A. C. Crombie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960 a także Pierre Duhem: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 tomów, Paris 1959.

¹³¹ Por. Bruno, *Acr*, s. 83—93 (*De subjecto scientiae naturalis*). Por. *Sig*, s. 562.

¹³² Por. rozdział trzeci tej pracy (Kategoria „fizycznego sposobu mówienia” a walka Bruna o prawidłową interpretację teorii Kopernika).

Po trzecie, obiektywne uporządkowanie przyrody ma nie tyle charakter statyczny, co dynamiczny;

Po czwarte, obiektywne prawa przyrody są prawami ruchu materii, która jest jedyną substancją¹³³;

Po piąte, do odkrywania praw przyrody potrzebny jest „heroiczny entuzjazm”¹³⁴.

W tym rozdziale skoncentrujemy się na punkcie trzecim, a więc na drodze od średniowiecznego pojęcia porządku statycznego do nowożytnego pojęcia porządku dynamicznego¹³⁵.

Typowym „filozofem porządku” pojmowanego statycznie był Tomasz z Akwinu¹³⁶. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie „porządku” (*ordo*) jest jedną z centralnych kategorii jego filozofii.

Miejsce kategorii „porządku” w filozofii Bruna to sprawa niezwykle skomplikowana. (Przy pisaniu tego rozdziału odczuwam szczególnie dotkliwie brak nauki pomocniczej o psychologii myślenia filozofów i — nie znając dzieł na ten temat — muszę się borykać z dodatkowymi trudnościami wyszukiwania narzędzi pojęciowych do ujęcia skomplikowanych mechanizmów funkcjonowania myśli filozoficznej Bruna). Na tym przykładzie widać szczególnie wyraźnie wielowarstwowość jego świadomości filozoficznej: jedną warstwą Bruno akceptuje pojęcie statycznego porządku przyrody, drugą warstwą obala je, a trzecią przetwarza pojęcie porządku ze statycznego w dynamiczne.

Spróbujmy odtworzyć proces rozumowania Bruna, który doprowadził do utworzenia pojęcia prawa powszechnej zmienności rzeczy (*rerum vicissitudinis lex*).

Istnieje nieskończona wielość bytów tworzących razem jeden wszechświat.

¹³³ *Materia est rerum substantia tota*. Bruno, *Mon.*, s. 344, ... *si cum physicis materiam rerum omnium substantiam intelligentibus...* *Isi*, s. 96. Materialistyczne pojęcie substancji — dowodzi słusznie Nádor — pozwoliło filozofii zbudować materialistyczną podstawę pod pojęcie prawa, prowadząc do ujęcia praw, jako praw materii. György Nádor: *A természetörvény fogalmának kialakulása*, wyd. cyt., s. 546.

¹³⁴ Problemem tym zajmujemy się w ostatnim rozdziale tej pracy.

¹³⁵ Istotą rewolucji światopoglądowej XVII wieku jest „destrukcja kosmosu” — powiada A. Koyré — oraz „geometryzacja przestrzeni”. „*The destruction of cosmos*” oznacza *the substitution for the conception of the world as a finite and well-ordered whole, in which the spatial structure embodied a hierarchy of perfection and value, that of indefinite or even infinite universe no longer united by natural subordination, but unified only by the identity of its ultimate and basic components and laws*. Alexandre Koyré: *From the Closed to the Infinite Universe*, wyd. cyt., s. VIII.

¹³⁶ *Der Ordo-Gedanke beherrscht die ganze Philosophie des Aquinaten* — pisze trafnie J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, 3 wyd., Freiburg 1957, tom I, s. 410. „Filozofia Tomasza jest owładnięta istną obsesją hierarchizowania rzeczywistości” — pisze trafnie L. Kołakowski: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956, s. 89. Por. wstępy S. Swieżawskiego do rozdziałów książki: Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologiczna* 1, 75—89, Poznań 1956, m.in. s. 156, 208.

Pełna realność przysługuje zarówno bytom jednostkowym, jak i wszechświatowi jako nieskończonej całości. Jedność wszechświata polega nie tylko na tym, że jest on sumą wszystkich bytów, ale także i przede wszystkim na jedności substancjalnej całego wszechświata. Jedność substancji to, dla Bruna, jedność materii, która jest podłożem (*subiectum*) i zbiornikiem (*receptaculum*) form, albo — mówiąc metaforycznie — wszechrodzicielką, wszechmacierzą wszystkich form. Jedność substancji oznacza także obalenie przez Bruna perypatetycznego odróżniania dwóch różnych fizyk: fizyki nieba i fizyki świata podksiężycowego.

Jedność wszechświata polega nie tylko na jedności substancji, ale także na obiektywnym uporządkowaniu bytów, które tworzy ze wszechświata jeden porządek. Przypomnę jeszcze raz sformułowanie tej myśli z dzieła *De vinculis in genere*: „Rzeczy we wszechświecie są w taki sposób uporządkowane, że składają się na jakies jedno uporządkowanie“. (*Res in universo ita sunt ordinatae ut in una quadam coordinatione consistent*)¹³⁷. Owa *una coordinatio* — rozpatrywana od strony statycznej — tworzy hierarchiczną drabinę bytów, którą Bruno określa mianem *scala naturae*¹³⁸.

Idea hierarchicznej drabiny bytów to charakterystyczna kategoria neoplatonizmu, przejęta — za pośrednictwem Dionizego Pseudoareopagity — przez filozofię chrześcijańską. U Tomasza z Akwinu idea hierarchicznej struktury bytu pełni dwie funkcje: jest metafizycznym uzasadnieniem nierówności społecznej i dostarcza dowodu istnienia Boga (jeżeli istnieje *coordinatio*, to musi istnieć *coordinator*, czyli istota, która uporządkowała byty).

Bruno przejmuje ideę hierarchicznego uporządkowania bytów (*ordo scalae naturae*) conajmniej z dwóch źródeł: zarówno od Plotyna za pośrednictwem Ficiny¹³⁹, jak z tradycji scholastycznej; idea ta jest przez niego przejęta razem z bagażem inegalitarnych implikacji społecznych. Warto zauważyć, że przetwarzanie idei porządku na pojęcie dynamiczne zawiera u Bruna implikacje w pewnym sensie „rewolucyjne“ i „demokratyczne“ — o czym będzie jeszcze mowa.

W scholastyce idea „porządku“ i „drabiny bytów“ ma charakter statyczny. U niektórych neoplatoników — w powiązaniu z ideą emanacji — posiada ona charakter w pewnym sensie dynamiczny¹⁴⁰. U Bruna — nie bez wpływu materializmu Lukrecjusza — ulega rozwinięciu i pogłębieniu dynamiczny cha-

¹³⁷ Bruno, *Vinc.*, s. 691.

¹³⁸ Termin *scala naturae* występuje m.in. w *Lampas triginta statuarum*, s. 61, 110, 175, 178, 190, 217, 218, 221, 225, 244, a także w *Phys.*, s. 296, *Term.*, s. 473, 481.

¹³⁹ Por. Max Frischeisen-Köhler (*Stufenordnung des Kosmos*), Überweg, tom 3, s. 20.

¹⁴⁰ Słusznie pisze Saracista, że w filozofii Bruna *la concezione statica dell'essere s'è mutata in concezione dinamica*. Maria Saracista: *La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Firenze 1935, s. 62. Gruntownie przeprowadzona konfrontacja dzieł Bruna z *Enneadami* Plotyna doprowadziła autorkę do słusznego przekonania, że *nulla di sostanziale per la sua speculazione deriva Bruno dalla filosofia di Plotino* (s. 121).

rakter idei uporządkowania bytów. Materia znajduje się według Bruna w nieustannym ruchu (*in continuo fluxu, in moto continuo*).

W ten sposób pojęcie „porządku” nabiera u Bruna nowej treści. „Porządek” jako kategoria filozofii to:

- 1) prawidłowość przejawiająca się w nieustającym ruchu,
- 2) uporządkowanie zjawisk w czasie,
- 3) porządek następowania zjawisk po sobie (*successione*), czyli:
- 4) uporządkowana kolejność zmian.

Pisząc o „porządku zmian” Bruno używa następujących słów i wyrażeń:

<i>successio</i> (wł. <i>successione</i>)	m.in. <i>Cena</i> , s. 155, 157, <i>Causa</i> , s. 303, <i>Spa</i> , s. 573, 684, 693
<i>ordo successivus</i>	<i>Princ</i> , s. 541
<i>mutatio</i> (wł. <i>mutazione</i>)	m.in. <i>KCand</i> , s. 5, <i>Cena</i> , s. 158, 164, 184, <i>Causa</i> , s. 314, 324, <i>Inf</i> , s. 413, <i>Spa</i> , s. 556, 571, 696, <i>Her</i> , s. 976, 1072, <i>Val</i> , s. 10, <i>Isi</i> , s. 290, <i>Term</i> , s. 489
<i>continua mutazione</i>	<i>Cena</i> , s. 156
<i>perpetua mutazione</i>	<i>KInf</i> , s. 359
<i>ordo mutationum</i>	<i>Princ</i> , s. 565
<i>commutatio</i> (wł. <i>commutazione</i>)	m.in. <i>Inf</i> , s. 448, <i>Lamp</i> , s. 7
<i>permutatio</i>	m.in. <i>Phys</i> , s. 269, 302, 338, 339, <i>Inf</i> , s. 314
<i>trasmutazione</i>	m.in. <i>Causa</i> , s. 269, 302, 338, 339, <i>Inf</i> , s. 413
<i>continua trasmutazione</i>	<i>Inf</i> , s. 412
<i>alteratio</i> (wł. <i>alterazione</i>)	m.in. <i>Sig</i> , s. 597, <i>Cena</i> , s. 158, <i>Causa</i> , s. 307, 324, 327, <i>Inf</i> , s. 413, 448, <i>Acr</i> , s. 159, <i>Princ</i> , s. 565, <i>Imm</i> , s. 179
<i>continua alterazione e moto</i>	<i>Inf</i> , s. 475
<i>cambiamento</i>	m.in. <i>Cena</i> , s. 131
<i>cangiamento</i>	m.in. <i>Causa</i> , s. 327, <i>Spa</i> , s. 556
<i>rinovazione</i>	m.in. <i>Cena</i> , s. 160, 164

Ruch dla Bruna to przede wszystkim ruch okrężny, czyli ruch po kole. Pisząc o ruchu okrężnym używa Bruno następujących słów i wyrażeń:

Jednym z dowodów doniosłej roli, jaką kategoria ta pełni w filozofii Bruna jest fakt niezmiernie częstego posługiwania się słowem *vicissitudo* (a także *vicissitudinalis*, *vicissitudinalmente*). Słowo to występuje co najmniej w 20 dziełach Bruna co najmniej 130 razy, m.in. w *Umb*, s. 7; *Sig*, s. 594, 596; *Cena*, s. 31, 43, 132, 154, 156 (2 razy), 157, 163; *Causa*, s. 245, 277, 307, 339; *Inf*, s. 359, 360, 412, 413 (2 razy), 434, 448, 463, 477, 528; *Spa*, s. 556, 571, 573, 684, 696, 778, 795; *Cab*, s. 852, 890 (2 razy), 894; *Her*, s. 938, 939, 944, 947, 976, 1002, 1003, 1029, 1050, 1072, 1075, 1123; *Lull*, s. 630; *Rhet*, s. 133; *Phys*, s. 286, 294, 315, 363, 366, 371; *Val*, s. 10, 16, 24; *Acr*, s. 60, 79, 80, 100, 161, 175, 176; *Med*, s. 576; *Cons*, s. 38; *Mag*, s. 469; *Princ*, s. 536, 537 (2 razy), 538 (4 razy), 539, 540, 541, 545, 550 (3 razy), 551; *Isi*, s. 96, 290, 292; *Term*, s. 420, 439, 475, 478, 488 (2 razy), 489 (5 razy), 491, 505, 506; *Mon*, s. 333 (2 razy), 346, 465, 466 (2 razy); *Imm*, *Lat I*—1, s. 372 (2 razy), 375 (2 razy); *Lat I*—2, s. 138, 181, 219; *Lamp*, s. 7, 8, 16, 19, 24, 25, 34, 60 (2 razy), 71, 86 (2 razy), 155; *Vinc*, s. 667, 674, 693, 695.

Jednym z dowodów syntetycznego charakteru pojęcia *vicissitudo* jest — niezmiernie charakterystyczne dla stylu Bruna — przypomnienie o tym przez wielokrotne łączenie słowa *vicissitudo* z pojęciowymi składnikami tej kategorii wymienionymi wyżej. Dla przykładu podaję połączenia najbardziej charakterystyczne:

<i>vicissitudo et ordo</i>	<i>Acr</i> , s. 175, <i>Princ</i> , s. 536, 539, 545, <i>Term</i> , s. 489
<i>vicissitudo successioque</i>	<i>Imm</i> , <i>Lat I</i> —1, s. 372
<i>commutatio et vicissitudo</i>	<i>Lamp</i> , s. 7
<i>successione e vicissitudine</i>	<i>Her</i> , s. 976
<i>circulus et vicissitudo</i>	<i>Phys</i> , s. 286
<i>mutazione, varietade e vicissitudine</i>	<i>Spa</i> , s. 571
<i>in circulatione, revolutione atque vicissitudine</i>	<i>Lamp</i> , s. 71
<i>certa vicissitudine e certa commutazione e rinovazione</i>	<i>Inf</i> , s. 448
<i>le infinite vicissitudini e transmutazioni</i>	<i>Inf</i> , s. 413
<i>con certa vicissitudine, determinato circolo ed ordine</i>	<i>Cena</i> , s. 157
<i>causa vicissitudinis et permutationis</i>	<i>Phys</i> , s. 366
<i>in mutationibus et vicissitudinibus</i>	<i>Isi</i> , s. 290
<i>quod fit in tempore, in mutatione, in motu, in vicissitudine</i>	<i>Term</i> , s. 489

<i>alterationum vicissitudo</i>	<i>Acr</i> , s. 159
<i>vicissitudinum permutationes</i>	<i>Val</i> , s. 10
<i>vicissitudinale circolazione</i>	<i>Her</i> , s. 1029
<i>vicissitudine di trasmutazione</i>	<i>Causa</i> , s. 339
<i>mutazion vicissitudinale del tutto</i>	<i>KInf</i> , s. 359
<i>vicissitudinalis successio</i>	<i>Term</i> , s. 439

Zauważmy, że Bruno nie tylko konstatuje fakty zmian i krążenia, ale z naciskiem podkreśla ich powszechność, wieczność. Przypomnijmy kilka takich podkreśleń:

<i>ogni cosa si muta</i>	<i>KCand</i>	5
<i>de tutte cose la vicissitudine</i>	<i>Cena</i>	132
<i>mutazion vicissitudinale del tutto</i>	<i>KInf</i>	359
<i>perpetua mutazione</i>	<i>KInf</i>	359
<i>cum nihil sit stabile et omnia in certa circulari vicissitudine consistant</i>	<i>Princ</i>	550
<i>ita materia est rerum substantia tota, — Circuitu aeterno quae parteis tota per omnes — Undique continuo cursu totum esse perambit.</i> <i>Omnia circunt, et Telluris partes, et maria, et flumina variant, inflexo reflexoque quodam naturae ordine, vicissitudines: sicut materia hic inde, influendo effluendoque, vagatur, ita etiam circa materiam, formae</i>	<i>Imm</i>	219
<i>Circulus sunt omnia naturae opera</i>	<i>Math</i>	60

W ten sposób „kołowrotowe krążenie“ jest u Bruna jednocześnie uogólnieniem i zasadą tłumaczenia i wyjaśniania zjawisk. Świadczą o tym następujące wyrażenia: „siła kołowrotu“, „fatalność przemian“ i „prawo kołowrotu (wszystkich) rzeczy“:

<i>per forza de la vicissitudine de le cose</i>	<i>Cena</i> , s. 31, <i>Her</i> , s. 1075
<i>per forza di vicissitudine</i>	<i>Spa</i> , s. 696, <i>Her</i> , s. 1072
<i>fato della mutazione</i>	<i>Spa</i> , s. 556, 696
<i>rerum vicissitudinis lex</i>	<i>Rhet</i> , s. 133

To ostatnie sformułowanie uważam za szczególnie cenne, tym bardziej że znajduje się ono w kontekście uwypuklającym dynamiczny charakter pojęcia „porządku” (*ordo rerum*). Wyrażenie to pojawia się w *Retoryce* Bruna (*Artificium perorandi*), opartej na przypisywanej Arystotelesowi *Retoryce dla Aleksandra*, w rozdziale: *Loca ad bellum tollendum*, jako trzeci argument za pokojem: *Bellum vero avertemus ... ex ipso rerum ordine: sicut enim lux tenebris, nox diei, aestui frigus et aetas aetati, lassitudo labori, ita discordia concordiae et tandem adversa prosperis, perpetuo a rerum vicissitudinis lege succedunt*¹⁴¹.

Dokonana tu została niezmiernie doniosła identyfikacja: *rerum ordo*, czyli „porządek rzeczy” utożsamiony został z *rerum vicissitudinis lex*, czyli z „prawem (powszechnej, kołowrotowej) zmienności rzeczy”.

Kategoria „kołowrotu” jest centralną kategorią dialektyki Bruna¹⁴². Wielkość Bruna jako filozofa polega między innymi na tym, że stosuje ją uniwersalnie, nie tylko do przyrody, ale również do społeczeństwa ludzkiego. Ograniczoność tej dialektyki polega na tym, że kategoria „kołowrotu” przesłania pojawiające się u niego kategorie „rozwoju” i „postępu”¹⁴³.

Rerum vicissitudinis lex polega, według Bruna, na tym, że *omnia fiant ex omnibus*¹⁴⁴, ponieważ *continuo quodam fluxu ab omnibus progressio fieri possit ad omnia*¹⁴⁵.

Una coordinatio wszechświata, czyli wszechzwiązek zjawisk, wiąże się u Bruna nierozzerwalnie z jego „panmetabolizmem”¹⁴⁶. Skoro cały wszechświat jest z jednej materii, a materia kryje w sobie i wyłania z siebie wszystkie formy, to każda rzecz może zostać przekształcona w każdą inną — jakkolwiek nie od razu, ale poprzez określoną serię przemian. Poszczególne formy są jak gdyby wpisane na obwodzie koła — tak jak liczby oznaczające godziny na cyferblacie zegarów — i od każdej godziny można dojść do każdej, a więc na przykład od czwartej do siódmej, ale przechodząc przez piątą i szóstą.

¹⁴¹ Bruno, *Rhet*, s. 133.

¹⁴² Spośród autorów prac o Brunie najwięcej o pojęciu *vicissitudo* pisze marksista Badaloni (m.in. na s. 92, 109, 114—116, 128—129, 135, 148—149, 161, 167, 169, 224—229, 241—243, 248, 252). Warto zauważyć, że w niezmiernie cennym skorowidzu rzeczowym (*indice degli argomenti trattati*) do własnej pracy o Brunie (a więc w wykazie najważniejszych pojęć Bruna) Guzzo umieścił: *vicissitudine universale e perenne*, chociaż poświęcił jej tylko kilka zdań (*Dialoghi*, s. 138, 167). W pracy Guzza z roku 1960, omawiającej wszystkie dzieła Bruna, skorowidza takiego niestety nie ma.

¹⁴³ Por. Franco Simone: *Veritas filia temporis. A proposito di un testo di Giordano Bruno*, „Revue de littérature comparée”, r. 22 (1948), nr 4, s. 508—521.

¹⁴⁴ Bruno, *Imm*, Lat I—1, s. 372.

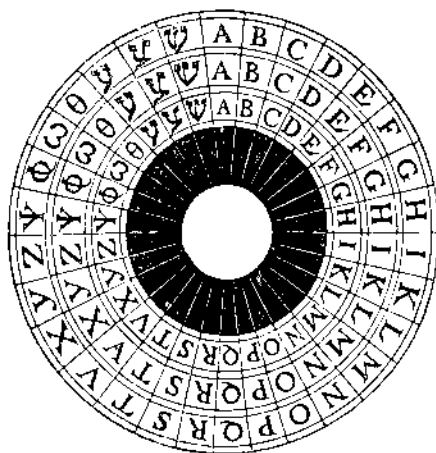
¹⁴⁵ Bruno, *Vinc*, s. 691.

¹⁴⁶ Z zasady jedności materii we wszechświecie wynika dla Bruna *omnitransformabilità del tutto* (Guzzo, s. 164). Katolicki historyk filozofii Cicuttini pisząc o filozofii Bruna określa jego wizję świata mianem *visione panmetabolista* (s. 128). Określenie to uważam za bardzo trafne.

Tak więc wszystko dokonuje się we wszechświecie przez wielorakie rotacje. Wszechświat jest — w filozofii Bruna — podobny do olbrzymiego mechanizmu, w którym nieustannie kręcą się rozmaite i różnorodne koła.

Otóż jeżeli taki jest model obiektywnej rzeczywistości, to nic dziwnego, że i metoda Bruna (zarówno metoda badania, czyli poznawania rzeczywistości, jak metoda skutecznego działania, mającego na celu opanowanie przyrody) polega na rotacjach.

Bruno poznał, przejął, objaśniał, rozwijał, pogłębiał i udoskonalał metodę Ramona Lullusa, a przede wszystkim wpadł na myśl zastosowania jej do wielu



Ilustracja do dzieła G. Bruna *Ars memoriae*

(Lat II-1, s. 111)

rozmaitych dziedzin. Otóż owa metoda, którą należałoby nazywać — ze względu na jej twórcze rozwinięcie przez Bruna — metodą Lullusa-Bruna, polega na czterech zasadniczych czynnościach:

Po pierwsze, na odkryciu zasobu najważniejszych elementów (które możemy oznaczyć literami A, B, C, D, itd.);

Po drugie, na wpisaniu tych elementów we właściwe koła (blisko obwodu);

Po trzecie, na rotacji kół współśrodkowych (*revolutio circularum*)¹⁴⁷ i odczytywaniu kombinacji np. AAA, AAB, AAC, ABA, ABB, ABC, itd.;

Po czwarte, po odkryciu, które procesy prowadzą do pożądanego kombinacji, sytuacji lub „wielkiego dzieła“, na wprowadzeniu w ruch odpowiednich kół, czyli mechanizmów samej przyrody.

Metoda Bruna jest połączeniem metody poznawania rzeczywistości z metodą skutecznego działania. Można ją również stosować w mnemotechnice i retoryce. Szczególnie przydatną może być jako narzędzie inwencji, dzięki

¹⁴⁷ M.in. Bruno, *Arch*, s. 254—257, *Scr*, s. 609—611.

któremu uzyskuje się bogactwo pomysłów i nieoczekiwanych skojarzeń, wybierając najbardziej interesujące spośród kombinacji odczytywanych z poruszających się cyferblatów. Model tej metody jest zapewne również modelem mechanizmu myślenia Bruna, który prawdopodobnie stosował w swoich rozważaniach obracanie różnych kół współśrodkowych, wzbogacając w ten sposób główny wątek myśli zestawianiem go kolejno z różnymi innymi myślami. Każde takie zestawienie wydobywało jakiś nowy aspekt rozważanej myśli i ujawniało jej powiązania z całokształtem filozofii Bruna.

Idea krążenia, przewrotów, kołowrotów (*circulatio, revolutio atque vicissitudo*)¹⁴⁸ spełnia w filozofii Bruna rewolucyjną funkcję burzycielską wobec światopoglądu feudalnego.

W panującej filozofii feudalnej dominowała koncepcja porządku statycznego. Organizowała ona wszelkie dziedziny filozofii, a szczególnie kosmologię, metafizykę i teorię państwa.

W feudalnej kosmologii „porządek ustanowiony przez Boga” polegał na tym, że środek Ziemi uważano za absolutny i nieruchomy środek wszechświata; odpowiednio do tego przyjmowano pewne „absolutne kierunki”: Ziemia była „na dole”, a „niebo” było „na górze”. W feudalnej metafizyce porządek polegał na nierównej „doskonałości” poszczególnych bytów i na ich hierarchicznym uszeregowaniu według stopnia doskonałości; na tej koncepcji Tomasz z Akwinu oparł jeden z najważniejszych dowodów istnienia Boga, twierdząc, że *necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum ... et hoc est Deus*¹⁴⁹.

W feudalnej teorii państwa „porządek ustanowiony przez Boga” polegał na bezwzględnym podporządkowaniu bytów „niższych” bytom „wyższym”, a w szczególności mas ludowych Kościołowi i świeckiej hierarchii feudalnej prezentowanej przez teologów jako „odblask” i bezpośrednie przedłużenie hierarchii „niebiańskiej”¹⁵⁰.

Nie były to trzy porządki różne, ale jeden i ten sam porządek statyczny i absolutny, ustanowiony raz na zawsze i tylko rozpatrywany w swoich różnych przejawach. Stąd podważenie zasady porządku w kosmologii miało poważne konsekwencje metafizyczne i społeczne.

Otóż wyciągnięcie przez Bruna światopoglądowych wniosków z teorii Kopernika polegało przede wszystkim na zburzeniu średniowiecznej zasady porządkowania ciał niebieskich dookoła jakiegokolwiek absolutnego, nieruchomego i niezmiennego centrum. Sprawa ta nie ograniczała się bynajmniej do zastąpienia geocentryzmu heliocentryzmem, a więc do zastąpienia jednego abso-

¹⁴⁸ Bruno, *Lamp*, s. 71.

¹⁴⁹ Cyt. wg Étienne Gilson: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 114—115.

¹⁵⁰ Zwłaszcza w dziełach Dionizego Pseudoareopagity: *O hierarchii niebiańskiej i o hierarchii kościelnej*. Warto zauważyć, że Tomasz z Akwinu cytuje Dionizego w 1702 miejscach. Por. E. Bułhak: *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, Kraków 1932, s. CLII.

lutnego środka wszechświata jakimś innym. Bruno akcentuje u Kopernika nie heliocentryzm, lecz antygeocentryzm. Niektórzy historycy skłonni są do nazywania takiego stanowiska acentryzmem¹⁵¹, a nawet do interpretowania go w duchu subiektywnego idealizmu: a więc możliwości przyjmowania każdego punktu za środek wszechświata¹⁵². Ale to byłoby śluszne tylko wówczas, gdyby we wszechświecie nie było, według Bruna, żadnych punktów obiektywnie wyróżnionych. Tymczasem, według Bruna, punkty takie istnieją: poszczególne „słońca” są ośrodkami orbit, po których krążą ich „ziemie” — a więc heliocentryzm naszego układu planetarnego jest jednym z przejawów powszechnego policentryzmu. Po drugie, również na powierzchni Ziemi znajdują się pewne punkty obiektywnie wyróżnione, na przykład bieguny. Jednakże obserwowalne w ciągu tysiącleci zmiany klimatu oraz wymiana lądów na morza i mórz na lądy¹⁵³ świadczą o ruchomości punktów wyróżnionych. Stąd w różnych układach fizycznych i społecznych nie ma — po pierwsze — stabilizacji opartej na absolutnym i niezmiennym porządku statycznym, ale — po drugie — nie ma również chaosu, który, według Bruna, byłby nieuchronną konsekwencją absolutnego acentryzmu, czyli braku punktów wyróżnionych; istnieje natomiast porządek oparty na prawidłowym zmienianiu się punktów wyróżnionych. Pogląd ten można by nazwać — w braku lepszego polskiego słowa — „zmiennocentryzmem”. Pogląd ten jest bezpośrednią konsekwencją głoszonej przez Bruna teorii nieustannego krążenia materii. Najdobitniejsze sformułowanie znajdujemy w kontekście krytyki czwartej książki dzieła Arystotelesa *De coelo et mundo* znajdującej się w *Cameroacensis Acrotismus*. „Częstki Ziemi — powiada Bruno — posiadają naturalnie ruch kołowy” (*partes telluris naturaliter circularem motum habent*)¹⁵⁴, podobnie „jak w zwierzętach zachodzi nieustannie wysyłanie i przyjmowanie wszystkich cząsteczek” (*quam in animalibus accidit, in quibus continuo fit emissio et immissio omnium*)¹⁵⁵, a więc wymiana cząstek kości, mięsa i skóry. „A zatem — powiada Bruno — istnieje nieustanne wypływanie i wpływanie cząstek na Ziemi, podobnie jak w poszczególnych istotach żywych; stąd zdarza się, że części centralne stają się peryferyjnymi i odwrotnie, te, które były na peryferiach, stają się ośrodkiem, a podobnym zmianom ulegają inne różnice miejsc” (*Effluxus igitur influrusque partium continuus est in terra, sicut et in animalibus parti-*

¹⁵¹ Por. zdanie Blumenberga: *Der heliozentrische Gedanke, über den Giordano Bruno schon hinausgegangen war zu einem acentrischen Universum...* Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, s. 136. W każdym razie Aquilecchia trafnie określa stanowisko Bruna jako „przewyciężenie heliocentryzmu kopernikańskiego” (*il superamento dell'eliocentrismo copernicano*). Por. G. Bruno: *La cena de le ceneri, a cura di Giovanni Aquilecchia*, Torino 1955, *Introduzione*, s. 55.

¹⁵² Taką subiektywistyczną interpretację daje m.in. A. C. Crombie: *Nauka średnio-wieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960, tom II, s. 199.

¹⁵³ Por. Bruno, *Acr*, s. 186.

¹⁵⁴ Tamże, s. 185.

¹⁵⁵ Tamże. •

cularibus; unde evenit ut partes centrales quandoque circumferentiales evadant, vicissimque de circumferentia centrum, aliasque locorum differentias repetant)¹⁵⁶. „Dlatego nieustannie zmienia się oblicze Ziemi“ (*hinc continue facies telluris variatur*)¹⁵⁷, a więc tam, gdzie było morze, teraz są góry; ił ulega przemianie w kamienie, a skały rozsypują się w proch¹⁵⁸. I to, co obserwujemy na Ziemi, dzieje się oczywiście również na innych ciałach niebieskich (*idem in sole inque caeteris astris*)¹⁵⁹. I nie jest to żadna subiektywna konstrukcja, ale obiektywne, fizyczne krążenie (*circulatio physica est*)¹⁶⁰ wiecznie poruszającej się materii (*alteratio fluctuantis materiae*)¹⁶¹.

Feudalnej metafizyce hierarchicznie szeregującej byty przeciwstawia Bruno myśl o nieograniczonych, cudownych możliwościach każdego bytu jednostkowego (*omnis res est plena mirabilitate*¹⁶²; *cunctis ... exquisitas alas tribuit natura*)¹⁶³, i o zasadniczej wielorakości piękna i doskonałości uniemożliwiającej ustawienie różnych bytów w jeden szereg¹⁶⁴.

Zastosowanie idei kołowrotowego krążenia do teorii państwa miało wymowę radykalnie antyfeudalną. W światopoglądzie feudalnym każdy człowiek ma raz na zawsze wyznaczone miejsce w stanowej, hierarchicznej strukturze społeczeństwa. O wartości człowieka rozstrzyga jego urodzenie: jedni rodzą się po to, żeby byli panami, drudzy po to, żeby byli ich sługami; to jest porządek ustanowiony przez Boga. Według Bruna — nawiązującego do antyfeudalnej tradycji wczesnorenesansowej (Pico della Mirandola, Pomponacjusz i inni) — człowiek sam jest twórcą swego losu i własną dzielnością może poprawiać błędy „Fortuny“, czyli ślepego przypadku, który „czyni czcigodnym tego, kto na to nie zasługuje, obdarza pięknym polem tego, kto nie sieje, i pięknym ogrodem tego, kto go nie uprawia; daje wiele pieniędzy temu, kto ich nie potrafi wydać, i wiele dzieci temu, kto ich nie może wychować, i dobry apetyt temu, kto nie ma co jeść“¹⁶⁵. A skuteczność działalności ludzkiej, skuteczność owej „działalności, która zwycięża zły los i sprawia, że zdobywamy rzeczy pożądane“ (*la sollicitudine discacci la mala ventura e faccia acquistare le cose desiderate*)¹⁶⁶, jest zagwarantowana przez obiektywne prawo kołowrotu: czas bowiem nie tylko wszystko zabiera, ale również wszystko daje (*il tempo tutto toglie e tutto dà*)¹⁶⁷.

¹⁵⁶ Tamże, s. 185—186. Por. Bruno, *Mag*, s. 470.

¹⁵⁷ Bruno, *Acr*, s. 186.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Bruno, *Lull*, s. 666.

¹⁶² Bruno, *Mag*, s. 506.

¹⁶³ Bruno, *Sig*, s. 554 i 581.

¹⁶⁴ Bruno, *Vinc*, s. 638.

¹⁶⁵ Bruno, *Cand*, s. 100 (akt V, scena 19).

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Bruno, *KCand*, s. 5.

O ile statyczne pojmowanie „porządku przyrody“ (*ordo naturae*) wiązało się — również u Bruna — z akceptowaniem nierówności społecznej¹⁶⁸ jako przejawu uniwersalnej hierarchicznej drabiny bytów (*scala naturae*), to pojmowanie dynamiczne prowadzi do wieloznacznego pytania, które Bruno wkłada w usta Fracastora: „Czy sądzisz, że uczyniłby źle ten, kto by zechciał wywrócić dnem do góry ten wywrócony na opak świat?“ (*Ti par che farrebbe male un che volesse mettere sotto sopra il mondo rinversato*)¹⁶⁹. Wydaje się, że antycznym źródłem tego buntowniczego sformułowania jest fragment Lukrecjusza o społecznej funkcji mitu o stworzeniu świata przez bogów; funkcją tego mitu jest, według Lukrecjusza, odstraszenie ludzi od krytyki „dzieła bożego“ i od prób jakiegokolwiek działalności wyrotowej (*ab imo vertere summa*)¹⁷⁰. Natomiast genialnym pomysłem samego Bruna — antycypującym sformułowania dziewiętnastowiecznych socjalistów utopijnych — jest nazwanie panującego porządku społecznego „światem wywróconym na opak“ (*il mondo rinversato*). Nie należy przy tym przeceniać faktu, że zdanie to wmontowane zostało w mylący, kosmologiczny kontekst. Mamy tu bowiem, jak sądzę, szczególnie charakterystyczny przykład szyfrowania metodą „transpozycji“¹⁷¹, czyli przedstawiania tekstów z właściwych kontekstów w konteksty „ochronne“. Właściwym kontekstem zdania Fracastora są oczywiście rozważania Gio Bernarda z *Candelaio* o tym, że „fortuna“ daje dobrą ziemię tym, którzy jej nie uprawiają i dobry apetyt temu, który nie ma co jeść¹⁷² i wiele dzieci temu, kto ich nie

¹⁶⁸ *Bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servidori, pedoni, ignobili, villi, poveri, pedanti ed altri simili: perché altrimenti non potrebono essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri...* Bruno, *Her*, s. 1113—1114. Zdanie to posiada uzasadnienie metafizyczne: *il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori ed inferiori* (tamże).

¹⁶⁹ Bruno, *Inf*, s. 465. Por. przekład rosyjski (*pieriewiernut' wwierch dnem pieriewiornutyj mir*, Moskwa 1949). O ile mi wiadomo, na zdanie to nie zwrócił dotąd nikt uwagi (poza moją przedmową do książki: *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*, Warszawa 1953, s. 6; por. tamże, s. 81).

¹⁷⁰ Lukrecjusz, księga V, wiersz 163.

¹⁷¹ W *Wykładach z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia* (Warszawa 1956, s. 102) napisałem, że „zaszyfrowywanie własnych tez było typowe dla wielu myślicieli Odrodzenia“ i tę samą myśl powtarzałem kilkakrotnie w innych pracach. Pogląd ten jest od dawna wyrażany przez wielu historyków filozofii, m.in. Giorgio Spini pisze, że studiowanie dzieł pisarzy włoskich owego czasu, to *arduo lavoro di decifrazione di una specie di scrittura segreta* (*Ricerca dei libertini*, Roma 1950, s. 12). W związku z tym zachodzi potrzeba wypracowania ścisłych narzędzi pojęciowych używanych w trakcie rozszyfrowywania tekstów filozoficznych. Pewną pomocą mogą być dla historyka filozofii próby uściślenia słownictwa zawarte w wojskowych podręcznikach kryptografii. Stamtąd właśnie zaczerpnąłem określenia dwóch zasadniczych operacji: „transpozycji“ i „substytucji“ (Général L. Sacco: *Manuel de cryptographie*, Paris 1951, s. 16).

¹⁷² Por. sugestywny opis Głodu, Bruno, *Isi*, s. 214. Na sformułowania tego fragmentu pewien wpływ miała z pewnością lektura dialogów, których autorem był Nicolò Franco.

może wychować¹⁷³. Innym właściwym kontekstem tego zdania jest buntownicze przemówienie „advokata ubogich“ (*advocato de poveri*)¹⁷⁴ ze *Spaccio de la bestia trionfante*, w którym napiętnowane zostały niesprawiedliwe, przywłaszczycielskie prawa prywatnej własności (*malignitadi di leggi usurpative e proprietarie del mio e tuo*), w wyniku których jedni opływają we wszystko (*crapulano*), a „drudzy umierają z głodu“ (*quegli altri moiono di fame*)¹⁷⁵. To jest właśnie ów świat odwrócony na opak — *il mondo rinversato*. Te fragmenty umiejscawiają częściowo Bruna pomiędzy Morusem i Campanellą. Z drugiej jednak strony, Bruno staje na gruncie burżuazyjnego realizmu i — uznając niezbędność wykonywania pracy fizycznej — przeciwstawia się „bestialskiemu egalitaryzmowi“ (*bestiale equalità*)¹⁷⁶, wpadając jednak na myśl, że poprzez odpowiedni podział władz i wzajemnych uzależnień ludzi od siebie można utworzyć społeczeństwo zróżnicowane wprawdzie, ale w taki sposób, że wszyscy są jednocześnie lub kolejno rządzącymi i rządzonymi, ponieważ każdy — w jakimś czasie lub pod jakimś jednym względem — rządzi innymi, a pod innymi jest im posłuszny. W traktacie *Sigillus sigillorum* powiada Bruno, że „jest niewątpliwie różnica pomiędzy sługą a księciem, praktykiem a teoretykiem, lecz cóż przeszkadza, żeby ten sam, który tu służy, tam rozkazywał, raz rozmyślał, a raz działał? (*differt nimirum servus a principe, practicus a theorico, sed quid impedit, quominus unus idemque hic serviat, ibi praecipiat, nunc speculetur, tunc operetur?*)”¹⁷⁷. W ten sposób kolejno następują po sobie — zgodnie z prawem kołowrotu — rządzenie i służenie (*vicissitudini di dominio e servitù*)¹⁷⁸. Niewątpliwie więc ma rację marksista włoski Badaloni, twierdząc, że „pojęcie kołowrotu u Bruna służy

Warto porównać ze sobą dwa następujące urywki: Franco: *O Giove, a quanti dai dei biscotti, che non han denti ...? A quanti che gli saprieno e masticare e goderne, non dai altro che panem doloris?* (*Dialoghi piacevoli di M. Nicolò Franco*, Venetia 1541, s. XXXV); Bruno: *Fortuna traditoria dà ... buon appetito a chi non ha che mangiare, biscotti a chi non ha denti* (*Candelaio*, V—19, s. 100). Por. Nicola Badaloni: *Natura e società in Nicolò Franco*, „Società”, 1960, s. 11. Podobnych cech jest w tekście Bruna więcej. Franco był również autorem pomysłu reorganizacji nieba (*dove son entrati e capricorni e pesci e leoni e castroni e scorpioni e tauri e centauri e cancri*), pomysłu podjętego przez Bruna w dialogu *Spaccio*.

¹⁷³ Można w tym dopatrywać się akcentów osobistych; rodzice Bruna nie mogli mu zapewnić wychowania i Bruno nie miał innej możliwości zdobywania wiedzy jak tylko poprzez wstąpienie do zakonu.

¹⁷⁴ Bruno, *Spa*, s. 738.

¹⁷⁵ Tamże, s. 728. Por. Brunnhofer, s. 299 (rozdział *Bruno's Socialismus*).

¹⁷⁶ Bruno, *Her*, s. 1114. Katolik Cicuttini nazywa Bruna *vero antidemocratico*, s. 52. Zresztą i Brunnhofer, zaraz po stwierdzeniu, że *Bruno's Weltanschauung sich schon stark nach der Richtung des heutigen Socialismus hinneigt* (s. 300), podkreśla jego „po-gardę dla mas” (*Verachtung für den grossen Haufen*, s. 301—303).

¹⁷⁷ Bruno, *Sig*, s. 566. Na fragment ten zwraca uwagę Saitta, s. 101.

¹⁷⁸ Bruno, *Cena*, s. 156.

do umacniania tej równości, którą daje sama przyroda¹⁷⁹. To było źródłem optymizmu Bruna; dzięki tej filozofii kołowrotu był *in tristitia hilaris* — wesoły w smutku — bo jeśli prawo kołowrotu jest rzeczywiście obiektywnym prawem przyrody, to w czasie najgłębszej nocy można spodziewać się dnia: *se la mutazione è vera, io, che son ne la notte, aspetto il giorno*¹⁸⁰. A optymizm ten był siłą pobudzającą do działania, aby zgodnie z prawem przyrody przyspieszać pożądany stan rzeczy.

Rewolucyjne konsekwencje społeczne wynikające z filozofii Bruna zauważył — w roku 1624 — Mersenne, wiążąc je z występującą u Bruna kategorią „duszy świata”: „Jeżeli ta dusza świata nadaje formę wszystkiemu — powiada Mersenne — to z jakiego powodu poddani mieliby podlegać swoim panom, skoro ta dusza daje im podobne prawo do rządzenia, albo nawet o wiele większe, jeśli ta dusza funkcjonuje i działa szlachetniej w poddanym niż w jego panu, co zdarza się wówczas, kiedy poddany jest rozumniejszy, zdolniejszy albo odważniejszy od swego pana; w rezultacie tego trzeba pożegnać się ze wszystkimi rodzajami państw, władzy, królestw i w ten sposób wszystko stoczy się w zamieszanie i bezład¹⁸¹. Kto wie, czy nie w tej właśnie wypowiedzi Mersenne'a należy szukać klucza do decyzji trybunału świętej Inkwizycji z roku 1600?

Sprzeczności w poglądach Bruna na społeczeństwo mają, jak sądzę, źródło w troistości ich inspiracji. Częściowo są one biernie przejmowane z panującej ideologii feudalnej, od której nie tak łatwo było się całkowicie uwolnić. Po drugie zaś należy chyba uwzględnić oscylowanie Bruna pomiędzy dwiema różnymi antyfeudalnymi warstwami: plebejską, buntowniczą warstwą „ludzi marginesu”¹⁸², bez żadnego stałego miejsca zamieszkania i źródła utrzymania oraz ustabilizowaną warstwą mieszczańską, posiadającą zupełnie realne perspektywy umacniania własnych pozycji i zainteresowanych w unowocześnia-

¹⁷⁹ *Il concetto della vicissitudine in Bruno serve dunque a rafforzare l'eguaglianza che la natura offre*. Badaloni, s. 255. Autor ten słusznie zwraca uwagę na *gli aspetti utopistici del pensiero del Bruno*, s. 163, 244 i trafnie dostrzega, że *utopia e realismo politico trovano... in Bruno un punto di convergenza*, s. 254.

¹⁸⁰ Bruno, *KCand*, s. 5.

¹⁸¹ *Car si cette ame universelle informe tout, a quel propos les serviteurs s'assujettissent ils à leurs maîtres, puis que cette ame leur donne un semblable droit de commander, voire beaucoup plus grand, si cette ame opère, et agit plus noblement dans le serviteur, que dans le maître: ce qui arrive autant de fois comme il avient que le serviteur raisonne mieux ou est plus leste et plus courageux que son maître: en suite dequoy il faut dire Adieu à toutes sortes de Republiques, de souverains, et de Royaumes, et par ainsi tout ira en confusion et en desordre*. F. M. Mersenne: *L'Impiété des deistes et des plus subtils Libertins ...*, Paris 1624, s. 403. Cyt. wg Badaloni, s. 297—298.

¹⁸² *I marioli z Candelaio* to — jak słusznie powiada Guzzo — *naturali alleati del filosofo* (Guzzo, s. 12). W najświeższej pracy o Brunie Giorgio Bárberi Squarotti — charakteryzując jego postawę — używa wyrażenia *una sfrenata rivolta contro ogni ordine, ogni convenzione* (*Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno*, Estratto da: „Studi Secenteschi”, Firenze 1961, s. 49).

niu państwa; w unowocześnianiu polegającym na zagwarantowaniu stopniowego wypierania stosunków feudalnych przez stosunki kapitalistyczne.

* * *

Na zakończenie tego rozdziału kilka uwag o pojęciu *vicissitudo* w dziejach filozofii przed Brunem.

Pojęcie „kołowrotowej” ciągłości przemian, którym ulegają żywioły, znajdujemy już u Anaksymandra i Anaksymenesa. Referując ich poglądy Simplicius używa wyrażenia: μεταβολή τῶν στοιχείων¹⁸³ — co po łacinie brzmiałoby: *elementorum vicissitudinalis transmutatio*. Arystoteles charakteryzując poglądy Heraklita i Hippazosa z Metapontu używa słów: ἀμοιβή, τοῦ κόσμου μεταβολή¹⁸⁴. W jednym z fragmentów Heraklita znajduje się wyrażenie: πῦρ δὲ ἀνταμοιβή¹⁸⁵ — co po łacinie oddalibyśmy przez: *vicissitudinales igni transmutationes*. We fragmentach Demokryta znajdujemy wyrażenie: τῶν καίρων μεταβολαί¹⁸⁶ — co po łacinie brzmiałoby: *vicissitudines temporum*.

W Państwie Platona znajdujemy wyrażenie: μεταβολή τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν¹⁸⁷ — co po łacinie oddalibyśmy przez: *vicissitudines bonorum et malorum*. W *Timaiosie* doniosłą rolę odgrywa pojęcie ruchu po kole: w koło obraca się cały świat κύκλῳ¹⁸⁸ i poszczególne rzeczy wzajemnie się w siebie przeobrażają κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα τῇ γενέσει¹⁸⁹, tak, że nie można „obstawać uparcie przy tym, że którakolwiek z tych rzeczy jest tym, a nie czymkolwiek innym”¹⁹⁰, czyli, że w świecie przedmiotów materialnych wszystkie rzeczy mogą się stać wszystkimi (*omnia ex omnibus*).

Pojęcie kołowrotowego krążenia τὸ κύκλῳ¹⁹¹ pełni doniosłą funkcję w fizyce Arystotelesa, a także u neoplatoników, np. u Proklosa ἀμοιβή¹⁹².

Wyrażenie: *temporum varietates fortunaeque vicissitudines* pojawia się u Cy-cerona¹⁹³.

Jednym z głównych źródeł pojęcia obiektywnej prawidłowości w przyrodzie

¹⁸³ H. Diels i W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch-deutsch*, 3 tomy, Berlin 1959—1960, tom I, s. 83, w. 9.

¹⁸⁴ Tamże, tom I, s. 145, w. 14—16. Por. tom III, s. 277—278.

¹⁸⁵ Tamże, tom I, s. 171, w. 6 (fragment 90).

¹⁸⁶ Tamże, tom II, s. 222, w. 6 (w Δημοκρίτου γνώμαι, których autentyczność nie jest pewna, ale por. tom II, s. 135, w. 19).

¹⁸⁷ Platon: *Politeia*, Oxford 1957, s. 619 d.

¹⁸⁸ Platon: *Timaios*, Oxford 1957, s. 34 a, b itd.

¹⁸⁹ Tamże, s. 49 c.

¹⁹⁰ Tamże, s. 49 d.

¹⁹¹ Arystotelesowskie wyrażenie: τὸ κύκλῳ oddaje tłumacz niemiecki przez *eine Art Kreislauf des Werdens und Geschehens*, tłumacz rosyjski: *движение по кругу*, tłumacz angielski: *a certain kind of circular process of coming-to-be*.

¹⁹² Włoski tłumacz *Teologii platońskiej* Proklosa oddaje wyrażenie: τὰς ἀμοιβὰς τῆς ἐνταύθα ζωῆς przez: *le vicissitudini della vita terrena*. Proclo: *La teologia Platonica a cura di Enrico Turolla*, Bari 1957, s. 533 (ks. VI, zakończenie rozdz. 6).

¹⁹³ Cicero, *Fam.*, v. 12.

był dla Bruna Lukrecjusz. Jego poemat *De rerum natura* miał wyjaśnić, jaka jest „natura“, czyli istota wszystkich rzeczy, to znaczy „według jakich praw“ zachodzą wszystkie zjawiska. Za taką interpretacją tytułu i celu poematu przemawia zestaw fragmentów, w których Lukrecjusz mówi o swoich zamierzeniach. Część tego zestawu, którą przytaczam, jest zarazem przeglądem wyrażań, którymi Lukrecjusz określa „prawa przyrody“.

	Księga	Wiersz
<i>Perspiciemus ... quo quaeque modo fiant opera</i>	I	155
<i>Videre omnia quo pacto fiant</i>	VI	533
<i>Nunc age, quo motu genitalia material corpora res varias gignant genitasque resolvant et qua vi facere id cogantur</i>	II	62—64
<i>Solis lunaeque meatus qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur in terris</i>	I	129
<i>qua ratione quaeque geri possint</i>	III VI	83—84 59
<i>Doceo dictis, quo quaeque creata foedere sint</i>	III	56—57
<i>Agere incipiam quo foedere fiat naturae</i>	VI	906—907

Uzupełnijmy ten przegląd zestawieniem najważniejszych fragmentów, w których Lukrecjusz podkreśla istnienie obiektywnych prawidłowości:

	Księga	Wiersz
<i>Multa modis multis varia ratione moveri</i>	I	341
<i>Id certa fieri ratione necessust</i>	II	710
<i>Annorum tempora et certa ratione geri rem atque ordine certo</i>	V	1439
<i>Ita res ... consequē ... redeunt ex ordine certo</i>	V	679
<i>Praeterea caeli rationes ordine certo et varia annorum cernebant tempora verti</i>	V	1183
<i>Sed ne forte putes animalia sola teneri legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis</i>	II	719
<i>Scilicet haec aliis praedae lucroque iacebant indupedita suis fatalibus omnia vinculis</i>	V	876
<i>Nec validas valeant aevi rescindere leges</i>	V	58
<i>Sed res quaeque suo ritu procedit et omnes foedere naturae certo discrimina servant</i>	V	923—924
<i>Principium quoddam, quod fati foedera rumpat</i>	II	254
<i>Et quid quaeque queant per foedera naturai, quid porro nequeant</i>	I	586
<i>Quantum cuique datum est per foedera naturai</i>	II	302
<i>Nec sanctum numen fati protollere finis posse neque adversus naturae foedera niti</i>	V	309—310

Z zestawień tych wynika, że według Lukrecjusza wszystkie zjawiska zachodzą w pewien określony „sposób” (*modus, pactum, ritus*), według pewnego określonego „porządku” (*ordo*), według pewnej określonej „zasady” (*ratio*), według pewnych określonych „praw” (*leges, foedera*). Wszystko jest „dokładnie wyznaczone” (*certum ac dispositum*)¹⁹⁴, przez „ruch” (*motus*) atomów, przez własną strukturę, czyli pewne specyficzne własności (*quod certis in rebus inest secreta facultas*)¹⁹⁵, przez „prawa przyrody” (*foedera naturae*).

„Prawa przyrody” działają odwiecznie; działanie ich objawia się w czasie; stąd nazwa *aeui leges* — pomost do identyfikacji potęgi przyrody z potęgą czasu. „Prawa przyrody” działają z siłą „fatalną”, w sposób nieuchronny i nieubłagany; stąd wyrażenia *fatale vinculum* i *fati foedera* — pomost do identyfikacji potęgi przyrody z „przeznaczeniem” (*fatum*). „Prawa” te są częściowo ukryte przed ludźmi; stąd wyrażenie *vis abdita quaedam*¹⁹⁶, która jak „nieznajomy wróg jakiś” — „miesza ludzkie rzeczy”. Wobec tej fatalnej potęgi czasu nawet bogowie są bezsilni; świadczą o tym ruiny świątyń¹⁹⁷.

„Siły przyrody nie liczą się z ludźmi; przyrody nie stworzyli bogowie; przyroda nie była stwarzana dla ludzi (*nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum*)¹⁹⁸, i nie ulega wątpliwości, że „przyroda swoją potęgą” (*natura sua vi*) doprowadziłaby do zagłady gatunku ludzkiego, „gdyby siła ludzka nie stawiała jej oporu” (*ni vis humana resistat*)¹⁹⁹.

W poemacie Lukrecjusza ludzkość jest godnym partnerem sił przyrody. Istnieje „siła ducha” (*vis animi*)²⁰⁰ i „dzielność ducha” (*animi virtus*)²⁰¹, i „potęga ludzkiego rozumu” (*rationis potestas*)²⁰², potęga umysłu, serca (*ingenium, cor*)²⁰³, i pilnej myśli (*impigra mens*)²⁰⁴. Istnieje potęga ludzkiej pracy (*labor*)²⁰⁵, która zwycięża przyrodę.

„Siła ludzka” (*vis humana*)²⁰⁶, przeciwstawia się żywiołowemu działaniu sił przyrody na podstawie obiektywnego prawa ugruntowującego wolność ludzką. W ruchu atomów zachodzą periodyczne odchylenia, dzięki którym wolna wola ludzka jest „wydarta przeznaczeniu” (*fatis avulsa voluntas*)²⁰⁷, stanowiąc w ten

¹⁹⁴ Lukrecjusz, księga III, w. 787.

¹⁹⁵ Tamże, księga I, w. 173.

¹⁹⁶ Tamże, księga V, w. 1233.

¹⁹⁷ Tamże, w. 308—310.

¹⁹⁸ Tamże, w. 198—199.

¹⁹⁹ Tamże, w. 206—207.

²⁰⁰ Tamże, księga I, w. 72.

²⁰¹ Tamże, w. 70.

²⁰² Tamże, księga II, w. 53.

²⁰³ Tamże, księga V, w. 1107.

²⁰⁴ Tamże, w. 1452.

²⁰⁵ Tamże, księga I, w. 213, księga II, w. 1160, 1163.

²⁰⁶ Tamże, księga V, w. 207.

²⁰⁷ Tamże, księga II, w. 257.

sposób obiektywny czynnik (*principium*), „który łamie prawa przeznaczenia“ (*principium quoddam, quod fati foedera rumpat*)²⁰⁸.

Jak wszystko na świecie, również i ludzie są poddani działaniu praw przyrody. Jednakże „choć zewnętrzna siła wielu pędzi i często wbrew woli przymusza ..., to jednak jest w naszej piersi coś, co może ze swej strony walczyć i stawiać opór“ (*quamquam vis externa multos pellat et invitos cogat ... tamen esse in pectore nostro quiddam quod contra pugnare obstareque possit*)²⁰⁹.

Istnieje w przyrodzie „walka przeciwstawnych zasad“ (*principiorum bellum*)²¹⁰; z jednej strony działają *motus exitiales*, z drugiej *rerum genitales auctificique motus*²¹¹ i praca ludzka, utrwalająca ludzki świat, budująca kulturę jest przejawem działania owej konstruktywnej siły kosmicznej²¹².

W tekście Lukrecjusza nie występuje wprawdzie ani razu termin *vicissitudo*, ale odpowiadające mu pojęcie odgrywa w jego filozofii doniosłą rolę. Przede wszystkim we wspomnianej walce przeciwstawnych zasad kolejno góruje raz jedna, raz druga. „Walka toczy się ze zmiennym szczęściem“ (*aequo geritur certamine ... bellum*)²¹³.

Według Lukrecjusza „zawsze w nieustannym ruchu“ (*semper in assiduo motu*)²¹⁴ są zarówno atomy, jak złożone z nich ciała²¹⁵, „wszystko nieustannie płynie“ (*assiduo quoniam fluere omnia constat*)²¹⁶; wszystko nieustannie się zmienia.

Pojęcie kołowrotowego krążenia w przyrodzie ma u Lukrecjusza charakter znacznie bardziej uniwersalny i głęboki niż u innych filozofów starożytnych, ponieważ służy mu m.in. do przerzucenia pomostu pomiędzy przyrodą organiczną a nieorganiczną:

*Praeterea cunctas itidem res vertere sese.
Vertunt se fluvii frondes et pabula laeta
In pecudes, vertunt pecudes in corpora nostra
Naturam, et nostro de corpore saepe ferarum
Augescunt vires et corpora pennipotentum.
Ergo omnis natura cibos in corpora viva
Vertit et hinc sensum animantum procreat omnis.
Non alia longe ratione atque arida ligna
Explicat in flammas et in ignis omnia versat*²¹⁷.

²⁰⁸ Tamże, w. 254.

²⁰⁹ Tamże, w. 277—280.

²¹⁰ Tamże, w. 573—574.

²¹¹ Tamże, w. 569—572.

²¹² Por. Francesco Giancotti: *Il preludio di Lucrezio*, Messina 1959, s. 201—207 i moją recenzję: *O symbolach mitologicznych Lukrecjusza*, „Euhemer”, 1960 nr 3 (16), s. 70—72.

²¹³ Lukrecjusz, księga II, w. 573.

²¹⁴ Tamże, księga I, w. 995.

²¹⁵ Tamże, księga II, w. 97, 309, ks. III, w. 33, ks. IV, w. 47.

²¹⁶ Tamże, księga V, w. 210, ks. VI, w. 922—923.

²¹⁷ Tamże, księga II, w. 874—882.

Wszystkie rzeczy przeobrażają się wzajemnie w siebie. Rzeki, liście i bujne pastwiska przeobrażają się w zwierzęta, których mięso przeobraża się w nasze ciało, podobnie jak nasze ciało stając się pokarmem zwierząt przeobraża się w ich mięso i organy zmysłowe. Przyroda przeobraża każdy pokarm w żywe ciało. Dwa ostatnie heksametry wskazują na koncepcje Heraklita, którego dialektyka była źródłem dialektyki Lukrecjusza. Otóż na dwa stulecia przed Diderotem²¹⁸ do tego właśnie wątku nawiązuje Bruno, pisząc:

„A więc podobnie jak w sztuce, w nieskończonym (gdyby to było możliwe) zmienianiu się form, pod tymi samymi formami zawsze zachowuje się ta sama materia. Na przykład forma drzewa jest to forma pnia, potem forma belki, potem deski, potem ławy, stolka, ramki, grzebienia itd., ale drzewo zawsze pozostaje tym samym. Tak samo i w naturze: przy nieskończonych zmianach i następowaniu różnych form po sobie zawsze istnieje jedna i ta sama materia ... Czy nie widzicie, że to, co było nasieniem, staje się łądygą, a z tego, co było łądygą, robi się kłosa, z kłosa — chleb, z chleba — sok żołądkowy, z niego — krew, z niej zaś — nasienie, z niego — embrion, z embrionu — człowiek, z człowieka — trup, z trupa — ziemia, z niej kamień albo inna rzecz i tak można dojść do wszystkich form natury“²¹⁹.

Jednym z ogniw pośrednich pomiędzy Lukrecjuszem a Brunem był myśliciel francuski Jacques Peletier du Mans, w którego pracy *De occulta parte numerorum quam algebram vocant libri duo* (Parisiis 1560) poważną rolę odgrywa pojęcie wiecznej kołowrotowej przemienności rzeczy: *perpetua rerum vicissitudo*²²⁰.

Na zakończenie tego rozdziału trzeba dodać, że Bruno nie ujmuje „kołowrotu“ jako cyklicznego powrotu tych samych zjawisk: powracają nie te same zjawiska, lecz podobne, a więc ruch dokonuje się faktycznie nie po kole, lecz raczej po spirali (*circulum ergo rerum seriem cum certa vicissitudine, qua ad similia fiat reditio, non autem ad eadem, intelligatur*)²²¹. W tym samym duchu utrzymana jest satyryczna polemika z Platonem w poemacie *De innumerabilibus* (fragment o pchle i jej przyjaciółce)²²². W związku z tym Gentile, a za nim Guzzo i inni,

²¹⁸ Por. *Rozmowa d'Alemberta z Diderotem*, w: D. Diderot: *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 166—169.

²¹⁹ Bruno, *Causa*, s. 266—267, *PF*, s. 235—236. Por. Bruno, *Phys*, s. 304 i Badaloni, s. 110—111.

²²⁰ Na myśliciela tego zwrócił uwagę Franco Simone w pracy: *Veritas filia temporis. A proposito di un testo di G. Bruno*, „Revue de littérature comparée”, 1948, s. 518—519. Należałoby przebadanie dzieła pojęcia *vicissitudo* przed Brunem. W leksykonie Schütza nie ma tego hasła, ale przypadkowo znalazłem je w jednym z tekstów Tomasza (Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 570—571). Słowo to znajduje się także u Kuzańczyka (por. P. Duhem: *Le système du monde*, Paris 1959, tom 10, s. 276).

²²¹ Bruno, *Mag*, s. 469.

²²² Bruno, *Imm*, Lat I-1, s. 367—368. Jednakże czasami wydaje się, że Bruno pojmuje „kołowrót“ w sposób tradycyjny, o czym świadczy aforyzm kilkakrotnie własnoręcznie wykaligrafowany przez Bruna: *Salomon et Pythagoras. Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum. Iordanus Brunus Nolanus*. Jeden autograf pochodzi z 18 września 1587 roku, drugi z 8 marca 1588 roku. Reprodukcyjne

widzą w Brunie „filozofa postępu“ (*filosofo del progresso*), który pitagorejskiemu kołowrotowi — a więc bezsensownemu powtarzaniu się wciąż tych samych zdażeń — przeciwstawia ideę „płodnego gromadzenia się doświadczeń ludzkości“²²³. Warto zauważyć, że już w jednej z prac Bruna z roku 1582 pojawia się — z piękną, rozwiniętą egzemplifikacją — pojęcie „postępu umiejętności“ (*progressus artis*)²²⁴. Później, w roku 1584, pisze Bruno o pracach uczonych, którzy posuwają naukę naprzód, „stopniowo dodając światło do światła“ (*successivamente ... giongendo lume a lume*)²²⁵.

tych autografów znajdują się w bibliografii Salvestrini-Firpo, s. 171 i 172 i w polskim wydaniu, *PF*, po s. 224. Ten sam aforyzm znajdujemy w *Umb*, s. 44, *Sig*, s. 596, *Causa*, s. 246—247 i *Phys*, s. 341. Stąd częściowo słuszny zarzut E. Blocha: *Bruno hat zweifellos mit dieser Ganzheits-Statik ein Stück Ptolemäus in der Philosophie beibehalten... die Kreis-Idolatrie ist noch nicht aufgehoben. Avicenna und die Aristotelische Linke*, wyd. cyt., s. 40 i 41.

²²³ ... *del cumularsi fecondo delle esperienze del genere umano*, Guzzo, s. 54.

²²⁴ Bruno, *Mem*, s. 61. Egzemplifikacja dotyczy postępów w sztuce pisania: od rycia na korze i w kamieniu, przez papirusy i pergamin, do papieru i czcionek drukarskich.

²²⁵ Bruno, *Cena*, s. 27. „Hymnem na cześć postępu“ jest przede wszystkim fragment *Spaccio* (s. 732—733) *dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni*). Por. Guzzo, s. 124 (*inno al progresso*). Podobnie „hymnem na cześć postępu“ jest piąta księga poematu Lukrecjusza.

«BOSKOŚĆ» PRZYRODY A REALNOŚĆ «NIEZLICZONYCH»

Non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est. Distinguitur autem essentia ab esse tantum logice, et sicut ratio ab eo cuius est ratio.

Bruno

Postawa Bruna wobec przyrody jest postawą dwoistą i właśnie w tej dwoistości jest ona postawą typowo renesansową. Po pierwsze, jest to postawa praktyczna, a wyrazem jej jest dążenie do opanowania przyrody i podporządkowania jej sobie²²⁶, po drugie, jest to postawa estetyczna, a wyrazem jej jest „panteistyczny sposób mówienia” o przyrodzie tak, jak gdyby była ona rzeczywistą boginią i przedmiotem rzeczywistego, religijnego kultu.

O przyrodzie jako przedmiocie praktyki ludzkiej, która ją przeobraża, już była mowa w kilku rozdziałach poprzednich. W tym rozdziale zajmiemy się przyrodą jako przedmiotem kontemplacji estetycznej Bruna na tle renesansowego estetyzmu. W drugiej części rozdziału zajmiemy się jednym z najtrudniejszych problemów filozofii Bruna, mianowicie zagadnieniem miejsca, jakie w jego filozofii zajmują „jedność” i „wielość” — a więc tym samym zagadnieniem, które spowodowało głębokie rozdarcie wewnętrzne filozoficznego systemu Spinozy²²⁷.

Średniowieczna wiara w „tamten świat” i nieziemską piękność „królestwa niebieskiego” prowadziła do poniżenia „tego świata”. Jednym z przejawów renesansowego przewrotu światopoglądowego było odkrycie piękna „tego świata”²²⁸ — przygotowane częściowo w średniowieczu przez Franciszka z Asyżu i nawiązujące do tradycji starożytnej. Już Tales z Miletu mówił, że świat jest tym, co najpiękniejsze. Zauważał piękno przyrody Platon²²⁹, a Epikur powiadał, że nie wie, co takiego należałoby uznać za dobro, gdyby wyłączyć z tego pojęcia „rozkosze miłosne i radości płynące ze słuchania muzyki oraz kontemplowania pięknych form”²³⁰. Dlatego Montaigne nazywa epikurejczyków „miłośnikami piękna” — φιλόκαλοι²³¹.

²²⁶ Por. Hans Urs von Balthasar: *Wissenschaft und Religion*. „Archivio di filosofia” 1955, s. 59—76 (charakterystyka postaw wobec przyrody) i rec. „Euhemer”, 1959, nr 5 (12), s. 554. Por. J. Owen: *The Skeptics*, s. 260.

²²⁷ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 214—216.

²²⁸ J. A. Symonds określił renesansową postawę mianem *aesthetic enthusiasm*. Por. C. Angelieri: *Il problema religioso del Rinascimento*, Firenze 1952, s. 50.

²²⁹ Por. Platon: *Fajdros*, Lwów 1922, s. 30—31, 127.

²³⁰ Diogenes Laercjusz, księga X, rozdz. 3.

²³¹ Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., tom 2, s. 300.

Wiele opisów piękna przyrody znajdujemy w poemacie epikurejczyka Lukrecjusza. *Nil magis mirabile*²³² — powiada Lukrecjusz o gwiazdzistym niebie, którego piękno na nowo odkrywa w okresie Odrodzenia Kopernik, pisząc: „Spośród licznych i różnorodnych sztuk i nauk, budzących w nas zamięłowanie i będących dla umysłów ludzkich pokarmem, tym ... przede wszystkim poświęcać się należy i te z największym uprawiać zapalem, które obracają się w kręgu rzeczy najpiękniejszych... A cóż piękniejszego nad niebo?”²³³. Chodzi oczywiście nie o urojone „królestwo niebieskie” nie z tego świata, ale o przedmiot kopernikańskich obserwacji astronomicznych.

W przeciwieństwie do ludzi średniowiecza, myśliciele renesansowi „nie szukają — jak pisze Bruno — boskości poza nieskończonym światem i nieskończonymi rzeczami, ale wewnątrz tego świata i w tych rzeczach”²³⁴. Lorenzo Valla powiada, że „kto nie chwali piękna, ten jest cielesnym albo duchowym ślepcem i jeżeli ma oczy, to zasługuje na to, aby ich nie mieć”. A przeciwstawiając się potępianiu zmysłów przez filozofię chrześcijańską mówi: „Chciałbym, żeby człowiek miał nie pięć, ale pięćdziesiąt albo pięćset zmysłów!”²³⁵, żeby móc wchłonąć całe piękno świata.

Boccaccio próbuje definiować człowieka jako istotę zdolną do uwielbiania tego, co piękne. Słowo „człowiek” to dla niego synonim „wielbiciela piękności”²³⁶. A Pico della Mirandola pisał, że człowiek istnieje po to, „by poznał prawa wszechświata, aby ukochał jego piękność i podziwiał jego ogrom”²³⁷. Dla Leonarda da Vinci jednym z celów życia jest „podziwianie nieskończonych dzieł natury”²³⁸. „Kto skłania cię, człowiecze, byś opuszczał własne mieszkanie wiejskie i rzucał krewnych i przyjaciół, i szedł w pola, przez góry i doliny, jak nie piękność naturalna świata?”²³⁹.

Wszyscy renesansowi myśliciele zwracają uwagę na nieskończoną różnorodność i różnorodność form przyrody. Leonardo da Vinci pisze o nieskończonej

²³² „Spojrzyj na niebo czyste, co się nad tobą jarzy, — Spojrzyj na gwiazd gromady, które się snują na niem, — Na księżyc i na słońca świetliste rozkwitanie. — Gdybyś to wszystko teraz, nieznane oczom ludzi, — Odkrył nagle i blaskiem blask w ich źrenicach zbudził, — To czy coś nad to większe i bardziej cudne kiedy — Mógłby sobie wymarzyć ktoś?”. Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy*, wyd. cyt., ks. II, s. 77, w. 1030—1037.

²³³ M. Kopernik: *O obrotach* ... wyd. cyt., s. 51. „Kopernikowski hymn do Słońca staje się — według Badaloniego — hymnem do całej przyrody” u Bruna. (Badaloni, s. 81).

²³⁴ Bruno, *Causa*, s. 309, *PF*, s. 266. Por. Max Frischeisen-Köhler (*Vergöttlichung der Natur ... da all die Schönheit und der Glanz, der bisher der himmlischen Welt zugesprochen wurde, sich nunmehr auch über die irdische Natur ausbreitete*, Überweg, tom 3, s. 36).

²³⁵ Lorenzo Valla: *Scritti filosofici e religiosi*, wyd. cyt., s. 51, 55.

²³⁶ G. Boccaccio: *Dekameron*, wyd. cyt., t. 1, s. 385—387. Zauważenie i uwielbienie piękna przemienia w tej noweli tępego gburą w człowieka.

²³⁷ ... *pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur*. G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*, wyd. cyt., s. 104 (przekład Leopolda Staffa).

²³⁸ Leonardo da Vinci: *Pisma*, wyd. cyt., t. 2, s. 190, 192.

²³⁹ Tamże, s. 208.

rozmaitości zwierząt, owadów, drzew, roślin, gór i dolin, źródeł, rzek, miast, domów, narzędzi, szat²⁴⁰. Również Scypion Capece, autor wzorowanego na Lukrecjuszu poematu *De principiis rerum*, zachwyca się niewyczerpanym bogactwem różnorodnych form roślin, zwierząt, owoców, soków, metali, nieskończoną wielością form i aspektów zjawisk²⁴¹.

Cardano daje swemu dziełu charakterystycznie renesansowy tytuł: *De varietate rerum*. Campanella w *Mieście Słońca* chciałby całą tę *varietas* wymalować na murach miasta — są tam „wspaniałe kształty” „i to w liczbie wprost zdumiewającej: nawet tysiącznej części ich nie znamy”²⁴².

Giordano Bruno zwraca uwagę na wieloformność, wielopostaciowość i wielokształtność bytu, na nieskończoną mnogość różnorodnych form²⁴³. Podobnie Montaigne²⁴⁴. Wiąże się to z renesansowym stylem filozofowania, o którym już była mowa. Jeżeli rzeczywistość jest tak wielokształtna, to żaden jednostronny system nie jest w stanie uchwycić tej różnorodności. A więc trzeba takiej filozofii, która próbuje tę mnogość ujmować z wielu różnych punktów widzenia, od różnych stron.

Poszczególni myśliciele Odrodzenia są odkrywcami nowych dziedzin piękna. Petrarka odkrywa piękno szczytów górskich. W jednym z listów opisuje — pierwszą chyba w dziejach ludzkości — wycieczkę nie mającą innego celu, jak tylko bezinteresowne podziwianie piękna szczytów alpejskich oglądanych z wysoka — z piętrzącymi się obłokami pod stopami²⁴⁵. Kolumb jest nie tylko odkrywcą Ameryki, ale także odkrywcą piękna oceanu, burzy morskiej i egzotycznych lądów²⁴⁶.

Piękno przyrody opisuje wielokrotnie Boccaccio, zwracając uwagę na przezroczystość wody, pozwalającą ujrzeć na dnie żwir złożony z drobnych, różnobarwnych kamyczków i ryby przemykające po kryształowej głębi, tak że rozkosz łączy się z zachwytem²⁴⁷; Leonardo da Vinci zauważa, że „natura jest tak pełna rozkoszy i bogactwa, że wśród drzew tej samej natury nie znajdziesz żadnego, które by podobne było do innego, i to nie tylko wśród drzew, lecz i wśród gałęzi czy liści, czy owoców”²⁴⁸. Zauważa Leonardo, że „falujące morze nie ma barwy jednolitej”²⁴⁹, ale ukazuje wiele różnych barw, światła, blasków

²⁴⁰ Tamże, s. 249—251.

²⁴¹ ...*tot facies formaeque*, Capicius: *De principiis rerum*, Venetiis 1546, ks. 1, w. 98.

²⁴² T. Campanella: *Miasto Słońca*, wyd. cyt., s. 12.

²⁴³ Bruno, *Causa*, s. 323 (... *uno, ma moltimodo e moltiforme e moltifigurato*). Por. Saitta, s. 148, PF, s. 277. Por. niżej s. 176 (przypisy 280—282) i s. 178 (przypis 292).

²⁴⁴ Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., t. 4, s. 163, 239, t. 3, s. 144, t. 5, s. 112.

²⁴⁵ List Petrarki z kwietnia 1385 r. Por. L. Geiger: *Odrodzenie i humanizm*, wyd. cyt., s. 24—25.

²⁴⁶ *Putieszestwija Christofora Kolumba. Dniewniki, pisma, dokumenty*, Moskwa 1956, s. 463. Por. Heinrich Schaller: *Die Renaissance*, München 1935, s. 101—102.

²⁴⁷ Boccaccio: *Dekameron*, wyd. cyt., t. 2, s. 53. Por. t. 1, s. 35.

²⁴⁸ Leonardo da Vinci: *Pisma wybrane*, wyd. cyt., t. 1, s. 134.

²⁴⁹ Tamże, t. 2, s. 291.

i cieni. Odkrywa piękno chmur, zachwycą go dostrzeżony „obłok o kształcie olbrzymiej góry pełnej płonących skał”²⁵⁰. Cieszy go piękno burzy: „chmury rozbite i potargane, lecące z biegiem wiatru ... i gałęzie, i liście niesione potęgą wściekłego wichru ... Morze zmacone i burzliwe ... pełne wirów i piany wśród wzdętych fal ... Powietrze straszne z powodu ciemności” itd.²⁵¹.

Ze wszystkich form i kształtów przyrody najpiękniejszą wydaje się myślicielom Odrodzenia postać ludzka. Mówiąc o kobietach, pisze Boccaccio: „za nic przy tych istotach malowane anioły”²⁵². Wtórzuje mu Montaigne, powiadając o kobietach, że „świat nie wydał nic piękniejszego”²⁵³. „Ze wszystkich rzeczy najprzyjemniejszy do oglądania jest obraz pięknej postaci ludzkiej”²⁵⁴ — sądzi Albrecht Dürer. Piękna kobieta to, według Brantôme’a, widok „najwdzięczniejszy ze wszystkiego na świecie”²⁵⁵. Wyliczając różne przedmioty piękne, pyta Lorenzo Valla: „Cóż jest słodsze, przyjemniejszego i rozkoszniejszego od pięknej twarzy? Nie wydaje się, aby kontemplowanie nieba mogło dać więcej radości”²⁵⁶. Przeciwnie, pięknnością kobiet samo niebo „zachwycą się swymi niezliczonymi oczyma”²⁵⁷ — powiada Bruno. Literatura renesansowa obfituje w opisy pięknych szczegółów ludzkiego ciała: Marot i Ariosto wierszem, a Agostino Nifo²⁵⁸ i Agnolo Firenzuola²⁵⁹ prozą opisują bardzo dokładnie piękność kobiecych ciał.

Bruno wyjaśnia na czym polega tajemnica tego piękna. Pisząc o Angielkach powiada: „wytworne, łagodne, subtelne, piękne, delikatne, różanolicie, o świeżych ustach, boskich oczach, gładkiej piersi i diamentowym sercu. Dzięki wam tworzę w swym umyśle tyle myśli wielkich ...” (*per le quali tanti pensieri fabrico ne la mente*)²⁶⁰. Bruno zauważa, że piękność staje się przedmiotem zachwyty i uwielbienia — potraça jakoś struny duszy ludzkiej i pobudza ją do tworzenia. Piękność Beatrycze pobudza do twórczości Dantego, piękność Laury — Petrarke, piękność Fiammetty — Boccaccia, a piękność Julii —

²⁵⁰ Tamże, s. 289.

²⁵¹ Tamże, t. 2, s. 292—294. Por. także wyrażenie Leonarda: *bellezza delle opere di natura* (C. Luporini: *La mente di Leonardo*, wyd. cyd., s. 141).

²⁵² G. Boccaccio: *Dekameron*, wyd. cyt., tom 1, s. 304.

²⁵³ Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., tom 4, s. 330.

²⁵⁴ Jan Białostocki: *Albrecht Dürer*, wyd. cyt., s. 99. Według Burekhardtta, L. B. Alberti był odkrywcą „piękna natury, piękna drzew i pól uprawnych, piękna starych, pomarszczonych twarzy”, M. Ossowska: *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 219. Por. również teksty antologii: Eugenio Garin: *Il rinascimento italiano*, Milano 1941; rozdz. 6—*Il culto della bellezza*, s. 221—246.

²⁵⁵ F. Brantôme: *Żywoty pań swawolnych*, Warszawa 1914, tom 1, s. 189.

²⁵⁶ Tamże.

²⁵⁷ Bruno, *Causa*, s. 221, PF, s. 203.

²⁵⁸ Augustinus Niphus: *De pulchro et amore* (1531).

²⁵⁹ Agnolo Firenzuola: *I discorsi delle bellezze delle donne* (1541), Roma 1891. Por. Nicolò Franco: *Dialoghi della Bellezza*.

²⁶⁰ Bruno, *Cena*, s. 26, PF, s. 62.

Bruna²⁶¹. W renesansowej hierarchii wartości twórcza aktywność ludzka zajmuje szczególnie wysokie miejsce, a wartość piękna (ludzi, dzieł ludzkich i przyrody) polega na tym, że wzmaga ono tę aktywność.

„Umilowanie piękna cielesnego — powiada Bruno — u tych, którzy zajmują właściwą postawę, nie tylko nie powstrzymuje ich od wielkich dzieł, ale raczej obdarza ich skrzydłami“ (*l'amor di bellezza corporale a color che son ben disposti, non solamente non apporta ritardamento da imprese maggiori, ma più tosto viene ad improntargli l'ali*)²⁶². Na tym właśnie polega magiczna moc piękności. „Potężną moc — powiada Bruno — ma piękno cielesne, skoro potrafi urzekać i wznosić wysoko myśl; albowiem miłość uczyniła wielu poetami i bohaterami“ (*Potens est corporalis pulchritudo, ut et mentem vinciat et adtollat; amor enim plures reddit poetas et heroas*)²⁶³.

Niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, co było przedmiotem miłości Bruna. Czytając dialog *De gl'heroici furori* natrafiamy na szczególnie drastyczne potępienie tych, dla których przedmiotem kultu jest piękna kobieta²⁶⁴.

*La bellezza d'un corpo femminile*²⁶⁵, to może być co najwyżej bodziec, pod wpływem którego kierujemy myśl ku czemuś wyższemu. Otóż w *De gl'heroici furori* dwadzieścia kilka razy spotykamy wyrażenia: *divina bellezza*, *divina beltà*, *divina beltade*, *beltade unica et divina*, *bellezza et splendore*. Znajdujemy nawet wezwanie, aby wznieść się *alla considerazion et culto della divina bellezza, luce et maestade*²⁶⁶.

Wyrażenie *divina bellezza* jest wyrażeniem dwuznacznym: może oznaczać zarówno „piękno boże“, jak „boskie piękno“. Za pierwszą interpretacją może przemawiać sformułowanie Bruna *la bellezza della divinitade*²⁶⁷, za drugą interpretacją sformułowanie Bruna *la divina bellezza et bontade di quell'infinito splendore*²⁶⁸.

Przeciwko interpretacji, jakoby przedmiotem kultu miało być „piękno“ osobowego i pozaświatowego Boga religii chrześcijańskiej przemawia cały kontekst filozofii Bruna, a zwłaszcza trzy następujące wypowiedzi Bruna:

1) Prawdziwi filozofowie, w przeciwieństwie do ortodoksyjnych teologów *non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle*²⁶⁹;

²⁶¹ Bruno, *Her*, s. 1178. Por. Antonio Sarno: *Gli eroici furori di G. Bruno come un canzoniere d'amore* (1920), w: *Filosofia poetica*, Bari 1956.

²⁶² Bruno, *Her*, s. 1077. Por. Saitta, s. 165.

²⁶³ Bruno, *Vinc*, s. 645—646.

²⁶⁴ Bruno, *KHer*, s. 927—931 (*voglio dire che a le donne, benché talvolta non bastino gli onori ed ossequi divini, non perciò se gli denno onori ed ossequi divini*).

²⁶⁵ Tamże, s. 927.

²⁶⁶ Tamże, s. 1076.

²⁶⁷ Tamże, s. 996.

²⁶⁸ Tamże, s. 1061.

²⁶⁹ Bruno, *Causa*, s. 309.

2) Bóg nie jest piękny i nie ma w sobie piękna, ponieważ nie ma w nim uporządkowanej kompozycji, a nie ma jej dlatego, że Bóg nie posiada żadnych części (*Deus non habet in se pulchritudinem, quia non habet ordinatam compositionem; non hanc, quia non habet partes*)²⁷⁰;

3) Bóg jest pojęciem metafizycznym, czyli wyalienowanym z fizycznej rzeczywistości, i wobec tego istnieje oddzielnie *tantum logice*, to znaczy „istnieje wszędzie we wszystkich rzeczach, nie ponad nimi i nie poza nimi, ale jak najobecniej w nich, podobnie jak bytowanie nie istnieje poza ani ponad bytami, jak przyroda nie istnieje poza przedmiotami fizycznymi i jak nie ma żadnego dobra poza tym, co jest dobre“ (*Deum esse ... ubique in omnibus, non supra, non extra, sed praesentissimum, sicut entitas non est extra et supra entia, non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est*)²⁷¹.

Doniosłość tego ostatniego zdania wykracza daleko poza jego ostrze ateistyczne, skierowane przeciwko istnieniu transcendentnego Boga; jeszcze większe znaczenie posiada zawarta w tym zdaniu negacja odrębnego istnienia Przyrody poza konkretnymi naturalnymi przedmiotami. Na gruncie takiego poglądu przekreślona zostaje nie tylko możliwość uznawania religii chrześcijańskiej, wszelkiego teizmu i deizmu, ale także możliwość wyznawania „ateistycznej religii Przyrody“ uparcie przypisywanej naszemu myślicielowi przez historyków filozofii.

Już Scartazzini pisał, że „religijność Bruna“ jest w gruncie rzeczy „pogańskim ubóstwianiem przyrody“²⁷². Charakteryzując postawę Bruna, Olschki wielokrotnie używa wyrażenia *seine Religion der Natur*²⁷³. Max Frischeisen-Köhler dostrzega u Bruna *die neue Religiosität des unendlichen Universums*²⁷⁴. Abbagnano określa postawę Bruna mianem *la religione dionisiaca dell'infinito*²⁷⁵ i dużemu paragrafowi rozdziału o Brunie nadaje tytuł: *la religione della natura*²⁷⁶. W rozdziale tym słusznie dowodzi, że w przeciwieństwie do mistyków celem dla Bruna nie było bynajmniej zjednoczenie i „utożsamienie się z Bogiem“, ale z przyrodą (*l'identificarsi non con Dio, ma con la res cioè con la realtà o la natura*)²⁷⁷ — nie dochodzi jednak do wyraźnego sprecyzowania, na czym w gruncie rzeczy kontakt z przyrodą miał polegać. Nie chodziło przecież o żadne mistyczne roztapianie się w przyrodzie, ale po prostu o opanowanie „przyrody“ (przy czym „przyroda“ była dla niego nazwą skrótowo-zastępczą dla nieskończonego zbioru naturalnych przedmiotów i dla łączącej je więzi, czyli prawa).

Tyle tylko, że owo opanowanie przyrody rozumiał bardzo szeroko: miało to

²⁷⁰ Bruno, *Vinc*, s. 643

²⁷¹ Bruno, *Imm*, *Lat* I-2, s. 312.

²⁷² Joh. Andr. Scartazzini: *Giordano Bruno. Ein Blutzeuge des Wissens*, Biel 1867, s. 28.

²⁷³ Olschki, *Gal*, s. 13, 49, 67.

²⁷⁴ Überweg, tom 3, s. 51.

²⁷⁵ Abbagnano, tom II-1, s. 130.

²⁷⁶ Tamże, § 372, s. 122—125.

²⁷⁷ Tamże, s. 128—129.

być nie tylko opanowanie pojęciowe i praktyczne, techniczno-gospodarcze, ale również wykorzystywanie jej jako przedmiotu, którym mogą rozkoszować się oczy ludzkie. I tylko w tym zauważeniu elementów estetyzmu u Bruna tkwi racjonalne ziarno takich sformułowań, jak na przykład Fiorentina, piszącego, że „Bruno kocha przyrodę jak poganin”²⁷⁸, czy Wolfa, który dostrzega u Bruna „charakterystyczny dla Renesansu entuzjazm dla żywego piękna przyrody”²⁷⁹.

Źródłem piękna przyrody jest — według Bruna — różnorodność jej form. *Per tanto variar natura è bella*²⁸⁰ — powiada Bruno. „Gdyby ten cielesny świat składał się z części całkowicie jednakowych, nie byłby piękny. Ponieważ piękno przejawia się w połączeniu różnych części i piękno wszystkiego polega właśnie na różnorodności” (*Considera, mundum istum corporeum partibus eius omnino similibus existentibus, formosum esse non potuisse. In variorum ergo conexione, partium pulchritudo manifestatur: et in ipsa varietate totius pulchritudo consistit*)²⁸¹. Sama różnorodność nie tworzy jeszcze piękna, ale chaos. Dopiero różnorodność uporządkowana jest piękna, ale porządek nie może istnieć bez różnorodności²⁸².

Powstaje teraz pytanie: czy dla Bruna przyroda jest naprawdę piękna, czy też tylko wydaje się piękna? to znaczy, czy piękno istnieje obiektywnie, czy tylko subiektywnie? to znaczy, czy uporządkowana różnorodność istnieje obiektywnie, czy też jest tylko naszym sposobem ujmowania rzeczywistości samej w sobie?

Doniosłość tego pytania jest olbrzymia, ponieważ chodzi tu nie tylko o poglądy „estetyczne” Bruna, ale o istotną treść jego ontologii. Pytanie to jest bowiem równoznaczne z pytaniem: co istnieje naprawdę? jedność czy wielość? A to pytanie z kolei jest równoznaczne z pytaniem: jakim mianem określać filozofię Bruna: czy to jest monizm, czy pluralizm?

Zacznę od końca. Słowo „monizm” ma co najmniej dwa znaczenia²⁸³, których rozróżnienie jest w tym przypadku bezwzględnie konieczne. W pierwszym znaczeniu monizm jest jedną z wielu możliwych odpowiedzi na pytanie: ile jest

²⁷⁸ *Il Bruno ama la natura, come un pagano*. Wstęp do ośmiotomowego wydania łacińskich dzieł Bruna, tom I-1, s. XLI.

²⁷⁹ *The enthusiasm for the living beauty of Nature so characteristic of the Renaissance*. A. Wolf: *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries*, 3 wyd., New York 1959, s. 631. Na tej samej stronie Wolf powiada, że dla Bruna *the Universe ... is endlessly beautiful* — najwidoczniej nie wiedząc, że Bruno napisał coś wręcz przeciwnego: *Universum non est pulchrum* (Vinc, s. 643). Piękne są dla Bruna przedmioty i ich uporządkowanie, a nie zbiór wszystkich rzeczy.

²⁸⁰ Bruno, *Mem*, s. 83. Por. *Causa*, s. 192 (*bella varietate de le stelle*).

²⁸¹ Bruno, *Umb*, s. 27.

²⁸² Tamże. Por. Bruno, *Term*, s. 475 (*tanta rerum varietas*), s. 496 (*mirabilis varietas mundi*), *Sig*, s. 599 (*ordine chaos physicum in pulchrum mundi spectaculum est digestum*).

²⁸³ Również Tocco rozróżnia w pracy o Brunie „dwa rodzaje monizmu” (*due specie di monismo*); *monismo di essere* polega na tym, że wielość uważana jest za złudzenie; *monismo della qualità* polega na tym, że uznaje się realność wielości bytów, ale podkreśla się jednorodność ich natury, Tocco, *Lat*, s. 359.

substancji? W drugim znaczeniu monizm jest jedną z wielu możliwych odpowiedzi na pytanie: ile jest realnych, obiektywnie odrębnych bytów (a wśród nich: ile jest realnych, obiektywnie istniejących podmiotów działania) — jeden czy wiele?

Otóż stanowisko, które byłoby monizmem w pierwszym znaczeniu tego słowa i jednocześnie pluralizmem w odpowiedzi na drugie pytanie, nie byłoby wcale stanowiskiem wewnętrźnie sprzecznym. Co więcej, wydaje się, że właśnie takie stanowisko byłoby jedynie konsekwentnym ateizmem. Monizm w pierwszym znaczeniu tego słowa — jeśli za jedyną substancję uznaje materię — posiada wyraźnie ostrze ateistyczne. Natomiast monizm w drugim znaczeniu tego słowa, nawet wówczas, jeżeli — tak jak u Spinozy — mówiąc o Bogu ma na myśli nie Boga, lecz Przyrodę, jest w gruncie rzeczy kontynuowaniem alienacji religijnej, ponieważ z poszczególnych bytów jednostkowych alienuje ich realność w byt wprawdzie nie nadprzyrodzony, ale w każdym razie pozbawiający je jednostkowej podmiotowości i spontanicznej aktywności.

Stanowisko Bruna w tych sprawach oscylowało pomiędzy akcentowaniem realności Jedności a akcentowaniem realności Niezliczonych. W rezultacie tego oscylowania samego Bruna pojawiły się dwie odmienne interpretacje jego stanowiska: jedno, stylizujące Bruna na Spinozę uznającego za jedyną realność Naturę, a więc Jedność i degradowającego różnorodność Niezliczonych do roli złudzenia — to stanowisko reprezentował Gentile, a przez pewien czas ulegał mu również Garin²⁸⁴ i drugie, stylizujące Bruna na Leibniza uznającego realność, obiektywną odrębność i aktywność monad — to stanowisko reprezentował Mondolfo²⁸⁵.

Akcentowanie realności jedności ma u Bruna miejsce przede wszystkim w dialogu, który nawet w tytule mówi o jedności: *De la causa, principio e Uno*²⁸⁶, natomiast akcentowanie realności wielości ma u Bruna miejsce przede wszystkim w trzech poematach łacińskich, które w tytułach mówią o minimach, monadach i niezliczonych (zwłaszcza: *De innumerabilibus*). Ostatecznie dominuje u Bruna — z pewnością nie bez wpływu Lukrecjusza²⁸⁷ — punkt widzenia akcentujący realność wielości: przede wszystkim więc realne są *modi di essere*, modusy, czyli konkretne przedmioty, a nie *essere*, czyli wyabstrahowany z nich ich byt²⁸⁸; realne są *entia*, a nie wyabstrahowana z nich *entitas*; realne są *naturalia*, a nie wyabstrahowana z nich *natura*, ponieważ nie ma

²⁸⁴ Por. Garin, s. 160—163. W czasie dyskusji (w grudniu 1959 roku) prof. Garin podzielił mi, że już nie podziela tego stanowiska.

²⁸⁵ Tamże, s. 163.

²⁸⁶ Zwłaszcza por. *Causa*, s. 318—320 (początek dialogu piątego). Por. Frank N. Magill and Staff: *Masterpieces of World Philosophy in Summary Form*, New York 1961, s. 366 (*all multiplicity is in appearance only*).

²⁸⁷ *La dottrina dei mondi innumerabili* — pisze słusznie Guzzo — *il Bruno la trovava in Lucrezio*, s. 53.

²⁸⁸ Wyrażen: *essere i modi di essere* używa Bruno m. in. w *Causa*, s. 322—325.

„natury w ogóle“, a są tylko „natury“, czyli to, co jest „istotą“ poszczególnych konkretnych przedmiotów.

Podobnie nie istnieje, według Bruna, „porządek“ (*ordo, ratio*) w oderwaniu od fizycznych, materialnych przedmiotów, czyli *extra materiae campum*, bo „porządek“ zawsze musi być „porządkiem czegoś“. Tylko myślą — *tantum logice* — można oddzielić porządek od rzeczy, które są tym porządkiem uporządkowane (*distinguitur ... tantum logice ... ratio ab eo cuius est ratio*)²⁸⁹.

Pluralizm Bruna jest nierozzerwalnie związany z jego uniwersalnym policentryzmem. Powtarzany za neoplatonikami i Kuzańczykiem aforyzm o boskości, której „centrum jest wszędzie“ (*centrum ubique*)²⁹⁰, rozumiał Bruno w ten sposób, że czymś „boskim“, a więc całkowicie realnym i dla siebie „centralnym“, jest każdy „świat“ i każdy przyrodniczy byt²⁹¹.

Uważam więc, że Bruno jest jednocześnie „monistą“ i „pluralistą“²⁹². Jest „monistą“ wówczas, kiedy odważa się twierdzić, *cum physicis*, że jedyną substancją wszystkich rzeczy jest materia; jest „pluralistą“ wówczas, kiedy odważa się twierdzić, że jedyną realnością są niezliczone *naturalia*. Ale owe *naturalia* nie tworzą — według Bruna — „chaosu“; więc jedność polegająca na porządku jest również czymś realnym, tyle tylko, że realność owej jedności jest oparta na realności wielości. A zatem do filozofii Bruna nie można stosować alternatywy: albo jedność, albo wielość. Bruno jest wielkim dialektykiem i tam, gdzie zdobywa się na największy wysiłek myślowy, daje odpowiedź dialektyczną: realność jedności nie odbiera realności niezliczonym bytom, ale — będąc ich uporządkowaniem — istnieje właśnie dzięki ich realności²⁹³.

²⁸⁹ Bruno, *Imm Lat*, I-2, s. 312.

²⁹⁰ M. in. Bruno, *Lamp*, s. 39. Por. M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 203.

²⁹¹ Charakteryzując poglądy Bruna, Fraccari użył trafnego wyrażenia: *centralità di tutte le realtà naturali* (Dino Fraccari: *L'impostazione antimatematica del problema della natura nella «Cena delle ceneri» di G. Bruno*, „Rivista critica di storia della filosofia“, 1950, nr 3, s. 182).

²⁹² Słusznie pisze Saitta, że „jedyna substancja“ Bruna nie jest po prostu Jednością, „ale jest Jednością wieloraką, wielokształtną i wielopostaciową“ (*ma l'Uno multimodo e multiforme e multfigurato*, s. 148). Również Guzzo pisze słusznie, że zróżnicowany świat nie jest dla Bruna złudzeniem, ale *realmente è molteplice d'innunerevoli molteplicità*, s. 78.

²⁹³ Nazywając Bruna „wielkim dialektykiem“ opieram się między innymi na dokonanej przez Engelsa charakterystyce różnicy pomiędzy „sposobem myślenia“ metafizyka a dialektycznym sposobem myślenia. „Metafizyk — powiada Engels — myśli zawsze absolutnymi przeciwieństwami“, a więc według schematu: „albo — albo“, natomiast dialektyk stara się ująć badany przedmiot w całym jego skomplikowaniu, a więc według zasady: „zarówno — jak“ (F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1950, s. 28—31). Otóż analizując sposób myślenia Bruna zauważamy, że nie rozumuje on według schematu: „albo — albo“ (po łacinie: *aut — aut*), lecz stara się uchwycić jedność przeciwieństw, którą wyraża składnia: „zarówno —

Takie rozwiązanie tego problemu ma podwójne ostrze ateistyczne. Substancjalny monizm ruguje wszystko, co jest „nadprzyrodzone” (superfizyczne), „pozasczasowe” (*trans tempora*) i „pozaprzestrzenne” (*trans loca*); pluralizm przewyższa idealistyczną alienację uporządkowania realnych przedmiotów w „porządek” i „przyrodę”. Zarówno monizm, jak pluralizm Bruna umacniają i pogłębiają jego materializm: istnieją tylko materialne *entia*, tylko *naturalia* — a istotą ich jest obiektywna prawidłowość, czyniąca z nich uporządkowaną całość. Wynika z tego wniosek, że „identyfikowanie” Boga z Naturą ma inny sens u Bruna niż u Spinozy. Spinoza roztopia byty jednostkowe w jednym jedynym podmiocie, Bruno natomiast czyni z Natury istotę realnych bytów jednostkowych będących realnymi podmiotami. Natura Spinozy jest podobna do Boga w tym, że zostały w nią wyalienowane istotne cechy bytów jednostkowych, natomiast Bruno przywraca jednostkowemu bytom naturalnym ich realne cechy. W ten sposób Bóg poprzez identyfikację z naturą zostaje ostatecznie roztopiony w bytach jednostkowych, ponieważ *non est natura extra naturalia*²⁹⁴.

I to jest jeszcze jeden dowód, że „Bóg” nie jest dla Bruna bytem realnie, czyli fizycznie istniejącym, ale tylko „metaforą”, a więc pewnym „sposobem mówienia” o bytach jednostkowych. Używając słowa „Bóg” nie o Bogu mówimy, ale o realnym świecie, o jednostkowych, fizycznych bytach, o ich „naturze”, czyli o rządzących nimi prawach.

Powstaje teraz pytanie: jeżeli używając (i to niezmiernie często) słowa „Bóg” Bruno używa tylko metaforycznego „sposobu mówienia” o realnych bytach jednostkowych, to jaki był stosunek Bruna do religii?

Na pytanie to spróbujemy odpowiedzieć w następnym rozdziale.

jak” (po łacinie: *tum — tum*). Istnieje niezmiernie interesujący tekst, w którym Bruno *explicite* przeciwstawia arystotelesowskiemu *aut — aut* własne *tum — tum*, pisząc: *Sic argumentari incipit Aristoteles: Omne corpus, aut simplex est, aut compositum. Cui respondemus esse tum simplex, tum compositum, quia etc. Imm, Lat I—1, s. 255.*

²⁹⁴ Bruno, *Imm Lat*, I-2, s. 312. Charakteryzując filozoficzną zawartość trzech poematów frankfurckich, Saracista, trafnie dostrzegła, że: a) W poematach tych nie ma ani śladu wpływów neoplatonizmu (*completamente estranee le influenze neoplatoniche*); b) Bruno uwolnił się w nich całkowicie od wszelkich pozostałości transcendentu (*si è liberato completamente da ogni residuo di trascendenza*); c) Od monizmu, przypisującego realny byt jedynie „jedności”, przeszedł do „demokrytejskiego pluralizmu” (*non più dunque una sola realtà originaria, ma infinite; non più rigoroso monismo, ma pluralismo democriteo*), Maria Saracista: *La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Firenze 1935, s. 77—80.

Część czwarta

O RELIGIACH I O WARTOŚCIACH

W ostatniej części pracy zajmiemy się trzema problemami: po pierwsze, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy u Bruna znajdujemy elementy podstawy religioznawczej; w czym się ona przejawia i jakie są jej charakterystyczne cechy; po drugie, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy u Bruna znajdujemy elementy krytyki religii, a jeżeli tak, to jaki jest jej zakres i jaka głębokość; po trzecie, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, z jakich pozycji przeprowadzał Bruno krytykę religii.

Dwa pierwsze problemy omówione będą w pierwszym rozdziale. Zajmiemy się w nim religią jako przedmiotem badania i religią jako przedmiotem krytyki Bruna. W drugim rozdziale spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaka była „religia“ Bruna, a ściślej, jakie wartości zajęły w jego sercu miejsce wartości chrześcijańskich.

Problemem stosunku Bruna do religii zajmowali się niemal wszyscy autorzy prac o Brunie. Natomiast próby odtworzenia hierarchii wartości Bruna nie podjął dotąd nikt.

BRUNO O RELIGIACH

*Basta, basta, figlia mia, la sapienza
contra queste ultime cose, che da
per sé invecchiano, cascano, son
vorate e digerite dal tempo, come
cose di fragilissimo fondamento.*

Bruno

W pracach Bruna znaleźć można cenne załączki naukowej problematyki i postawy religioznawczej¹. Jego filozoficzna krytyka religii opiera się w znacznej mierze na przesłankach, do których dochodził drogą obiektywnego badania i porównywania różnych religii.

Przy charakteryzowaniu metody rozważań Bruna na pierwszy plan należy wysunąć jego obiektywizm. Myśliciel, który dowodził, że każdą rzecz można i należy rozpatrywać od różnych stron², był wierny tej zasadzie również w swoich rozważaniach nad religiami, rozróżniał ich rozliczne aspekty i rozmaicie oceniał ich różne strony, unikając jednostronności i pochopnych uogólnień. Jak w innych rozważaniach, tak i tu uważał, że *modus scientificus* to przede wszystkim *modus multiplex*, czyli sposób możliwie wszechstronnego rozpatrywania każdego badanego zjawiska. Bruno nie wykluczał możliwości, że w poszczególnych religiach może tkwić coś cennego i wiele wysiłku wkładał w wyłuskiwanie tego, co racjonalne.

W żadnej ze swoich prac Bruno nie zajmuje pozycji wyznawcy określonej religii. Nie posiada uprzedzeń wyznaniowych przeszkadzających naukowemu badaniu. Nie ma również uprzedzeń antyreligijnych w tym sensie, że w przeciwieństwie do Lukrecjusza słowo „religia“ nie posiada w języku Bruna zabarwienia pejoratywnego. Nie mają również zabarwień pejoratywnych słowa „teologia“ i „teolog“, chociaż Bruno wielokrotnie przeciwstawia filozofów teologom. Zdecydowanie pejoratywne zabarwienie mają natomiast w języku Bruna takie słowa jak *fede* i *credulitas*.

¹ O narodzinach naukowego religioznawstwa można mówić dopiero w XIX wieku, natomiast „załączków“ naukowej problematyki i postawy religioznawczej można dopatrywać się już w Odrodzeniu, a nawet w starożytności. Antonio Corsano uważa *Sigillus sigillorum* Bruna za „prawdziwą rozprawę religioznawczą“ (*vero saggio di scienza della religione*, s. 266), a w *Spaccio de la bestia trionfante* dostrzega „cechy prawdziwych krytyczno-porównawczych badań religii starożytnych i współczesnych“ (*caratteri di vera e propria ricerca critico-comparativa sulle religioni antiche e contemporanee*, s. 202).

² Bruno, *Causa*, s. 278. Por. rozdział czwarty niniejszej pracy.

Typowo renesansową cechą rozważań Bruna na te tematy jest to, że wszystkie religie stawia Bruno na jednej płaszczyźnie³.

Wielkim poprzednikiem renesansowych humanistów był w XII wieku Abelard, który — jak się wydaje — zapoczątkował wolnomyślne porównywanie religii świetnym *Dialogiem między Filozofem, Żydem a Chryścijaninem*⁴. Na jednej płaszczyźnie stawiali trzy religie (*leges* Mojżesza, Chrystusa i Mahometa) awerrości. Awerroistyczny sens ma również słynna nowela Boccaccia o trzech pierścieniach⁵. Boccaccio może być uważany za pierwszego renesansowego religioznawcę ze względu na podjęty trud encyklopedycznego uporządkowania mitologii starożytnej. Zbierając mity pogańskie nie mógł Boccaccio nie zauważyć licznych analogii między mitologią pogańską a mitologią chrześcijańską. Porównuje więc mity mówiące o tym, że Jowisz i inni bogowie przybierali postać zwierząt z fragmentami *Pisma świętego*, w którym Bóg nazywany jest lwem, wężem, barankiem itd.⁶.

Dialogi przedstawicieli różnych religii piszą: Reuchlin i Bodin. Ten ostatni wymienia jednym tchem „Jowisza, Chrystusa, Mahometa” jako „bogów śmiertelnych i urojonych”⁷.

Na jednej płaszczyźnie stawia *tres leges, Christi scilicet, Moysis et Mahumethi* Pomponacjusz, twierdząc, że *aut omnes sunt falsae ... aut saltem duae earum*⁸.

Od czasów Reformacji myśliciele renesansowi stawiają na jednej płaszczyźnie — wraz z różnymi religiami — wszelkie wyznania chrześcijańskie. Teologiczne spory katolików z luteranami i kalwinami ośmieszali Rabelais i Bonaventura Des Periers⁹, a Montaigne pisał, że „świat sprzecza się o tysiące kwestii, w których i Za, i Przeciw równie jest fałszywe”¹⁰.

Tak więc w pewnym sensie miał Bruno drogę uitorowaną. Porównując różne religie Bruno zauważył, że w różnych religiach „nie tylko u Żydów, ale także

³ Toteż słusznie pisze Saitta, że u Bruna *mitologia classica e mitologia biblica sono allineate sopra un medesimo piano*, tom III, s. 176. Katolik Cicuttini pisze, że Bruno *colloca tutte le religioni sur uno stesso piano*, s. 255 i 261. Przedtem John Owen pisał, że *like Pomponazzi, Bruno makes no distinction in kind between Christianity and other religions or divine laws*, s. 293. Por. *Humanizm a kultura świecka*, wyd. cyt., s. 63—65.

⁴ Migne: *Patrologia latina*, tom 178. Por. mój Wstęp do książki: Piotr Abelard: *Historia moich niedoli*, Warszawa 1952, s. 26—27.

⁵ G. Boccaccio: *Dekameron*, wyd. cyt., tom 1, s. 63. Max Frischeisen-Köhler podkreśla u Boccaccia *die Gleichsetzung des Christentums ... mit anderen Religionen*, Überweg, tom 3, s. 11.

⁶ Boccaccio: *Genealogia deorum gentilium*, Venetiis 1511, ks. XIV, rozdz. 14, s. 107b.

⁷ ... *quid Jove, quid Christo, quid Muhammede, quid mortalibus et fictilibus Dits opus est?* J. Bodin: *Colloquium heptaplorum de rerum sublimium arcanis abditis*, Suerini Megaloburgensium 1857 (pierwsze wydanie z rękopisu), s. 192. Por. Aldo Garosci: *Jean Bodin*, Milano 1934, s. 113.

⁸ P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, Messina 1925, s. 102.

⁹ Bonaventure Des Periers: *Cymbalum mundi ou dialogues satyriques sur differens sujets*, Amsterdam 1732, s. 91—118.

¹⁰ M. Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., tom V, s. 303.

u Rzymian i Greków, i Egipcjan“ istniał kult świętych miejsc (*religio locorum*) na przykład świętych gór. W tym kontekście Bruno wymienia jednym tchem: Parnas, Horeb i Synaj¹¹.

W innym miejscu Bruno wyraża przypuszczenie, że ci ludzie, którzy zstępowali z wysokich gór, wydawali się innym ludziom istotami boskimi zstępującymi z niebios (*che gli uomini, che si trovano in tal luogo e regione, siano chiamati dei, non mi par troppo alieno; perchè, per esser celesti, con poca fatica possono esser dei*)¹². Zestawienie w tym kontekście Noego z Apollinem — przypominające podobne zestawienia Postela¹³ — wiąże się z euhemeryzmem Bruna. Bóg Priap był dla Bruna ubóstwionym prostakiem z Lampsakos¹⁴, bogini Wenus była dla niego śmiertelną kobietą, ubóstwioną po śmierci królową Cypru¹⁵, a Jowisz był ubóstwionym po śmierci śmiertelnym królem Krety¹⁶. Pisząc o sile ducha, jaką daje wewnętrzne skupienie i dłuższa samotność, Bruno wymienia jednym tchem Pitagorasa, Zoroastra, Zamołxisa, Abbarisa, Mojżesza, Jezusa Nazareńskiego, Ramona Lullusa i Paracelsa¹⁷.

Interesująco przedstawia się w dziełach Bruna porównywanie i identyfikowanie niektórych mitów biblijnych z mitami greckimi, na przykład mitu o Deukalionie z mitem o Noem¹⁸ i mitu o Prometeuszu z mitem o Adamie¹⁹. Bruno zauważa także podobieństwo biblijnego mitu o żonie Lota do mitu o Eurydyce; nieszczęściem obu było to, że — wbrew zakazowi — spojrzały poza siebie²⁰. Mit o śmierci Chrystusa przypomina mu mit o Adonisie²¹; występowanie Chrystusa pod postacią chleba i wina przypomina mity o Bachusie i Cererze²²; dwie natury Chrystusa przypominają dwie natury centaury Chirona²³.

Chrystus jest dla Bruna tylko człowiekiem. Pisząc o „cudownych“ uzdrowieniach sprawianych przez wybitne postacie różnych religii, Bruno szuka naturalnego wyjaśnienia tych faktów w wyobraźni, czyli w „wierze“ chorych

¹¹ Bruno, *Princ.*, s. 554—559.

¹² Bruno, *Spa.*, s. 819.

¹³ Postel przypuszczał, że Jehowa to jedno z wielu imion Noego, podobnie jak Rhea, Cybela, Maja, Ceres, Demeter, Tetyda to tylko różne imiona jego małżonki Noemi. Por. William J. Bouwsma: *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel* (1510—1581), Cambridge-Massachusetts 1957, s. 256—257.

¹⁴ Bruno: *Idiota triumphans*, w *Due dialoghi sconosciuti ...*, Roma 1957, s. 8.

¹⁵ *Venere sia stata una donna mortale*. Bruno, *Spa.*, s. 779.

¹⁶ *Tutti sanno bene che Giove fu un re di Creta, uomo mortale*. Bruno, *Spa.*, s. 779. *Imm Lat.*, I-2, s. 55 — tamże identyfikacja Jowisza i Jehowy (*Iovis — Iova — Iehova*).

¹⁷ Bruno, *Sig.*, s. 569.

¹⁸ Bruno, *Spa.*, s. 799.

¹⁹ ... *che è metafora di medesimo proposito*. Bruno, *Cab.*, s. 878.

²⁰ Bruno, *Sig.*, s. 560.

²¹ Tamże, s. 577.

²² Tamże, s. 570.

²³ Bruno, *Spa.*, s. 823—825. Również fragment o Orionie zawiera przejrzyste aluzje do Chrystusa, toteż anonimowy postyllator z owych czasów trafnie zauważył na marginesie: *De Orione; sed, o Christe, mutato nomine de te Fabula narratur*. *Spa.*, s. 803.

w lekarza, podkreślając, że nawet Jezus nie potrafił inaczej uzdrawiać. Oto tekst Bruna: „...magowie bądź lekarze, bądź prorocy niczego nie zdziałają bez uprzedniej wiary ... Znane jest powiedzenie Hippokratesa, że najskuteczniej leczy ten lekarz, któremu najwięcej wierzą... Także teologowie wierzą i przyznają, i mówią nawet w kazaniach o tym, że ten, który sam przez się może czynić wszystko, nie mógł przecież uzdrowić tych, którzy mu nie wierzyli; przyczyną tej jego niemożności była ich wyobraźnia, której nie mógł spętać; rodaczkowie jego bowiem, którzy wiedzieli, że jest nisko urodzony i ma niewielkie wykształcenie, drwili i szydzili z niego — lekarza i wróżbity”²⁴.

Takie podejście do „cudownych uzdrowień” przypomina nam dzieła Pomponacjusza. Otóż z tym nurtem naturalistycznej interpretacji arystotelizmu łączy Bruna liczne związki. W obrębie tego nurtu wypracowana została teoria poddająca religię — jako zjawisko najzupełniej naturalne — powszechnym prawom rozwoju i przemijania²⁵. Religia — według Pomponacjusza — „posiada okres wzrostu i trwania, jak wszystkie zjawiska, które powstają i psują się; tak więc i religia (*lex*) zaczyna się psuć”²⁶.

Nie bez wpływu tradycji naturalistycznego, renesansowego arystotelizmu mamy u Bruna interesującą próbę historycznego spojrzenia na religie. Podobnie jak ludzie, zwierzęta, państwa i w ogóle wszystko na świecie, również religie poddane są, według Bruna, niezłomnym i nieubłaganim, obiektywnym prawom przyrody: rodzą się, rosną, podlegają zmiennym, kołowrotowym losom i wreszcie starzeją się i umierają²⁷.

„Zdaniem mędrców ... — powiada Bruno. — przyroda znajduje upodobanie w tym kołowrotowym krążeniu, które widać w zawrotnym obracaniu się jej koła” (*vogliono ... sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota*)²⁸. Otóż jednym z przejawów działania tego powszechnego prawa zmienności losów wszystkich rzeczy (*vicissitudinis rerum lex*) są między innymi zmienne losy religii — *mutationes legum*²⁹.

Pisząc o „niehumanicznych” kultach, religiach, ofiarach i prawach powiada Bruno (ustami Jowisza), że „wystarcza przeciwko nim mądrość, ponieważ one same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, będąc rzeczami o najkruchszym fundamencie”³⁰. W tym samym dialogu powiada Bruno, że również „bogowie starzeją się” i nie jest wykluczone, że również

²⁴ Bruno, *Mag*, s. 453 i 489—490.

²⁵ ... *si era formata una vera e propria scienza della religione, come fatto naturale, obbediente a leggi psicologiche e astrologiche*. Corsano, s. 73.

²⁶ *Quoniam lex habet augmentum et statum veluti et caetera generabilia et corruptibilia sic et lex labefactari incipit*. P. Pomponatius: *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, wyd. cyt., s. 284—285.

²⁷ *Quia omnia habent debile exordium, adole[sce]ntiam, consistentiam, declinationem, et interitum* — pisze Bruno. *Isi*, s. 107—108. Na zdanie to zwrócił uwagę Badaloni (s. 47).

²⁸ Bruno, *Her*, s. 1029.

²⁹ Bruno, *Mag*, s. 501.

³⁰ Bruno, *Spa*, s. 807. Tekst łaciński podany jako motto do tego rozdziału.

oni muszą umierać³¹. Nieuchronnej zagładzie ulegają wszystkie religie, nie tylko nieludzkie i zabobonne, ale również i te, które kryją w sobie głęboką filozofię przyrody, na przykład religia egipska. Sprawie upadku religii egipskiej poświęca Bruno kilka stron, cytując obszerny fragment starożytnego *Dialogu* Hermesa Trzykroćwielkiego³², w którym zawarta była następująca przepowiednia:

„Ziemia nasza (tzn. Egipt) to świątynia świata. Ale, niestety, przyjdzie czas, kiedy okaże się, że Egipt nadaremnie odnosił się z religijną czcią do boskości, ponieważ bóstwo, powracając do nieba, pozostawi Egipt opustoszożonym; i ta siedziba boskości stanie się wdową po wszelkiej religii ... O Egipczie, Egipczie, z religii twoich pozostaną tylko mity (*favole*) ... I wierzcie mi, że ustanowią karę śmierci dla tego, kto będzie wyznawał religię myśli (*religion della mente*) ... I to będzie starość i bezład, i bezreligijność świata“ (*la irreligione del mondo*)³³.

Bruno nie żałuje „bogów, uwielbianych przez ślepy tłum“ (*que' dei che il cieco volgo adora*)³⁴, ale do religii egipskiej odnosi się z wielką sympatią. Perspektywa przyszłej „bezreligijności świata“ bynajmniej go nie cieszy. A użytym w tym fragmencie wyrażeniem „religia myśli“ określano, nie bez pewnej słuszności, filozofię samego Bruna³⁵. Zresztą warto przy tej okazji podkreślić skromność Bruna, przejawiającą się m.in. w tym, że nie zależało mu wcale na akcentowaniu własnej — niewątpliwie — oryginalności i kiedy pisał o sobie, twierdził, że nie jest tym, który pierwszy „odkrył“, ale raczej tym, który pierwszy „wskrzesił“ pewne metody badania i nauczania³⁶. Gdzieindziej powiada o sobie: „my, którzy dajemy początek odnawianiu starożytnej filozofii“³⁷, mając na myśli poglądy *degli caldei, egizii, maghi, orfici, pitagorici ed altri*³⁸. Powoływał się przy tym na zdanie Arystotelesa, że istnieje *la vicissitudine de le opinioni*³⁹ — poglądy pojawiają się, przemijają i powracają.

Powróćmy jednak jeszcze do przepowiedni o upadku religii egipskiej i zatrzy-

³¹ *Dunque, Giove e gli altri dei invecchiano? dunque, non è impossibile ch'ancor essi abbiano ad oltrepassar le rive di Acheronte?* Bruno, *Spa*, s. 574—575.

³² *Mercurii Trismegisti Dialogus, Lucio Apuleio Madaurensi interprete*, cap. IX, w: Jamblicus: *De mysteriis Aegyptiorum ed altre opere*, Venetiis 1516, f. 130 r. W Bibliotece PAN w Gdańsku znajduje się to dzieło w wydaniu F. Patritius: *Magia Philosophica ...*, Hamburgi 1593, s. 63b — 88b. Por. Tadeusz Zieliński: *Hermes Trzykroćwielki (Hermes Trismegistos). Studium z cyklu: Współzawodnicy chrześcijaństwa*, wyd. 2, Zamość 1921.

³³ Bruno, *Spa*, s. 784—786.

³⁴ Bruno, *KInf*, s. 359.

³⁵ Np. Saitta napisał, że Bruno *ha la religione dell' intelligenza o della mente* (s. 112), a David Levi dał nawet swojej książce charakterystyczny tytuł: *Giordano Bruno o la religione del pensiero*, Torino 1887. Również Guzzo charakteryzuje postawę Bruna wyrażeniem *la religione del pensiero*, (s. 262).

³⁶ Bruno, *Lamp*, s. 8.

³⁷ ... *noi, che damo principio a rinovar l'antica filosofia*. Bruno, *Cena*, s. 43, *KInf*, s. 346, *PF*, s. 64.

³⁸ Bruno, *Cena*, s. 41.

³⁹ Tamże, s. 43.

majmy się przy zdaniu, że z religii tej pozostaną tylko *favole*. Po kilku latach — pisząc łaciński poemat — Bruno znów przypomina losy religii egipskiej, ujmując ją w kategoriach formy i treści. Wyróżnia mianowicie w religii metaforyczną formę i filozoficzną treść, pisząc, że niegdyś w Egipcie pewne prawdy podawane były w formie mitu (*fabula*)⁴⁰, aby umysł mógł łatwiej ująć niektóre tajemnice, ponieważ to, co abstrakcyjne, może być łatwiej pojęte przy pomocy znaku lub obrazu⁴¹. Jednakże później *insania vulgi* doprowadziła do tego, że to, co było tylko formą i przenośnią, zostało wzięte za prawdę. O treści zapomniano, a wzięta dosłownie metafora stała się religią; przyszły czasy barbarzyńskie, dla których zdobywanie wiedzy zaczęło uchodzić za szaleństwo, okrutne i beczne czyny — za pobożność, a utrzymywanie świata w rozdarciu — za religię⁴².

Pogląd, że „wszystko się zmienia”⁴³, był zresztą — jak już pisałem — jednym ze źródeł optymizmu Bruna. Dzięki niemu był *in tristitia hilaris*⁴⁴ i uśmiechał się przez łzy. „Dzięki tej filozofii — pisał Bruno we wstępie do swej komedii — rośnie mi duch i potężnieje mi umysł”⁴⁵, bo „jeżeli rzeczywiście istnieje zmienność, to, znajdując się w nocy, spodziewam się dnia”⁴⁶.

W jednym z włoskich dialogów opisuje Bruno początek tego „dnia”, czyli odrodzenia prawdziwej filozofii: „To odcięte korzenie zaczynają odrastać; powraca to, co starożytne; odkrywane są ukryte prawdy; to nowe światło, po długiej nocy, zabłysło na horyzoncie półkuli naszego poznania i stopniowo zbliża się do południka naszego intelektu”⁴⁷.

⁴⁰ W dziełach Bruna spotykamy wyrażenie: *in forma di favola*, Spa, s. 819. Por. rozdz. pierwszy niniejszej pracy, przypisy 98 i 100.

⁴¹ *Ut quondam Aegyptio fuerant quae fabula, ut apte
Obiicer menti quaedam mysteria possent,
Per quae quod in promptu est a sensibus omne remotum
Aptius in signo vel imagine conciperetur.*
Bruno, Imm, Lat I-2, s. 172.

⁴² *Vitiata etiam simulacra ea fex populorum
Verterit in proprii generis figmenta ...
Barbaries genita est, seclum evectum scelerosum,
Cui scire insanum est, crudelia, et impia facta
Sunt pietas, et religio est in schismate mundum
Servare.*

Bruno, Imm, Lat I-2, s. 172. Warto zwrócić uwagę na wyraźne echo Lukrecjusza: *Religio peperit scelerosa atque impia facta*, ks. I, w. 83.

⁴³ *Ogni cosa si muta*. Bruno, KCand, s. 5.

⁴⁴ To znaczy: w smutku wesół. Motto do komedii Bruna: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

⁴⁵ *Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto*. KCand, s. 5.

⁴⁶ ... se la mutazione è vera, io, che son ne la notte, aspetto il giorno. Tamże.

⁴⁷ *Sono amputate radici che germogliano, son cose antiche che rivegnono, son veritadi occolte che si scuoprono: e un nuovo lume che, dopo lunga notte, spunta all'orizzonte ed emisfero della nostra cognizione ed a poco a poco s'avicina al meri diano della nostra intelligenza*. Inf, s. 498.

Prawo wiecznego kołowrotu sprawia, że to, co przeminęło, znowu powraca. Ta myśl zawarta była zresztą również w cytowanej przez Bruna przepowiedni o upadku religii egipskiej: „po wypełnieniu się tych rzeczy” przywrócone zostanie światu jego „starożytne oblicze”⁴⁸. Więc powróci również „religia” egipska, a tym, który ją wskrzesi, będzie właśnie Bruno.

Jednakże, — była już o tym mowa — w przeciwieństwie do tych filozofów, którzy ujmowali prawo kołowrotu jako periodyczne powtarzanie się identycznych wydarzeń, Bruno — wysmiewając ich koncepcje⁴⁹ — pisze o periodycznym podobieństwie, a nie identyczności epok. „Powrót dokonuje się do tego, co podobne, a nie do tego, co identyczne”⁵⁰.

A zatem: „religia” egipska powraca, ale nie w tej samej postaci. Te „ukryte prawdy”, które odkrywa Bruno, będą tylko do niej „podobne” i podane zostaną w innej formie.

Jednym ze źródeł wiedzy Bruna o starożytnych mitach był — wspomniany przez Bruna w rękopisie *De vinculis in genere*⁵¹ — obszerny ponad tysiącstronicowy słownik mitologiczny Contiego⁵². Z podtytułu dzieła Contiego wynika, że przez „mitologię” rozumiał on „wyjaśnianie mitów” (*explicationes fabularum*) jako symboli, czyli form, które zawierają w sobie „niemal wszystkie twierdzenia filozofii przyrody i filozofii moralnej”. W przedmowie do swojej *Mitologii* Conti rozwija myśl, że w starożytności — w okresie poprzedzającym pojawienie się właściwej filozofii — „wszelkie twierdzenia filozofii przekazywane były nie w sposób odkryty, ale ciemny, pod pewnymi przebraniami”⁵³, to znaczy w formie mitów. Później, gdy rozwinęła się właściwa filozofia, zaczęto owe mity rozbiierać, obnażając ukryte w nich twierdzenia. Przekonano się wówczas, że mity wcale nie są pustym bajaniem starców i kłamliwymi wymysłami poetów (*nugae, figmenta*), ale że były „starożytną siedzibą filozofii”⁵⁴. Inna rzecz, że bardzo często poprzestawano na wyjaśnieniu powierzchownym, odnoszącym się tylko „do zewnętrznej łupiny mitów” (*ad exteriorem corticem fabularum*) i właściwie nikt jeszcze nie wydobyl ich głębszego znaczenia na światło dzienne.

⁴⁸ *Antico volto*, Bruno, *Spa*, s. 786.

⁴⁹ W bajce o pchle i pluskwie, które wierząc fantastycznej teorii Platona (*phantasia platonica divini Platonis*) miały nadzieję spotkać się po kilkudziesięciu tysiącach lat. Bruno, *Imm*, *Lat* I—1, s. 367—8.

⁵⁰ ... *ad similia fiat reditio, non autem ad eadem*. Bruno, *Mag*, s. 469.

⁵¹ Bruno, *Vinc*, s. 650.

⁵² *Natalis Comitum Mythologiae sive explicationes fabularum libri decem in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata fuisse demonstratur*. Dzieło Contiego znam z wydania kolońskiego 1612 r., stron 1123 i 140 nlb. Jean Seznec: *La survivance des dieux antiques*, London 1940 — wymienia jeszcze kilka innych renesansowych prac o mitologii. W średniowieczu główną pracą na ten temat był traktat Hrabana Maura (776—856): *De diis gentium*.

⁵³ ... *non aperte sed obscure sub quibusdam integumentis*. *Natalis Comitum Mythologiae*, wyd. cyt., s. 1—2.

⁵⁴ *Antiquum philosophiae domicilium*. Tamże.

Tak więc przed Brunem, który również uważał, że starożytne mity „wszystkie pełne są znaczenia i jakiejś głębokiej filozofii przyrody“ (*omnia plena sunt significatione et naturali quadam profunda philosophia*)⁵⁵, stawiało zadanie wydobywania i pokazania tej treści filozoficznej.

Przykładowo postaram się pokazać kolejno, jakie treści wyluskał Bruno z religii egipskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej. Na marginesie chciałbym zwrócić uwagę, że — na dwa stulecia przed Heglem — Bruno próbuje układać religie w pewien historyczny ciąg⁵⁶.

Co wydobywa Bruno z religii egipskiej?

Egipcjanie czcili zwierzęta: orła, węża, krokodyla itd. Miało to większy sens, niż chrześcijański kult relikwii, bo relikwie to — używając słów Bruna — *gli escrementi di cose morte*⁵⁷, natomiast żywe zwierzęta to *vivi effetti di natura* (żywe dzieła przyrody), a „przyroda to nie innego jak bóg w rzeczach“ (*non è altro che dio nelle cose; ... natura est deus in rebus*)⁵⁸. „Boskość jest ukryta w przyrodzie, działa i iskrzy się rozmaicie w rozmaitych podmiotach i przez różne formy fizyczne“⁵⁹. To jest, według Bruna, istotna treść religii egipskiej. To jest również jedna z głównych myśli filozofii Bruna.

Religia żydowska nie jest, według Bruna, tworem oryginalnym. To, co w niej cenne, jest zapożyczeniem z religii egipskiej. Mojżesz przyswoił sobie wszystkie nauki Egipcjan⁶⁰. Najgłębsza myśl Mojżesza zawarta jest w zdaniu o „wodach ponad firmamentem“⁶¹; ze zdania tego wynika, według Bruna — jak już o tym pisaliśmy — że nie wszystkie ciała niebieskie są gorącymi, ognistymi słońcami, ale że „w niebie“ znajdują się również liczne ziemie, ciała zimne i pełne wody, podobne do naszego globu. Druga, równie głęboka myśl zawarta jest

⁵⁵ Bruno, *Princ*, s. 551. Z tego względu wyrażony przez Brunnhofera pogląd, że „filozofia religii Bruna sprowadza się wyłącznie do krytyki wszelkich religii pozytywnych“ (*Bruno's Religionsphilosophie wird sich nur in der Kritik aller positiven Religionen zu erkennen zu geben vermögen*, s. 212) wydaje mi się zbyt uproszczonym ujęciem problematyki stosunku Bruna do religii.

⁵⁶ Piszając o „domu Mądrości“ Bruno wymienia siedem kolejnych jej siedzib: 1) u Egipcjan i Asyryjczyków, 2) u Persów, 3) u Hindusów, 4) u Traków i Libijczyków, 5) u Greków, 6) u Italczyków (m.in. Lukrecjusz), 7) u Niemców. Bruno, *Val*, s. 16. Jest rzeczą interesującą, że w wykazie tym zabrakło Żydów i chrześcijan (dopiero w tej siódmej siedzibie wymienieni są Albert Wielki, Kuzańczyk itd.). Por. *Filozofowie o religii*, wyd. cyt., s. 234.

⁵⁷ Bruno, *Spa*, s. 778.

⁵⁸ Tamże, s. 776.

⁵⁹ ... *e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche...* Tamże, s. 778. Por. głębokie uwagi o stosunku Bruna do religii egipskiej w książce: Jurij Pawłowicz Francjew: *U istokow religii i swobodomyслиja*, Moskwa—Leningrad 1959, w szczególności strony 24—27 i 510.

⁶⁰ *Mosé... che in tutte le scienze de gli Egizii uscì addottorato da la corte di Faraone*. Bruno, *Spa*, s. 791.

⁶¹ I ks. *Mojż.*, rozdz. 1, w. 7. Bruno, *Cena*, s. 125, *Imm*, *Lat* I—2, s. 186, *Princ*, s. 512.

w zdaniu Mojżesza: „Niech zrodzi ziemia swoje zwierzęta”⁶² i w zdaniu: „niech zrodzą wody dusze żyjące”⁶³. W zdaniach tych Mojżesz chce, według Bruna, powiedzieć, że materia tworzy wszystkie rzeczy⁶⁴, a więc podpisuje się pod poglądami starożytnych materialistów.

O ile to, co Bruno wydobył z religii egipskiej i żydowskiej, dało się przedstawić w kilku zdaniach, to z mitologią grecką sprawa jest znacznie trudniejsza: Bruno wydobywa z niej tak wiele i omawia poszczególne mity tak szeroko, że roli, jaką w jego filozofii odgrywają niektóre postacie mitologiczne, można by poświęcić oddzielną książkę. Kopalnią interpretacji mitów greckich jest *Lampas triginta statuarum*. Jednakże — nie umniejszając tą uwagą wielkości Bruna — trzeba przyznać, że przy wydobywaniu filozoficznej treści z mitów, stało się z nim to samo, co w starożytności ze stoikami i neoplatonikami⁶⁵ — i w pewnym sensie z Lukrecjuszem⁶⁶ — a w XIX wieku z Heglem i Schellingiem. Zamiast religioznawczego, ściśle naukowego wysiłku w celu pogłębienia rzetelnej wiedzy o mitach, mity potraktowane zostały jako pewne puste formy, w które można wtlaczać treść własnej filozofii. Z przedmiotu badania stały się językowym, artystycznym surowcem do budowania własnego gmachu, czyli „sposobem mówienia” o własnej filozofii. Nie czynimy tu z tego żadnego zarzutu, chodzi tylko o ściśle rozgraniczenie tego, co w dziełach Bruna jest załącznikiem religioznawstwa, od tego, co jest tylko charakterystyczną cechą jego pisarskiego stylu.

Zobaczmy teraz, co Bruno wyłuskał z religii chrześcijańskiej. Bruno starał się oddzielić to, co cenne, od szkodliwego zabobonu. Zabobonem była dla niego m.in. katolicka wiara w magiczną moc relikwii⁶⁷, w świętych⁶⁸, wiara w diabła⁶⁹ i w piekło. O piekle pisał w duchu Lukrecjusza: „Chociaż nie istnieje żadne piekło, to przekonanie o jego istnieniu i wyobrażanie go sobie — nie oparte na prawdzie — czyni [z życia] rzeczywiście prawdziwe piekło”⁷⁰. Chwaląc Lutra za wystąpienie przeciwko katolicyzmowi, Bruno zarzuca papieżowi „obłudę

⁶² I ks. Mojż., rozdz. 1, w. 24.

⁶³ Tamże, w. 20.

⁶⁴ Bruno, *Causa*, s. 311. Por. rozdział drugi niniejszej pracy. Później Bruno przestał doszukiwać się racjonalnych treści w *Piśmie świętym*, twierdząc, że *la S. Scrittura non è che un sogno*. Firpo, s. 105.

⁶⁵ Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, wyd. cyt., s. 8—12, 38—40, 58—59.

⁶⁶ Por. A. Nowicki: *O symbolach mitologicznych Lukrecjusza*, „Euhemer”, 1960, nr 3 (16), s. 70—72.

⁶⁷ M.in. *Cand.*, s. 17, *Spa*, s. 792.

⁶⁸ *Stolti ... fanatici, senza ingegno ... e senza virtude alcuna*, *Spa*, s. 795. Guzzo widzi w tym *allusione al culto dei santi*, (s. 137).

⁶⁹ Bruno, *Mag.*, s. 400.

⁷⁰ *Etsi enim nullus est infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamento vere et verum facit infernum*. Bruno, *Vinc.*, s. 683. Por. Lukrecjusz: *De rerum natura*, ks. III, w. 978—1023. Czytany przez Bruna Marcello Palingenio pisał podobnie: *Inferi poetarum figmentum. Zodiacus vitae*, Rotterdam 1722, s. 42.

i okrucieństwo⁷¹, nazywa go „wikariuszem piekielnego tyrana”⁷² i oskarża papieża o „zarażenie świata zabobonnym kultem i bardziej niż bydlęcą ignorancją”⁷³; w innym przemówieniu określa katolicyzm mianem *nequissimae religionis*⁷⁴.

Chwaląc Lutra, Bruno jednocześnie odrzucał główne zasady jego teologii (zwłaszcza koncepcję zbawienia przez wiarę)⁷⁵ i nie ukrywał przed protestantami, że nie jest członkiem ich wyznania. W jednym z listów — będącym dedykacją dzieła wykładającego sztukę Lullusa — Bruno wyraża podziękowanie władzom Akademii w Wittenberdze za to, że — pozwalając mu wyklądać — nie pytano go o jego wyznanie i że w zupełności wystarczyła im jego postawa „ogólnej życzliwości dla ludzi” (*philanthropia*)⁷⁶.

W kilka miesięcy później, w liście do cesarza Rudolfa II (rok 1588), będącym dedykacją dzieła skierowanego przeciwko matematykom, Bruno odpowiada na pytanie, jaką uznaje religię. Religią jego nie jest żaden system poglądów, bo wszelkie poglądy religijne są źródłem niekończących się dysput i kontrowersji, a nawet waśni i wojen religijnych, a więc nienawiści człowieka do człowieka⁷⁷. Więc nie jakieś wyznawane poglądy, ale tylko ogólne zasady humanitaryzmu stanowią religię Bruna — religię znajdującą się poza wszelkimi kontrowersjami i dysputami⁷⁸.

Te ogólne humanitarne zasady miłowania ludzi (*philanthropia et humanitas, lex amoris*) — powiada Bruno — „z pewnością pochodzą od Boga, ojca wszystkich” (*certe a Deo omnium patre profecta*), „jako że są zgodne z powszechną na-

⁷¹ ... *hypocrisi et ferocitate*, Bruno, Val, s. 20.

⁷² *Vicarius tyranni infernalis*. Tamże.

⁷³ ... *superstitioso cultu et ignorantia plusquam brutali ... inficeret universum*. Tamże.

⁷⁴ Bruno, *Cons*, s. 43. Guzzo słusznie zauważył, że *il vero pensiero del Bruno, in realtà, non è solo fuori di questa o quella confessione cristiana, ma è fuori dello stesso cristianesimo*, (s. 262).

⁷⁵ M.in. w *Spa*, s. 623—625.

⁷⁶ Bruno, *KLull*, s. 624. O znaczeniu w jakim używano słowa *philanthropia* w okresie Odrodzenia pisze G. Paparelli: *Feritas, humanitas, divinitas*, Messina-Firenze 1960, s. 129—130.

⁷⁷ Guzzo powiada, że Bruno — chociaż był *gran lettore di Lucrezio* — nie powtórzył za nim ani razu zdania: *Tantum religio potuit suadere malorum*, (s. 148). Istotnie, zdania tego nie ma w dziełach Bruna, ale — i tego Guzzo nie zauważył — nie brak bynajmniej licznych ekwiwalentów tego zdania. Religie — według Bruna — sprawiają, *ut plus homo homini quam caeteris adversatur animantibus*. List do cesarza Rudolfa, *KMath*, s. 4. Warto tu także przypomnieć oskarżenie z poematu *De innumerabilibus*: wyobrażenia religijne o piekle „mącą spokój ludzi” (*humanam turbant pacem*), „gaszą światło rozumu i wcale nie przyczyniają się do ulepszenia obyczajów” (*extinguunt mentis lucem, neque moribu' prosunt*). *Imm*, *Lat* I—2, s. 270. Por. tamże, s. 172, 278.

⁷⁸ *Haec illa religio est, quam sine ulla controversia et citra omnem disputationem ... observo*. Bruno, *List do cesarza Rudolfa*, *KMath*, s. 4. Guzzo słusznie zauważył, że *professando tale suo cristianesimo*, Bruno znalazł się *in realtà fuori del cristianesimo storico e concreto*, s. 168 i 262.

tura" (*utpote naturae universalis consona*)⁷⁹. I one są właśnie owym racjonalnym ziarnem wyłuskany przez Bruna — na dwa stulecia przed Kantem — ze skorupy religii chrześcijańskiej.

Jednakże do poznania tych zasad objawienie nie było bynajmniej konieczne. Wyprzedzając o dwa stulecia etyczny aprioryzm Kanta, Bruno twierdzi, że te zasady humanitaryzmu stanowią „prawo wewnętrzne” (*legge interna*)⁸⁰, jako „boskie prawa wyrzeźbione w samym środku naszego serca” (*divine leggi, che nel centro del nostro core son inscolpite*)⁸¹.

Przejdźmy teraz do rozważań Bruna na temat społecznej funkcji religii.

Z zestawienia różnych religii nasuwał się nieodparcie wniosek, że albo wszystkie, albo w każdym razie prawie wszystkie są tworem ludzkim. Nieco trudniej było wyciągnąć drugi wniosek, że — niezależnie od swej fałszywości bądź prawdziwości — wszystkie religie były i są potrzebne komuś, komu zależy na ich istnieniu i rozpowszechnianiu. Ale komu? Odpowiedzi nasuwały się dwie: jedna płytsza, że księżom, i druga głębsza, że książętom.

Jednym z pierwszych myślicieli renesansowych, którzy dostrzegli społeczną funkcję religii, był polski humanista, Grzegorz z Sanoka, który określił religię, jako „jedyną i najbardziej skuteczną więź dla przestrzegania praw”⁸² i jako „najbardziej skuteczny środek rządzenia ludem”⁸³.

Szeroko podobne myśli rozwijał Machiavelli, pokazując jak w starożytności posługiwano się religią dla umocnienia państwa. Sądził też, że ten przykład należy naśladować. „Książęta — pisał — powinni bronić fundamentów religii, starać się, aby ich państwo było religijne ... Powinni popierać wszystkie rzeczy, które umacniają religijność, nawet jeśli są przekonani o ich fałszywości”⁸⁴.

Ale Machiavelli zajmował się religią przygodnie; przede wszystkim interesował go problem rządzenia państwem. Natomiast Pomponacjusza interesowała

⁷⁹ *KMath*, s. 4. W *Spaccio* humanitaryzm określony jest słowem *la Umanità*, czyli „ludzkość” (a raczej „ludzki stosunek do ludzi”); personifikacją humanitaryzmu jest „bogini Filantropia” (*Spa*, s. 748). Przeciwnieństwem humanitaryzmu jest egoizm, czyli *philautia*. *Vinc*, s. 652, 675. Na temat renesansowego pojęcia *humanitas* interesujące uwagi wypowiada Gioacchino Paparelli: *Feritas, humanitas, divinitas. Le componenti dell' Umanesimo*, Messina 1960.

⁸⁰ Bruno, *Her*, s. 1002.

⁸¹ Bruno, *KInf*, s. 359. Por. *List Pawła do Rzymian*, rozdz. 2, wiersz 15. Przypuszczalnym źródłem tego sformułowania Bruna wydaje się Cycero („Jest zaiste prawdziwe prawo rozumu, zgodne z przyrodzeniem, zapisane w sercach wszystkich ludzi, niezmiennie, wieczne...”, *Pisma krasomówcze i polityczne M. T. Cyclerona*, Poznań 1873, s. 90).

⁸² ... *unicum efficacissimumque servandarum legum vinculum... religionem*. Kallimach: *Vita et mores Gregorii Sanocci*, Kraków 1900, fol. XX verso. Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 75—78.

⁸³ ... *nihil efficacius ad regendum vulgus quam persuasiones de rebus divinis*... Tamże, fol. XXVII.

⁸⁴ N. Machiavelli: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Classici italiani*, t. 17, Milano (bez daty), s. 176.

znacznie bardziej sama ocena treści wierzeń religijnych. Doszedł do przekonania, że wiara w cuda, duchy i świętych świadczy o ciemnocie. „Ciemny lud przypisuje to, czego nie rozumie, demonom i świętym”⁸⁵. Są również tacy, co sami wymyślają lub fabrykują różne cuda „w celu wyłudzenia pieniędzy”⁸⁶. Poza ciemnotą ludu i chciwością kapłanów zauważa Pomponacjusz jeszcze jedną, znacznie głębszą, przyczynę istnienia wierzeń religijnych: interes rządzących. „Aniołów i demonów wprowadzono ze względu na prosty lud”, który trzeba skłaniać do dobrego i odstraszać od złego, tak jak się skłania i odstrasza dzieci, to znaczy nadzieją nagrody i strachem przed karą”⁸⁷. Podobnie i wiarę w nieśmiertelność duszy wprowadził prawodawca „nie troszcząc się o prawdę, ale tylko o moralność”⁸⁸. Już Sokrates, Platon i Scewola uważali, że w sprawach religii wolno wymyślać mity i kłamać (*licet mentiri vel fingere*) i że „jest rzeczą korzystną oszukiwać społeczeństwo w dziedzinie religii”⁸⁹.

Z tego jednak, że wierzenia religijne są potrzebne dla ludu wyciągnął Pomponacjusz wniosek, że ludziom rozumnym fikcje (*figmenta*) są niepotrzebne⁹⁰.

Zestawiając różne religie i reguły zakonów, Agryppa z Nettesheim doszedł do przekonania, że „prawa wszystkich religii (zakonów) nie mają żadnego innego fundamentu jak tylko widzimisię założycieli”⁹¹. Do takiego samego wniosku doszedł również autor anonimowego traktatu *O trzech oszustach*, pisząc, że wierzenia religijne „nie mają żadnego innego fundamentu jak tylko mózg swoich kapłanów”⁹²; zresztą „nic dziwnego, że księża nauczają takich rzeczy, bo to jest ich sposób zarabiania na życie”⁹³. Następnie te „zmyślenia naszych rozpróżnionych kapłanów”⁹⁴ są rozpowszechniane zbrojną przemocą i przez różne „pobożne oszustwa”⁹⁵, ponieważ są korzystne „dla rządzących i bogaczy”, chcących w ten sposób „okiełznać dzikość ludu”⁹⁶. Również czytany przez Bruna Palingenio pisał, że „półdziki lud powinien być okiełznany przez religię”⁹⁷.

⁸⁵ P. Pomponatius: *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, Basileae 1567, s. 272.

⁸⁶ *ad surripiendum pecunias*. Tamże s. 297.

⁸⁷ Tamże, s. 201.

⁸⁸ P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, wyd. cyt., s. 103.

⁸⁹ ... *expedit in religione civitates falli*. P. Pomponatius: *De naturalium effectuum causis* wyd. cyt., s. 103—104.

⁹⁰ P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, wyd. cyt., s. 104.

⁹¹ *Ac tandem omnes istae religionum leges nullo alio fundamento incumbunt, quam suorum instituentium placitis*. Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim: *De incertitudine ac vanitate scientiarum*, wyd. 1532, s. 145.

⁹² ... *nisi in cerebro sacerdotum suorum fundamentum habens*. *De tribus impostoribus*, wyd. cyt., s. 20—21. Przekład polski w: *Filozofowie o religii*, wyd. cyt., s. 20. Por. moją recenzję z nowego niemieckiego wydania, „Euhemer”, 1961, nr 1 (20), s. 63—65.

⁹³ *Filozofowie o religii*, s. 17.

⁹⁴ Tamże, s. 19.

⁹⁵ *Per pias fraudes*. Tamże, s. 21.

⁹⁶ Tamże, s. 16.

⁹⁷ *Semiferum vulgus frenandum est relligione*. *Zodiacus vitae*, wyd. cyt., s. 215, w. 896.

Podobnie Montaigne pisze, że „nie masz społeczności, gdzie by nie było jakiejś domieszki albo czczych ceremoniałów, albo kłamliwych mniemań, służących za wędzidło do trzymania ludu w karbach”⁹⁸. Gdzieindziej powiada, że z pewnej wypowiedzi starożytnej wyroczni wynika nauka, „iż religia jest jeno narzędziem, które wymyślili sobie, aby umocnić swą społeczność”⁹⁹.

Dwoistość inspiracji społecznej sprawia, że u Bruna wypowiedzi oceniające społeczną funkcję religii są dwojakiego rodzaju. Z jednej strony Bruno powiada, że prawdziwi filozofowie „zawsze sprzyjali religiom” (*sempre hanno faurito le religioni*), ponieważ zdają sobie sprawę z tego, że „wiara jest potrzebna dla nauczania nieokrzesanych ludów, które mają być rządzone”¹⁰⁰, bo filozofia oparta na dowodach jest tylko dla niewielu ludzi myślących, „którzy potrafią panować nad sobą i innymi”¹⁰¹. Warto w wypowiedzi Bruna podkreślić liczbę mnogą: „religie”¹⁰². Bo niezależnie od różnic między religiami spełniana przez nie funkcja może być podobna. Rozważana pod kątem prawdziwości religia może się okazać fałszem; ale tych spraw nie należy rozpatrywać *secondo la verità*, ale *secondo l'occasione e comodità*¹⁰³, — to znaczy według ich pożytku dla państwa, ponieważ „religie (*leggi*) mają na celu bynajmniej nie szukanie prawdy w rzeczach i rozumowaniach, lecz dobre obyczaje, pożytek dla społeczeństwa, współzycie ludów i działanie na korzyść dobrych stosunków między ludźmi, utrzymywanie spokoju i pomyślność państw”.

Religie to, według Bruna, narzędzia polityki, środek wzmacniania autorytetu władzy państwowej. „Gdyby w umysłach ludów — pisze Bruno — nie zagnieździł się autorytet boży i pęd religii, to władza księcia czy państwa nie posiadałaby żadnego autorytetu. Łatwo bowiem człowieka powstrzymuje [religia], wówczas kiedy [władza] wydaje się doprowadzać go do biedy, niedoli, nędzy, wrogości i rozpacz. Toteż nie ma ani jednego z poważniejszych prawodawców, który by autorytetu swojego prawa czy ustawy nie odnosił do któregoś z Bogów”¹⁰⁴. We wspomnianym już liście do władz Akademii Wittenberskiej

⁹⁸ ... *quelque meslange ou de vanité ceremonieuse ou d'opinion mensongière, qui serve de bride à tenir le peuple en office*. M. Montaigne: *Essais*, Livre II, ch. XVI, Paris, b.d., t. 2, s. 25. *Pisma*, Kraków 1917, t. 4, s. 40. (Przekład Boya).

⁹⁹ ... *que leur religion n'estoit qu'une pièce de leur invention propre à lier leur société*. Tamże, ch. XII, t. 1, s. 548. *Pisma*, wyd. cyt., t. 3, s. 237. Pomijam tu wypowiedzi Vani-niego i Campanelli, ponieważ pisali już po śmierci Bruna.

¹⁰⁰ ... *che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli che denno esser governati*. Bruno, *Inf*, s. 387.

¹⁰¹ ... *per gli contemplativi che sanno governar sè ed altri*. Tamże.

¹⁰² *Cena*, s. 122. Por. wyrażenie Bruna *le vere religioni*. *KCena*, s. 12.

¹⁰³ Tamże, s. 122.

¹⁰⁴ *Nisi divina auctoritas et impetus religionis populorum mentibus insideat, nulla poterit esse principis vel reipublicae auctoritas. Facile enim hominem continet, si ad paupertatem, ad aegritudinem, miseriam, inimicitiam, defectionem, caeteraque huiusmodi detrusus appareat. Ideo nullus principum legislatorum extat, qui suae legis auctoritatem, aut institutum ad aliquem Deorum non retulerit*. Bruno, *Rhet*, s. 129. Tę samą myśl wypowiedział wcześniej Machiavelli. Por. *Discorsi*, wyd. cyt., s. 174.

Bruno daje rozwiniętą egzemplifikację tego twierdzenia — nowy interesujący załączek porównawczej historii religii. A więc Zoroaster umacniał swoje prawa autorytetem Oromaza, Trzykroćwielki — autorytetem Merkurego, Charondas — autorytetem Saturna, Solon autorytetem Minerwy, Zamolxis — autorytetem Westy, Platon — autorytetem Jowisza, Minos — autorytetem Apollina, Numa Pompiliusz — autorytetem Nimfy Egerii, Romulus — autorytetem Marsa, Mahomet — autorytetem archaniola Gabriela, Mojżesz — autorytetem Boga Żydów, Jehowy, a Chrystus — autorytetem Boga wszechmogącego, ojca wszystkich i Pana wszechświata¹⁰⁵.

Z drugiej strony raz po raz odzywa się w Brunie buntownik, który czuje swą przynależność do owego prostego, „półdzikiego ludu“, który chcą okiełznać religią. Powiada wówczas, że religia bywa niekiedy pretekstem maskującym chciwość i inne brudne sprawy¹⁰⁶. I przypomina, że „od dziecka zaczął być wrogiem wiary katolickiej“ (*da putto cominciò a esser nemico de la fede catholica*)¹⁰⁷, i że w Niemczech „był zawsze uważany za człowieka bez żadnej religii“ (*era sempre tenuto per huomo di niuna religione*)¹⁰⁸, i że „żadna religia mu się nie podoba“ (*che niuna religione li piace*)¹⁰⁹.

Raz, w czasie zabawy z przyjaciółmi we wrócenie z otwartej na chybił trafił książki, dla Bruna wypadł werset z Ariosta: „wróg wszelkiego prawa i wszelkiej wiary“ (*d'ogni legge nemico e d'ogni fede*)¹¹⁰. Bruno uznał ten werset za swoją dewizę — ale tylko „częścią“ swojej osobowości. Drugą „częścią“ bowiem uznawał religie za narzędzie przydatne w rękach wykształconych (i wolnych od religii) sfer rządzących, którym chciał dopomóc w pracy nad unowocześnieniem państwa¹¹¹.

Przechodząc teraz do zawartej w dziełach Bruna krytyki religii chrześcijańskiej ograniczę się do wskazania trzech głównych kierunków jego ataku:

Po pierwsze, Bruno generalnie zwalcza postawę opartą na wierze, czyli tak zwane przez niego „przyzwyczajenie do wierzenia“ (*consuetudo credendi*);

¹⁰⁵ Bruno, *KLull*, s. 632.

¹⁰⁶ *La grande avarizia che va lavorando sotto pretesto di voler mantenere la Religione*. Bruno, *Spa*, s. 720. *Ecco un saggio d'interpretazione materialistica della storia* — zauważa trafnie w przypisie Giovanni Gentile (*Aq*, s. 720).

¹⁰⁷ Angelo Mercati: *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano 1942, s. 61. Por. Badaloni, s. 5.

¹⁰⁸ Mercati, s. 59. Guzzo, s. 245.

¹⁰⁹ Mercati, s. 55.

¹¹⁰ Mercati, s. 58. Spini wziął ten werset na tytuł rozdziału o Brunie. G. Spini: *Ricerca dei libertini*, Roma 1950, s. 47.

¹¹¹ Badaloni pisze, że *la religione aveva ancora salde radici nelle masse, ma, secondo Bruno, sarebbe stato possibile liberare i ceti colti dal credere ciò che era sul piano della ragione radicalmente sorpassato*. Badaloni, s. 28. Do sformułowania tego mam zastrzeżenie. Przecież Bruno pokazuje nam w *Candelaio* i kilku włoskich dialogach przedstawicieli owych „mas“, podkreślając ich żywiołowy materializm i drwiącą postawę wobec „tajemnic“ religii. Np. *un certo paesano* z Sycylii, *Causa*, s. 251.

Po drugie, Bruno zwalcza chrześcijańską hierarchię wartości i chrześcijański sposób ujmowania problematyki moralnej;

Po trzecie, Bruno zwalcza uroszczenia teologii do panowania nad filozofią i naukami; jest płomiennym obrońcą zasady wolności filozofowania i niezależności nauki od teologii.

Trzecią księgę łacińskiego poematu *De innumerabilibus* rozpoczyna Bruno wspomnieniem z dzieciństwa, opisując jak ojciec zabrał go z sobą na wycieczkę. Celem wycieczki był wulkan Wezuwiusz, który z rodzinnego miasteczka Bruna sprawiał wrażenie mrocznej i ponurej góry, natomiast z bliska okazał się uroczym, wielobarwnym ogrodem, pełnym różnorodnych owoców. Natomiast Cykałę, górę w pobliżu Noli, którą Bruno znał jako piękną i kwitnącą, oddalenie przeobraziło w kształt ciemny i mglisty. Było to niezapomniane przeżycie, z którego Bruno wyniósł naukę, aby nie wierzyć pozorom, lecz — zanim sam nie sprawdzi — wątpić we wszystko, nawet w to, co uchodzi za najbardziej oczywiste. „W taki sposób, kiedy byłem dzieckiem, rodzice pierwsi nauczyli mnie wątpić“ (*Sic puerum docuere prius dubitare parentes*)¹¹². Zdając sobie sprawę z tego, że zdrowy rozsądek wielokrotnie wprowadza nas w błąd¹¹³, Bruno przyjął zasadę, aby i w to, co jest uważane za najpewniejsze i najoczywistsze, wątpić tak samo, jak w to, co uchodzi za niedorzeczne¹¹⁴.

Tę prekartezjańską postawę metodologicznego sceptycyzmu umacniały w Brunie wskazówki Lullusa, który pisał, że wątplenie jest początkiem filozofowania¹¹⁵.

Będąc głęboko przekonany, że „przyzwyczajenie do wierzenia jest największą przeszkodą poznawania“ (*consuetudinem credendi esse impedimentum maximum cognitionis*)¹¹⁶, wysuwał Bruno doniosłą, nowożytną zasadę metodologiczną, głoszącą, że ten, „kto chce w prawidłowy sposób rozumować, powinien umieć odzwyczaić się od przyjmowania czego-

¹¹² Bruno, *Imm*, Lat I—1, s. 315.

¹¹³ ... et communis ille sensus ... multoties ... nos decipere convincitur. Bruno, *KMath*, s. 4.

¹¹⁴ ... sed aequae mihi dubia sint, ut quae difficillima et absurda putantur ea quae certissima habentur atque evidentissima. Tamże, s. 5.

¹¹⁵ *De singulis dubitare et controversas rationes audire non inutile* — pisał Bruno i wołał: *Dubitemus, inquam, dubitemus interim, quoad liberius atque sincerius causam agere liceat* (*Acr*, s. 69). Por. Brunnhofer, s. 142. Otóż Lullus pisał, że człowiek *quam primum incipit dubitare incipit philosophari* (*Tabula generalis*, cyt. wg Johann Eduard Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 wyd. Berlin, tom 1, s. 415) i że *dubitare de singulis non est inutile*, ponieważ *omnis scientiarum inquisitio a dubitatione proficiscitur* (*Isagoge in Rhetoricam Lullii*, w: *Raymundi Lullii Opera*, Argentinae 1598, s. 205 — kwestia, czy dzieło to jest autentycznym dziełem Lullusa nie ma dla nas znaczenia, skoro Bruno uważał je za takie). Warto w tym kontekście przypomnieć, że już w XVII wieku Pierre Daniel Huet nazywał Bruna *Cartesiana doctrinae antesignanum* (*Censura philosophiae Cartesianae*, Lutetiae 1689), a za nim wielu innych autorów widziało w Brunie prekursora kartezjanizmu. Por. Owen (*Bruno anticipates Descartes*, s. 314) i Cicuttini, który dostrzega u Bruna *un atteggiamento cartesiano prima di Cartesio*, s. 58.

¹¹⁶ Bruno, *Imm*, Lat I—2, s. 475. Por. *Mon*, s. 94.

kolwiek na wiarę" (*chi vuol perfettamente giudicare ... deve saper spogliarsi dalla consuetudine di credere*)¹¹⁷, uważając różne sprzeczne z sobą stanowiska i poglądy za jednakowo możliwe¹¹⁸, dopóki całej sprawy sam dokładnie nie zbada.

Widział w tym swoją misję życiową: być „tym, który budzi uśpione umysły" (*dormitantium animorum excubitor*)¹¹⁹, „aby nie okazało się, że na próżno otrzymaliśmy oczy zmysłów i intelektu"¹²⁰. Przedmiotem jego ataków w tym kontekście jest *vilissima credendi consuetudo*¹²¹, czyli *credulitas*¹²². Z tego dogmatycznego uśpiania, z przyzwyczajenia do przyjmowania różnych poglądów na wiarę, pragnie Bruno ludzi budzić i wyzwalać.

W *Kabale konia Pegazowego* Bruno drwi z tych, którzy „dają się prowadzić przy świetle lampy wiary (*con la lanterna della fede*), oddając swój umysł w niewolę temu, który na nich siada"¹²³; zamykają oni swoje własne oczy i stają się kompletnymi „osłami", niezdolnymi do sprawdzenia, kto nimi w rzeczywistości kieruje¹²⁴. Postawę taką starał się ugruntować w chrześcijanach św. Augustyn, który w swoich *Rozmowach z samym sobą* powiadał, że „raczej ignorancja niż wiedza prowadzi do Boga"¹²⁵. Warto zauważyć, że jest to jedyne miejsce, w którym Bruno mówi o św. Augustynie.

„Starajcie się być ubodzy duchem, bądźcie pokornego umysłu, wyrzeczcie się rozumu, zgaście w sobie ogniste światło intelektu... stańcie się niewolnikami świętej wiary" (*ritiratevi alla povertà del spirito, siate umili di mente, abrenunziate alla ragione, estinguate quella focosa luce de l'intelletto ... fatevi cattivi della santa fede*)¹²⁶ — oto, według Bruna, kwintesencja chrześcijańskich przykazań. Uważał je za głęboko niemoralne, nierozumne i nieludzkie. W tej dziedzinie nie zgadzał się na żaden kompromis. Kto chce być prawdziwym człowiekiem, ten — według Bruna — musi zdecydować się na wybór pomiędzy filozofią a wiarą i wybrać filozofię przeciwko wierze¹²⁷.

¹¹⁷ Bruno, *Inf*, s. 500.

¹¹⁸ ... *deve l'una e l'altra contraddittoria esistimare egualmente possibile*. Tamże.

¹¹⁹ Wyrażenie z listu Bruna do wicekanclerza uniwersytetu w Oxfordzie. Por. J. Owen: *The Sceptics* ... wyd. cyt., s. 320. Por. *Excub*, s. 58.

¹²⁰ ... *ne frustra oculis sensus et intellectus donati videamur*. Bruno, *Excub*, s. 66.

¹²¹ Tamże, s. 62.

¹²² Tamże, s. 66, 67.

¹²³ Bruno, *Cab*, s. 875.

¹²⁴ ... *vorrei intendere come questa bestia potrà distinguere che colui che gli monta sopra, è Dio o diavolo*. Tamże, s. 879.

¹²⁵ ... *che la ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio*. Tamże, s. 880.

¹²⁶ Bruno *KCab*, s. 854. Por. Guzzo, s. 162—163. Oskarżenie teologów o „gaszenie światła rozumu" (*estinguate quella focosa luce de l'intelletto*) powtórzy Bruno w poemacie *De innumerabilibus (extinguunt mentis lucem, Imm, Lat I—2, s. 270)* a po nim polski myśliciel Kazimierz Łyszczyński (*o theologi ... extinguitis lumen rationis*). Por. A. Nowicki: *Pięć fragmentów z dzieła «De non existentia dei» Kazimierza Łyszczyńskiego*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 73—74. Por. Brunnhofer, s. 215.

¹²⁷ *Chi vuol essere uomo e non asino; deve seguire la filosofia contro la fede* — powiada Guzzo referując *Kabale i Osia*, (s. 165).

Na podłożu „przyzwyczajania do wierzenia“ i „ślepej wiary“ krzewi się nie-tolerancja. Bruno, przed Kartezjuszem, wypowiada myśl, że „wszyscy rodzimy się ignorantami ... wrostamy i wychowujemy się w posłuszeństwie i przyzwyczajeniach (*consuetudine*) naszego domu, gdzie słyszymy, że nasi ganią prawa, obrzędy, wierzenia i obyczaje przeciwników i obcych w takim samym stopniu, w jakim tamci ganią nas i nasze sprawy“¹²⁸. W rezultacie zaczynają w nas rosnąć „korzenie gorliwości (*zelo*) dla naszych spraw“ i tak doszło do tego, że „nasi uważają ucisk, podbój i zabijanie przeciwników naszej wiary za ofiarę składaną bogom; a tak samo i tamci...“. „Czy nie wlicie, jaką siłę posiada przyzwyczajenie do wierzenia (*consuetudine di credere*) i wychowanie od dzieciństwa w określonych przekonaniach, jak one utrudniają zrozumienie rzeczy najoczywistszych?“¹²⁹.

W *Liście do cesarza Rudolfa II* Bruno piętnuje fanatyzm religijny różnych wyznań chrześcijańskich, pisząc: „Nie ma i nie było ani jednej sekty, która by gardząc wszystkimi innymi nie pretendowała do pierwszego miejsca, uważając za najwyższą nieprawość i plugastwo mieć jakiekolwiek stosunki z innymi. Tego rodzaju pobożność (*pietas*) jest przyczyną, że ... więzy natury (*foedera naturae*) są zerwane ... i doszło do tego, że człowiek walczy z człowiekiem zacieklej aniżeli z innymi stworzeniami“¹³⁰. W tym kontekście użyte zostaje przez Bruna brzemiennie w oskarżycielską, antyreligijną treść słowo *impostura* (oszustwo) dla napiętnowania działalności tych, którzy mienią się wysłannikami niebios¹³¹. Z tego samego powodu w kilku lat później w poemacie *De innumerabilibus* użyje Bruno wyrażenia: *relligionum venena*¹³².

W ścisłym powiązaniu z tym pierwszym występuje u Bruna drugi kierunek uderzenia: krytyka chrześcijańskiej aksjologii. Tu należy szukać głównej różnicy między filozofią Bruna a chrześcijaństwem. Bruno uznaje inną hierarchię wartości i w związku z tym uważa tradycyjną chrześcijańską hierarchię wartości za potworne odwrócenie i negację prawdziwej, obiektywnej hierarchii wartości.

¹²⁸ Bruno, *Cena*, s. 46. Por. Abelard: *Dialogus*, Migne: *Patrologia latina*, tom 178, kolumna 1615.

¹²⁹ Bruno, *Cena*, s. 46—47. Por. Saitta, s. 82.

¹³⁰ Bruno *List do cesarza Rudolfa*, *KMath*, s. 3—4.

¹³¹ Tamże, s. 4. Por. Montaigne: *la grossiere imposture des religions*, *Essais*, wyd. cyt., livre I, ch. 22, s. 79.

¹³² Bruno, *Imm*, *Lat I—2*, s. 278. Por. Brunnhofer, s. 218.

HIERARCHIA WARTOŚCI BRUNA

*Bona item omnia in uno Musarum
cultu sita esse conspiciens ... affec-
tum tuum Musis consecrasti ... ar-
dentem erga Musas religionem.*

Bruno

Ostatnim rozdziałem pracy wkraczamy znowu na teren dotąd nietknięty przez historyków filozofii Bruna. O ile mi wiadomo, to o problem ten otarł się tylko jeden jedyny autor, mianowicie Giorgio Bárberi Squarotti, wtrącając do swoich rozważań uwagę, że Bruno wyżej cenił „płaszczyznę teoretyczną filozofów” od „płaszczyzny praktycznej, w której poruszają się matematycy-mechanicy”; wyjątek stanowią pochwały kierowane pod adresem Mordencjusza, z których jednak nie wynika, jakoby Bruno rezygnował z własnej „hierarchii wartości”¹³³. Pomijam w tej chwili kwestię stosunku płaszczyzny teoretycznej do płaszczyzny praktycznej, ponieważ w sprawie tej reprezentuję pogląd nie tylko odmienny, ale wręcz przeciwny, twierdząc, że mimo takich czy innych niekonsekwencji — jedną z najbardziej charakterystycznych i zarazem typowo renesansowych cech filozofii Bruna jest właśnie prymat praktyki, na co starałem się wskazać w piątym rozdziale tej pracy. Tu natomiast pragnę podkreślić z wielkim uznaniem fakt, że Bárberi Squarotti — i to prawdopodobnie jako jedyny spośród autorów prac o Brunie — posłużył się kategorią „hierarchii wartości” Bruna, wskazując w ten sposób na nowy obszar badawczy.

Rozważania Bruna o wartościach uważam za jedną z głównych części jego filozofii. Jest ona jak najściślej związana z jego rozważaniami o religii; dopiero kiedy znamy jego hierarchię wartości, możemy odpowiedzieć na pytanie, z jakich pozycji przeprowadzał Bruno krytykę religii, a także, jaki był ostateczny rezultat tej krytyki, a więc jakie wartości, ideały i wzory oso-

¹³³ (*Tuttavia non per questo rinuncia alla sua gerarchia di valori*) Giorgio Bárberi Squarotti: *Rassegna bruniana*. Estratto da „Lettere Italiane”, 1958, nr 4, s. 496.

Wyrażenie *la gerarchia di valori del Bruno* użyte jest kilkakrotnie również w najświeższej pracy tego samego autora (Giorgio Bárberi Squarotti: *Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno*. Estratto da: „Studi secenteschi”, Firenze 1961, s. 46, 54 i 57), ale autor nie wyjaśnia, jakie wartości uważał Bruno za naczelne. Z kontekstu można się domyślać, że taką wartością — według autora — była dla Bruna *la ricerca della verità* (s. 54, 56, 57). G. Paparelli uważa słusznie, że „pomiędzy humanistycznym punktem widzenia a chrześcijańskim istnieje zasadnicza różnica” (*una sostanziale differenza*), polegająca na „różnej hierarchii wartości” (*una diversa scala di valori*) — i jako przykład oceny humanistycznej cytuje Giordana Bruna (*Feritas, humanitas, divinitas*, Messina-Firenze 1960, s. 82—83).

bowe¹³⁴ zajęły w jego filozofii miejsce chrześcijańskich. Etykę Bruna uważam za konsekwencję jego aksjologii¹³⁵.

Podstawową kategorią aksjologii, czyli rozważań o wartościach jest oczywiście kategoria wartości. Otóż dość poważną trudnością przy odtwarzaniu aksjologii Bruna jest fakt, że słowem *valore* posługuje się bardzo rzadko¹³⁶, a przeważnie używa „metaforycznego sposobu mówienia“, używając szczególnie często takich słów, jak *divinum*, *divinitas*, *dio*, *dea*, *nume*. Na przykład: zamiast powiedzieć, że jedną z najwyższych wartości jest mądrość, używa następującego sposobu mówienia: *Sophia quippe divinitas quaedam est*¹³⁷; również prawda to dla niego: *la dea Veritate*¹³⁸, a życzliwość dla ludzi to *la Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Filantropia*¹³⁹.

Dziełem, którego treścią jest dokonana przez Bruna *Umwertung der Werte*, jest przede wszystkim *Spaccio de la bestia trionfante*, czyli „reformacja nieba“¹⁴⁰. Dotąd gwiazdozbiory tworzyły „zodiak“, czyli „zwierzyniec niebieski“; otóż Bruno chce „wypędzić“ (*spacciar*) zwierzęta (czyli zburzyć dotychczasową hierarchię wartości) i umieścić na niebie to, co jest na prawdę godne czci.

Obiektywna hierarchia wartości to dla Bruna „prawo naszej matki przyrody“ (*leggi della natura, la legge de la nostra madre*)¹⁴¹, dla której dobrami są: piękno, szczęście, heroizm, rozum, aktywność naukowo-badawcza. W imię tych wartości Bruno zwalcza doktrynę chrześcijańską, która jest — według niego — „pogwałceniem prawa natury“ i przeciwstawieniem mu innego prawa „nadnaturalnego, pozanaturalnego czy przeciwnaturalnego“¹⁴².

¹³⁴ Por. Max Frischeisen-Köhler o Brunie (*sein Ideal der Persönlichkeit*, Überweg, tom 3, s. 51).

¹³⁵ Wzajemny stosunek obu tych dyscyplin ujmuję w sposób następujący: nie właściwie etyki do aksjologii ani aksjologii do etyki, ale etyczne rozważania o normach postępowania uważam za wyciąganie wniosków z aksjologicznych rozważań o wartościach. Do takiego poglądu na pochodny charakter etyki wobec aksjologii doszedłem po przestudiowaniu dzieła Maxa Schelera: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921. Por. także najnowszą — a zarazem pierwszą — radziecką pracę o problematyce aksjologicznej: W. P. Tugarinow: *O cennostiach żizni i kultury*, Leningrad 1960.

¹³⁶ Na przykład w polemice z tymi, którzy uważają *opre ed effetti eroici* za *frutti de nessun valore*. Bruno, *KSpa*, s. 551.

¹³⁷ Bruno, *Imm*, Lat I—2, s. 288.

¹³⁸ Bruno, *Spa*, s. 646.

¹³⁹ Tamże, s. 748.

¹⁴⁰ Francuski przekład części *Spaccio* nosił tytuł: *Le ciel réformé* (1750), a niemiecki przekład: *Reformation des Himmels* (1889).

¹⁴¹ Wyrażenie *legge naturale* spotykamy m.in. w *Spa*, s. 551, 583, 804; wyrażenie *legge della natura* w *Spa*, s. 677, 726, 728, 771; wyrażenie *naturae lex* w *Imm*, Lat I—2, s. 316 i *Vinc*, s. 697; wyrażenie *leges naturales* w *Mon*, s. 414; wyrażenie *lex insita in ordine naturae* w *Term*, s. 474; wyrażenie *legge de la nostra madre* w *Spa*, s. 771 (bardzo rzadko *naturae lex* oznacza u Bruna prawo fizyki, np. w *Imm*, Lat I—2, s. 215).

¹⁴² *Violentar la legge di natura per un' altra sopra- o estra- o contranaturale*. Bruno, *Spa*, s. 771.

Personifikacją tej odwróconej, opacznej, „przeciwnaturalnej“, fałszywej chrześcijańskiej aksjologii jest dla Bruna Orion, który każe ludziom „wierzyć, że białe jest czarnym, że intelekt ludzki wówczas kiedy sądzi, że widzi najlepiej, jest ślepotą; że to, co rozumowi wydaje się wspaniałe, dobre, doskonałe, jest nędzne, grzeszne i jak najbardziej złe; że natura jest nierządną dziewczką; że prawo natury jest lotrostwem ... że filozofia ... jest szaleństwem; że wszelki czyn bohaterski jest czymś godnym pogardy, a zato ignorancja jest najpiękniejszą wiedzą na świecie“¹⁴³.

W podobny sposób przeciwstawiał postawie średniowiecznej postawę renesansową Lorenzo Valla pisząc: „Oni mówią, że trzeba pragnąć cierpień, my mówimy, że trzeba pragnąć rozkoszy, oni — że trzeba pragnąć śmierci, my, że trzeba pragnąć życia“¹⁴⁴; „oni“ uważali wszystko to, co „naturalne“, za złe, Valla — utożsamiając przed Brunem „naturę“ z „bogiem“¹⁴⁵ — uważał to, co „naturalne“, za dobre i „boskie“.

„Mniemam zgodnie z Epikurem“¹⁴⁶ — pisał Montaigne — że trzeba życie kształtować tak rozumnie, aby dawało jak najwięcej radości. Przecistawiając się chrześcijańskiej gloryfikacji cierpień Montaigne powiadał, że „trzeba rozprzestrzeniać radość“¹⁴⁷.

Renesansowy hedonizm, renesansowe nastawienie na czerpanie z życia możliwie największych radości było podobne do starożytnego epikureizmu przede wszystkim w tym, że chodziło tu nie tyle o przyjemności zmysłowe, co o przyjemności duchowe: estetyczne i intelektualne. Życie radosne to — dla ludzi Odrodzenia — przede wszystkim życie oddane nauce i sztuce pięknej.

Średniowiecze żyło pod grozą klątw rzucanych na filozofię i naukę przez św. Pawła, Tacjana, Tertuliana i św. Bernarda z Clairvaux. „Pokarmem demonów są pieśni poetów, mądrość światowa“ — pisał święty Hieronim. „Wdziękiem swym sprawiają one wszystkim przyjemność i gdy zachwycają uszy słodko i melodyjnie płynącymi wierszami, przenikają również do duszy i serca w więzy zakuwają. A przecież nawet gdy w przeczytanie ich włożono najwięcej gorliwości i trudu, nic innego prócz próżnego dźwięku i szumu mowy nie dają swym czytelnikom“¹⁴⁸. „Poleca ci się — pisze dalej św. Hieronim — byś nie czytał filozofów, mówców, poetów i nie szukał w ich czytaniu odetchnienia“¹⁴⁹.

¹⁴³ ... credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono ed ottimo, è vile, scelerato ed estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria ... che la filosofia, ogni contemplazione ... non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria; e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo. Bruno, *Spa*, s. 804.

¹⁴⁴ Lorenzo Valla: *Scritti filosofici e religiosi*, Firenze 1953, s. 43.

¹⁴⁵ Tamże, s. 36. Por. Überweg, t. 3, s. 12.

¹⁴⁶ Montaigne: *Pisma*, wyd. cyt., tom 4, s. 242.

¹⁴⁷ Tamże, tom 5, s. 226.

¹⁴⁸ Św. Hieronim: *Listy*, Warszawa 1952, s. 93.

¹⁴⁹ Tamże, s. 94.

Cibus daemonum — „strawa diabelska” — takimi słowami światopogląd średniowieczny napiętnował poezję i filozofię.

Przeciwko takim barbarzyńskim i obskuranckim poglądom, występują myśliciele renesansowi z namiętną obroną sztuk i nauk. Petrarka wie, że „apostoł Paweł oddawał pochwały nieuctwu, lekceważącemu naukę”, ale wyjaśnia to w ten sposób, że „ludzie pogardzają często tym, czego osiągnąć nie zdołają; nieucy właśnie mają zwyczaj potępiać to, co jest im obce... Ale my, co naukę posiadamy, wyrzekać się jej nie powinniśmy, chociażby ktoś usiłował odstręczyć nas od niej przestrogami cnotliwymi i groźbami śmierci... droga do cnoty przez nieuctwo jest gładka, lecz pogardy godna”¹⁵⁰.

Człowiek średniowieczny — z niewieloma wyjątkami (takimi jak kacerze, których palono na stosie) — mieścił się na ogół swoimi ambicjami i aspiracjami w ustanowionych ramach stanowych, zajmował określone miejsce w hierarchii feudalnej i sam uważał się za „istotę skończoną” o „skończonych pragnieniach”. W Odrodzeniu pojawiają się nowe pragnienia, aspiracje, tęsknoty, które zaczynają rozsadzać stare ramy średniowieczno-feudalne.

Takiego właśnie nowego, renesansowego człowieka opisuje Pico della Mirandola. Uważa on, że wszystkie istoty, rośliny, zwierzęta, minerały, aniołowie — wszystko tkwi w takim stanie, w jakim zostało stworzone. Pan Bóg wyznaczył ciałom niebieskim raz na zawsze orbity, po których krążą one niezmiennie od wieków. Wszystko tkwi w stałych, raz na zawsze ustalonych formach. Jedynie *homo quasi semper exorbitet*¹⁵¹: „człowiek prawie zawsze wypada z orbity”, rozsadza swoimi ambicjami i działalnością ramy, w których usiłowano go zamknąć. O tych ambicjach pisze Cardano: „Opętało mnie żarliwe pragnienie nieśmiertelnej sławy, każąc mi spoglądać z wysoka na przeciętność i wszelkie drobne troski”¹⁵².

W ten sposób najbardziej doniosłym problemem życiowym ludzi Odrodzenia staje się pytanie postawione przez Dantego: *come l'om s'eterna?* — „w jaki sposób zdobywa człowiek Wieczność?”

Pytanie to nie ma sensu średniowiecznego. Nie chodzi tu o sprawy teologiczne, takie jak „życie wieczne”, „zbawienie” i „królestwo niebieskie”, ale o rzeczywisty sens życia doczesnego. Dowodzi tego cały kontekst. Dante mówi o tym, kto dał mu odpowiedź na to pytanie. Kto nie zna *Boskiej komedii*, ten mógłby się domyślać, że odpowiedź na pytanie o sens życia i sposób zdobywania „Wieczności” otrzymał Dante od św. Augustyna albo od św. Tomasza z Akwinu, albo wyczytał ją w *Piśmie świętym*. Tymczasem tym człowiekiem, do którego Dante zwraca się z wdzięcznością za otrzymanie odpowiedzi na to pytanie, jest nie teolog, ale poganizujący humanista Brunetto Latini, który w *Boskiej komedii* przebywa nie w niebie, ale w jednym

¹⁵⁰ List Petrarki do Boccaccia z 28 maja 1362 r. Cyt. wg L. Geiger: *Odrodzenie i humanizm*, wyd. cyt., s. 62.

¹⁵¹ G. Pico della Mirandola: *Heptaplus*, Firenze 1942, s. 332.

¹⁵² Girolamo Cardano: *De vita propria liber*.

z kręgów piekła: „Ty mnie uczyłeś — powiada Dante — w jaki sposób zdobywa człowiek Wieczność”¹⁵³.

Odpowiedź była nieśredniowieczna i niechrześcijańska: wieczność zdobywa się (nie modlitwą, nie „dobrymi uczynkami”, nie przy pomocy sakramentów, ale) tworzeniem doskonałych dzieł, twórczością poetycką. To jest renesansowa droga do nieśmiertelności.

Kto chce zdobyć wieczność, ten musi skoncentrować się na największych zadaniach swego życia.

„Niechże ołwładnie naszą duszą święta ambicja — pisał Pico della Mirandola — abyśmy niezadowoleni z tego, co przeciętne, dążyli do tego, co najwyższe, wyętzając w tym celu wszystkie siły”¹⁵⁴. „Jeżeli będziemy rozpraszać się na wiele spraw — pisał w innym dziele — zamiast zebrać nasze siły i skierować je na jeden cel, nie damy życia dziełom godnym naszej boskości”¹⁵⁵.

Te same myśli znajdujemy u Bruna, który w *Sigillus sigillorum* omawiał piętnaście rodzajów koncentrowania się (*de multiplici contractione*), a w poemacie *De triplici minimo et mensura* pisał:

... ita me in lumen cernam convertier unum,
Unus eroque oculus totum circum omnia cernens¹⁵⁶.

Dla ludzi Odrodzenia żadne osiągnięcie naukowe i żadne dzieło artystyczne nie było ostatecznym celem, po którym można byłoby spocząć. Każde dzieło ukończone jest traktowane jako odskocznia do nowego, jeszcze doskonalszego dzieła. Później Campanella powie, że przedmiotem dążeń ludzkich jest „nieskończoność”¹⁵⁷.

Sformułowanie Campanelli jest niezwykle trafne. W swoich rozważaniach metodologicznych o nauce Antoni Bolesław Dobrowolski również powiada, że „naukotechnika jest to czynność nastawiona na nieskończoność i wieczność”¹⁵⁸, że nauka to nieustanne „coraz” (corazdalszość, corazgłębszość, corazdoskonal-szość i corazskuteczniejszość poznania)¹⁵⁹. Charakteryzując epokę Odrodzenia, epokę narodzin kapitalizmu, pisze Dobrowolski, że na mocy „socjologicznej reguły ekspansji czynników ekonomicznych — przemian i wstrząsów — na wszystkie inne odcinki życia, nawet «bezinteresowne» i «czysto duchowe», wy-tworzyła się nie znana przedtem i niewyobrażalna ogólna atmosfera nad-

¹⁵³ *Inferno*, XV, w. 85. O Brunetto Latinim (1230—1294) patrz: Pierre Duhem: *Le système du monde*, Paris 1958, tom 9, s. 26—29.

¹⁵⁴ *Invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa consequenda totis viribus enitatur*. G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*, wyd. cyt., s. 110.

¹⁵⁵ G. Pico della Mirandola: *Heptaplus*, wyd. cyt., s. 322.

¹⁵⁶ Bruno, *Tripl*, s. 132.

¹⁵⁷ ... che l'infinito sia oggetto del nostro appetito. T. Campanella: *Del senso delle cose e della magia*, Bari 1925, s. 121.

¹⁵⁸ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 336.

¹⁵⁹ Tamże, s. 335.

aktywności, atmosfera wyteżonej pracy, nieprzerwanych z pokolenia na pokolenie wysiłków, ciągłego «coraz!» ... A hasło «coraz!», uogólnione, stało się trwałym nabytkiem ludzkości, stworzyło nowe pojęcia dynamiczne: dążności, rozwoju, postępu ...¹⁶⁰.

Pisząc tę charakterystykę Dobrowolski nie wiedział, że owo hasło „coraz” to jedna z centralnych kategorii filozofii Bruna. Dynamizm tej kategorii rozsadza koncepcję zamkniętych kołowodów i przetwarza ją w koncepcję rozwoju po spirali. Przyjrzyjmy się jednak nieco bliżej zdaniom, w których ta kategoria występuje:

*Animo — pisze Bruno — vuol sempre oltre ed oltre vedere...*¹⁶¹;

*La potenza intellettuale mai si quietata, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre ed oltre procede alla verità incomprensibile. Cossì la volontà che seguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita*¹⁶²;

*Ingenium maiora capessere semper adtentans ... ut licet ingentes expandere latius alas*¹⁶³;

*Est epithymia utpote unexplebilis seu inexplebilis quaedam voluntatis, quae nulla re adepta conquiescat vel satiatur*¹⁶⁴.

Podobnie jak Rabelais również i Bruno marzył o tym, żeby stać się „otchłanią wiedzy”¹⁶⁵ i podobnie jak Campanella mógłby powiedzieć: „My, którzy badamy, nigdy nie nasycimy się nauką”¹⁶⁶ i podobnie jak Vanini sądził, że „dla Nauki warto podjąć się wszelkich prac, nie lękając się żadnych trudów, ani cierpień, ani klęsk, ani niebezpieczeństw”¹⁶⁷.

W ten sposób — nie z lęku przed chrześcijańskim „piekłem”, ale przy całko-

¹⁶⁰ Tamże, s. 277.

¹⁶¹ Bruno, *Her*, s. 1018. Por. także, s. 1136 (*sempre oltre ed oltre*).

¹⁶² Tamże, s. 1096. Por. także zdanie: *in conquirenda bonitate, adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur; unde evidentissime constat non ad particularia bona atque vera, quae ultra semper aliud et aliud attendant et concupiscant; sed universale bonum, atque verum etc. Imm*, *Lat* I-1, s. 203. Obserwujemy tu — podobnie jak w wielu innych kwestiach — charakterystyczne dla Bruna oscylowanie pomiędzy dwiema tendencjami: zdając sobie sprawę z praktycznej niemożliwości całkowitego poznania nieskończonej wielości „niezliczonych”, Bruno zwraca się ku „jedności”, a więc porzuca fizykę dla metafizyki; natomiast wówczas, kiedy uświadamia sobie abstrakcyjność i nierealność „jedności”, porzuca metafizykę i powraca do fizyki.

¹⁶³ Bruno, *Imm*, *Lat* I-2, s. 294. Tocco podaje, że sformułowanie to wziął Bruno od Palingeniusa. Por. *Marcelli Palingenii Stellati poetae Zodiacus vitae id est de hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis*. (Korzystałem z wydania Rotterdam 1722, ks. XII, w. 44, 46). Tocco, *Lat*, s. 307.

¹⁶⁴ Bruno, *Lamp*, s. 162.

¹⁶⁵ Rabelais: *Gargantua i Pantagruel*, Kraków 1915, tom 2, s. 49.

¹⁶⁶ T. Campanella: *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, s. 89. Wielkość człowieka polega, według Bruna, na „nienasyconym pragnieniu poznawania” (*insaziato desiderio di conoscere*) — jak pisze David Levi: *Gli Eroi di Furori di Giordano Bruno*, „Rivista di filosofia scientifica”, 1886, s. 645. Guzzo widzi u Bruna *un ideale di indagine speculativa e di scienza* (s. 147).

¹⁶⁷ Iulius Caesar Vanini: *Amphitheatrum ...*, Lugduni 1615, s. 3.

witym zlekceważeniu chrześcijańskiej eschatologii, z odkrycia nowych, rzeczywistych i wprawdzie ponadosobowych, lecz całkowicie ziemskich, świeckich i doczesnych wartości wyrastają w okresie Odrodzenia nowe, specyficzne renesansowe normy etyczne. Polegają one na tym, żeby ofiarnie i bohatersko służyć tym wartościom: Nauce i Sztuce. I tacy ludzie Odrodzenia, jak Giordano Bruno są wzorami wysokiej moralności — polegającej na oddaniu całego życia jednej wielkiej, ponadosobowej sprawie.

Te najwyższe wartości, jak również renesansowa postawa etyczna, są przedstawiane przez Bruna przy pomocy symboli mitologicznych, zwłaszcza Sofii, Diany, Akteona i Merkurych.

Występując z projektem zreformowania nomenklatury gwiazdozbiorów przez zamianę nazw zwierząt na nazwy wartości, Bruno proponuje, aby „wypędzić bestię” czyli Wielką Niedźwiedzicę, dookoła której obracały się dotąd (pozornie) wszystkie gwiazdy i aby w tym „najważniejszym miejscu nieba” umieszczona została „Prawda, która jest tym, co najwyższe i najbardziej godne czci spośród wszystkich rzeczy” (*la Verità; la quale è più alta e degna de tutte cose*)¹⁶⁸.

Słowo „prawda” jest u Bruna wieloznaczne: oznacza nie tylko zgodność subiektywnego odbicia z obiektywną rzeczywistością, ale także i przede wszystkim „istotę”, czyli „naturę” rzeczy. To drugie rozumienie słowa „prawda” podkreślane jest niekiedy przez Bruna charakterystycznymi dla jego stylu pleonazmami: *veritas rei*¹⁶⁹ i *veritas naturae*¹⁷⁰.

Obok „bogini Prawdy” na samym szczycie „nieba”, czyli hierarchii wartości Bruna, zajmują miejsce dwie inne „boginie”: Prudenza i Sofia. Sofię znamy już z najwcześniejszego z zachowanych dzieł Bruna, z wiersza łacińskiego poprzedzającego *De umbris idearum*. Jako przedmiot „niebezpiecznej miłości”¹⁷¹ towarzyszy mu ona aż po dzieła ostatnie.

Wszystkie trzy boginie mają charakter trojaki. Przede wszystkim trojaka jest Prawda: metafizyczna (*avanti tutte le cose*), fizyczna (*con tutte le cose*) i logiczna (*dopo tutte le cose*)¹⁷². Jej towarzyszka posiada dwa imiona: *providenza* i *prudenza*. *Providenza* znajduje się *nel mondo archetipo* i *nel mondo fisico*; ich odpowiednikiem w niektórych ludziach jest *prudenza*, czyli „ludzka opatrność” polegająca na braniu własnych losów we własne ręce¹⁷³. Również Sofia jest trojaka: jedna jest „ponadniebiańska

¹⁶⁸ Bruno, *KSpa*, s. 562. Por. także sformułowania: *Sopra tutte le cose è situata la verità, Spa*, s. 646, *la verità è la cosa... più divina di tutte, Spa*, s. 647, *super veritatem nihil est, Mon*, s. 365. Przed Brunem również Cardano wypowiadał pogląd, że *veritas omnibus anteponenda (est)*. Überweg, tom 3, s. 42. Erdmann, tom 1, s. 581.

¹⁶⁹ Bruno, *Math*, s. 26, 75.

¹⁷⁰ Bruno, *Phys*, s. 295, *Mag*, s. 458, *verità della natura, Inf*, s. 387.

¹⁷¹ Por. słowa: *Si nimium t'ingurgitas, (literae sophiae) te turbabunt, — Inqu'insaniam t'adigent, — Precipitemve gloriam. Umb*, s. 5.

¹⁷² Tamże, s. 647.

¹⁷³ Tamże, s. 648.

i pozaświatowa" (*sopraceleste ed oltremondana*), druga znajduje się w świecie¹⁷⁴, a trzecia może znaleźć się w umyśle ludzkim.

Do rozróżnienia tego powraca Bruno w *Oratio valedictoria*, rozróżniając trzy Sofie: metafizyczną, fizyczną i logiczną:

po pierwsze więc, Sofia, czyli rozumna myśl tkwi *in essentia divinitatis*; kabałiści nazywają ją *Sephirot cochma*,

po drugie, rozumna myśl tkwi w przyrodzie, czyli *in substantia mundi*; ta nazywana jest przez orfików *Pallas seu Minerva*,

po trzecie, rozumna myśl może stać się udziałem ludzi i ta nazywana jest „właściwie” mianem Sofii¹⁷⁵.

A zatem rozumna myśl (*sapientia*) posiada trzy „domy”: jeden dom „niezbudowany, wieczny”; drugim domem jest „widzialny świat”; trzecim domem może być „dusza ludzka”.

Przypominam, że dziedzina metafizyki jest dla Bruna dziedziną metaforyki. Pierwszy człon tej „troistości”¹⁷⁶ jest przyjmowany przez Bruna „siłą bezwładu” i tylko „powierzchnią świadomości”, bo w centrum świadomości Bruna tkwi głębokie przekonanie, że *non est natura extra naturalia*. Faktycznie więc istnieją dla Bruna tylko dwie dziedziny: rzeczywisty, fizyczny świat i odbicie tego świata w świadomości. Światem fizycznym zajmowaliśmy się w poprzedniej części pracy, tu możemy się zająć „trzecim domem” mądrości, który — według Bruna — posiada siedem kolumn, czyli siedem dziedzin wiedzy, na które składają się: 1) gramatyka, 2) retoryka z poezją, 3) logika, 4) matematyka (*mathesis*), 5) fizyka, 6) etyka, 7) metafizyka. Niektóre z tych dziedzin dzielą się na wiele dyscyplin, na przykład czwarta (*mathesis*) obejmuje dziewięć dyscyplin: arytmetykę, muzykę, geometrię, malarstwo, perspektywę, fizjonomikę, astrologię, astronomię i różne rodzaje wróżenia (właściwie: przewidywania), a w skład fizyki wchodzi: agronomia, medycyna, chemia, i różne rodzaje „magii”¹⁷⁷. Niekiedy zamiast o kolumnach domu Sofi pisał Bruno o Muzach lub o „matce Muzie z dziewięcioma córkami: Arytmetyką, Geometrią, Muzyką, Logiką, Poezją, Astrologią, Fizyką, Metafizyką i Etyką”¹⁷⁸. W ten sposób kult Sofii utożsamia się u Bruna z kultem Muz. Dla określenia tego „kultu” używa Bruno następujących wyrażen: *cultus Musarum*¹⁷⁹ i *ardens erga Musas religio*¹⁸⁰.

Dla umiłowanej Sofii i Muz był Bruno gotów znosić *paupertatem, invidiam et odium, convitia, calumnias, iniurias, etiam infamias, labores, dolores, exilium*, po-

¹⁷⁴ Bruno, *Spa*, s. 649.

¹⁷⁵ Bruno, *Val*, s. 13.

¹⁷⁶ Saltta zwraca uwagę, że ta troistość nie powinna nas wprowadzać w błąd, ponieważ jej pierwszy człon ma tylko „funkcję kategorialną”, s. 90.

¹⁷⁷ Bruno, *Val*, s. 15.

¹⁷⁸ Bruno, *KSpa*, s. 563.

¹⁷⁹ Bruno, *Cons*, s. 46.

¹⁸⁰ Tamże, s. 48. Por. *Ego igitur qui Musarum (si quis alius) amantissimus, pro quibus patriam, domum, facultates, honores, et quidvis aliud extra ipsas amabile, appetibile, atque desiderabile, contempsit, dimisi, perdidit. Cons*, s. 35.

nieważ Sofia była dla niego *immensum gaudium* — największym szczęściem, które wynagradza wszystko¹⁸¹.

W *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591) Bruno używa wyrażenia *divina sophia* w znaczeniu zlaicyzowanym. Przymiotnik *divina* nie oznacza tu przymiotu pozaświatowego boga, ale jest orzecznikiem aksjologicznym czyśto ziemskiej, rozumnej myśli. Wyrażenie to pojawia się w zdaniu, w którym Bruno mówi o tym, że „prawdziwa filozofia jest muzyką, poezją i malarstwem“, „prawdziwe malarstwo jest muzyką i filozofią“, a „prawdziwa poezja lub muzyka jest jakąś boską sofia i malarstwem“¹⁸².

W poemacie *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (1591) Bruno nazywa Sofię bóstwem (*Sophia quippe divinitas quaedam est*)¹⁸³ i w hymnie na jej cześć powiada, że „z całego jej ciała tryska światło i wielką zbrodnią jest zakrywanie jej świętego, nagiego ciała“¹⁸⁴.

„Świętym ciałem“ jest dla Bruna zarówno *corpo della natura*¹⁸⁵ (personifikowane przez „nagą Dianę“¹⁸⁶, Minerwę i „Sofię fizyczną“), jak wiedza o przyrodzie (personifikowana przez „Sofię“ we właściwym znaczeniu tego słowa). Wynika to stąd, że dla Bruna „wiedza“ była czymś istniejącym realnie w samej przyrodzie, a proces poznania naukowego polegał, według niego, na przenikaniu poprzez „powierzchnię“ („skorupę“, „łupinę“) rzeczy do owej „wiedzy“ będącej ich istotą¹⁸⁷. „Zakrywanie świętego ciała Sofii, polega na tym, że teologowie i niektórzy filozofowie każą nam „zamykać oczy“ (*oculos claudere et suppressere*)¹⁸⁸. Protestując przeciwko takiemu „obskurantyzmowi“ w dosłownym znaczeniu tego słowa, Bruno deklaruje — w *Liście do cesarza Rudolfa*: „Tylko tych uczonych będę słuchał, którzy uczą nie zamykania oczu, ale właśnie otwierania ich jak najszerzej“ (*Eos tantum doctores audiam, qui non oculos claudere, sed maxime aperire praecipiunt*)¹⁸⁹.

W kontekście kultu Bruna dla Sofii warto przypomnieć o starożytnym kulcie dla Sofii utrwalonym w niektórych mitach i modlitwach starożytnych. Sofia bywa w nich przeciwstawiana Bogu występującemu w pierwszej księdze *Starego Testamentu*. Bóg ten zabraniał Adamowi „jeść z drzewa wiadomości“, aby nie

¹⁸¹ Bruno, *Val*, s. 21–22. Por. Bruno, *KInf*, s. 347 (*per amor della vera sapienza ... m'affatico, mi crucio, mi tormento*), *Mon*, s. 323–325 (*ut mortem minime exhorrescimus ipsam*).

¹⁸² Bruno, *Isi*, s. 198.

¹⁸³ Bruno, *Imm*, *Lat* I-2, s. 288.

¹⁸⁴ Tamże, s. 290.

¹⁸⁵ Bruno, *Her*, s. 1124.

¹⁸⁶ Tamże.

¹⁸⁷ Dla myśli renesansowej — pisze trafnie Badaloni — *il sapere è già dato nella natura, e quindi misteriosamente contenuto in essa* (Badaloni, *Franco*, s. 17).

¹⁸⁸ Bruno, *KMath*, s. 6–7.

¹⁸⁹ Tamże. *The enthusiastic adoration of Sophia (wisdom) formed the opposite pole in his religious philosophy to Ass-worship* — powiada słusznie J. Owen: *The Skeptics*, s. 313.

otworzyły się jego oczy¹⁹⁰. Natomiast Sofia „dała Adamowi siłę, aby panował nad wszystkim“ ἔδωκεν τε αὐτῷ ἰσχύον κρατῆσαι πάντων¹⁹¹, Bóg *Starego Testamentu* wypędza Adama z raju, natomiast Sofia wprowadza Adama z powrotem do raju¹⁹². Bóg *Starego Testamentu* chce zniszczyć ludzi potopem; jednak Sofia ratuje Noego, ucząc go jak ma zbudować arkę¹⁹³. Mity tego rodzaju przeciwstawiały postawie korzenia się przed Bogiem postawę ufności w siły rozumu ludzkiego, którego personifikacją była Sofia.

W symbolice Bruna Diana jest uosobieniem zarówno prawdy, jak przyrody, czyli „natury“ rzeczy¹⁹⁴. Symbol ten funkcjonuje przede wszystkim w micie o myśliwym Akteonie. Przedmiotem jego wypraw łowieckich nie były zwierzęta, lecz sama Diana. Zuchwały myśliwy chciał „ogłądać nagą Dianę“ (*contemplant la Diana ignuda*),¹⁹⁵ to znaczy chciał poznać „przyrodę“, czyli „naturę rzeczywistości“, bez żadnych zasłon, poznać „nagą prawdę“, zdobyć prawdziwą „mądrość“, czyli wiedzę o przyrodzie. W ten sposób „łowcy“ (*venatio*) zaczynają oznaczać u Bruna proces poznawania przyrody, a myśliwy (*venator*) Akteon staje się u Bruna symbolem śmiałego badacza przyrody, nieustraszonego poszukiwacza prawdy, filozofa-fizyka, a więc m.in. również symbolem samego Bruna. Metafora ta znajduje rozwinięcie w tytułach późniejszych prac Bruna: *De progressu logicae venationis* oraz *De lampade venatoria logicorum*. Nie bez wpływu na te tytuły dzieł Bruna mogły być tytuły prac Lullusa: *De venatione medii*, *De venatione substantiae et accidentis* oraz pracy Kuzańczyka: *De venatione sapientiae*.

Wprawdzie w starożytnym micie śmiałego Akteona spotyka straszna kara. Bogini przemienia go w jelenia i Akteon zostaje rozszarpany przez własne psy. Bruno podejmuje ten wątek o przemianie Akteona i wydobywa z niego głęboki sens. Akteon z myśliwego stał się przedmiotem łowów — jak Diana, a zatem przemienił się w „bóstwo“. Akteon pałał „heroiczną miłością“ do prawdy, chciał poznać przyrodę i ta jego miłość uczyniła go „czymś boskim“. Pozornie nastąpiło *incerviamento*¹⁹⁶, czyli przemiana w jelenia, w rzeczywistości jednak było to *indiamiento*¹⁹⁷, czyli przemiana w „bóstwo“. Myśl Bruna jest następująca:

¹⁹⁰ Por. *Genesis*, rozdz. II, wiersz 17 i rozdz. III, wiersz 5.

¹⁹¹ Erik Peterson: *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien 1959, s. 123.

¹⁹² Tamże, s. 124. Por. Jean Doresse: *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris 1958, s. 191.

¹⁹³ Doresse, s. 40.

¹⁹⁴ *Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile*. Bruno, *Her*, s. 1125.

¹⁹⁵ Bruno, *Her*, s. 1124. Por. Guzzo o micie Akteona u Bruna, s. 175—183. Badaloni słusznie podkreśla, że Akteon Bruna *è preso non dal divino, ma dall'oggettività del naturale*, s. 61. Por. s. 175 niniejszej pracy, przypis 277 (Abbagnano).

¹⁹⁶ Bruno, *Spa*, s. 813.

¹⁹⁷ Por. sformułowanie Garina: *slancio supremo, questo indiamiento riservato a pochi*. E. Garin, t. II, s. 168. Por. także Saitta, s. 114 (*indiamiento dell'uomo*).

człowiek pałający „heroiczną miłością“ do prawdy, poświęcający życie badaniu przyrody, staje się „człowiekiem boskim“.

Ludzi takich nazywa Bruno również „Hermesami“ lub „Merkurymi“¹⁹⁸. Już w pierwszym z zachowanych utworów Bruna, w *De umbris idearum*, jest o nich mowa: „Opatrzność bogów — mówili kapłani egipscy — nie przestaje w pewnych określonych okresach czasu wysyłać ludziom pewnych Merkurech“¹⁹⁹, jakkolwiek nie brak i oszustów, którzy nie będąc „ludźmi boskimi“ podają się „za Merkurech, którzy spadli z nieba“²⁰⁰.

Wypowiedzi Bruna o „boskich ludziach“ włączają go w określony renesansowy kontekst. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jedną z najbardziej charakterystycznych cech kultury renesansowej jest rozpowszechnianie się kultu wielkich ludzi. O ile w średniowieczu rozpowszechniony był religijny kult „świętych“, nazywanych ludźmi „Bożymi“ (*homo Dei*), o tyle ów renesansowy kult ludzi „boskich“ (*uomo divino*) nie ma wcale charakteru religijnego; za ludzi „boskich“ uważają pisarze renesansowi przede wszystkim tych, którzy odznaczyli się jakoś w „boskich sztukach i naukach“ (*divine arti et scientie*) — jak pisał Alberti²⁰¹.

Jednym z pierwszych przejawów tego kultu wielkich ludzi był pomysł urządzania galerii obrazów przedstawiających wielkich ludzi. Już około 1330 roku Giotto stworzył dwie takie galerie, jedną w Neapolu, drugą w Mediolanie. Wymalował wówczas m. in.: Eneasza, Attyle, Hektora, Heraklesa i Karola Wielkiego. W XV wieku książę Urbino, Federico de Montefeltre zamówił sobie galerię z 28 obrazów starożytnych filozofów i poetów. W XVI wieku, około 1521 roku Paolo Giovio wpadł na pomysł stworzenia wielkiej kolekcji obrazów przedstawiających sławnych ludzi, uporządkowanych według czterech działów: pierwszy obejmował dawnych uczonych i poetów, drugi — współczesnych uczonych i poetów, trzeci — artystów, czwarty — papieży, królów i wodzów. W Polsce interesujący zestaw *clarorum virorum* z 55 stuleci dziejów ludzkości sporządził przyjaciel Kopernika, Aleksander Skultet z Tczewa. Od roku 1000 do roku 1540 wymienia Skultet 148 sławnych ludzi. W ostatnim dziesięcioleciu wymienia m. in. Tomasza Morusa i Mikołaja Kopernika²⁰². Do wytworzenia się kultu wiel-

¹⁹⁸ *Hermetes, Mercurii*. Oba te słowa są użyte przez Bruna w *Val*, s. 18.

¹⁹⁹ *Non cessat providentia deorum... statutis quibusdam temporibus mittere hominibus Mercurios quosdam. Umb*, s. 9. *Deum providentem certis quibusdam temporibus Mercurios... e caelo mittere. Mord, Lat I-4*, s. 227.

²⁰⁰ *... se pro Mercuriis a coelo delapsis praestigiis imposturaeque multiplici venditarunt. Bruno, KMath*, s. 4.

²⁰¹ Cyt. wg *Il mondo antico nel Rinascimento. Atti del V Convegno internazionale di studi sul Rinascimento*, Firenze 1958, s. 222. Na tej samej konferencji Jean Alazard w referacie *Sur les hommes illustres* powiązał kult wielkich ludzi z typowo renesansowym „kultem sławy“ (*la religion de la gloire*), twierdząc, że o ile w XIV i XV wieku kult ten ma jeszcze charakter tendencji sporadycznych, to w XVI wieku staje się już prawdziwą „modą“ (tamże, s. 275—277).

²⁰² *Chronographia sive annales omnium fere regum, principum et potentatuum... autore Alexandro Sculteto*, Roma 1546.

kich ludzi poważnie przyczyniła się lektura *Żywotów* Plutarcha, a także *Żywoty* 88 filozofów starożytnych Diogenesa Laercjusza.

Wielu pisarzy renesansowych układając własną hierarchię wielkich ludzi umieszcza wśród nich również założycieli religii oraz — zgodnie z rozpowszechnionym w Odrodzeniu euhemeryzmem — niektórych bogów. Przypomnijmy charakterystyczny zestaw Campanelli; w solariańskiej galerii obrazów wielkich ludzi znajdują się: Mojżesz, Ozyrys, Jowisz, Merkury, Likurg, Pompiliusz, Pitagoras, Zalmoxis, Solon, Charondas, Foroneusz, Mahomet, Jezus i 12 apostołów, Cezar, Aleksander, Pirrus, i Hannibal²⁰³.

Dodajmy, że za „największego z bohaterów”²⁰⁴, który „przewyższył wszystkich śmiertelnych” uważał Campanella Kolumba²⁰⁵, a wskazując na osiągnięcia Kopernika i innych astronomów kazał podziwiać boskość człowieka (*vide observationes... Regiomontani, Copernici, Tyconis; mirabere hominis divinitatem*)²⁰⁶. W tych zestawieniach Campanelli widać dwie różne rzeczy: po pierwsze, euhemerystyczne traktowanie Ozyrysa, Jowisza, Merkurego, Jezusa na jednej płaszczyźnie z takimi ludźmi, jak: Solon, Mahomet i Cezar, po drugie, renesansowy kult dla wielkich ludzi z charakterystycznym „sposobem mówienia” o ich wielkości jako o „boskości” (*divinitas hominis*). Używane w takich kontekstach przez Campanellę czy Giordana Bruna słowo „boskość” rzuca interesujące światło na specyfikę języka renesansowej aksjologii: od strony „wyglądowo-brzmieniowej” jest to język religijny, natomiast od strony „treściowo-znaczeniowej” jest to język głęboko zlaicyzowany i niesredniowieczny.

„Ludźmi boskimi” są dla Bruna ci, którzy miłują Sofię i dokonują „boskich” odkryć i wynalazków (*divina adinventio*). Spróbujmy przedstawić na tablicy — w porządku chronologicznym — wypowiedzi Bruna o „boskich ludziach”:

1584	<i>divino Cusano</i>	<i>Cena</i>	91
1584	<i>quel nume de la terra ... Elizabetta</i>	<i>Cena</i>	67
1584	<i>divinamente notò il Cusano, inventor di più bei secreti di geometria</i>	<i>Causa</i>	335
1584	<i>diva Elizabetta</i>	<i>Causa</i>	222
1586	<i>prope divina adinventio (Fabricii Mordentis)</i>	<i>Mord</i>	Lat I-4 225

²⁰³ T. Campanella: *Miasto Słońca*, Wrocław 1955, s. 13—14. Por. s. 36.

²⁰⁴ Tamże, s. 83.

²⁰⁵ ... *sed Christophorus Columbus omnes mortales antecellit*. T. Campanella: *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, s. 137.

²⁰⁶ Tamże, s. 60.

1586	<i>divini homines</i> (np Mordentius)	Mord	Lat I-4 230
1586	<i>De Mordentio inter geometras deo</i>	Mord	Aqm 5
1578	<i>culius</i> (Ramona Lullusa) <i>intelligentiae divinitas</i>	Lull	644
1588	<i>divinum, certe divinissimum... ingenium (gentis Germaniae)</i>	Val	20
1588	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii doctoris eremitae, omniscii propemodumque divini</i>	KSer	601
1588	<i>divinus vir iste</i> (Ramon Lullus)	KSer	605
1588	<i>divus Rodolphus</i>	KMath	1,3
1589	<i>divinus Daphnis</i> (książę Juliusz)	Cons	34
1591	<i>divinus Plato</i>	Imm	Lat I-1 367
1591	<i>divinus Genius Copernici</i>	Imm	Lat I-1 382
1591	<i>divini homines</i> (Ksenofanes, Nicetas)	Imm	Lat I-1 56
1591	<i>divinus Parmenides</i>	Imm	Lat I-2 148

Wymienione w tej tablicy osoby można podzielić na dwie kategorie: do pierwszej zaliczymy królową angielską, Elżbietę, cesarza Rudolfa II i księcia Juliusza. Dnia 3 czerwca 1592 roku Bruno wyjaśniał przed trybunałem świętej inkwizycji, że użył tego przymiotnika w stosunku do królowej *non per attributo di religione, ma per un certo epiteto, che li antichi solevano dare a' principi*²⁰⁷; *ed in Inghilterra... se suole dar questo titolo de «Diva» alla Regina*²⁰⁸. Z drugiej kategorii wyłączyć trzeba Platona, ponieważ wyrażenie to pochodzi z kontekstu polemiki z Platonem i posiada — w tym kontekście — charakter ironiczny (jakkolwiek

²⁰⁷ Por. L. Cerfaux et J. Tondriaux: *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957.

²⁰⁸ Cyt. wg przypisu do *Cena*, Aq, s. 67.

nie wykluczam, że zwrot taki mógłby się znaleźć w tekście Bruna również bez żadnej ironii). Pozostają więc nam jako autentyczni „boscy” — dla Bruna — ludzie: Ksenofanes, Nicetas²⁰⁹, Parmenides, Lullus, Kuzańczyk, Kopernik i Mordente²¹⁰. Kult dla ludzi tego typu, a więc dla wielkich uczonych i wynalazców przeciwstawiał Bruno katolickiemu kultowi świętych, których określał mianem *stolti ... fanatici ... senza ingegno*²¹¹. Kult Bruna dla wielkich ludzi nie miał nic wspólnego z kultem autorytetów. Bruno chciał nawet ustanowić takie prawo, aby — w świecie nauki — *nulla viri quantumlibet excellentis et illustris autoritas pro argumento valeat*²¹². Nawet wobec Lullusa, Kuzańczyka i Kopernika potrafił Bruno zachować krytycyzm.

Dlatego nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do używanego przez niego wyrażenia „boski człowiek”, zwłaszcza, że wyrażenie to — za jego czasów — było dość pospolite. Zresztą już u Homera spotykamy wyrażenie „boski Odyseusz”²¹³. Wyrażenie „boski mąż” *θεῖος ἀνὴρ* spotykamy u Pindara i Ajschylosa. Platon²¹⁴, a za nim Arystoteles piszą o Lakończykach, że kiedy ktoś wzbudzi w nich podziw, wówczas nazywają go „boskim mężem” *θεῖος ἀνὴρ*²¹⁵. W dwuwierszu umieszczonym na brązowym posągu stoika Chryzypa jego uczeń Arystokreon nazywa go „boskim Chryzypem”²¹⁶. Diogenes Laercjusz powiada, że mieszkańcy Abdery uważali Demokryta za „boga”²¹⁷. Przedmiotem kultu byli w starożytności m. in. Pitagoras, Empedokles, Anaksagoras i Apolloniusz z Tiany²¹⁸. Wyrażenie *homo divinus* spotykamy u Cyserona. Lukrecjusz pisze o „boskiej piersi” Empedoklesa²¹⁹, a Epikura nazywa kilkakrotnie „bogiem” (*deus ille fuit*)²²⁰.

W *Enneadach* Plotyna spotykamy wyrażenie: „boski Platon”²²¹. W *Teologi*

²⁰⁹ Właściwie: Hiketas z Syrakuz.

²¹⁰ Później drogi ich się rozeszły i Bruno nazwał Mordencjusza „idiotą” w dialogu pt. *Idiota triumphans*.

²¹¹ Bruno, *Spa*, s. 795.

²¹² Bruno, *KMath*, s. 6.

²¹³ *Iliada*, księga 2, w. 335 i często w *Odysei*. Por. *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis 1841, tom 4, s. 275—278 i A. Forcellini: *Lexicon totius Latinitatis*, Patavii 1940, tom 2.

²¹⁴ Platon: *Menon*, s. 99 D. Por. F. Astius: *Lexicon Platonicum*, Berlin 1908.

²¹⁵ Por. H. Bonitz: *Index Aristotelicus*, Berlin 1955. Arystoteles: *Etyka Nikomachejska* Warszawa 1956, s. 236 (księga VII-1, s. 1145 a 27—30).

²¹⁶ K. Schefold: *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1943, s. 126. Również na spiżowym posągu Arystotelesa wzniesionym przez Aleksandra Wielkiego filozof nazwany był „boskim”. Por. *Wstęp* do polskiego wydania *Etyki Nikomachejskiej*, wyd. cyt., s. XIII.

²¹⁷ Diogenes Laercjusz, księga IX, rozdz. 7, § 7.

²¹⁸ Por. L. Cerfaux et J. Tondriau: *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, s. 475.

²¹⁹ Lucretius: *De rerum natura*, ks. I, wiersz 731.

²²⁰ Tamże, ks. V, wiersz 8.

²²¹ Plotyn: *Enneady*, wyd. cyt., tom I, s. 331. Por. wyrażenie „boscy mężowie”, tamże, tom I, s. 57.

platońskiej Proklosa wymieniani są następujący myśliciele: Parmenides, Sokrates, Platon, Arystoteles, Plotyn, Porfiriusz, Jamblich, Teodor i nauczyciel Proklosa (Syrianos). Dwóch spośród nich Proklos nazywa „boskimi” θεῖος mianowicie: raz jeden Platona i sześć razy Jamblicha²²². Cesarz Aleksander Sewer miał w swoim lararium popiersia Jezusa, Aleksandra Wielkiego, Abrahama, Orfeusza i Apolloniusza z Tiany. Zwolenniczka karpokratów Marcellina (II w.) paliła kadzidło przed ikonami Chrystusa, Pawła, Homera, Pitagorasa²²³.

W XV wieku we wstępie do *Momusa* Leon Battista Alberti pisał o doskonałych ludziach, wyjaśniając dlaczego nazywa się ich „boskimi”²²⁴. Sprawa, kto kogo i dlaczego nazywał w Odrodzeniu „boskim człowiekiem” wymaga dokładnego zbadania. (Patrz przyp. 244). Często jest to zwrot konwencjonalny bez żadnej głębszej treści. Niekiedy jednak dobór ludzi nazywanych przez kogoś „boskimi” pozwala nam na odtworzenie jego hierarchii wartości. Palingenio nazywał „boskim” Plotyna²²⁵. Nicolò Franco nazywał „boskim” Erazma z Rotterdamu²²⁶. Agostino Nifo nazywał Joannę Aragońską *rediviva Dea della Bellezza*, a do jej siostry Marii pisał w dedykacji *divina Maria*²²⁷. Galileusz uważał, że jeżeli jakikolwiek człowiek zasługuje na miano „boskiego”, to przede wszystkim Dante²²⁸. Przytoczę także — dla porównania — zestaw „ludzi boskich” z dzieła *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis* Vaniniego:

<i>divinus Plato</i>	362 i 452
<i>Aristoteles Philosophorum Deus</i>	396 i 494
<i>divinus Averroes</i>	240 i 384
<i>Mediolanensium Philosophorum Deus Cardanus</i>	319
<i>Divinus Praeceptor (Pomponatius)</i>	373—374

Pod wpływem przekonywających wywodów Stefana Czarnowskiego o kulcie bohaterów, uważam, że bohaterowie stanowią jedną z konkretnych form, „w któ-

²²² Korzystałem z włoskiego przekładu: Proclo: *La teologia platonica*, a cura di Enrico Turolla, Bari 1957 (por. s. 346, 47, 226, 230, 338, 339, i 474) oraz z wyjaśnień, jakich był mi łaskaw udzielić tłumacz, prof. Enrico Turolla.

²²³ Jean Doresse: *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, s. 12—13. Obszerne wykazy w pracy L. Cerfaux i J. Tondriau: *Un concurrent du christianisme, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957.

²²⁴ L. B. Alberti: *Momus o del Principe*, Bologna 1942, s. 4.

²²⁵ *Zodiacus vitae*, Rotterdam 1722, s. 201, wiersz 531.

²²⁶ Badaloni, Franco, s. 2.

²²⁷ F. Fiorentino: *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, s. 159.

²²⁸ Vincenzo Spampinato: *Sulla soglia del Secento. Studi su Bruno, Campanella ed altri*, Milano 1926, s. 131.

rej ukazują się podstawowe wartości społeczne²²⁹. W związku z tym pisałem w jednej ze swoich prac, że „ludzie stają się przedmiotem kultu wówczas, kiedy zaczynają być wyraźnymi symbolami wartości szczególnie wysoko stawianych przez dane środowisko”²³⁰. Wychodząc z tego założenia nie stawiam kultu wielkich ludzi obok kultu piękna czy kultu nauki, ponieważ jest on w stosunku do nich czymś wtórnym i chyba zawsze da się sprowadzić do kultu dla jakichś określonych wartości. „Można by powiedzieć, że kult wielkich ludzi jest tylko formą kultu dla wartości, które owi ludzie reprezentują”²³¹. Zgodnie z tym nie stawiam kultu Bruna dla Kopernika i Lullusa obok jego kultu Nauki, ale upatruję w nim przejaw kultu Nauki, rozumianej jako pojęciowe i praktyczne opanowywanie przyrody.

Na zakończenie warto podkreślić, że u Bruna mamy nie tylko kult dla kilku wielkich ludzi, ale również humanistyczny kult Człowieczeństwa (*Humanitade*).

Według Bruna ludzie potrafią własną pracą, trudem mózgów i rąk zdobywać panowanie nad przyrodą²³². Na tym polega godność człowieka, który — jak powiada Bruno — „stawia przed sobą nieskończony cel” (*ad objectum sine fine contendit*), „dążąc do tego, żeby stać się wszystkim” (*conatur omnia fieri*), „jakby sam był bogiem” (*quasi ipse sit deus*) i z tego powodu właśnie słusznie został nazwany przez Hermesa Trismegista „wielkim cudem” (*miraculum magnum*)²³³.

Oczywiście nie wszyscy ludzie są „ludźmi” we właściwym, humanistycznym znaczeniu tego słowa: wśród istot mających postać ludzką — powiada Bruno — „prawdziwi ludzie trafiają się niezmiernie rzadko” (*perpaucique homines veri sunt*)²³⁴. I nawet nie samo postępowanie i dzieła ludzkie są tu miernikiem, ale źródło tego postępowania i tych dzieł; jeżeli bowiem człowiek nie zawdzięcza swoich osiągnięć sobie samemu, lecz „bóstwu”, wówczas jak ewangeliczna oślica jest tylko nosicielem „boskości”; prawdziwie „boskim” jest tylko taki człowiek, który postępuje moralnie i tworzy wspaniałe dzieła „pod wpływem wewnętrzznego bodźca” (*da un interno stimolo*) i „racjonalnego popędu” (*impeto razionale*) opartego o prawidłowe rozeznanie obiektywnej hierarchii wartości

²²⁹ S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, tom IV, s. 11. Por. także inne sformułowania np.: „doskonałość bohatera polega na reprezentowaniu w pełni jakiejś wartości ściśle określonej” (s. 15), „bohaterowie są zatem wcieleniem nadziei czy ideału zbiorowości” (s. 16), „bohater wciela wartość i jednocześnie daje dowód jej istnienia” (s. 17).

²³⁰ A. Nowicki: *Renesans a euhemeryzm*, „Euhemer”, 1959, nr 6 (13), s. 614.

²³¹ Tamże.

²³² Badaloni widzi u Bruna renesansową wiarę *nell'uomo e nelle sue possibilità di piegare col lavoro le cose*, s. 244.

²³³ Bruno, *Imm*, Lat I-1, s. 206. Saitta określa Bruna mianem *esaltatore della potenza dell'ingegno umano*, s. 87.

²³⁴ Bruno, *Imm*, Lat I-1, s. 207. Por. Pomponatius: *Multo plures homines assimilantur feris quam hominibus. De immortalitate animae*, Messina 1925, s. 31. Por. Gioacchino Paparelli: *Feritas, humanitas, divinitas. Le componenti dell'Umanesimo*, Messina 1960, s. 68. Por. także s. 52 i 53 niniejszej pracy.

(*che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce*), która budzi w nim „naturalny entuzjazm“ (*fervor naturale*) — bo tylko w takim człowieku widać „doskonałość jego własnego człowieczeństwa“ (*l'eccellenza della propria humanitate*)²³⁵.

W ten sposób centralną kategorią renesansowej etyki Bruna staje się kategoria *humanitate*, której areligijność nie tylko nie jest osłabiona, ale właśnie podkreślona słowem „boski“. Dopiero użycie tego słowa wskazuje na pełne i całkowite przezwyciężenie średniowiecznej alienacji. W przytoczonym fragmencie mamy nie tylko etykę racjonalistyczną, niezależną od religii, ale etykę ofensywną wobec religii; etykę, której kategorii przywracają pojęciu człowieka to, co religia z tego pojęcia zabierała i umieszczała w pojęciu „Boga“.

Tu widać głęboki związek pomiędzy humanistycznym kultem „prawdziwych ludzi“ a euhemeryzmem Bruna. Istotą euhemeryzmu było — jak to trafnie zauważył niechętny Euhemerowi Plutarch — „sprowadzanie tego, co boskie, do tego, co ludzkie“²³⁶. Najpierw tylko w ten sposób, że niektórym bogom odmówiono boskości, odkrywając w nich ludzi, a następnie przez znacznie głębsze odkrycie, że cechy przypisywane Bogu (jak dobroć, sprawiedliwość, mądrość, aktywność twórcza) są w rzeczywistości cechami „prawdziwego człowieka“.

Etyka Bruna ma charakter całkowicie świecki. Nakazy etyczne są w niej wyprowadzane w sposób racjonalny z ogólnej hierarchii wartości i z problematyki życia społecznego. W świadomości Bruna nie odgrywa absolutnie żadnej roli chrześcijańska eschatologia: „niebo“ chrześcijańskie, „piekło“ i „zbawienie“ to dla niego urojenia. W etyce Bruna nie odgrywa też żadnej roli pojęcie „łaski Bożej“. Człowiek nie jest dla Bruna obciążony żadnym „pierworodnym grzechem“ i wcale nie znajduje się w stanie „upadłym“. Jeżeli nawet człowiek upadnie, to w samym człowieku tkwią siły do podniesienia się (*il possere risorgere*); nasz los znajduje się w naszych własnych rękach (*sta nelle nostre mani*)²³⁷. Bóg jest człowiekowi do niczego niepotrzebny.

Etyka Bruna ma charakter heroiczny. „Prawdziwi ludzie“ — ci, w których jest widoczna *eccellenza della propria humanitate* — to ludzie bohaterscy, czyli *heroici speciminis homines*²³⁸. Heroizm ich polega na tym, że bohatersko służą wielkim, ponadosobowym wartościom — w oparciu o prawidłowe orientowanie się w obiektywnej hierarchii wartości.

Wzorami osobowymi są dla Bruna ci ludzie, którzy przez swoje oddanie naj-

²³⁵ Bruno, *Her*, s. 987. Katolik Cicuttini widzi w tym *lo slancio umanistico del Bruno*, s. 201.

²³⁶ Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, wyd. cyt., s. 32.

²³⁷ Bruno, *Spa*, s. 610. Guzzo widzi w tym zdaniu decydujący dowód *che il fondo del pensiero Bruna sia nettamente acristiano* i że jeżeli nawet czasem pewne jego wyrażenia posiadają *colorito cristianeggiante*, to są to w gruncie rzeczy tylko *espressioni cristiane d'un pensiero acristiano*, s. 123.

²³⁸ Bruno, *KMath*, s. 6.

wyższym wartościom stali się niejako symbolami i personifikacjami tych wartości.

Etyka Bruna to etyka heroicznego entuzjazmu w służbie Nauki. Doniosłe znaczenie kategorii entuzjazmu (*heroici furori*) w etyce Bruna czyni z niego „preromantyka”²³⁹. W swoich rozważaniach teoretycznych Bruno wielokrotnie podkreśla ogromną, pozytywną rolę uczuć, namiętności²⁴⁰, fantazji²⁴¹ i jednocześnie sam jest żywym przykładem człowieka o wielkiej pasji i niezwyklej potędze wyobraźni²⁴². György Nádor widzi w tym poważny problem, mianowicie „problem stosunku pomiędzy naukowym obiektywizmem a subiektywnym entuzjazmem badacza” i rozwiązuje ten problem, moim zdaniem, prawidłowo, ponieważ podkreśla „organiczną jedność obu tych czynników”. „Żadna twórcza nauka — powiada Nádor — nie mogłaby powstać z postawy chłodnej i obojętnej. Również w dziedzinie nauk przyrodniczych *furor sacer* (Keplera) i *heroici furori* (Bruna) były niezbędnym, koniecznym paliwem w pracy naukowo-badawczej”²⁴³.

Doniosły wkład Bruna w dzieje etyki to nie tylko wkład teoretyczny. Trwałe miejsce zapewnił sobie Bruno w dziejach etyki nie tylko przenikliwą, głęboką myślą, ale również własną nieugiętą postawą moralną, która uczyniła z niego personifikację najbardziej postępowych tendencji Odrodzenia oraz trwały i piękny symbol entuzjazmu i heroizmu w służbie Nauki.²⁴⁴

²³⁹ *Il Bruno è un preromantico* — powiada Saitta, s. 181. Por. Corsano, s. 147.

²⁴⁰ Por. Bruno, *Sig.*, s. 557. Max Frischeisen-Köhler zwraca uwagę na to, że u Bruna — przeciwko „etyce umiaru” — *wird das Recht der heroischen Leidenschaft verteidigt*. Überweg, tom 3, s. 56.

²⁴¹ *Non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit*. Bruno, *Remi*, s. 529.

²⁴² Potęgę wyobraźni Bruna zauważyło wielu historyków filozofii, m. in. Guzzo (*un'orgia di fantasia, sovrabbondante ... l'immaginazione non ha più freno* s. 24), Max Frischeisen-Köhler (*die Macht der Phantasie*, Überweg, tom 3, s. 49).

²⁴³ G. Nádor: *A természettörvény fogalmának kialakulása*, Budapest 1957, s. 548 (francuskie streszczenie).

²⁴⁴ Już po korekcie szpalt zapoznałem się z niezmiernie interesującymi zestawieniami ilustrującymi sposób używania wyrażenia „boski człowiek” przez renesansowych humanistów, zwłaszcza w ich korespondencji, którą gruntownie przebadł Georg Weise: *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli 1961.

ZAKOŃCZENIE

O JEDNOŚCI FILOZOFII BRUNA

Pod adresem historyka filozofii stawiany bywa zwykle postulat, aby pisząc o filozofii określonego myśliciela pokazać spójność tej filozofii. Tę interpretację uważa się za dobrą, która wszystkie wypowiedzi myśliciela łączy w spójny system, a tę interpretację za chybioną, której można przeciwstawić sprzeczne z nią wypowiedzi filozofa.

Postulat ten można rozumieć co najmniej czworako.

Po pierwsze, może tu chodzić tylko o to, żeby historyk filozofii budował swoją interpretację w oparciu o znajomość wszystkich wypowiedzi opracowywanego przez siebie myśliciela i wówczas, kiedy charakteryzując jego poglądy dokonuje uogólnień, miał w pamięci całość wypowiedzi myśliciela na dany temat, czyli pełną dokumentację tekstową. Inaczej mówiąc, chodzi o to, żeby uogólnienia historyka filozofii były uogólnieniami całości materiału, a nie jego przypadkowej lub tendencyjnie wybranej części. Ten postulat jest na pewno jak najbardziej słuszny, chociaż na palcach można policzyć historyków filozofii, którzy w praktyce są wobec tego postulatu w porządku. W tej pracy potraktowałem ten postulat bardzo poważnie, starając się zebrać pełną dokumentację do takich problemów, jak „sposób mówienia“, „metafora“, „matka“, „kołowrót“, „boski człowiek“ itd.

Po drugie, może tu chodzić o to, żeby przekonywająco wykazać, że filozofia danego myśliciela stanowi spójny system. Postulat ten jest, moim zdaniem, niesłuszny, ponieważ domaga się od historyka filozofii tego, czego co najwyżej wolno byłoby domagać się od opracowywanego przez niego myśliciela. Nie można przecież dogmatycznie zakładać, że każda doktryna filozoficzna jest spójną, organiczną całością. W każdym razie nikt jeszcze tego nie dowiódł, że wszystkie stare, współczesne i przyszłe doktryny filozoficzne były, są i będą spójnymi, organicznymi całościami. Nietrudno wskazać na doktryny — i to szczególnie cenione — w których ujawnione zostały wewnętrzne „pęknięcia“, sprzeczności i niekonsekwencje (z arystotelizmem, tomizmem, kartezjanizmem, spinozyzmem i heglizmem na czele: u Arystotelesa oscylowanie po-

między Demokrytem a Platonem, u Tomasza sprzeczność pomiędzy składnikami zaczerpniętymi z niechrześcijańskiego arystotelizmu a ich chrystianizacją, u Kartezjusza sprzeczność pomiędzy materialistyczną fizyką a dualistyczną metafizyką, u Spinozy pomiędzy punktem widzenia modusów a punktem widzenia substancji, u Hegla pomiędzy dialektyką a systemem). W tej sytuacji należy postulat ten zmodyfikować w sposób następujący: jeżeli filozofia badanego myśliciela jest spoistym systemem, to obowiązkiem historyka filozofii jest przedstawienie tej spoistości; jeżeli w filozofii badanego myśliciela są pęknięcia, sprzeczności, niekonsekwencje i niekoherencje, to obowiązkiem historyka filozofii jest ujawnienie tego wszystkiego; jeżeli filozofia badanego myśliciela ma charakter policentryczny, czyli wielośrodkowy, to obowiązkiem historyka filozofii jest ustalenie stopnia spoistości tej filozofii przez wydobycie głównych czynników „policentryzujących” (a więc takich, które jednocześnie są czynnikami skupiającymi i rozrywającymi filozofię na kilka odrębnie integrowanych części).

Po trzecie, może tu chodzić o to, żeby historyk filozofii poprawiał badanego przez siebie filozofa i do zastanego nieuporządkowania wprowadzał własny porządek. Postulat ten zamazuje różnicę pomiędzy zadaniami historyka filozofii i filozofa. Historyk filozofii może oczywiście podejmować problemy i poprawiać, rozwijać i pogłębiać rozumowania badanego przez siebie myśliciela — i bardzo dobrze, jeżeli to robi — ale czyniąc to przestaje być historykiem filozofii, bo jako historyk filozofii powinien tylko wiernie odtwarzać. Można uprawiać filozofię oddzielnie, albo nawet jednocześnie z historią filozofii, byle tylko wyraźnie odgraniczać to, co w naszej pracy jest usiłowaniem wiernego odtworzenia poglądów danego myśliciela, od tego, co jest naszym własnym wkładem w rozwijanie filozofii. Oprócz filozofów potrzebni są również rzetelni historycy filozofii. I jeżeli sięgam do pracy historyka filozofii o filozofii Bruna, to wołałbym, żeby jego osoba nie przesłaniała mi postaci Bruna.

Po czwarte, może tu chodzić o to, żeby w pracy historyka filozofii kierować się jakąś jedną metodą i przeprowadzać interpretację poglądów badanego myśliciela według zasad jakiegoś jednego systemu interpretacyjnego. Taki postulat nie prowadzi do zacierania różnic pomiędzy badaną filozofią a jej obrazem w pracy historyka filozofii. Badana filozofia może być pełna sprzeczności i niekonsekwencji, ale historykowi filozofii nie wolno popadać w sprzeczności i niekonsekwencje; odtwarzając istotę jakiejś filozofii musi przestrzegać przy tym określonych reguł. Postulat ten jest oczywiście słuszny pod warunkiem pamiętania o tym, że jedność metody nie polega na jednostronności, a więc o tym, że — mówiąc słowami Bruna — również w historii filozofii *modus scientificus* to *modus multiplex*.

Spróbujmy teraz wyliczyć najważniejsze czynniki koncentrujące i czynniki policentryzujące, wpływające na dekoncentrację filozofii Bruna.

Najważniejszym czynnikiem koncentrującym filozofię Bruna jest jej orientacja praktyczna wyrażająca się w dominującym dążeniu do pojęciowego

i praktycznego opanowania przyrody, do zdobycia umiejętności kierowania naturalnymi procesami, tworzenia niezwykłych dzieł, panowania nad umysłami ludzkimi i nad swoim własnym umysłem i ciałem. Jedność filozofii Bruna polega, moim zdaniem, na jedności naczelnego zadania postawionego przez Bruna przed filozofią. Pewnym czynnikiem dekoncentrującym są w tej dziedzinie wahania Bruna i wątpliwości, czy nastawienie praktyczne nie staje czasem w sprzeczności z nastawieniem poznawczym, w szczególności w dziedzinie nauk społecznych (zagadnienia państwa, prawa, religii) i w dziedzinie techniki (zagadnienie subiektywnych konstrukcji rachunkowych i modeli matematyków).

Drugim czynnikiem koncentrującym filozofię Bruna jest jedność metody myślenia wyrażająca się w stosowaniu określonych narzędzi pojęciowych przy stawianiu i rozwiązywaniu rozmaitych problemów. Myśl, że w narzędziach pojęciowych należy szukać czynnika koncentracji, i próbę ustalenia, które spośród tych narzędzi mają charakter kategorii centralnych, uważam za największe osiągnięcie tej pracy.

W związku z tym powstaje problem, czy owe kategorie centralne są ze sobą powiązane w taki sposób, że można mówić nie tylko o ich zbiorze, ale także o systemie centralnych kategorii Bruna. Systemem zaś byłyby one wówczas, gdyby okazało się, że są zgrupowane wokół jakiejś jednej kategorii najbardziej centralnej.

Z pracy tej wynika, jak sądzę, że najbardziej centralną kategorią filozofii Bruna jest kategoria „sposobu”. Inne kategorie centralne są przeważnie jej uszczegółowieniem odpowiednio do różnych działów problematyki filozoficznej.

A zatem podstawowym narzędziem pojęciowym Bruna jest *modus*, używany co najmniej pięciokrotnie, mianowicie: *modus essendi*, *modus operandi*, *modus investigandi*, *modus loquendi* i *modus intelligendi*.

W problematyce ontologicznej centralną kategorią Bruna jest „sposób istnienia” (*modus essendi*). Zasadnicze „sposoby istnienia” są dwa: jeden „fizyczny”, czyli prawdziwy, i drugi wyłącznie subiektywny, czyli „logiczny”. Historyczna doniosłość działalności Bruna związana jest przede wszystkim z jego walką przeciwko próbom subiektywizacji teorii Kopernika. Dla Bruna nie jest ona subiektywną konstrukcją matematyka, ale teorią fizyczną dotyczącą obiektywnej rzeczywistości. Materialistyczny charakter filozofii Bruna przejawia się także w charakterystycznej dla niego tendencji do subiektywizowania bytów metafizycznych. To, co rzeczywiście istnieje, jest dla Bruna „sposobem istnienia” materii. Poza przyrodą, „poza polem materii” (*extra corporeum mundum, extra materiae campum*) istnieją tylko subiektywne ekstrapolacje, którym nie odpowiada żaden obiektywnie istniejący byt (*species superphysicas denique nullas*). Materialistyczny monizm Bruna nie oznacza jednak poglądu, jakoby realnie istniała tylko substancja, czyli *Unum*, a to, co „niezliczone” (*innumerabilia*), czyli jednostkowe byty, formy i światy, były złudze-

niem. Będąc modusami, czyli sposobem istnienia substancji materialnej, są one jedyną realnością, jako że „jedność” nie istnieje poza „wielością” (*non est natura extra naturalia*).

Nie zapominajmy o tym, że dla Bruna istnienie polega na działaniu. Jego wizja świata posiada charakter dynamiczny. *Modus essendi* to w gruncie rzeczy *modus operandi*, czyli „sposób działania”, sposób funkcjonowania „mechanizmu” wszechświata, a więc „porządek” (*ordo, coordinatio*) polegający na istnieniu obiektywnych „powiązań” (*vinculum, concatenatio*) i „prawidłowości” procesu następowania jednych zjawisk po drugich (*successio, mutatio, alteratio, revolutio, circulatio, vicissitudo*); sposób, w jaki z „łona materii” (*materiae gremium*) wylaniają się poszczególne „formy”.

Modus operandi jest kategorią zarówno ontologii, jak metodologii Bruna. Wliczając „sposoby działania” Bruno wymienia jednym tchem sposoby działania przyrody i sposoby badania przyrody przez uczonych, a także sposoby działania ludzi oparte na poznaniu przyrody. W metodologii Bruna *modus operandi* to *modus investigandi*, czyli „sposób badania” zwany przez niego inaczej „sposobem postępowania” (*modus procedendi*) lub „sposobem filozofowania” (*modus philosophandi*). Piszac o „metodzie naukowej” (*modus scientificus*) Bruno wypowiada doniosłą myśl, że charakterystyczną cechą metody naukowej jest jej „wielorakość”, czyli wszechstronność (*multiformis multiplexque occurrit scientificus modus*). Postulat wielorakości metod — wynikający z dysproporcji pomiędzy nieskończonością wszechświata a ograniczonymi możliwościami pojedynczego umysłu ludzkiego — jest filozoficzną racją prowadzonej przez Bruna walki o „wolność filozofowania” (*philosophica libertas*).

Owa „wolność filozofowania” polega między innymi na swobodzie wyboru „sposobu mówienia” (*modus loquendi, modo di dire*). W swoich rozważaniach o języku Bruno odróżnia „sposoby mówienia” charakterystyczne dla różnych kierunków filozoficznych i dla różnych nauk; szczególne znaczenie posiada jego odróżnianie „sposobu mówienia filozofów-fizyków” (*physice loquendo*) jako jedynego języka adekwatnego od „sposobu mówienia metafizyków” (*metaphysice loquendo*), których terminy mają charakter „metafor”. „Metafizyczny” bowiem to, według Bruna, tyle, co „metaforyczny” (*metaphysicus seu metaphoricus*). Piszac o „sposobie mówienia matematyków” (*mathematice loquendo*) Bruno akcentuje subiektywny charakter konstrukcji matematycznych, aby tym dobitniej uwypuklić obiektywny charakter fizyki; tym samym jednak zamyka sobie drogę do odkrycia, że warunkiem przekształcenia fizyki w naukę ścisłą i prowadzącą do praktycznego opanowania przyrody jest właśnie matematyzacja fizyki. Połączenia matematyki z fizyką poszukiwał Bruno na innej drodze, mianowicie poprzez fizycyzację matematyki.

Z odkrycia, że metafizyka jest w swej istocie metaforyką, nie wynikało bynajmniej odrzucanie metaforycznego „sposobu mówienia”. Ku metaforom popychał Bruna z jednej strony jego poetycki temperament, a z drugiej strony — brany na serio — zawód nauczyciela; metafory pozwalały wyrazić myśl w spo-

sób piękny, a jednocześnie w sposób bardziej przystępny dla umysłów, które nie przeszły przez długoletni trening myślenia abstrakcyjnego. Tak więc posługiwanie się metaforycznym sposobem mówienia związane było u Bruna z pedagogiczną troską o zrozumiałość, do której droga miała prowadzić poprzez sensualizację abstrakcji. Należy tu dodać, że przez „filozoficzną wolność” Bruno rozumiał również swobodę wyboru metafor, porównań, symboli i modeli.

Z kategorią „sposobu mówienia” jest u Bruna nierozzerwalnie związana kategoria „sposobu rozumienia” (*modus intelligendi*) i to w dwojaki sposób. Filozof, który poddaje poglądy drugiego filozofa krytyce, powinien, zdaniem Bruna, udowodnić, że ma prawo zabierać głos w dyskusji, a więc wykazać się rzetelną znajomością zwalczanych poglądów. Inaczej mówiąc: filozof musi być w pewnym zakresie również historykiem filozofii. Zgodnie z tym postulatem Bruno zajmował się historią filozofii i jako historyk filozofii zauważył, że mówiąc to samo filozofowie „mówią co innego”, a więc pozornie temu samemu „sposobowi mówienia” dwóch różnych filozofów powinny odpowiadać dwa różne „sposoby rozumienia” ich wypowiedzi. Po drugie zaś, jeden i ten sam tekst może mieć w sposób zamierzony kilka znaczeń; zdarza się bowiem, że filozof chce być rozumiany w sposób właściwy tylko przez jakiś jeden krąg czytelników i wcale sobie nie życzy, aby rozumieli go wszyscy. Wówczas używa on takiego „sposobu mówienia”, o którym wie, że będzie rozumiany przez różne kręgi czytelników według rozmaitych „sposobów rozumienia”. Nie ulega wątpliwości, że w takiej sytuacji znajdował się również Bruno, który świadomie starał się o to, aby tekst jego dzieł był tekstem wieloznacznym.

Tak więc wszystkie centralne kategorie Bruna można, jak sądzę, uporządkować na rozgałęzieniach kategorii najbardziej centralnej, którą jest kategoria „sposobu”. W związku z tym stanowią one nie przypadkowy zbiór, lecz system kategorii, będący jednym z głównych czynników, które spajają różne rozważania Bruna w jedną spójną całość.

Przejdźmy teraz do wyliczenia najważniejszych czynników dekoncentrujących i policentryzujących filozofię Bruna.

Pierwszym i najważniejszym jest „wielobarwna wielość”, czyli obiektywna różnorodność, skomplikowanie i wieloaspektowość rzeczywistości w przestrzeni i w czasie. Myśliciel dokonuje uogólnień na podstawie częściowej znajomości świata, a w międzyczasie rzeczywistość zmienia się i odsłania nowe strony, wymagające nowych uogólnień. Oto jedno z głównych źródeł sprzeczności i niekonsekwencji, które rozbijają „jedność” filozofii. W rezultacie rozwój myśliciela, odbywający się pod wpływem zachodzących w świecie zmian i powiększania się zasobu jego doświadczeń, stanowi również doniosły czynnik dezintegracji jego doktryny.

Poważnym czynnikiem dekoncentrującym filozofię jest osobowość myśliciela. Chodzi tu nie tylko o myślicieli o zmiennym temperamencie i nie tylko o ludzi „epok przejściowych”, których charakteryzuje szczególnie wyraźne „rozdarcie wewnętrzne” między dwa „światy”, wynikające stąd, że walka „no-

wego“ ze „starym“, materializmu z idealizmem, tendencji postępowych z przeżytkami toczy się niejednokrotnie wewnątrz myśliciela. Niezależnie od tego w grę wchodzi jeszcze jeden czynnik dezorganizujący jedność dzieł filozoficznych; mam na myśli wielowarstwowość psychiki i związany z tym fakt, że w toku pracy myślowej filozofa zmienia się stopień jego wewnętrznego skupienia. Przejawia się to w ten sposób, że tylko w wyjątkowych zupełnie momentach myśliciel osiąga tak wysoki stopień koncentracji, że w rozwiązywaniu konkretnego problemu uczestniczy „cała“ jego osobowość — w pełni rozświetlona i zogniskowana na tym problemie. Poza takimi wyjątkowymi chwilami myśliciel pracuje przeważnie tylko jedną częścią (warstwą) własnej psychiki — z wygaszeniem światła w innych częściach; zdarza mu się więc nie pamiętać tego, co wie, i co — gdyby zostało w owym momencie uobecnione — mogłoby wpłynąć na zmianę sformułowań. Zauważono to już w starożytności, o czym świadczy wiersz o zasypianiu Homera i wiersz o zwalnianiu cięciwy przez Apollina, i przykład z gołębnikiem Sokratesa znany z platońskiego *Teajtetu*. O wrażliwości Bruna na ten problem świadczą jego rozważania o „wielorakiej kontrakcji“ w *Sigillus sigillorum*.

Czynnikiem dekoncentracji było również sięganie przez Bruna do bardzo różnorodnych tradycji filozoficznych, a więc zarówno do Heraklita, jak do Parmenidesa, zarówno do Lukrecjusza, jak do Plotyna, zarówno do Kopernika, jak do Lullusa i posługiwanie się terminologią zarówno scholastyczną, jak neoplatońską i magiczno-kabalistyczną oraz związane z tym sięganie do różnych i sprzecznych z sobą metafor, jak np. metafora „matki“ i metafora „ojca“, albo metafora „mechanizmu“ i metafora „organizmu“ ożywionego przez „duszę świata“.

I wreszcie do czynników najpoważniej dekoncentrujących filozofię Bruna należy zaliczyć dwoistość klasowej inspiracji powodującą oscylowanie Bruna pomiędzy plebejską warstwą ludzi społecznego marginesu, nie posiadających żadnej własności ani stałego źródła utrzymania i znajdujących się faktycznie w sytuacji bezwyjściowej, a warstwą mieszczańską o sytuacji ustabilizowanej, powiązanych interesami z monarchami i posiadających w owym czasie realne perspektywy umacniania własnych pozycji i powiększania własnego stanu posiadania. Pomijam tu zupełnie drugorzędną kwestię społecznego pochodzenia Bruna, natomiast pragnę zwrócić uwagę na kołową zmienność jego losów w okresie tych dziesięciu lat jego życia, które najbardziej muszą interesować historyka filozofii (1582—1591), ponieważ wtedy właśnie ukazują się jego dzieła. Otóż w ciągu tych dziesięciu lat Bruno znajduje kolejno tak potężnych protektorów, jak król francuski Henryk III, ambasador Castelnau de Mauvissière, królowa angielska Elżbieta, arystokrata angielski Sir Filip Sidney, Akademia Wittenberska, cesarz Rudolf II i książę brunszwicki Juliusz. I jednocześnie w ciągu tych samych dziesięciu lat jest stale wypędzany, prześladowany, wyklinany i tułając się po świecie musi wielokrotnie rozpoczynać od nowa pracę nad zdobyciem sobie pozycji naukowej

w środowiskach obcych mu niemal pod każdym względem; narodowym i językowym, wyznaniowym i filozoficznym, a przy tym z reguły nieufnych wobec cudzoziemców. Do wielkiej ilości podawanych przez Bruna przykładów panowania „prawa kołowrotu” (*vicissitudo*) można by dorzucić przykład jego własnego życia.

Tak więc problem „ładu wewnętrznego” w filozofii Bruna jest znacznie bardziej skomplikowany, niż to by się mogło wydawać. I dlatego zamiast jakiejś jednej formuły, która miałaby w sposób statyczny określać proporcje pomiędzy ładem a nieładem, należy zdawać sobie sprawę z dynamiki wieloletniego procesu filozoficznej pracy myślowej, pełnej wewnętrznych napięć spowodowanych działaniem bardzo rozmaitych czynników zarówno koncentrujących, jak dekoncentrujących filozofię Bruna.

W tej sytuacji historyk filozofii nie powinien sztucznie konstruować „jedności” tam, gdzie jej być nie może, a więc w „doktrynie”. Należy zatem powstrzymać się zarówno od wtłaczania Bruna na siłę w schemat jakiegokolwiek „-izmu”, jak też od czynienia mu zarzutów z tego powodu, że jego tekst stawia opór takiemu schematyzowaniu. Przeważnie pozorne, ale czasami rzeczywiste sprzeczności pomiędzy twierdzeniami Bruna, są faktem, który można i trzeba wyjaśnić i którego wcale nie trzeba ani negować, ani potępiać. Zamiast szukać „jedności” w „systemie”, trzeba jej szukać w przewodniej tendencji, celu i metodzie filozoficznego myślenia. Tam jedność ta znajduje się rzeczywiście. A polega ona na nowożytnym dążeniu do praktycznego opanowania przyrody i na wynikającym z tego dążenia podstawowym pytaniu: w jaki sposób?

Sposób istnienia przedmiotów, sposób ich przeobrażania się, sposób następowania zjawisk po sobie, sposób badania rzeczywistości, sposób pojęciowego opanowania świata, sposób skutecznego działania, sposób skupiania się, sposób zdobywania władzy nad przyrodą i nad samym sobą, a więc *modus* i wszelkie jego pojęciowe rozgałęzienia stanowią oś organizującą całość jego dziesięcioletnich rozważań. Jedność filozofii Bruna polega przede wszystkim na jedności wytkniętego przed nią celu i na wynikającej stąd jedności systemu centralnych kategorii jego filozoficznego myślenia.

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA BRUNA

Tytuły dzieł wydanych za życia Bruna podaję według pierwszych wydań. Dla odróżnienia właściwych tytułów od podtytułów zastosowałem spacje. Tytuły pochodzące nie od Bruna, lecz od wydawców, wzięłem w nawias okrągły; własne uzupełnienia tytułów – w nawias kwadratowy. Następnie podaję, z którego wydania korzystałem. Przy każdej pozycji podaję skrót, którym jest ona oznaczona w tej pracy.

Dzieła starałem się ułożyć w porządku chronologicznym. W związku z tym wyodrębniłem „listy dedykacyjne” jako oddzielne pozycje i umieściłem je po dziełach, których dotyczą, a nie przed nimi, ponieważ były pisane później. Sprawa nie jest błaha, ponieważ owe „listy dedykacyjne” są przeważnie bogate w treść i zawierają interesujące refleksje Bruna nad własnymi dziełami.

Ułożenie dzieł Bruna w porządku chronologicznym miałooby duże znaczenie, ponieważ ułatwiłoby uchwycenie rozwoju myśli filozoficznej Bruna. Sprawa ta jest jednak dość skomplikowana. Nie jest wykluczone, że niektóre dzieła wydane później mogły być napisane przez Bruna wcześniej. Inne dzieła mogły być pisane przez wiele lat i w związku z tym mogą zawierać warstwy wcześniejsze i późniejsze*.

Pominałem w wykazie sprawę miejsca wydania jako nieistotną, a skomplikowaną przez fakt, że na okładkach niektórych dzieł Bruna drukowanych w Londynie podane jest fikcyjne miejsce wydania (Venetia i Parigi). Sygnalizuję wreszcie jeszcze jedną dodatkową komplikację wynikającą stąd, że między zachowanymi egzemplarzami pierwszego wydania niektórych dzieł Bruna odkryto pewne różnice tekstowe.

ZBIOROWE WYDANIA DZIEŁ BRUNA WYKORZYSTANE W NINIEJSZEJ PRACY

Jordani Bruni Nolani: *Opera latine conscripta*. 8 wolum: I-1 wyd. F. Fiorentino, Neapoli 1879, stron LXVIII i 398; I-2 wyd. F. Fiorentino, Neapoli 1884, stron 484; I-3 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, stron VII i 361; I-4 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, stron IV i 257; II-1 wyd. V. Imbriani i C. M. Tallarigo, Neapoli 1886, stron IV i 257; II-2 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1890, stron IV i 366; II-3 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, stron VI i 404; III wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1891, stron LXIV i 706. Wydanie to oznaczam w pracy skrótem: *Lat*.

Jordani Bruni Nolani: *Scripta, quae latine confecit, omnia in unum redegit corpus* A. Fr. Gfroerer, Stuttgartiae 1835–1836, stron 770. Wydanie to oznaczam skrótem: *Gfr*.

Giordano Bruno: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia, Firenze 1958, stron LXII i 1146. Wydanie to oznaczam skrótem: *Aq*.

Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. 2 tomy. Lipsia 1829–1830, stron XXXVI i 292 i 437. Wydanie to oznaczam skrótem: *Wag*.

Giordano Bruno: *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Roma 1957, stron XXIII i 64. Wydanie to oznaczam skrótem: *Aqm*.

* Corsano sądzi, że niezbędny jest *un nuovo esame filologico e critico della questione cronologica delle opere latine* Bruna. Corsano, *Arte*, s. 122.

WYKAZ DZIEŁ BRUNA

Znakiem „•” oznaczono brak informacji dotyczących roku napisania dzieła, znak „—” umieszczono w rubrykach, które nie mogą być wypełnione ze względu na zaginięcie dzieła.

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowanego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
	DZIEŁA WYDANE (1-74)					
1	De umbris idearum. Implicantibus artem, Quaerendi, Inveniendi, Iudicandi, Ordinandi et Applicandi: Ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis (a) Triginta intentiones umbrarum (b) De triginta idearum conceptibus (c) De complexione quae fit concursu primae rotae cum secunda	•	1582	Lat II-1	20—55 20—40 41—54 55	Umb
2	Dialogus praelib. Apologeticus pro umbris idearum ad suam memoriae inventionem	•	1582	Lat II-1	7—19	KUmb
3	[Dedykacja, poz. 1] Henrico III ... Gallorum Polonorumque Regi	•	1582	Lat II-1	3	KUmb
4	Ars memoriae (a) [Theoria] (b) [Praxes] (c) Imagines facierum signorum ex Teucro Babilonico quae ad usum praesentis artis quam commode trahi possunt (d) De duobus egregiis inventis in hac arte, et encomium ipsius (e) De praxi (f) Ars brevis et expedita ad eundem ... Galliarum Regem. Iord. Br. Nol. Aenigma et Paradigma (g) Ars brevis alia ... Aenigma et paradigma Ior. Br. Nol. (h) Iordani Bruni Nolani Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam	•	1582	Lat II-1	56—177 56—104 105—134 135—161 162 163—166 167—169 170—171	Mem

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
5	Cantus Circaeus ad Memoriae praxim ordinatus (a) Iordanus libro (b) Dialogus primus (c) Philothei Iordani Bruni No- lani dialogus II applicatorius ad Artem Memoriae (1) [początek dialogu] (2) Intentio authoris (3) Divisio libri (4) De theoria praesentis artis (5) Praxis (d) Iordani Bruni Nolani ars alia brevis certior et expeditior ad verborum memoriam (e) Applicatio praegnans	•	1582	Lat II-1	184—257 184 185—210 211—252 211—213 215—216 217 217—246 247—252 253—256 256—257	Circ
6	De compendiosa architec- tura et complemento artis Lullii	•	1582	Gfr	238—284	Arch
7	[Dedykacja, poz. 6] Joanni Mo- ro pro ... Venetorum Republica apud ... Gallorum et Polonorum regem oratori	•	1582	Gfr	237	KArch
8	Candelaio, comedia	•	1582	Wag	12—112	Cand
9	[Dedykacja, poz. 8] A la signo- ra Morgana ...	•	1582	Wag	4—5	KCand
10	[Komentarz do poz. 8] Argu- mento et ordine de la comedia	•	1582	Wag	6—11	KCand
11	Recens et completa ars remi- niscendi et in phantastico campo exarandi ad plurimas in triginta sigillis inquirendi, dis- ponendi atque retinendi impli- citas novas rationes et artes in- troductoria (a) Explicatio triginta si- gillorum ad omnium scientia- rum et artium inventionem di- spositionem et memoriam	•	1583	Gfr	517—550 519—550	Remi

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
12	[Dedykacja, poz. 11] Michaeli a Castello novo, domino Mauis-siero ... legato ... regis apud ... Angliae Regnam	•	1583	<i>Lat</i> II—2	75	<i>KRemi</i>
13	Ad ... Oxoniensis Academiae Procancellarium [sir Thomas Thornton] ... doctores atque ... magistros	•	1583	<i>Tocco, Lat</i>	64—65	
14	Sigillus sigillorum, ad omnes animi operationes comparandas, et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere ars artium nuncupatur, hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theoricę inquiritur (1) [początek pierwszej części] (2) De quintuplici et simplici progressionis gradu (3) De multiplici contractione (4) Sigilli sigillorum secunda pars	•	1583	<i>Gfr</i>	551—600 553—562 562—569 569—580 581—600	<i>Sig</i>
15	La cena de le ceneri. Descritta in cinque dialogi, per quattro interlocutori, con tre considerationi, circa doi suggettj	•	1584	<i>Aq</i>	19—171 541—544	<i>Cena</i>
16	[Dedykacja i komentarz do poz. 15] Proemiale epistola scritta al ... signor Mauvissiero	•	1584	<i>Aq</i>	7—18	<i>KCena</i>
17	De la causa, principio et Uno	•	1584	<i>Aq</i>	188—342	<i>Causa</i>
18	[Dedykacja i komentarz do poz. 17] Proemiale epistola scritta al ... sig. Michel di Castelnovo, signor di Mauvissiero	•	1584	<i>Aq</i>	175—187	<i>KCausa</i>
19	De l'infinito universo et Mondi	•	1584	<i>Aq</i>	364—537	<i>Inf</i>

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
20	[Dedykacja i komentarz do poz. 19] Proemiale epistola scritta al ... sig. Michel de Castelnovo signor di Mauvissiero	•	1584	Aq	345—363	KInf
21	Spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sophia, udito da Saulino, registrato dal Nolano. Diviso in tre dialogi, subdivisi in tre parti	•	1584	Aq	571—829	Spa
22	[Dedykacja i komentarz do poz. 21] Epistola esplicatoria scritta al ... signor Philipppo Sidneo	•	1584	Aq	549—570	KSpa
23	Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell' [poz.24]	•	1585	Aq	859—912	Cab
24	Asino Cillenico	•	1585	Aq	913—923	Asi
25	[Komentarz do poz. 23] Epistola dedicatoria sopra la seguente Cabala al ... sig. Don Sapatino	•	1585	Aq	835—845	KCab
26	[Komentarz do poz. 23] Declamazio al ... lettore	•	1585	Aq	846—858	KCab
27	De gl' Heroici furori	•	1585	Aq	951—1178	Her
28	[Dedykacja i komentarz do poz. 27] Argomento del Nolano sopra gl'Heroici furori, scritto al ... signor Philipppo Sidneo	•	1585	Aq	927—948	KHer
29	Figuratio Aristotelici Physici auditus. Ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda	•	1586	Lat I—4	129—221	Fig
30	[Dedykacja i komentarz do poz. 29] Petro Dalbenio Abbati Belle-villae	•	1586	Lat I—4	131—134	KFig

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
31- -33	Dialogi duo de Fabricii Mor- dentis Salernitani prope divina adinventionem ad per- fectam cosmimetriae pra- xim	•	1586	Lat I—4	225—257	Mord
31	Mordentius sive de Geometri- cis fractionibus ad exactam cos- mimetriae praxim conducenti- bus	•	1586	Lat I—4	225—246	Mord
32	De Mordentii Salernitani cir- cino	•	1586	Lat I—4	247—255	Mord
33	Iordani Bruni Nolani insom- nium	•	1586	Lat I—4	256—257	Mord
34	Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus	•	1586	Aqm	5—17	Mord
35	Dialogus qui de somnii inter- pretatione seu geometrica syl- va inscribitur	•	1586	Aqm	19—28	Mord
36	[Dedykacja, poz. 31—35] Petro Dalbenio Abbati Bellevillae	•	1586	Aqm	3	KMord
37	Centum et viginti articuli de natura et mundo adver- sus Peripateticos. Per Ioh. Hennequinum nobilem Pari- sien. Lutetiae propositi. Sub clipeo et moderamine Iordani Bruni Nolani infra octavam Pen- tecostes, an. 1586	•	1586	Lat II—2	219—224	Acr
38	Excubitor seu Joh. Hennequi- ni Apologetica declamatio ha- bita in auditorio Regio Parisien- sis Academiae ... pro Nolani ar- ticulis	1586(?)	1588	Lat I—1	58—71	Excub
39	[Dedykacja, poz. 42] Iohanni Filsackio [Filesac] Parisiensis Achademie Rectori	•	1586	Lat I—1	56—58	KAcr

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
40	[Dedykacja, poz. 37 i 42] Henrico III ... Gallorum Polonorumque regi	•	1586	Lat I—1	55—56	<i>KAcr</i>
41	Pythagoricae et Platonicae Peripateticis imperviae assertiones, quas probamus et defendimus (a) De natura (b) De universo (c) De mundo	1586(?)	1588	Lat I—1	80—81 80 81 81	<i>Acr</i>
42	Camoeracensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisijs propositorum etc	1586(?)	1588	Lat I—1	82—190	<i>Acr</i>
43	[Dedykacja, poz. 42] Parisiensibus et aliis e ... Galliarum regno philosophis sensationis philosophiae dogmatum amicis, et defensoribus	1586(?)	1588	Lat I—1	55	<i>KAcr</i>
44	De lampade combinatoria Lulliana. Ad infinitas propositiones et media inveniendae, ad dicendum et argumentandum iuxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subiecto descriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem. Est et unica clavis ad omnium Lullianorum, cuiuscunque generis, operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque mysteria consequenda	•	1587	<i>Gfr</i>	634—702	<i>Lull</i>
45	[Dedykacja, poz. 44] Rectori [Petro Albino] et Senatui Witebergensis Academiae	•	1587	<i>Gfr</i>	623—633	<i>KLull</i>
46— 47	De progressu et lampade venatoria logicorum. Ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum	•	1587	<i>Gfr</i>	707—770	<i>Ven</i>

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
46	De progressu logicae ve- nationis	•	1587	Gfr	707—713	Ven
47	De lampade venatoria Logicorum	•	1587	Gfr	714—770	Ven
48	[Dedykacja, poz. 46 i 47] Georgio Mylio Augustano Witebergensis Academiae Cancellario	•	1587	Gfr	705—706	KVen
49	(Artificium perorandi) Expli- catio rhetoricae Aristote- lis* ad Alexandrum dictata Wittembergae anno 1587	1587	1612	Gfr	123—178	Rhet
50	Animadversiones circa Lampadem Lullianam	13 marca 1587	1890	Lat II—2	257—366	Anim
51	Libri Physicorum Aristotelis explanati (a) wstęp (b) Textus explanati I Physicorum (principia) II Physicorum (causae) III Physicorum (motus) IV Physicorum (locus) V Physicorum De generatione et corrup- tione II libri Ad quartum Meteorologico- rum	1586— —1588	1891	Lat III	259—393 261—165 266—393 266—315 316—331 332—335 336—338 339 340—355 355—372 373—393	Phys
52	Oratio valedictoria ad ... professores atque auditores in Academia Witebergensi, Anno 1588, 8 Martij	•	1588	Lat I—1	1—25	Val
53	De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii Doctoris Heremitaе omniscij, prope- modumque divini. De Lulliano specierum scrutinio	•	1588	Gfr	660—620	Scr

* Autorem owej *Retoryki* (napisanej ok. 340 r. p.n.e.) nie był Arystoteles, lecz — prawdopodobnie — Anak-symenes z Lampsakos. Por. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, 3 wyd., tom II—2, s. 78. Überweg, tom I (Berlin 1926) s. 373. Wydawca dzieła Bruna, Johann Henricus Alstedius, dał w r. 1612 tytuł: *Artificium pero-randi* i zadedykował je Polakowi — Abrahamowi Wysockiemu (drukując błędnie nazwisko: Wrsotzky, por. Gfr, s.115).

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
54	[Dedykacja, poz. 53] Don Guilelmo [De Haro] a S. Clemente ... Hispaniarum Regis ... ad Cesaream Rodolphi II Imperatoris Maiestatem legato, Pragae, 10 Junii 1588	10 czerwca 1588	1588	Gfr	603—606	KScr
55	Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos. Centum item et octoginta Praxes, ad totidem problemata, caeteris quaedam ardua, quaedam vero impossibilia, possibili et faciliore negotio persequenda. Articuli adversus vulgares geometrarum et astronomorum theses et hypotheses pro veritate	•	1588	Lat I-3	9—118	Math
56	[List dedykacyjny do cesarza Rudolfa II] Divo Rodolpho II Romanorum Imperatori ...	•	1588	Lat I—3	3—8	KMath
57	Medicina Lulliana, partim ex mathematicis, partim ex physicis principiis educta	1589— —1591	1891	Lat III	569—633	Med
58	Oratio consolatoria ... habita in ... Academia Iulia. In fine solemnissimarum exequiarum in obitum ... Principis Iulii, Ducis Brunsvicensium, Lunaeburgensium etc. Prima mensis Iulij Anni 1589	•	1589	Lat I—1	27—52	Cons
59	[List do Daniela Hoffmanna, prorektora uniwersytetu w Helmstadt, 6 października 1589 r., w związku z ekskomunikowaniem Bruna przez Gilberta Voeta]	1589	1833	Lat III	XII— —XIII	
60	(De magia)	1589— —1591	1891	Lat III	395—454	Mag

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
61	(Theses de magia)	1589— —1591	1891	Lat III	455—491	Mag
62	(De magia mathematica)	1589— —1591	1891	Lat III	492—506	Mag
63	De rerum principiis et elementis et causis	16 marca 1590	1891	Lat III	507—567	Princ
64	De imaginum, signorum et Idearum compositione. Ad omnia Inventionum, Dispositionum et Memoriae genera libri tres	•	1591	Lat II—3	85—322	Isi
65	[Dedykacja, poz. 64] Heinrico Eincellio Elcoviae Domino ... [lub: Ad Io. Hainricum Haincellium Elcoviae Dominum]	•	1591	Lat II—3	89	KIsi
66	(Summa terminorum metaphysicorum ad capessendum logicae et philosophiae studium ex Entis descensu manusc. excerpta. Accessit) [poz. 67]	1591	1595	Gfr	413—472	Term
67	Praxis descensus seu applicatio entis	1591	1595	Gfr	472—516	Term
68	De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V	•	1591	Lat I—3	119—361	Tripl
69	Demonade, numero et figura liber consequens Quinque De Minimo magno et Mensura; secretioris nempe Physicae, Mathematicae et Metaphysicae elementa. Ad ... heroem Henricum Iulium Brunsvicensium et Lüneburgensium ducem, Alberstadensium episcopum	•	1591	Lat I—2	319—484	Mon
70	De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis libri octo (De immenso et innumerabilibus)	•	1591	Lat I—1 Lat I—2	201—398 1—318	Imm Imm

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
71	[List dedykacyjny z komentarzem do poz. 68, 69 i 70] Principi Henrico Iulio Brunsvicensium et Lunaeburgensium duci, Halberstatensium episcopo Epistola dedicatoria et clavis	•	1591	Lat I—1	193—199	Clav
72	Lampas triginta statuarum [zawiera m. in.: De pluribus investigandi speciebus]	22. X. 1591	1891	Lat III	1—215 5—9	Lamp
73	[Druga część poz. 72] De applicatione artis inventivae et indicativae explicatae in triginta statuarum volumine	1591	1891	Lat III	216—258	Lamp
74	De vinculis in genere	1591	1891	Lat III	635—700	Vinc
DZIEŁA ZAGINIONE (75—97)						
75	L'arca di Noè	ok. 1568— —1571	—	—	—	—
76	[Poemat, w języku włoskim]	ok. 1570— —1571	—	—	—	—
77	Gli pensier gai	przed 1576(?)	—	—	—	—
78	Il tronco d'acqua viva	przed 1576(?)	—	—	—	—
79	[Wykłady o sferze]	1576— —1581	—	—	—	—
80	De' segni de' tempi*	1577— —1578	—	—	—	—
81	[Pamflet przeciwko De la Faye]	1579	—	—	—	—
82	[Wykłady o De anima Arystotelesa]	1579— —1581	—	—	—	—

* W opracowaniach o Brunie nie zwrócono dotąd uwagi na fakt, że dzieło pod takim samym tytułem napisał również awerroista Agostino Nifo, Por. F. Fiorentino: *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, s. 159.

L.p.	Tytuł dzieła i jego części	Rok		Wydanie zbiorowe		Skrót tytułu dzieła cytowa- nego
		napisania	pierwszego wydania	nazwa wydania (skrót)	strony w tym wydaniu	
83	Clavis magna. Liber de inventione et iudicio scientiarum, et de arcana retentione et fixatione*	1579— —1581	—	—	—	—
84	De' predicamenti di Dio [30 wykładów o 30 różnych atrybutach Boga]	1581— —1582	—	—	—	—
85	Purgatorio de l'Inferno	1582— —1583	—	—	—	—
86	Arbor philosophorum	ok. 1585	—	—	—	—
87	[Wykłady o Organonie Arystotelesa oraz inne wykłady filozoficzne]	1587	—	—	—	—
88	De sigillis Hermetis, Ptolemaei et aliorum	1589— —1591	—	—	—	—
89	Libretto di congiurazioni	1589— —1591	—	—	—	—
90	De rerum imaginibus	1591	—	—	—	—
91	Templum Mnemosynes	ok. 1591	—	—	—	—
92	De multiplici mundi vita	ok. 1591	—	—	—	—
93	De naturae gestibus	ok. 1591	—	—	—	—
94	De principiis veri	ok. 1591	—	—	—	—
95	De astrologia	ok. 1591	—	—	—	—
96	Delle sette arti liberali	1589— —1591	—	—	—	—
97	Delle sette arti inventive	1589— —1591	—	—	—	—

* Częścią tego dzieła (*unum de clavis magnae voluminibus*) jest poz. 14 — *Sigillus sigillorum*. Por. Remi s. 550.

WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA

W związku z istnieniem obszernej bibliografii, obejmującej 1750 pozycji różnych wydań dzieł Bruna, oraz opracowań od XVI wieku po rok 1950 (V. Salvestrini i L. Firpo, egzemplarz znajduje się w Bibliotece Wydziału Filozoficznego UW), nie miałoby sensu przytaczanie tych wszystkich pozycji, które czytałem, tym bardziej, że olbrzymia większość tych prac nie przedstawia większej wartości. Pomijam także liczne podręczniki historii filozofii i historii literatury, czyniąc wyjątek dla kilku opracowań szczególnie cennych. Pomijam wreszcie prace filozofów (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Feuerbach itd.), zawierające interesujące wprawdzie, lecz marginesowe wzmianki o Brunie. Inne kryteria wyboru stosuję wobec prac z ostatnich 10 lat (a więc okresu nie uwzględnionego przez drugie wydanie bibliografii Salvestriniego), podając również drobne przyczynki, znane mi przeważnie (dzięki uprzejmości autorów) z odbitek autor-
skich. Opracowania podaję w porządku chronologicznym, grupując przy każdym autorze również jego późniejsze prace.

1. Veyssière de Lacroze Mathurin: *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion, et de critique*, Cologne (w rzeczywistości: Amsterdam) 1711, s. 284—337.
2. Bayle Pierre: *Dictionnaire historique et critique* (1697). Korzystałem z wydania piątego, Amsterdam 1740, tom 1, s. 679—681.
3. Buddeus Joh. Franciscus: *Theses theologiae de atheismo et superstitione*, Jenae 1717, s. 109—116.
4. Reimmann Jac. Friedrich: *Historia universalis atheismi et atheorum ...*, Hildesiae 1725, s. 374—376.
5. Brucker Jacobus: *Institutiones historiae philosophicae ... Editio secunda*, Lipsiae 1756, s. 694—701.
6. Maréchal Pierre Sylvain: *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris 1800, s. 52—53.
7. Carriere Moritz: *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihrer Beziehungen zur Gegenwart* (1847). Korzystałem z wydania drugiego, Leipzig 1887, tom 2, s. 46—189.
8. Saisset Émile: *Giordano Bruno et la philosophie au seizième siècle*. „*Revue des deux mondes*”, 15 juin 1847, tom 18, s. 1071—1105.
9. Spaventa Bertrando: *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno* (1851).
10. — *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno* (1855).
11. — *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* (1865).
12. — *Il concetto dell'infinità in Bruno* (1866). Korzystałem z wydania: *Rinascimento Riforma Controriforma e altri saggi critici*, Venezia 1928, s. 123—238.
13. Fischer Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*, I Band (1852). Korzystałem z wydania piątego, Heidelberg 1912, s. 102—108.
14. Bartholmèss Christian: *Jordano Bruno*, 2 tomy, Paris 1846—1847.
15. Erdmann Johann Eduard: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866). Korzystałem z wydania czwartego, Berlin 1896, tom 1, s. 600—612.
16. Scartazzini Joh. Andr.: *Giordano Bruno. Ein Blutzug des Wissens*, Biel 1867.
17. De Sanctis Francesco: *Storia della letteratura italiana* (1871). Korzystałem z wydania: Milano 1946, tom 2, s. 190—211.
18. Fiorentino Francesco: *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della Natura*, Firenze 1874, tom 2, s. 71—110.
19. — *Wstęp do łacińskiego wydania dzieł Bruna: Opera latine conscripta*, tom I—1, Neapoli 1879, s. IX—LXVIII.
20. — *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911.

21. Hartung Ernst Bruno: Grundlinien einer Ethik bei G. Bruno, besonders nach dessen Schrift „Lo Spaccio de la Bestia trionfante”, Leipzig 1878.
22. Maturi Sebastiano: La filosofia di G. Bruno, Avellino 1878.
23. Von Stein Heinrich: Über die Bedeutung des dichterischen Elementes in der Philosophie des G. Bruno, Halle 1881.
24. Brunnhofer Hermann: Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss, Leipzig 1882, s. 1—325.
25. Levi David: Gli Eroi Furori di Giordano Bruno. „Rivista di filosofia scientifica”, 1886, tom 5, s. 641—657.
26. — Giordano Bruno o la religione del pensiero, Torino 1887.
27. Schiattarella Raffaele: I precursori di Giordano Bruno. „Rivista di filosofia scientifica”, 1888, tom 7, s. 513—567.
28. Tocco Felice: Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane, Firenze 1889, stron 420.
29. — Le opere inedite di Giordano Bruno, Napoli 1891, stron 268.
30. — Le fonti più recenti della filosofia del Bruno. „Rendiconti della R. Accademia dei Lincei”, Roma 1892, s. 503—538 i 585—622.
31. Lutosławski Wincenty: Jordani Brunii Nolani Opera inedita manu propria scripta. „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1889, tom 2, s. 526—571.
32. — Eine neu aufgefundene Logik aus dem XVI Jahrhundert, tamże, 1890, tom 3, s. 394—417.
33. Stölzle Remigius: Die Erlanger Giordano Bruno Manuscripte. „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1890, tom 3, s. 573—578.
34. — Eine neue Handschrift von Giordano Brunos liber triginta statuarum, tamże, 1890, tom 3, s. 389—393.
35. Lasswitz Kurd: Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton (1890). Korzystałem z wydania drugiego, Leipzig 1926, tom 1, s. 359—401.
36. Güttler C. Zwei unbekannte Dialoge Giordano Bruno's nebst biographischen Notizen. „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1893, tom 6, s. 332—346.
37. Owen John: The Skeptics of the Italian Renaissance (1893). Korzystałem z wydania trzeciego, London 1908, s. 243—342.
38. Dilthey Wilhelm: Giordano Bruno ... (1893). Korzystałem z wydania czwartego: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig 1940, s. 297—311, 326—342.
39. Riehl Alois: Giordano Bruno (1900). Korzystałem z wydania drugiego: Führende Denker und Forscher, Leipzig 1924, s. 31—78.
40. Schieler C.: Giordano Bruno, der Dichter-Philosoph und Märtyrer der Geistesfreiheit. Seine Lebensschicksale und seine Bedeutung nach den Resultaten der neuesten Forschung, Frankfurt 1901.
41. McIntyre J. Lewis: Giordano Bruno, London 1903.
42. Cassirer Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (1906). Korzystałem z wydania drugiego: Berlin 1911 (w szczególności rozdział o Brunie, s. 271—313).
43. Gentile G.: Giordano Bruno nella storia della cultura, Milano 1907, s. 1—147.
44. — Veritas filia temporis (Postilla bruniana), w: Scritti varii di erudizione e di critica in onore di Rodolfo Renier, Torino 1912, s. 235—248.
45. — Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento, Firenze 1920, s. 11—110.
46. Elton Oliver: Giordano Bruno in England, London 1907, s. 1—36.
47. Troilo Erminio: La filosofia di Giordano Bruno, Torino 1907.
48. Grassi Bertazzi Giambattista: Giordano Bruno il suo spirito e i suoi tempi, Milano 1910, stron 850.

49. Kuhlénbeck Ludwig: *Brunos Antichristentum*, wstęp do 6 tomu niemieckiego przekładu dzieł Bruna, Jena 1909, s. I—XXX.
50. Hoenigswald Richard: *Denker der italienischen Renaissance* (1911). Korzystałem z wydania: Basel 1938, s. 152—179.
51. Charbonnel J. Roger: *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, Paris 1917, s. 459—565.
52. Blanchet Léon: *Campanella*, Paris 1920 (m.in. s. 364—368, 389—392, 408—414, 447—456).
53. Sarno Antonio: *Gli Eroi Furori di G. Bruno come un canzoniere d'amore* (1920). Korzystałem z wydania: *Filosofia poetica*, Bari 1956, s. 17—39.
54. Spampinato Vincenzo: *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messina 1921, s. 1—865;
55. — *Sulla soglia del Secento. Studi su Bruno, Campanella ed altri*, Milano 1926, stron 361.
56. Frischeisen-Köhler Max: *Die Zeit des Übergangs* (1924) w: *Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Korzystałem z wydania czternastego, Basel 1957, s. 1—182.
57. Mauthner Fritz: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart 1921, tom 2, s. 44—51.
58. Olschki Leonardo: *Giordano Bruno*, Bari 1927, stron 107.
59. — *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, tom 3, *Galilei und seine Zeit*, Halle 1927, s. 1—67.
60. Namer Emile: *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris 1926, stron 159.
61. Soliani Bartolomeo: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1930, s. 1—107.
62. Mondolfo Rodolfo: *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia*, „Civiltà Moderna”, 1931, s. 921—933.
63. Orrei Ernesto: *Giordano Bruno e la sua dottrina*, Milano 1931, s. 1—240.
64. Zielewicz Jan: *Giordano Bruno a Plotyn*, w: *Szkice filozoficzne*, Kraków 1931, s. 13—33.
65. Saracista Maria: *La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Firenze 1935, s. 1—125.
66. Lovejoy Arthur O.: *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936). Korzystałem z wydania: New York 1960, s. 81, 86, 116—121, 249, 351.
67. Guzzo Augusto: *I dialoghi del Bruno*, Torino 1932, stron 206.
68. — *Bruno nel quarto centenario della nascita*. „Giornale di Metafisica”, 1948, s. 400—454 (patrz także pod r. 1960).
69. Yates Frances A.: *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*, „Journal of the Warburg Institute”, vol. II—3, 1939, s. 227—242.
70. — *The Religious Policy of Giordano Bruno*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institute”, vol. III—3—4, 1939—1940, s. 181—207.
71. — *The French Academies of the Sixteenth Century*. The Warburg Institute, London 1947, stron 376 (patrz także pod r. 1951 i 1954).
72. Corsano Antonio: *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, stron 313 (patrz także pod r. 1955).
73. Mercati Angelo: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano 1942, stron 155.
74. Lenoble Robert: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943, s. 6, 31, 109, 153, 155—156, 171, 181, 224, 235, 238, 259—264, 273—275, 280, 283, 311—312, 340, 366, 368, 370, 375, 402, 424, 509, 559, 583.

75. Correspondance du P. Marin Mersenne, tom 1, Paris 1945 (1 wyd. 1932), s. 147, tom 2 (1945, 1 wyd. 1936), s. 118, 357, tom 3 (1946), s. 246, tom 4 (1955), s. 171.
76. Garin Eugenio: La filosofia, w: Storia dei generi letterari italiani, Milano 1947, tom 2, s. 137—172 (patrz także pod r. 1953 i 1958).
77. Simone Franco: Veritas filia temporis. A proposito di un testo di Giordano Bruno, „Revue de littérature comparée”, XXII—4, 1948, s. 508—521.
78. Dynnik M. A.: Mirowozzrienije Dżordano Bruno, w: Dżordano Bruno: Dialogi, Moskwa 1949, s. 5—40.
79. Firpo Luigi: Il processo di Giordano Bruno. „Quaderni della Rivista Storica Italiana”, Napoli 1949, stron 120 (patrz także pod r. 1958).
80. Fraccari Dino: L'impostazione antimatematica del problema della natura nella „Cena delle ceneri” di G. Bruno, „Rivista critica di storia della filosofia”, V—3, 1950, s. 179—193.
81. Cicuttini Luigi: Giordano Bruno. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1950, stron 281.
82. Saitta Giuseppe: Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento, Bologna 1951, tom 3, s. 79—186.
83. Togliatti Palmiro: Giordano Bruno e noi, „Rinascita”, 1950, s. 431—432.
84. Dżordano Bruno i inkwizycja. Protokóły i dokumenty w przekładzie rosyjskim z komentarzami W. S. Rożicyna. „Woprosy Istorii Rieligii i Ateizma”, tom 1, Moskwa 1950, s. 325—419.
85. Wolf A.: A History of Science, Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries (1950). Korzystałem z trzeciego wydania: New York 1959, s. 5, 25—26, 29, 366, 630—632, 662.
86. Spini Giorgio: Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano, Roma 1950, s. 47—74.

PRACE Z LAT 1951—1961

(w obrębie każdego roku w układzie alfabetycznym)

1951

87. Yates Frances A.: Giordano Bruno. Some New Documents, „Revue Internationale de Philosophie”, 1951, nr 16, fasc. 2, s. 174—199.

1952

88. Angeleri Carlo: Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia, Firenze 1952, m.in. s. 43—45, 48, 53, 70, 74, 101, 122, 147, 158, 160, 171.

1953

89. Aquilecchia Giovanni: L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno, „Cultura Neolatina”, 1953, fasc. 2—3, s. 165—189. Odb.
90. Garin Eugenio: Considerazioni sulla magia del Rinascimento. Atti del II Congresso di Studi Umanistici, Roma 1953, s. 215—224.
91. Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu, Warszawa 1953.
92. Giusso Lorenzo: Magia, barocco e metempsicosi in Giordano Bruno, w: La tradizione ermetica nella filosofia italiana, Roma (bez daty, prawdopodobnie 1953), s. 91—113.

93. Jegierman E.: Friedisłowiye, w: Džordano Bruno: O gieroiczeskom entuzjazmie, Moskwa 1953, s. 3—16.

1954

94. Yates Frances A.: Considérations de Bruno et de Campanella sur la monarchie française, w: L'art et la pensée de Léonard de Vinci. Études d'arts, Paris-Alger, nr 8—10, 1953—1954, s. 409—422. Odb. s. 3—14.

1955

95. Aquilecchia Giovanni: Bruno e il „Nuovo Mondo”, „Rinascimento” VI—1, Firenze 1955, s. 168—170.
 96. — Premessa e introduzione, w: G. Bruno: La cena de le ceneri, Torino 1955, s. 11—59.
 97. Badaloni Nicola: La filosofia di Giordano Bruno, Firenze 1955, stron 369.
 98. Baldi Ernesto: Giordano Bruno, Firenze 1955, stron 127.
 99. Corsano Antonio: Arte e natura nella speculazione pedagogica del Bruno, w: Mediceo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, Firenze 1955, tom 1, s. 115—126.
 100. Rożicyn Władimir Siemionowicz: Džordano Bruno i inkwizycja, Moskwa 1955, stron 384.

1956

101. Bruno Giordano: Pisma filozoficzne, Warszawa 1956, stron 304.
 102. Flora Francesco: Storia della letteratura italiana, vol. 3, Verona 1956.
 103. Guzzo Augusto: Introduzione, w: Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella, Milano 1956, s. 3—29.

1957

104. Bruno Giordano: Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti, a cura di Giovanni Aquilecchia, Roma 1957, stron XXIII i 64.
 105. Dynnik M. A. i inni: Istorija filosofii, tom 1, Moskwa 1957, s. 330—340.
 106. Grassi Ernesto: Wstęp do niemieckiego wyboru dzieł Bruna: Heroische Leiden-schaften und individuelles Leben, Hamburg 1957.
 107. Koyré Alexandre: From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore 1957.
 108. Tenenti Alberto: Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia), Torino 1957.

1958

109. Abbagnano Nicola: Storia della filosofia, wydanie czwarte, Torino 1958, tom 2 część 1, s. 119—130.
 110. Aquilecchia Giovanni: Dieci postille ai dialoghi de la Causa, „Il Verri”, 1958, s. 205—217.
 111. — Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno, „English Miscellany”, Rome 1958, s. 77—86. Odb.
 112. Badaloni Nicola: Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII. „Società” XIV-3, 1958, s. 487—519. Odb.

113. Barberi Squarotti Giorgio: L'esperienza stilistica del Bruno fra Rinascimento e Barocco, w: *La critica stilistica e barocco letterario. Atti del secondo congresso internazionale di studi italiani*, Firenze 1958, s. 154—169. Odb.
114. — Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno, „Il Verri”, 1958, s. 76—100. Odb.
115. — Bruno e Folengo, „Giornale storico della letteratura italiana”, 1958, fasc. 409, s. 51—60. Odb. i liczne recenzje z prac o Brunie.
116. Bruno Giordano: *Dialoghi italiani*. A cura di Giovanni Aquilecchia, Firenze 1958, stron LXII i 1146.
117. Dżordano Bruno pieried sudom inkwiziciji, „Woprosy Istorii Rieligii i Ateizma”, tom 6, Moskwa 1958, s. 349—416. Przypisy A. Ch. Gorfunkiel.
118. Firpo Luigi: Per l'edizione critica dei dialoghi italiani di Giordano Bruno, „Giornale storico della letteratura italiana”, 1958, fasc. 412, s. 587—606. Odb.
119. Garin Eugenio: Alcune osservazioni sul libro come simbolo, w: *Umanesimo e simbolismo*, „Archivio di filosofia”, 1958, s. 91—102.
120. Nádor György: A természettörvény fogalmának kialakulása (La genèse de la notion de loi scientifique), Budapest 1957, o Brunie: s. 118, 154, 191, 204, 257, 260, 268, 282, 301, 322, 323, 329—339, 342, 353, 357, 361, 367, 400, 405, 451, 456, 506, 532, 533, *Streszczenie francuskie*, s. 543—549.
121. Rossi Paolo: Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento. 1. Immagini e memoria locale nei secoli XIV e XV. „Rivista critica di storia della filosofia”, 1958, fasc. 2, s. 149—191. Odb.
122. — 2. Enciclopedismo e combinatoria nel secolo XVI, tamże, fasc. 3, s. 243—279. Odb. (patrz dalszy ciąg pod r. 1959).
123. Salvestrini Virgilio: *Bibliografia di Giordano Bruno (1582—1950)*. Seconda edizione postuma a cura di Luigi Firpo, Firenze 1958, stron 407.
124. Vasoli Cesare: *Umanesimo e simbologia nei primi scritti Lulliani e mnemotecnici del Bruno*, w: *Umanesimo e simbolismo*, „Archivio di filosofia”, 1958, s. 251—304.

1959

125. Aquilecchia Giovanni: Un nuovo documento del processo di Giordano Bruno, „Giornale storico della letteratura italiana”, 1959, fasc. 413, s. 91—96. Odb.
126. Francjew Jttrij Pawłowicz: U istokow rieligii i swobodomyslija, Moskwa-Leningrad 1959, s. 24—27, 510—549.
127. Gorfunkiel A. Ch.: Sowriemiennaja bor'ba wokrug naucznoego nasliedija Dżordano Bruno, „Woprosy filosofii”, 1959, nr 10, s. 167—173.
128. Rossi Paolo: Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento. 3. I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno, „Rivista critica di storia della filosofia”, 1959, fasc. 1, s. 29—60. Odb.
129. — Note bruniane, tamże, fasc. 2, s. 197—203. Odb.

1960

130. Aquilecchia Giovanni: Note di bibliografia bruniana, „Lettere italiane”, 1960^{*}, s. 322—325. Odb.
131. Badaloni Nicola: Natura e società in Nicolò Franco, „Società”, 1960, nr 1, s. 1—43. Odb.
132. — I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500, „Studi storici”, r. 1, nr 4. Odb., s. 1—40.
133. Guzzo Augusto: *Giordano Bruno*, Torino 1960, stron 283.

134. Michel Paul-Henri: L'atomisme de Giordano Bruno, w: *La science au seizième siècle*, Paris 1960, s. 249—264.
135. Paparelli Gioacchino: *Feritas — Humanitas — Divinitas. Le componenti dell' Umanesimo*, Messina 1960.
136. Rossi Paolo: *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960.
137. Santillana Giorgio de: De Bruno à Leibniz, w: *La science au seizième siècle*, Paris 1960, s. 229—248.
138. Sokołow W. W.: Naturfilosofija XVI — naczęła XVII wieku kak priedystorija materializma nowego wriemieni, „Woprosy filosofii”, 1960, nr 1, s. 130—142.

1961

139. Badaloni Nicola: Introduzione a G. B. Vico, Milano 1961. O Brunie, s. 9—12, 113—115, 180, 214, 225, 245.
140. Bárberi-Squarotti Giorgio: Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno, „Studi secenteschi”, Firenze 1961, s. 39—59. Odb.
141. Giorgiantonio Michele: Giordano Bruno e Descartes, „La Ragione” 1961, nr 5 i 6.
142. Novelli Carlo: Bruno, Florio e Shakespeare, „La Ragione” 1961, nr 6.

UWAGA: Już po korekcie szpalt zapoznałem się z czterema najnowszymi pracami o włoskiej filozofii renesansowej dość ściśle zwięzanymi z tematyką niniejszej książki:

143. Gilbert Neal W.: *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, stron XXVI, 255.
 144. Umanesimo e esoterismo. „Archivio di filosofia”, Padova 1960, stron 448 (zwłęszcza E. Garin: *Le „elezioni” e il problema dell'astrologia*, s. 17—38, R. Klein: *L'enfer de Ficin*, s. 47—84, M. De Gandillac: *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, s. 85—110, M. T. d'Alverny: *Quelques aspects du symbolisme de la „sapientia” chez les humanistes*, s. 321—334).
 145. Garin Eugenio: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze 1961, s. XII, 509.
 146. Weise Georg: *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli 1961, s. XVI, 349.
- Nie udało mi się dotęd otrzymać najnowszej książki o filozofii Bruna:
147. Ciardo Manlio: *Giordano Bruno tra l'Umanesimo e lo Storicismo*, Bologna 1961, s. 335.

SKOROWIDZ NAZWISK

- Abano Piotr z — 108
 Abbagnano Nicola — 9, 59, 77, 113, 175, 208
 Abbaris — 184
 Abelard Piotr — 96, 183, 198
 Agrippa Heinrich Cornelius z Nettesheim — 27, 64, 107, 193
 Ajschylos — 212
 Alazard Jean — 209
 Albert Saksończyk — 47, 58
 Albert Wielki — 46, 108, 115, 189
 Alberti Leon Battista — 144, 173, 209, 213
 Albumazar — 108
 Aleksander Sewer — 213
 Aleksander Wielki — 210, 212, 213
 Aleksander z Afrodyzji — 139
 Alliney Giulio — 107, 108
 Alstedius Johann Heinrich — 232
 Altamura Antonio — 139
 Amerio Romano — 102
 Anaksagoras — 39, 50—52, 56, 69, 85, 97, 102, 104, 114, 212
 Anaksymander — 164
 Anaksymenes z Lampsakos — (156), 232
 Anaksymenes z Miletu — 140, 141, 164
 Angeleri Carlo — 95, 170
 Aonio — patrz: Paleario
 Apolloniusz z Tiany — 212, 213
 Apulejusz z Madaury — 132, 186
 Aquilecchia Giovanni — 9, 20, 74, 159, 225
 Aretino Pietro — 49, 144
 Ariosto Lodovico — 173, 195
 Arnaldo di Villanova — 108
 Arystokreon — 212
 Arystoteles — 9, 29, 42—46, 48, 51, 54, 55, 57, 59, 68, 70, 76, 79—85, 88, 93, 95, 97, 99, 101, 104, 108, 123, 126, 137—139, 143, 156, 159, 164, 178, 185, 186, 212, 213, 217, 218, 232 — patrz również: perypatetycy
 Ast Friedrich — 9, 54, 212
 Atomiści — 51, 68, 69, 78 — patrz również: Demokryt, Epikur, Lukrecjusz
 Attyla — 209
 Augustyn — 197, 202
 Awerroes (Ibn Roszd) i awerroiści — 70, 96, 139, 183, 213
 Awicebron (Ibn Gabirol) — 136, 139, 143
 Awicenna (Ibn Sina) — 46, 108, 139
 Bacon Francis — 16, 17, 29, 88, 93, 98, 107, 116, 144
 Bacon Roger — 46, 77, 96, 108, 109
 Badaloni Nicola — 9, 25, 27, 29, 70, 71, 75, 77, 113, 116, 117, 142, 143, 146, 147, 156, 162, 163, 168, 171, 146, 147, 156, 162, 163, 171, 185, 195, 207, 208, 213, 214
 Balthazar Hans Urs von — 170
 Balzac Honoré — 44
 Barach C.S. — 142
 Baranowski Henryk — 68
 Barbaro Ermolao — 58
 Bárberi Squarotti Giorgio — 9, 16, 22, 29, 49, 50, 117, 124, 128, 163, 199
 Battlori Miguel — 27
 Beatrycze — 173
 Beauvoir Armand de — 46
 Bernard z Clairvaux — 201
 Bernd J. Fr. — 68
 Berni Francesco — 49
 Białostocki Jan — 173
 Bloch Ernst — 139, 144, 169
 Blumenberg Hans — 74, 148, 159
 Boccaccio Giovanni — 17, 171—173, 183, 202
 Bodin Jean — 107, 183
 Bonitz Hermann — 9, 212
 Bonnet — 143
 Borgiani Giuseppe — 143
 Bouwsma William J. — 184
 Bovillus Charles — 27

- Brantôme François — 173
 Brucker Jakob — 13, 95
 Brunetto Latini — 202, 203
 Brunnhofer Hermann — 93, 118, 162, 189, 196—198
 Bruno Giovanni — (196)
 BRUNO GIORDANO — passim; dzieła
 Bruna:
Acr — 40, 41, 47, 50, 59, 84, 85, 88, 100, 101, 138, 145, 146, 149, 152, 154, 155, 160, 196
KAcr — 103
Anim — 104, 145
Arch — 44, 50, 51, 63, 78, 101, 157
Asi — 38, 65, 66, 83, 84, 197
Cab — 38, 40, 43, 65, 66, 72, 124, 153, 154, 184, 197
KCab — 54, 197
Cand — 160, 190, 195
KCand — 136, 152, 155, 160, 163, 187
Causa — 20, 27, 35, 39—41, 43, 44, 50, 66, 70—73, 80, 81, 91, 101—104, 124, 130, 137—139, 143, 145, 152—155, 168, 169, 171—174, 176, 177, 182, 190, 195
KCausa — 136
Cena — 17, 23, 39, 43, 44, 66, 70, 73, 78—80, 86, 101, 130, 152—155, 159, 162, 169, 173, 186, 189, 194, 198, 211
KCena — 59, 72, 194
Circ — 35, 37, 52, 53, 62, 63, 78, 136
Cons — 154, 191, 206, 211
Excub — 79, 106, 197
Fig — 27, 50
KFig — 101
Her — 38, 40—44, 50, 57, 63, 66, 72, 73, 84, 87, 136, 145, 152—155, 161, 162, 174, 185, 192, 204, 207, 208, 215
KHer — 35, 37, 40, 50, 130, 135, 153, 174
Imm — 13, 39—42, 50, 52, 53, 59, 69, 71, 74, 75, 87—91, 122, 130, 134, 135, 143, 147, 152—156, 168, 175, 178, 179, 184, 187—189, 191, 196—198, 200, 204, 207, 211, 214
Inf — 35, 40, 44, 46, 50, 66, 69, 73, 80—83, 124, 130, 131, 147, 152, 154, 161, 187, 194, 197
KInf — 69, 71, 152, 155, 186, 192, 207
Isi — 35, 41, 51, 61, 86, 117, 123, 125, 130, 150, 152, 154, 161, 185, 207
Lamp — 25, 27, 35—37, 40, 41, 45—48, 50, 86, 87, 105, 106, 124, 126, 127, 129, 136, 144, 145, 151, 152, 154, 158, 178, 186, 204
Lull — 35, 40, 41, 72, 73, 75, 78, 107, 154, 160, 211
KLull — 27, 34, 191, 195
Mag — 35, 36, 38, 40, 107, 110—113, 115, 145, 146, 153, 154, 160, 168, 185, 188, 190, 205
Math — 41, 73, 85, 147, 153, 155, 205
KMath — 53, 54, 191, 192, 196, 198, 207, 209, 211, 212, 215
Med — 153, 154
Mem — 26, 35, 51, 104, 115, 130, 157, 169, 176
Mon — 37, 38, 43, 50, 63, 117, 118, 128, 130, 135, 150, 153, 154, 196, 200, 205, 207
Mord — 37, 43, 184, 209, 211, 212
Phys — 35, 36, 40, 41, 45, 46, 50, 51, 72, 73, 84, 151—154, 168, 169, 205
Princ — 35, 36, 40, 42, 44, 109, 110, 113, 125, 131, 145, 146, 152—155, 184, 189
Remi — 50, 62, 110, 125, 216, 236
Rhet — 35, 40, 137, 154—156, 194
Scr — 157
KScr — 211
Sig — 38, 42, 43, 50, 63—66, 87, 101, 103, 107, 113, 122, 149, 152, 154, 160, 169, 182, 184, 216, 222
Spa — 20, 23, 40, 41, 53, 66, 90, 91, 103, 117, 130, 135, 152—155, 162, 182, 184—186, 188—192, 195, 200, 201, 205, 206, 208, 212, 215
KSpa — 34, 37, 71, 200, 205, 206
Term — 25, 27, 36, 40, 41, 45, 48, 50, 52, 72, 74, 86, 135, 145, 151, 152, 154, 155, 176
Tripl — 49, 63, 101, 106, 128, 203
Umb — 39, 41, 50, 116, 154, 169, 176, 205, 209
KUmb — 99, 100
Val — 35, 152, 154, 155, 189, 191, 206, 207, 209, 211

- Ven* — 36, 72, 73, 208
Vinc — 35, 50, 87, 107, 113—116, 135, 136, 143, 151, 154, 156, 160, 174—176, 188, 190, 192, 200
 Bulhak Emanuel — 158
 Burckhardt Jakob — 173
 Burleigh Walter — 46, 47

Campanella Tommaso — 16, 17, 68, 107, 162, 172, 194, 203, 204, 210
Cantimori Delio — 133
Capece Scipione (Capicius) — 139—144, 172
Caracciolo Antonio Marsi (Marcantonio Epicuro) — 144
Cardano Girolamo — 107, 109, 141, 144, 172, 202, 205, 213
Carriere Moritz — 137, 144
Castelnau de Mauvissière Michel — 222
Cattani da Diacceto Francesco — 107
Cerfaux L. — 211—213
Cesalpino Andrea — 97, 141, 144
Cezar — 210
Champer Symphorien — 107
Charondas — 195, 210
Chryzyp — 212
Church — 143
Cicuttini Luigi — 75, 108, 118, 144, 145, 156, 162, 183, 196, 215
Conti Natale (Comes Natalis) — 188
Corsano Antonio — 9, 16, 27, 29, 73, 113, 118, 182, 185, 216, 225
Cremonini Cesare — 144
Crombie A.C. — 77, 149, 159
Cycceron — 29, 55, 56, 164, 192, 212
Cynicy — 138
Cyrenaicy — 138
Czarnowski Stefan — 213, 214

Dante Alighieri — 173, 202, 203, 213
Dawid z Dinant — 96, 136, 139, 143
Della Porta Giambattista — 107, 144, 147
Della Volpe Galvano — 9
Del Rio Martinus — 107
Demokryt — 29, 41, 54, 68, 69, 73, 78, 83, 85, 95, 97, 126, 138, 164, 179, 212, 218
De Sacy Samuel — 113
Descartes — patrz: Kartezjusz
Des Periers Bonaventure — 183
De tribus impostoribus — 193
Diderot Denis — 98, 145, 168

Diels Hermann — 50, 54, 164
Dilthey Wilhelm — 16, 67, 142, 145
Diogenes Laercjusz — 170, 210, 212
Dionizy Pseudo-Areopagita — 151, 158
Dobrowolski Antoni Bolesław — 44, 95, 203, 204
Doni — 49
Donio Agostino — 107
Doresse Jean — 208, 213
Dürer Albrecht — 173
Duns Scotus — patrz: Szkot Duns

Eglinus Raphael — 74
Elżbieta, królowa angielska — 19, 23, 210, 211, 222
Empedokles — 85, 97, 140, 212
Engels Fryderyk — 14, 23, 24, 95, (117), 139, 144, 178
Epicuro Marcantonio — patrz: Caracciolo
Epikur i epikurejczycy — 29, 55, 69, 83, 95, 102, 170, 171, 201, 212
Erastos Thomas — 107
Erazm z Rotterdamu — 29, 64, 213
Erdmann Johann Eduard — 16, 27, 95, 142, 196, 205
Eucken Rudolph — 74
Euhemer i euhemeryzm — 214, 215
Euklides — 78
Ezop — 87

Felici G.S. — 143
Feuerbach Ludwig — (74), 116
Fiammetta — 173
Ficino Marsilio — 87, 107, 151
Fiorentino Francesco — 109, 176, 213
Firenzuola Agnolo — 173
Firpo Luigi — 9, 29, 57, 70, 108, 169, 190
Folengo Girolamo — 49
Forcellini A. — 212
Foroneusz — 210
Fracastoro Girolamo — 73, 144, 161
Fraccari Dino — 77, 178
Francjew Jurij Pawłowicz — 189
Franciszek z Asyżu — 170
Franco Nicolo — 49, 71, 117, 144, 147, 161, 173, 207, 213
Frzscheisen-Köhler Max — 14—17, 72, 76, 145, 151, 171, 175, 183, 200, 216
Froebe Kapteyn Olga — 131
Frost S. E. Jr — 16

- Galileusz — 16, (18), 19, 76, 98, 213
 Garin Eugenio — 9, 13, 14, 29, 58, 59, 107, 108, 117, 173, 177, 208
 Garosci Aldo — 183
 Geiger Ludwig — 172, 202
 Gelli Giovan Battista — 52, 144
 Gentile Giovanni — 14, 74, 80, 116, 168, 177, 195
 Gancotti Francesco — 75, 135, 167
 Giotto — 209
 Gilbert Neal Ward — 93
 Gilson Etienne — 95, 96, 109, 158
 Giorgi — patr: Zorzi
 Giovio Paolo — 209
 Goethe Johann Wolfgang — 19
 Gohory Jacques — 107
 Goldmann Lucien — 7, 13, 14
 Grassi Bertazzi Giambattista — 48
 Gravesande G. J. — 68
 Grosseteste Robert — 77
 Grün Karl — 74
 Grzegorz z Sanoka — 85, 99, 192
 Guzzo Augusto — 16, 54, 77, 79, 116, 117, 124, 135, 144—146, 163, 168, 169, 177, 178, 186, 190, 191, 197, 204, 208, 215, 216
 Hannibal — 210
 Haynisch Johann Christoph — 68
 Hegel — 13, 15, 26, 127, 189, 190, 217, 218
 Helwecjusz — 64
 Henryk III, król francuski — 19, 23, 72, 222
 Henryk IV, król francuski — 19, 23
 Heraklit Allegoreta — 56
 Heraklit z Efezu — 26, 102, 114, 140, 164, 168
 Hermes Trzykroćwielki — 186, 195, 214
 Hezjod — 38, 43
 Hieronim — 201
 Hiketas z Syrakuz — 211, 212
 Hippazos z Metapontu — 164
 Hippokrates — 185
 Hirschberger Johannes — 42, 46, 77, 95, 150
 Hobbes Thomas — 16, 145
 Homer — 38, 43, 56, 212, 213, 222
 Hönigswald Richard — 15, 16
 Horowitz Irving Louis — 16
 Hraban Maurus — 188
 Hübscher Arthur — 14, 20
 Huet Pierre Daniel — 196
 Huizinga Johan — 95
 Ingarden Roman Stanisław — 78
 Jacobi F. H. — 20
 Jamblich — 57, 186, 213
 Janet Paul — 29
 Joanna Aragońska — 213
 Julia — 173
 Juliusz, książę brunszwicki — 211, 222
 Kallimach Buonaccorsi Filip — 85, 192
 Kalwin i kalwinizm — 19, 23, 183
 Kant Immanuel — 15, 192
 Karol Wielki — 209
 Kartezjusz — 16, (18), 74, 93, 113, 145, 196, 198, 217, 218
 Kasia Andrzej — 96
 Kepler Johann — 216
 Klein R. — 87
 Kolumb Krzysztof — 172, 210
 Kołakowski Leszek — 8, 14, 24, 70, 77, 118, 150, 170
 Kopernik Mikołaj — 8, (18), 19, 23, 31, 51, 67—69, 76, 78—80, 82, 88, 89, 92, 101, 124, 147, 149, 158, 159, 171, 209—212, 214, 219, 222
 Kornutos Libijczyk — 56
 Koyré Alexandre — 17, 42, 87, 113, 143, 149, 150
 Kotarbiński Tadeusz — 26, 27
 Kranz Walther — 9, 50, 164
 Kristeller Paul Oskar — 95
 Ksenofanes — 211, 212
 Kuzańczyk Mikołaj — 27, 50, 104, 126, 145, 147, 168, 173, 189, 208, 210, 212
 Lacroix Jean — 56, 128
 Lang J. B. — 71
 Laplace Pierre Simon de — 82
 Lasso Adolf — 80
 Laura — 173
 Lefèvre d'Étaples Jacques (Faber Stapulensis) — 27, 107
 Leibniz — 19, 177
 Lenin — 8, 19, 26, 44
 Leonardo da Vinci — 77, 113, 141, 148, 171—173
 Leowiecz Cyprian — 109
 Leucyp — 78
 Levi David — 186, 204
 Likurg — 117, 210
 Lüdicke Johann August — 68

- Lukács György — 7, 13, 22, 24, 42, 96
 Lukrecjusz — 29, 55, 56, 67, 69, 75, 83, 87,
 117, 118, 131, 135, 140, 143, 147, 151, 161,
 165—169, 171, 172, 177, 182, 187, 190, 191,
 212, 222
 Lullus Ramon — 7, 26, 27, 46, 54, 63, 65, 77,
 80, 93, 94, 100, 101, 105, 108, 119, 133, 143,
 147, 157, 158, 184, 191, 196, 208, 211, 212,
 214, 222
 Luporini Cesare — 51, 77, 107, 108, 113, 146,
 173
 Luter Marcin i luteranizm — 19, 20, 23,
 24, 29, 67, 183, 190, 191
 Lazariew W. N. — 95
 Łyszczyński Kazimierz — 82, 197
 Machiavelli Niccolò — 192, 194
 Magill Frank N. — 177
 Mahomet — 183, 195, 210
 Mandeville Bernard — 64
 Manzolli Pier Angelo — patrz: Palingenio
 Marcel Gabriel — 56, 128
 Marcellina — 213
 Maréchal Sylvain — 8
 Maria Aragońska — 213
 Maria Stuart — 19
 Marks Karol — 15, 44, 116, 139, 144, 145
 Marot Clément — 173
 Marsi — patrz: Caracciolo
 Marsyliusz z Inghen — 58
 Masai François — 97
 Maurus Silvester — 42
 Mauthner Fritz — 109, 132, 145
 Medici Cosimo — 125
 Megarycy — 18
 Meinhold Peter — 29
 Melancton — 67
 Melissos — 85
 Mercati Angelo — 195
 Mersenne Marin — 147, 163
 Metrodor z Lampsakos — 56
 Michał Anioł Buonarroti — 124
 Migne Jacques Paul — 183, 198
 Mojżesz — 38, 43, 69, 70, 73, 108, 183, 184, 189,
 190, 195
 Mondolfo Rodolfo — 116
 Montaigne Michel Eyquem de — 64, 65, 97,
 98, 170, 172, 173, 183, 194, 198, 201
 Montefeltre Federico, książę Urbino —
 209
 Mordente Fabrizio — 210—212
 Morpurgo — 143
 Morpurgo Tagliabue Guido — 79
 Morus Tomasz — 26, 162, 209
 Münzer Tomasz — 20, 25
 Nádor György — 7, 147—149, 216
 Neoplatonicy — 57, 64, 68, 132, 151, 164, 178,
 179, 190
 Nestle Wilhelm — 56
 Newton Izaak — 82
 Nicetas — patrz: Hiketas
 Nietzsche Friedrich — 96
 Nifo Agostino — 117, 144, 173, 213
 Nowak Stefan — 95
 Ochino Hernando — 139
 Ockham i okhamiści — 47, 96
 Oggioni Emilio — 95, 96
 Olgiati Francesco — 95
 Olschki Leonardo — 61, 72, 127, 128, 142,
 143, 146, 175
 Oresme Nicolas — 57
 Orfeusz i orficy — 38, 43, 186, 213
 Ossowska Maria — 173
 Osjander Andreas — 31, 67, (76), 78, 88,
 (219)
 Owen John — 54, 144, 170, 183, 196, 197, 207
 Pace Giulio da Beriga (Pacius) — 93
 Paleario Aonio — 132, 143
 Palingenio Stellato Marcello (Pier Angelo
 Manzolli) — 53, 132, 143, 144, 147, 190,
 204, 213
 Paolini — 107
 Paparelli Gioacchino — 52, 191, 192, 199,
 214
 Parmenides — 95, 114, 126, 211—213, 222
 Paracels — 27, 65, 107, 147, 184
 Patrizzi Francesco — 57, 144, 186
 Paweł z Tarsu — 87, 192, 201, 202, 213
 Peletier di Mans Jacques — 168
 Persio Antonio — 107
 Perypatetycy — 73, 78, 84, 86, 88, 89, 137
 Peterson Erik — 208
 Petrarca Francesco — 17, 172, 173, 202
 Pico della Mirandola Giovanni — 29, 52,
 58, 63, 97, 107, 108, 144, 160, 171, 202, 203
 Pindar — 212
 Piotr z Ailly — 47
 Piotr Mantuańczyk — 58
 Pirrus — 210

- Pismo święte* — 37, 57, 62, 67—71, 79, 88, 183, 202, 207, 208
 Pitagoras i pitagorejczycy — 52, 65, 168, 184, 186, 210, 212, 213
 Platon i platonicy — 9, 29, 41, 48, 54, 55, 58, 63, 64, 70, 73, 78, 80, 81, 85, 89, 95, 97, 99, 104, 108, 132, 140, 145, 146, 164, 168, 170, 188, 193, 195, 211—213, 218, 222
 Plechanow Jerzy — 24
 Plethon Georgios Gemistos — 97
 Plotyn — 52, 57, 126, 132, 135, 145, 146, 151, 179, 212, 213, 222
 Plutarch — 210, 215
 Pomponazzi Pietro (Pomponacjusz) — 52, 65, 107, 143, 144, 160, 183, 185, 192, 193, 213, 214
 Pontus de Tyard — 107
 Porzio Simone — 143, 144
 Porfiriusz — 57, 213
 Postel Guillaume — 184
 Prantl Carl — 18, 27, 46, 54, 55, 57, 58
 Proklos — 57, 145, 164, 213
 Przedsokratycy — 9, 81, 95
 Przyłuski Jean — 131
 Przywara Erich — 127
 Ptolemeusz — 88, 169

 Rabelais François — 183, 204
 Regiomontanus Johann Müller — 210
 Rafael — 124
 Reimann Jacob Friedrich — 71
 Reuchlin Johann — 183
 Rossi Paolo — 9, 14, 27, 29, 116
 Rudolf II, cesarz — 19, 191, 198, 211, 222

 Sacco L. — 161
 Saitta Giuseppe — 9, 16, 118, 162, 172, 174, 178, 183, 186, 198, 206, 214, 216
 Salvestrini Virgilio — 29, 169
 Saracista Maria — 145, 146, 151, 179
 Sarno Antonio — 174
 Saxl Fritz — 13
 Scartazzini Johann Andreas — 175
 Scewola — 193
 Schaller Heinrich — 172
 Schefold K. — 212
 Scheler Max — 200
 Schelling F. W. J. — 20, 190
 Sceptycy — 68
 Schlegel Friedrich — 96
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst — 15, 119

 Scholastycy — 48, 151
 Schütz Ludwig — 9, 57, 168
 Séailles Gabriel — 29
 Seznec Jean — 188
 Sidney Sir Philip — 222
 Silvester Maurus — 42
 Simone Franco — 14, 156, 168
 Simplicius — 164
 Skultet Aleksander — 209
 Sofiści — 29
 Sokrates — 193, 213, 222
 Solon — 195, 210
 Spampinato Vincenzo — 213
 Spaventa Bertrando — 75
 Spini Giorgio — 9, 65, 109, 161, 195
 Spinoza Benedykt — 24, 31, 68, 74, 170, 177, 179, 217, 218
 Squarcialupi Marcello — 132, 133
 Staff Leopold — 171
 Stoicy — 29, 68, 95, 138, 190
 Symonds J. A. — 170
 Syrianos — 213
 Szekspir William — 98
 Szkot Duns i szkotyści — 27, 57, 196
 Szymon z Lukki — 132, 133
 Świeżawski Stefan — 150

 Tacjan — 201
 Tales z Miletu — 170
 Tansillo Luigi — 87, 128
 Tatarkiewicz Władysław — 7, 16, 74, 77, 136, 142
 Telesio Bernardino — 48, 77, 82, 98, 107, 113, 144
 Tertulian — 201
 Teodor — 213
 Theagenes z Rhegion — 56
 Thode Henry — 95
 Thorez Maurice — 113
 Tintoretto — 19
 Tocco Felice — 61, 77, 116, 118, 128, 142, 143, 145, 176, 204, 225
 Toffanin Giuseppe — 95, 143
 Tokarski Mikołaj Franciszek — 50, 145, 147, 178
 Toland John — 20
 Tolstoj Lew — 44
 Tomasz z Akwinu i tomizm — 9, 42, 57, 65, 80, 82, 86, 87, 96, 150, 151, 158, 168, 202, 217, 218

- Tomeo Leonico — 59
Tondriau Julien L. — 211—213
Trithemius Johann — 107
Troilo Erminio — 16, 25, 74, 75, 143
Turolla Enrico — 9, 57, 164, 213
Tycho de Brahe — 210

Überweg Friedrich — 14, 15, 42, 67, 72, 76,
95, 135, 142, 145, 151, 171, 175, 183, 200,
201, 205, 216, 232

Vaihinger Hans — 74, 104
Valla Lorenzo — 22, 29, 58, 133, 135, 141,
171, 173, 201
Vanini Giulio Cesare — 194, 204, 213
Vasari Giorgio — 8, 124—126
Vasoli Cesare — 9, 27
Vernantis Peter — 68
Veyssiére de Lacroze Mathurin — 75
Vignola — 19

Walker Daniel Pickering — 48, 107
Weise Georg — 216
Wier Jean — 107
Wilmans C. A. — 14
Windelband Wilhelm — 16, 142
Witwicki Władysław — 54, 55
Wolf A. — 149, 176
Wysocki Abraham — 232

Yates Frances A. — 9, 23, 72
Young — 143

Zamolxis — 184, 195, 210
Zeller Eduard — 56, 57, 232
Zielewicz Jan — 145
Zieliński Tadeusz — 186
Zimmermann Johann Jacob — 68
Zoroaster — 184, 195
Zorzi Francesco Giorgi — 107
Żeleński Tadeusz Boy — 194

SKOROWIDZ WAŻNIEJSZYCH TERMINÓW I WYRAŻEŃ BRUNA OMAWIANYCH W NINIEJSZEJ PRACY

- accomodabile* — 48, 127
adsignificare — 47, 48
 adwokat ubogich — 118, 162
 Akteon — 208
anima mundi — 145
anni (vivono morti ne gli anni proprii) — 17
apodixia — 46, 79, 83
asini — 43, 65, 197
 astrologia — 109
 atomistyczna fizyka — 78
atto eroico — 201
aut ... aut ... — 178
- boscy ludzie — 210—212, 217
 boskość przyrody — 122, 170
 Bóg — 75, 89, 90, 121, 122, 134, 136, 174, 175, 179
 byt jest wieloraki — 103
- cantus* — 52, 64, 136
 centrum i peryferie — 63, 159, 160
 Cerera i Bachus — 66
chimere — 80, 82
Circe — 52, 64, 135, 136
circularum revolutiones — 7, 27
comodità — 79, 88, 104, 194
concatenatio — 83, 94, 115, 220
consuetudine del dire — 40, 41, 124
consuetudo credendi — 65, 195—198
contemplatio — 25, 83, 103
contractio — 63, 65, 203
cooperator naturae — 102, 106
cortex — 37, 53, 188; patrz także: *superficies*
credendi consuetudo — 65, 195—198
credulitas — 182; patrz także: Cerera i Bachus, *superstitio*
- cuda* — 108
 człowiek prawdziwy — 52, 53, 214
- dea Filantropia* — 200
dea Veritate — 200
dei che il cieco volgo adora — 186
demonstrative concludere — 45; *dimostrare* — 79; *demonstrativamente* — 81, *demonstrativi argumenti* — 83
Deus — 30, 90, 134, 191; patrz także: Bóg
Deus seu natura universalis — 31
 diabeł — 112, 190
 Diana — 208
differentia essentialis — 48
distinctio iuxta significata — 36
divina adinventio — 210
divine leggi — 192
divini homines — 26, 211
divinitas quaedam — *Sophia* — 200, 207
divinum quoddam est materia — 136, 144
 dobro — 87
dubitare — 196
 dusza świata — 145, 163
 dyskusja — 100, 101; patrz także: kompetencja, sposób toczenia walki filozoficznej
- efficiens* — 90, 134, 138
 epicykle — 82, 88, 89
equalità bestiale — 162
essentia rei — 51
essentialis differentia — 48
excubitor — 197
externa species rerum — 51
externus agens — 89, 90
extrinseca forma — 51

- fanatici* — 212
fantasie — 80, 82, 83, 89; patrz także: *chimer*
fede — 182, 194, 195, 197; *d'ogni legge nemico*, *d'ogni fede* 195
fengere — 79, 81, 82
Filantropia — 191, 200
filozof — 73, 88
filozofowie-fizycy — 80, 81, 85, 88, 123, 178, 220
fizyka — 30, 31, 41, 74—80, 83, 84, 86, 88, 89, 92, 109, 149, 151, 206, 219, 220
foedera naturae — 198
formy — 84, 86, 121, 123, 138, 139, 144, 146, 156, 220
Fortuna — 160, 161
głód — 117, 162
heroici furori — 63, 216
heroici speciminis homines — 215
heroiczny entuzjizm — 8, 215
homo — 48, 52
homo verus — 53; *homines veri* — 214
humana ratio — 103
humanitas — 191; *eccellenza della propria humanitate* — 215
idee platońskie — 80, 89
imagines generalissimae — 61
imiona bogów — 128, 129
impositio — 46, 47
impostura — 198
innumerabilia — 69, 122, 134, 177, 219
interiora — 51
inventiones 99, 100, 116; *invenzioni maravigliose* — 115, 117, 169; *inventor* — 210; patrz także: *odkrycia i wynalazki*
investigandi via — 101—102; *investigandi species* — 105
inwencja — 157
język — 123
język fizyki — 30, 31, 34, 74, 76, 80, 82, 83, 85, 91, 92
język logiki — 80, 92
język matematyki — 76, 85, 92
język metafizyki — 92
język metaforyczny — 74, 91
koła — 83, 94, 114, 119, 147, 157
kołowrót — 68, 69, 106, 114, 122, 136 143, 149, 150, 153—156, 160, 162, 163, 168, 185, 188, 217, 223; także: *vicissitudo*
kombinatoryka — 105, 158
kompetencja (discussor legitimus) — 25, 101
konkatenacja — 83, 94, 115, 220
krażenie materii — 159, 160, 168; patrz także: *ruch*
leges naturales — 200
legislatore — 79, 194
legitimus discussor — 102
legge interna — 192
leggi (religie) — 194; *d'ogni legge nemico*, *d'ogni fede* — 195
leggi della natura — 200
lex amoris — 191
lex naturae — 90, 91, 200
logice loquendo — 73
logika — 76, 80, 81, 84, 85, 88, 206
loquendi modus — patrz: *modus loquendi*
loquendum ut plures — 42
lume naturale — 84
łono — 61, 68, 104, 123, 129, 130, 134, 135, 220
machina mundi — 147
magia — 38, 64, 77, 94, 106—108, 110—119; definicja magii — 112
magnae operationes — 80, 113, 115
maiora opera inventionum — 99
maravigliose invenzioni — 115, 117, 169
matematyka — 31, 76—81, 84, 92, 206, 219, 220
materia — 68—70, 84, 86, 91, 121, 123, 130, 133, 135—139, 142—146, 148—152, 156, 159, 160, 178, 190, 220; *materia onnipariente* — 135; *materia — rerum omnium substantia* — 123; *materia — divinum quoddam* — 136, 144; *materia — matka form* — 138
mathematice loquendo — 41, 73, 85, 220
matka — 61, 91, 121, 123, 129, 130, 135, 217
matka filozofia — 133
matka materia — 68, 130, 133
matka przyroda — 130, 133
matka Ziemia — 71, 130—134
mechanizmy przyrody — 157
memoria artificialis — 83
metafizyka — 31, 74—76, 83, 84, 86, 92, 149, 175, 206

- metafora — 30, 31, 61, 70—75, 86, 90, 92, 121, 129, 130, 135, 147, 179, 208, 217, 220, 222
- metafora arsenału — 98; metafora demona — 64; metafora duszy świata — 145, 222; metafora kakała, robactwa, szarańczy, skorpionów, jadowitych żmij — 66; metafora kolosa na glinianych nogach — 62; metafora kołowrotu — 122, patrz także: kołowrót, *vicissitudo*; metafora łona — 61, 104, 123, 129, 130, patrz także: łono; metafora łowów — 208; metafora matki — patrz: matka; metafora mechanizmu — 61, 222; metafora ojca — 134, 222; metafora organizmu — 61, 145, 147, 222; metafora osła — 64, 66, patrz także: *asini*; metafora skrzydeł — patrz: skrzydła; metafora wojownika — 98; metafory biblijne — 70; metaforyczny sposób mówienia — 121, 122, 200, 220
- metaphysice loquendo* — 73, 220
- metaphysicus seu metaphoricus* — 31, 74, 75, 86, 220
- methodorum species* — 104, 105
- metoda — 93—102, 157
- metoda naukowa to metoda wieloraka (*multipler*) — 103, 118
- microcosmos* — 52
- midolla del senso* — 37, 53
- minimum — 77, 85
- mirabile cose* — 43; *mirabilia perficere* — 113, 115; *mirabilitas* — 115, 160
- miraculum magnum (homo)* — 214
- mistyfikacja — 71
- mity — 106, 125, 127, 184, 187—190, 208
- mnemotechnika — 83, 157
- modi di filosofare* — 101, 104
- modo di dire* — 40, 73, 128, 220
- modo di essere* — 177
- modo d'intendere* — 44
- modo di parlare* — 39, 40
- modus* — 39, 219—223
- modus concipiendi* — 44
- modus dicendi* — 40, 42
- modus essendi* — 219, 220
- modus intelligendi* — 42, 45, 123, 219, 221
- modus investigandi* — 219, 220
- modus loquendi* — 32, 40, 41, 54, 73, 87, 124, 145, 219, 220
- modus operandi* — 219, 220
- modus philosophandi* — 220
- modus scientificus est modus multipler* — 103, 118, 182, 218, 220
- multimodo, multiforme, multfigurato* — 103, 172
- mondo rinversato* — 161, 162
- motor ab internis* — 91, 135
- multipliciter dictum* — 36, 41, 42
- Musarum cultus* — 206; *ardens erga Musas religio* — 206
- mutatio (ogni cosa si muta)* — 136, 187
- mutationes legum* — 185
- namietności — 63, 64
- natura efficiens* — 135
- natura est deus in rebus* — 90, 135, 189
- natura formatrix* — 144
- natura mater* — 91, 133, 134
- natura parens* — 133, 134
- natura (non est natura extra naturalia)* — 91, 175, 177—179, 206, 220
- natura rzeczy* — 73, 84, 91
- natura universalis* — 31
- naturaliter loquendo* — 73, 84, 86
- niebo (fizyczne i metafizyczne, prawdziwe i wyimaginowane) — 86, 87, 89
- niezliczone — patrz: *innumerabilia*, wielość światów
- nomen fictum* — 90
- nomina* — 35
- nomina metaphorica* — 62
- notoryka (*ars notoria*) — 105, 106
- odkrycia i wynalazki — 23, 199, 210
- oltre ed oltre* — 204
- omnia ex omnibus* — 114
- omnia in omnibus* — 39, 50—52
- omnia (de omnibus omnia dici possunt)* — 73, 75
- opera maiora inventionum* — 99
- operationes magnae* — 80
- ordo* — 62, 153, 178, 220; patrz także: uporządkowanie
- ordo naturae* — 90, 161
- organizm — 145
- osioł — 54, 64; patrz także: *asini*
- panowanie nad przyrodą — 23, 26, 94, 108, 116, 119
- philosophandi genera* — 106
- philosophandi via* — 99
- philosophiae perfectae praxis* — 65

- philosophica libertas* — 220
physice loquendo — 41, 85, 87, 220
 piękło — 87, 190
 piękno — 114, 170—176, 200
 piękno przyrody — 122, 170
 posągi (*statuae*) — 83, 94, 105, 127
 powierzchnia — 51; patrz także: *superficies*
 powierzchnia znaczenia — 34, 36, 45, 47, 48, 50, 127
 poznanie (celem poznania działanie) — 102
 praca — 117, 118
 praktyczny cel filozofii — 104
 praktyka — 25, 80, 93, 94, 104, 105, 107, 116, 118, 170
 prawa prywatnej własności, niesprawiedliwe i przywłaszczyielskie — 162
 prawa ruchu materii — 150; patrz także: ruch, materia, kołokrót, *vicissitudo*
 prawda — 71, 205; patrz także: *veritas*
 prawda fizyczna a prawda logiczna — 81
 prawo — 121, 137; patrz także: *lex*, *legge*
 prawo przyrody — 114, 149
principii veri della natura — 82
principium physicum — 85
progressio — 156
progressus artis — 169
 przyczyna materialna — 136
 przyroda — 75, 121—130, 137

raggione — 197, 200
ratio humana — 103
rationale — 48
razionale impeto — 214
religio nequissima — 191
religioni — 194
reiligionum venena — 198
res — 35
res in se ipsis — 51
revolutiones circulatorum — 7, 157
 rotacja kół współśrodkowych (w metodzie Lullusa-Bruna) — 119, 147, 157, 158
 rozum a przyroda — 85, 88
 rozum ludzki — 103, 200
 różnorodność — 122
 ruch materii — 152, 159, 160, 168
 ruch okrężny — 152, 153, 159, 160, 168
 ruch Ziemi — 78, 89

scala naturae — 151, 161
scientia a historia — 84

sensu metaforico — 62, 70; patrz także: metafora, znaczenie
sensus anagogicus, cabalisticus, literalis, metaphysicus — 37, 38
series — 63
seu — 31, 35, 62, 63, 74, 85, 135, 145, 220
significatio, significare — 36, 37, 47, 72, 189
 skrzydła — 63, 160
 Słońca i Ziemi — 69, 159
Sophia — 200, 205—208
species rerum externa — 51
species superphysicae — 89, 91, 92, 219
spiritus universalis seu anima mundi — 145
 sposób — 39, 219—223; patrz także *modus*
 sposób badania — 94, 95
 sposób filozofowania — 93, 99, 104, 106
 sposób mówienia — 30, 32, 33, 39, 43, 59, 69, 71, 72, 87, 90—92, 121, 124, 128, 170, 179, 190, 200, 217, 220
 sposób rozumienia — 32—34, 60, 86, 123, 221
 sposób toczenia walki filozoficznej — 25, 98, 100
 substancją wszystkich rzeczy jest materia — 86, 123
substantia corporea — 146
superficiale — 81
superficies — 51
superficies significationis — 37, 47, 50, 127
superstitiosum negotium — 109
superstitiosus cultus — 191
superstiziosa magia — 113
supporre, supposizioni — 79, 81, 88
 Syleny — 72
 szyfr — 72
 świat odwrócony na opak — 161, 162

tempo — 160; patrz także: *anni*
temporis filia veritas — 13
 teologowie — 80
tristitia (in tristitia hilaris, in hilaritate tristis) — 163, 187
 trójca święta — 129
tum ... tum ... (przeciwstawione arystotelesowskiemu: *aut ... aut ...*) — 178

umanità — 200; patrz także: *humanitas, homo*
Unum — 122, 177, 219
 uporządkowanie rzeczy we wszechświecie — 115, 150—152, 156, 178
usus — 39, 49, 63, 64

- valore* — 200
vasa divinitatis — 38, 43; patrz także:
 asini
venatio — 208
veritas — 41, 70, 75, 79, 80, 103, 194, 200,
 205; *dea Veritate* — 200; *veritas temporis*
 filia — 12; *veritatis fragmenta colli-*
 gere — 110
via di investigare — 101, 102
vicarius tyranni infernalis (papież) — 191
vicissitudinis rerum lex — 137, 150, 155, 156,
 185
vicissitudo — 69, 106, 114, 122, 123, 136, 137,
 149, 150, 153—156, 158, 162—164, 168, 185,
 186, 220, 223
vinculum — 113, 114, 119, 220
virtus insita rebus — 91
vis dictionis — 37, 48, 50
volgo — 79, 186, 187
wiedza powiększająca naszą moc działa-
 nia — 112, 119; patrz także: panowanie
 nad przyrodą, magia
wielorako mówić — 33, 42; wielorako ro-
 zumieć — 33
wielorakość metod — 102, 103
wielość światów — 67, 69, 70, 150
wieloznaczność — 33, 36—39, 42
więź magiczna (*vinculum*) — 77, 113—116,
 119
własność prywatna — 162
wolność badań naukowych — 23, 118; wol-
 ność filozofii — 93, 220, 221; wolność
 umysłu — 101; swoboda wyboru me-
 tafor — 104, 147, 221
wszystko we wszystkim — 38, 50, 51
wyłuskiwanie tego co cenne — 110

zabobon — 66, 109, 112, 190, 191
znaczenie — 34, 37, 38, 110, 127

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	13
<i>Première partie</i> — BRUNO SUR LE LANGUE	29
<i>Chapitre I^{er}</i> — La catégorie de la «façon de parler» (<i>modus loquendi</i>) . . .	32
<i>Chapitre II</i> — La catégorie de la «façon métaphorique de parler»	61
<i>Chapitre III</i> — La catégorie de la «façon physique de parler» et la lutte de Bruno pour une interprétation juste de la théorie de Copernic	76
<i>Deuxième partie</i> — BRUNO SUR LA MÉTHODE	93
<i>Chapitre IV</i> — La catégorie des «méthodes de la recherche» et le pluralisme méthodologique de Bruno	95
<i>Chapitre V</i> — La catégorie de la «pratique» et l'attitude de la Renaissance envers la magie	107
<i>Troisième partie</i> — BRUNO SUR LA NATURE	121
<i>Chapitre VI</i> — La métaphore de la «mère» et la catégorie de la «matière»	123
<i>Chapitre VII</i> — La catégorie de la «vicissitude»	149
<i>Chapitre VIII</i> — La «divinité» de la nature et la réalité des «innombrables»	170
<i>Quatrième partie</i> — BRUNO SUR LES RELIGIONS ET SUR LES VALEURS	181
<i>Chapitre IX</i> — Bruno sur les religions	182
<i>Chapitre X</i> — Hiérarchie des valeurs chez Bruno	199
<i>Conclusion</i> — Sur l'unité de la philosophie de Bruno	217

Państwowe
Wydawnictwo Naukowe

*

Redaktor
Aleksandra Baranowska

*

Wydanie I. Nakład 1000+200
egz. Ark. wyd. 20.25; ark.
druk. 16³/₄. Papier druk. sat.,
kl. V 70 g, 70×100. Oddano
do składania w listopadzie
1961 r. Podpisano do druku
w lipcu 1962 roku. Druk
ukończono w lipcu 1962 r.
Zam. nr 684/61. N-20.
Cena 42.—

*

Drukarnia Narodowa
w Krakowie

Cena xntona di 10.-